

Ethik und ihre Grenzen

Eine Einführung als Erzählung

Wilhelm Vossenkuhl

Meiner

Wilhelm Vossenkuhl

Ethik und ihre Grenzen

Eine Einführung als Erzählung

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3965-5

ISBN eBook 978-3-7873-3966-2

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2021. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

7	Einleitung	104	Integration
22	Sitten	110	Gefährdungen der Freiheit
31	Sittlichkeit	118	Würde
37	Sorge	127	Leben und Sterben
46	Tugenden	139	Autonomie
56	Natur	143	Sorge und Suizid
62	Lust und Schmerz	152	Natur und Umwelt
71	Freude und Trauer	156	Privat und öffentlich
78	Scham	160	Grenzen der Ethik
82	Ressentiment und Moralismus	173	Nachwort
87	Moralische Praxis	181	Danksagung
91	Freiheit und Vernunft	182	Literatur
95	Freiheit und Gerechtigkeit	187	Personenregister
100	Konflikte		

EINLEITUNG

Ethische Theorien beziehen sich auf das menschliche Leben von der Geburt bis zum Tod, seit einiger Zeit auch auf alles nicht-menschliche Leben in der Natur und alle biologischen und physischen Lebensgrundlagen. Sie wollen Maßstäbe für vernünftiges Handeln, für gerechte Lebensbedingungen und ein gutes gemeinschaftliches Leben entwickeln. Dieser Anspruch ist umfassend, und die Maßstäbe sollen allgemein unter allen vergleichbaren Bedingungen gelten, nicht nur hier und jetzt, sondern überall und immer und für alle Menschen. Wenn dieser Anspruch erfüllt werden kann, haben ethische Theorien keine Grenzen. Dann gibt es kein Außerhalb der Ethik, weil es ein wesentlicher Anspruch ethischer Theorien ist, für das Ganze der menschlichen und nicht-menschlichen Lebensverhältnisse und Lebensbedingungen zu gelten.

Dieser Anspruch ethischer Theorien lässt sich, wie ich zeigen will, aber nicht erfüllen. Die Reichweite von ethischen Theorien, von Ethiken, ist begrenzt. Ihre Reichweite ist auch durch das begrenzt, was Menschen wollen und können. Es genügt nicht einzusehen, was getan werden sollte, es muss auch gewollt und es muss gekonnt werden. Es geht in diesem Buch aber nicht um die Grenzen des Wollens und Könnens, sondern um die theoretischen und praktischen Grenzen der Ethik. Es geht um Grenzen der Reichweite und um Grenzen der Voraussetzungen jeder Ethik. Ein Teil der herrschenden Sitten einer Kultur sind normative Voraussetzungen, auf die Ethiken angewiesen sind und die sie selbst weder schaffen noch schaffen können.

Sitten und Ethiken bilden moralische Räume. Diesseits jeder Ethik gibt es Sitten und diesseits und jenseits gibt es die Sorge um Leben und Sterben, der keine Ethik vollkommen gerecht werden kann. Innerhalb dieser Grenzen können Ethiken ihre Ansprüche und Maßstäbe entwickeln. Sie sind für die Praxis menschlichen Lebens trotz der Grenzen unverzichtbar. Deswegen will ich klären, was Ethiken im menschlichen Leben leisten können und was nicht.

Es geht mir nicht darum, einem der bekannten tugendethischen, deontologischen, utilitaristischen und konsequentialistischen Ansätzen einen weiteren hinzuzufügen. Ich setze auch keine dieser Ethiken fort, gehe aber auf historische Entwicklungen und Einsichten ein (Kap. 4–9), die unverzichtbar sind. Um aktuelle Fragen des Lebens und Sterbens geht es in den Kapiteln, die danach folgen. Zunächst geht es mir aber darum, auf erzählende Weise die Lebensräume anschaulich zu machen, in denen sich moralische Fragen stellen, und um Begriffe, die für deren Beantwortung geeignet und wichtig sind.

Menschen leben in Zeiten und Räumen. Es sind gebaute und natürliche, politische, soziale und moralische Räume. Martin Heidegger (1889–1976) spricht von der »Räumlichkeit des In-der-Weltseins« (*Sein und Zeit*, § 23) und davon, dass das menschliche Dasein immer mit einem Raum verbunden ist (§ 24). Die moralischen Räume sind so vielfältig und unübersichtlich wie alle anderen. Es gibt darin Gutes und Schlechtes, Sitten und Unsitten, Tugenden und Laster, Prinzipien und Normen, Gebote, Verbote und Pflichten, das Gewissen und vieles mehr. Ich spreche von moralischen Räumen, weil alles Moralische und Unmoralische immer in den Räumen geschieht, in denen wir leben. Es sind die Räume zu Hause, in der Natur, auf der Arbeit, in der Öffentlichkeit; überall da, wo wir mit anderen leben. Wir leben mit guten oder schlechten Gefühlen, sind glücklich oder unglücklich, hoffend oder zweifelnd, voller Freude oder traurig. Es gibt keine raum- und zeitlose Moral, und Räume und Zeiten lassen sich nicht trennen. Die Zeit scheint, je nach unseren Gefühlen, stehenzubleiben oder zu fliehen, die Räume scheinen dabei aber still zu stehen oder sich nur träge zu bewegen.

Was wir wollen, scheint die Bewegung der Zeit so wenig zu beeinflussen wie die Räume. Wir glauben aber, dass unser Wille die Kraft ist, mit der wir uns in Räumen und Zeiten bewegen – gleichgültig, wie erfolgreich wir dabei sind. Die moralischen Räume sind auch politische und soziale, wirtschaftliche und wissenschaftliche, religiöse und kulturelle Räume. Es sind die Räume, in denen wir gut oder schlecht leben, krank und gesund sind und auch sterben. Es sind nicht zuletzt die gut oder schlecht gebauten Räume unserer Wohnungen und der Orte und Städte, in denen wir leben und arbeiten.

Häufig wissen wir nicht, wo wir in diesen Räumen gerade sind und was wir tun sollen. Dann suchen wir nach einer Orientierung in den moralischen Räumen, in denen wir leben. Mancher wünscht sich vielleicht eine Handlungsanleitung, die sagt, was wann wie zu tun ist. Handlungsanleitungen belehren und ersetzen das eigene Urteil. Ich will nicht belehren, sondern lieber beschreiben und erzählen, weil jeder selbst urteilen, sich selbst orientieren und zum Handeln anleiten kann. Niemand lässt sich gern von anderen sagen, was zu tun ist, auch nicht von Ethikexperten.

Manche Fragen des Lebens und Sterbens, des moralischen und amoralischen Verhaltens lassen sich erzählend besser darstellen als in theoretischen Analysen. Einige Fragen und Antworten stammen in diesem Buch aus früheren Zeiten und Lebensräumen, einige aus heutigen. Teilweise sind es ethisch-theoretische Fragen, teilweise sittlich-lebenspraktische, teilweise ganz andere. Wenn ich über ethische Theorien berichte, bin ich weder unvoreingenommen noch unentschieden. Ich will zeigen, wie ich mich selbst mit und in ihnen orientiere, ohne dies allgemein verbindlich zu machen.

Die erste Orientierung in moralischen Räumen bieten seit der griechischen Antike die Sitten an, die Menschen pflegen. Sie pflegen sie in Räumen, in Tempeln, in Landschaften und Städten. Die Sitten in Athen sind andere als in Sparta oder Korinth. Die Sitten der Freien sind andere als die der Sklaven, der Männer andere als die der Frauen. In der Antike gibt es theoretisch anspruchsvolle Ethiken. Sie integrieren die besonders geschätzten Sitten, die Tugenden großer Vorbilder, und erläutern ihre Bedeutung für ein gutes Leben in der politischen Gemeinschaft. Aus exzellenten sittlichen Tugenden werden Ethiken. Nur aus exzellenten sittlichen Tugenden können Ethiken werden. Diesen Zusammenhang zwischen Sitten und ethischen Theorien dürfen wir nicht übersehen. *Die Ethik* gibt es übrigens schon in der Antike nicht.

Die moralischen Räume sind voller Sitten, die nicht exzellent, sondern Unsitten und Laster sind. Aus ethisch-theoretischer Perspektive ist dies unerfreulich und enttäuschend. Ethische Theorien gibt es aber nur in Büchern, in Debatten, in sog. Diskursen und im Unterricht, aber nicht im Leben. Im Leben bestimmen Sitten die moralische Praxis. Manche Sitten sind gut, nicht wenige sind

schlecht und manche sind verwerflich. Es ist deswegen nicht sinnvoll, Sitten allgemein eine ethisch-theoretische Bedeutung zu geben. Viele Sitten säen Zwietracht, erfreuen die einen und verletzen die anderen. Es wäre besser, sich an einer Ethik, die Frieden stiftet, zu orientieren. Wir werden sehen, warum das nicht geht und auch nie ging. Manche Ethiken versuchen, Konflikte zu lösen, andere schaffen selbst welche. Schon in der Antike gibt es mehrere Ethiken. Sie sind über die Tugenden miteinander verwandt, aber doch unterschiedlich. Die exzellenten sittlichen Tugenden genießen in der Antike hohes Ansehen, bevor Platon und Aristoteles sie in ihren Ethiken vorstellen. Die Tugenden gelten bereits *diesseits* der Ethiken in den moralischen Räumen der athenischen Polis. Diese Tugenden kennen wir heute noch, aber vor allem aus den Texten von und über Platon und Aristoteles.

Gute Sitten gibt es diesseits jeder Ethik und unabhängig von theoretischen Ansprüchen. *Jenseits* ethischer Theorien gibt es Probleme, die sie nicht lösen können. Es sind gerade die Probleme, zu deren Lösung wir den Rat und die Hilfe ethischer Theorien erhoffen. Die Reichweite dieser Theorien ist aber begrenzt. Einige der Probleme, die jenseits ethischer Lösungsmöglichkeiten liegen, sind mit dem Beginn und dem Ende des Lebens, mit dem Sterben und mit Konflikten verbunden, die ethisch nicht lösbar sind. Auch dann, wenn es keine ethisch begründete, allgemein gültige Lösung für ein Problem gibt, müssen wir bereit sein, Stellung zu nehmen und uns für eine Lösung zu entscheiden, die wir selbst unabhängig von dem, was andere tun würden, verantworten können.

Diese Haltung nenne ich Sorge. Das Wort ist umgangssprachlich vertraut und philosophisch aus Heideggers *Sein und Zeit* bekannt. Warum ich weniger seine als Goethes Beschreibung der Sorge in seiner Tragödie *Faust* aufgreife, erläutere ich gleich. Ich verstehe die Sorge gleichwohl unabhängig von diesen Autoren als eine Haltung und eine Grundstimmung des Lebens, eine Lebensstimmung. Sie ist eine Art Unruhe, die uns wie ein Dauerton, der mal stärker, mal schwächer ist, ständig begleitet. Wir sorgen uns um unsere Partner und Kinder, unsere Angehörigen, unsere Freunde, unsere Gesundheit, unsere Arbeit, um die Natur und die Gesellschaft, um unser Leben und Sterben. Es ist gut, dass wir uns sorgen, auch wenn es mühselig ist.

Die Sorge ist aber nicht nur gut. Sie kann sich als Sympathie und Wohlwollen gegenüber anderen äußern und ist dann gut. Sie kann aber auch aus Angst und Trauer bestehen und ist dann auf Dauer und als Zustand des Leidens nicht gut. Wir können uns auch irrtümlich, zu viel und zu wenig um etwas sorgen. Andere können uns mit der Versicherung ›Mach dir keine Sorgen‹ eher beruhigen, als wir selbst es können. Wer sich keine Sorgen macht, glaubt, dass es, wenn nötig, immer Hilfe gibt. Wer dies immer glaubt, ist naiv und verantwortungslos. Sorge und Verantwortung sind nicht zu trennen, aber nicht dasselbe.

Die vielen schattigen und dunklen Seiten der Sorge beschreibt Goethe (1749–1832) im Ersten und Zweiten Teil seiner Tragödie *Faust*. Im Ersten Teil heißt es: »Die Sorge nistet gleich im tiefen Herzen, / Doch wirket sie geheime Schmerzen, / Unruhig wiegt sie sich und störet Lust und Ruh« (V. 644–646). Das ist die Unruhe stiftende Lebensstimmung der Sorge. Im Zweiten Teil des *Faust* erscheint die Sorge als Gestalt, als eine von vier »grauen Weibern« (V. 11384–11498). Sie kommt um »Mitternacht«, wenn sie besonders quälend und ausweglos erscheint. Goethe lässt die Sorge als Schicksalsmacht sprechen: »Wen ich einmal mir besitze, / Dem ist alle Welt nichts nütze; / Ewiges Düstre steigt herunter, / Sonne geht nicht auf noch unter, /... / Glück und Unglück wird zur Grille, / Er verhungert in der Fülle« (V. 11453–56, 11461f.). Faust will davon nichts wissen: »Hör auf! so kommst du mir nicht bei! / Ich mag nicht solchen Unsinn hören« (V. 11467f.). Faust verdrängt seine aussichtslose, verzweifelte Lage.

Das Ängstigende der Sorge kann zur tiefen Trauer und Depression werden und das Leben verdüstern. Niemand kann sich ohne Hilfe von einer Depression befreien, weil eine Depression unfrei macht. Es ist moralisch geboten, Menschen mit psychischen Leidern zu helfen. Die ärztliche Sorge um diese Menschen erfordert Sympathie und Wohlwollen, um sie mit medizinischer Hilfe von den Folgen der lebensgefährdenden Sorge zu befreien. Wir sind als sorgende Wesen sowohl moralfähig als auch gefährdet und hilfsbedürftig. Beide Seiten der Sorge können unser Leben bestimmen. Die Sorge um uns selbst und andere, um unser gemeinsames gutes Leben, um die Natur und die Umwelt ist eine Weise zu leben. Sie ist so wenig begründbar oder von etwas anderem ableitbar wie

die Sitten. Sie kann mit Zuneigung, Sympathie und Wohlwollen verbunden sein und in Liebe und Freude geschehen. Dabei ist die Liebe, wie Robert Spaemann (1927–2018) schreibt, ein tiefer Ausdruck menschlicher Bedürftigkeit. In der bedürftigen Liebe seien »Wohlwollen und Begehrn nie eindeutig geschieden« (1989, 136). In wohlwollender Liebe tragen wir füreinander Sorge und übernehmen Verantwortung für das, was wir lieben und für diejenigen, die wir lieben. Wenn wir andere lieben, sind sie uns niemals gleichgültig, was immer sie tun oder getan haben mögen. Liebe erschöpft sich nicht in einem schönen Gefühl uns selbst und anderen gegenüber. Was aus Liebe getan wird, sagt Nietzsche (1844–1900), geschehe »immer jenseits von Gut und Böse« (KSA 5, 99). Liebe und Wohlwollen sind auch Ausdruck der Sorge. Wenn es darum geht, wer wir sind, und wie wir leben wollen, welche Verantwortung wir uns selbst und anderen gegenüber haben, geht es um die Sorge.

Die Rede von ›Moral‹, ›Sitte‹, ›Sittlichkeit‹ und ›Ethik‹ ist unübersichtlich, weil es so scheint, als würden die Worte mehr oder weniger dasselbe bedeuten, und so werden sie auch oft gebraucht. Sie bedeuten teilweise dasselbe, teilweise auch Unterschiedliches, sind aber miteinander verwandt. Wittgenstein (1889–1951) nennt solche Verwandtschaften in seinen *Philosophischen Untersuchungen* »Familienähnlichkeiten« (§ 67). ›Moral‹ nenne ich die praktische Wirksamkeit von Sitten, Sittlichkeit und Ethik. Von ›sittlichen Räumen‹ spreche ich wie von sozialen und geographischen Räumen. Sittliche Überzeugungen und Einstellungen gibt es in allen Lebensräumen, in den sozialen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen, religiösen und wissenschaftlichen. Sitten sind ethnisch und kulturell bestimmt, oft äußerlich erkennbar am Stil und den Farben der Kleidung in bestimmten Lebensräumen. Die sittlich bestimmten moralischen Räume haben eine geographische Identität. Es gibt sie nur im Plural.

In ethischen Theorien gibt es dagegen immer nur *einen* moralischen Raum, und der ist abstrakt und virtuell. Der moralische Raum kann in ethischen Theorien auch nur virtuell existieren. Moralische Räume im Plural existieren nie nur virtuell, sondern sind immer real. Sie haben eine geographische Identität mit kulturell, ethnisch und religiös geprägte Sitten. Wir werden sehen, dass der Unterschied zwischen dem einen virtuellen und den vielen rea-

len moralischen Räumen, zwischen Ethiken und Sitten, selbst eine Grenze ethischer Theorien ist. Zunächst geht es aber darum, eine Anschauung der moralischen Räume zu gewinnen. In allen virtuellen und realen Räumen können wir uns ähnlich frei bewegen wie in Zeiträumen. Wir dürfen nicht meinen, dass alle diese Räume genaue und klare Ortsbezeichnungen haben und sichtbar und begehbar sein müssen. Schon die drei räumlichen Dimensionen sehen wir nicht, weil unsere Retina alles zweidimensional abbildet. Schon die dritte Dimension denken wir uns, sonst könnten wir sie nicht wahrnehmen. Bewegungsfreiheit gibt es in allen Räumen so wie in den Zeiträumen, in denen wir sorgend, hoffend, freudig oder ängstlich in die Zukunft schauen und uns an das Vergangene erinnern.

Alle Räume sind mit allen Zeiten in der Gegenwart verbunden. Die Gegenwart ist – wie Augustinus (354–430) in seinen *Bekenntnissen* schreibt (11. Buch, 20. Kap.) – eine vierte Dimension, die sich aus der Gegenwart des Gegenwärtigen, der Gegenwart des Vergangenen und der Gegenwart des Zukünftigen zusammensetzt. Sie ist unsere eigene, wirkliche Lebens-Zeit. Die Gegenwart ist ein eigener Raum, und es ist der umfassendste, den es für uns gibt, unser zeitliches Dasein. Es ist der Raum unseres Lebens, der mit unserer Lebens-Zeit unauflöslich verbunden ist. Die Raum-Zeit des Lebens ist eine Einheit. Wir können uns gedanklich in dieser yieldimensionalen Raum-Zeit bewegen und wenigstens in Gedanken überall hingehen, wohin wir wollen. So werden wir zu denen, die wir sind und sein können, vielleicht auch zu denen, die wir sein wollen.

Sitten und Ethiken haben in den moralischen Räumen nicht dieselbe Bedeutung. Sitten leiten das Denken und Handeln mehr oder weniger bewusst, Ethiken begründen es, zumindest ist dies in modernen Ethiken so. Um Handeln begründen zu können, benötigen Ethiken Begriffe, die sie in einen theoretischen Rahmen stellen, um ihnen Überzeugungskraft und einen schlüssigen Zusammenhang zu geben. Die mehr oder weniger bewusst wirkenden Sitten haben keine begrifflichen Grundlagen, sondern sind Anschauungen mit Namen. Anschauungen sind beispielhaft und exemplarisch. Sie können erlebt und wahrgenommen, aber nicht begründet werden. Sie können als Beispiele menschlichen Verhaltens beschrieben werden. Sie können gutgeheißen oder verworfen, kritisiert, aufgegeben oder verändert werden.

Das mag zunächst nicht einleuchten. Nehmen wir als harmloses Beispiel für eine Sitte das Grüßen. Wir können überlegen, warum sich Menschen in unterschiedlichen Kulturen unterschiedlich grüßen. Wir finden aber weder einen Grund dafür, dass sie sich grüßen, noch einen Grund dafür, wie sie sich grüßen. Sie grüßen sich einfach und tun dies so, wie sie es gewohnt sind. In manchen Kulturen grüßen sich Menschen, ob sie sich kennen oder nicht; in anderen grüßen sich nur Bekannte. In einigen Kulturen schütteln sich alle Menschen dabei die Hände, in anderen nur Männer, in wieder anderen niemand. Wenn Sitten wie das Grüßen Teil eines moralischen Raums sind, den wir verstehen wollen, müssen wir von vornherein darauf verzichten, diesem Raum eine theoretische Struktur zu geben, weil sich Sitten nicht begründen lassen. Wir können den Raum dann nur beschreiben und erzählen, was es alles in ihm gibt. Auch deswegen ist dieser Text eine Erzählung und keine Theorie.

Jede Erzählung beschreibt etwas, seien es Ereignisse, Beziehungen, Handlungen, Gefühle, Gedanken oder Wünsche, schildert Abläufe und Entwicklungen, erklärt vielleicht, wie das eine mit dem anderen zusammenhängt, begründet aber nicht, warum dies so sein sollte oder nicht anders sein kann. Eine Ethik schreibt dagegen vor, aus welchen Gründen etwas wie getan werden sollte. Sie normiert Handlungen, macht sie verpflichtend. Die Unterscheidung zwischen »ist« und »soll« steht für diesen Unterschied zwischen Beschreiben und Begründen. Hume und Kant plädieren aus unterschiedlichen Gründen für eine strikte Trennung zwischen »ist« und »soll« und halten einen Übergang vom Beschreiben zum Vorschreiben für einen Begründungsfehler. Seit G. E. Moore (1873–1958) wird dieser Übergang »naturalistischer Fehlschluss« genannt (1903). Unabhängig davon sprechen gute Gründe gegen eine Trennung zwischen Sein und Sollen (Vossenkuhl 2021).

Es wäre aber ein Begründungsfehler, wenn wir die Beschreibung einer Sitte als deren Begründung verstehen würden, und zwar aus zwei Gründen. Zum einen können Sitten nicht begründet werden, zum anderen können sie das Verhalten, das sie anleiten, nicht begründen. Die moralischen Räume sind aber weder begründungsfrei noch sakrosankt. Deswegen gibt es gute Gründe, schlechte Sitten zu kritisieren und zu meiden. Was sind schlechte Sitten? Denken

wir an das harmlose Grüßen. Wenn sich nur Männer beim Grüßen die Hand geben und damit Frauen schlechter als Männer behandelt werden, diskriminiert diese Sitte Frauen. Ist das so, oder werden Frauen dabei nicht besonders respektvoll behandelt? Es kommt darauf an, in welchem moralischen Raum eine solche Sitte beschrieben wird. Es gibt Kulturen, in denen Frauen von fremden Männern nicht berührt werden dürfen. Diskriminierend ist das nicht, nur anders als in andern Kulturen. Dann ist es keine schlechte Sitte, wenn Frauen in anderen Kulturen als der unseren beim Grüßen anders als Männer behandelt werden.

Sitten sind keine Normen, selbst wenn wir sagen, in der oder jener Kultur sei es die Norm, sich so oder so zu verhalten. Für die Geltung ethischer oder rechtlicher Normen gibt es Gründe, die unabhängig von den Normen selbst sind. Für Sitten gibt es keine von ihnen unabhängigen Gründe; sie gelten, weil sie gelten. Es lassen sich oft kulturelle und religiöse Gründe finden, die für oder gegen sie sprechen. Sie werden damit nicht begründet, sondern als das Übliche verständlich gemacht. Sitten und Normen können aber auch miteinander verbunden werden oder in Konflikt geraten. Wenn Sitten als gut oder als schlecht beurteilt werden, setzt ihre Beschreibung Normen voraus, die erfüllt oder verletzt werden. Wenn es in einer Kultur Sitte ist, Tiere zu schächteln, gilt dies in dieser einen Kultur als gut, in anderen Kulturen aber nicht. Wenn Tierschutzgesetze gelten, ist das Schächteln, das Tiere quält, nicht nur eine schlechte Sitte, sondern verboten.

Sitten sind schlecht, wenn sie Menschen diskriminieren, verletzen und respektlos und herabsetzend behandeln. Sie sind auch schlecht, wenn Tiere aufgrund einer Sitte unnötig gequält werden. Um Sitten als schlecht beurteilen zu können, müssen wir Normen voraussetzen, die von ihnen verletzt werden. Die Menschenrechte sind solche Normen, die in allen Kulturen gleichermaßen gelten sollen. Es ist offensichtlich, dass dieser Anspruch zu Konflikten führt. Die Konflikte entstehen, wenn Normen wie die Menschenrechte konträr zu den herrschenden Sitten stehen. Aus der Perspektive der Kulturen, für die dies zutrifft, sollen die eigenen Sitten herrschen, von außen gesehen sollen die Menschenrechte gelten. In vielen Kulturen gelten deren Ansprüche aus religiösen Gründen nicht oder nur eingeschränkt.

Wenn wir über Konflikte dieser Art nachdenken, sollten wir überlegen, aus welcher Perspektive wir urteilen. Unsere Urteile sind nicht schon dadurch begründet, dass wir die eigenen Ansprüche als allgemein und die fremden als regional deklarieren. Aus jeder Perspektive können Ansprüche geltend gemacht werden, die der eigenen Kultur Vorrang vor einer anderen geben. Wir kommen aber nicht umhin, uns zu entscheiden und die Folgen von Ungleichheiten, Gegensätzen und Konflikten zu beurteilen. Diskriminierende und verletzende Sitten können wir aus unserer Perspektive nicht tolerieren oder gar gutheißen. Wir dürfen Konflikten zwischen dem Eigenen und dem Fremden nicht ausweichen, sollten aber bedenken, dass sie vom Vorrang von allgemeinen Normen vor kulturell bedingten Sitten verursacht werden. Die Frage ist, ob es Gründe gibt, den eigenen Überzeugungen einen Vorrang vor den konträr dazu stehenden fremden anderen einzuräumen, die unabhängig von jenen Überzeugungen sind. Solche Gründe müsste es jenseits der eigenen Ethik und der Sitten und religiösen Überzeugungen anderer Kulturen geben, sonst sind sie selbstbestätigend, parteiisch und voreingenommen. Sie müssten im Wesen des Menschen, jenseits der eigenen Ethik und der fremden Sitten, zu finden sein. Dieses Wesen ist, wie Aristoteles (384–322 v. Chr.) erklärt, aber immer etwas Einzelnes und nichts Allgemeines (*Metaphysik*, 1038b). Es geht um den einzelnen Menschen und nicht um allgemeine Merkmale, die für alle Menschen überall gelten. Diesen Gedanken werde ich im Zusammenhang mit der Frage, was ›Würde‹ bedeutet, wieder aufnehmen.

Konflikte zwischen dem Eigenen und dem Fremden gibt es nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb von Kulturen. Dem diskriminierenden und verletzenden Verhalten der Einen gegenüber den Anderen können missverstandene oder missbrauchte Ansprüche zugrunde liegen. Freiheitsansprüche können missverstanden und missbraucht werden. Die freie Meinungsäußerung, die bei uns verfassungsrechtlich verbrieft ist, kann von den Einen den Anderen gegenüber missbraucht werden, etwa dann, wenn rassistische oder antisemitische Überzeugungen oder Unwahrheiten, Beleidigungen und Hass öffentlich geäußert werden. Es kommt darauf an, dieses Verhalten als Missbrauch der Meinungsfreiheit zu beschreiben und erkennbar zu machen. Die Beurteilung menschlichen Verhal-

tens setzt eine zuverlässige Beschreibung voraus. Vor Gericht ist dies eine Selbstverständlichkeit. Sie sollte auch für das moralische Urteil gelten. Erst sollten wir eine Anschauung von menschlichem Verhalten haben, dann können wir beurteilen, ob es richtig und gut oder schlecht und unmoralisch ist. Wir sollten ein Verhalten erst genau wahrnehmen und beschreiben und dann normieren. Rassismus, Antisemitismus und andere Diskriminierungen sind nicht immer leicht erkennbar.

Die Maxime, erst zu beschreiben und dann zu normieren, mag ein Beispiel verständlich machen. Ein und dieselbe Situation kann als freundschaftlich-feste Umarmung oder als körperlicher Angriff wahrgenommen und entsprechend beschrieben werden. Wer Erstes sieht, wird sich nicht bemühen zu helfen. Wer Letzteres sieht, versucht vielleicht, selbst zu helfen oder andere um Hilfe zu bitten. Nuancen unterschiedlicher Wahrnehmung können entscheidend für das Eine oder Andere sein. Dafür, dass wir ein Verhalten als bedrohlich oder freundschaftlich wahrnehmen, gibt es Anzeichen, aber keine zwingenden Kriterien. Es kommt, wie Wittgenstein erkennt, immer darauf an, *als was* wir etwas sehen (*Philosophische Untersuchungen*, S. 518–544). Dafür gibt es keine klaren und zwingenden Kriterien. Es gibt auch keine zwingenden Kriterien des richtigen Sprachgebrauchs, da jeder Sprachgebrauch auf paradoxe Weise mit einer Regel in Übereinstimmung gebracht werden kann. Deswegen ist ›der Regel folgen‹ eine Praxis, wie Wittgenstein sagt (*Philosophische Untersuchungen*, §§ 201, 201). Dafür gibt es keine Theorie (Vossenkuhl, 2017).

Dabei ist das sprachliche Verhalten, wenn wir eine Sprache verstehen, leichter als das körperliche zu beschreiben, zumindest glauben wir dies, weil wir die Wörter und Sätze verstehen. So leicht, wie es scheint, ist es aber nicht. Eine Äußerung wie ›Frisch ist es hier‹ kann eine Aufforderung sein, die Fenster zu schließen, oder ein Lob der frischen Luft oder eine ironische Bemerkung. Dem Wortlaut, der lokutionären Bedeutung, sieht man das, was damit getan wird, die illokutionäre oder perlokutionäre Bedeutung, nicht an, wie J. L. Austin (*How to Do Things with Words*) einleuchtend und humorvoll beschreibt.

Wenn wir dem methodischen Grundsatz ›Erst beschreiben, dann normieren‹ folgen, werden wir die Bezeichnung ›angewandte

Ethik verdreht und gedankenlos finden. Diese verbreitete Bezeichnung dreht das Verhältnis zwischen Beschreiben und Normieren bzw. zwischen Beschreiben und Begründen um, so als gäbe es erst eine Ethik und dann erst das ihr angemessene menschliche Verhalten. Die Ethik wäre eine Art Verhaltenskochbuch mit Moralrezep-ten. Natürlich sollen Gebote und Verpflichtungen eingehalten werden, wenn sie gelten. Wie und wann sie gelten, müssen wir selbst beurteilen. Nehmen wir das Gebot ›Halte deine Versprechen!‹. Es gilt zweifellos, aber nur dann, wenn jemand etwas versprochen hat, was auch versprochen und gehalten werden kann. Wenn er ihr die Ehe verspricht, aber schon mit ihr verheiratet ist, ist das Verspre-chen höchstens ein weinseliger Scherz, aber kein wirkliches Ver-sprechen. Wir können nichts versprechen, was es schon gibt oder was wir nicht halten können.

Das Gebot ›Du sollst nicht töten!‹ soll wohl immer gelten, au-ßer in Notwehr oder im Krieg. Die seltenen Ausnahmen scheinen dafür zu sprechen, dass ein solches Gebot tatsächlich immer und überall gilt. Wir werden später sehen, dass dies zumindest fraglich ist, wenn es darum geht, Leben zu retten, und nicht jedes Leben gerettet werden kann. Es ist auch fraglich, wenn es um die Hilfe beim Suizid geht. Fragen dieser Art zeigen, dass ethische Gebote innerhalb von bestimmten Grenzen gelten. Die Sorge reicht aber über diese Grenzen hinaus.

Eine Ethik ist kein Verhaltenskochbuch mit moralischen Rezep-ten. Pflichten gelten bedarfsorientiert in bestimmten raum-zeit-lichen Zusammenhängen. Ihre allgemeine Geltung bedeutet nicht, dass sie immer gegenwärtig sind. Wir leben auch nicht gleichzeitig in allen möglichen Räumen und Zeiten. Es gibt keine allgemeine Gegenwart aller Gebote und Verbote. Wir müssen zuerst erkennen, um was es genau geht, erst dann können wir beurteilen, was zu tun ist, und welche Gebote oder Verbote gelten. Wenn wir wissen, welche Gebote und Verbote für welches Verhalten gelten und uns daran gewöhnt haben, diesen Zusammenhang zu erkennen, fällt es uns ohne langes Nachdenken leicht, moralisch zu handeln. Durch die Einübung jenes Zusammenhangs und die Gewöhnung daran kann das moralische Handeln zur sittlichen Normalität werden. Wir neigen dazu, die Einübung und Gewöhnung in ihrer Bedeu-tung für das moralische Handeln zu unterschätzen. Tatsächlich

sind sie unersetzlich, nicht nur in der aristotelischen Tugendethik.

Dem Grundsatz ›Erst beschreiben, dann normieren‹ folge ich, wenn ich in dieser Erzählung Verhalten beschreibe. Was ich meistens beschreibe, sind Probleme, aber auch theoretische Angebote unterschiedlicher Ethiken. Wenn ich Probleme des Lebens und Sterbens, etwa den Lebensschutz unter Bedingungen des Mangels an Möglichkeiten der Hilfe, beschreibe, argumentiere ich für die Normierung bestimmter Lösungen, nachdem ich Situationen des Mangels beschrieben habe. Den erzählerischen Duktus versuche ich beizubehalten. Es geht mir auch in diesen Zusammenhängen nicht darum, eine ethische Theorie zu entwickeln.

Wenn es um theoretische ethische Fragen geht, nehme ich einen Ratgeber besonders ernst, Immanuel Kant (1724–1804). Dabei kann er weder mit Sitten noch mit Gefühlen etwas anfangen. Seine Ethik hat aber eine bestechende theoretische Gestalt. Sie begegnet uns in einer Reihe von Beispielen. Sein Kategorischer Imperativ macht aus den moralischen Räumen einen einzigen, strukturiert ihn theoretisch, lässt aber auch praktisch seine Grenzen erkennen. Es ist der Raum, in dem die Normen, die Kant ›Kategorische Imperative‹ nennt, aus rein theoretischen Gründen gelten sollten. Die Normen sind aber auch in seiner Theorie keine Konstruktionen, sondern existieren, bevor sie zu Normen werden, als Maximen. Der moralische Raum, der aus Kategorischen Imperativen besteht, existiert theoretisch und virtuell, soll aber in der moralischen Gesinnung und im Handeln praktisch werden.

Maximen sind in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* »subjektive Prinzipien des Wollens« (4, 400). Was er damit meint, sind Sitten, denen wir folgen, bevor wir dafür eine Moraltheorie haben. Sitten gibt es auch für Kant diesseits seiner Ethik. Wenn Sitten allgemein gelten und widerspruchsfrei gewollt werden können, eignen sie sich für Kategorische Imperative. Die moralische Qualität der Sitten ist aber Zweifeln ausgesetzt. Nur die guten Sitten eignen sich für allgemein geltende Kategorische Imperative.

Die Sitten, die in den Augen der Menschen als ›gute Sitten‹ gelten, bilden in moralischen Räumen das, was ›Sittlichkeit‹ bedeutet. Die Sittlichkeit ist eine Sammlung von moralischen Grundsätzen, die zwar allgemein anerkannt, aber nicht begründet werden können. Weder für die Sitten noch für die Sittlichkeit gibt es Begrün-

dungen. Sie sind Teil der menschlichen Praxis, für die es auch keine Begründungen gibt. Es gibt Theorien, die versuchen, die vielfältigen Formen menschlicher Praxis zu analysieren. Sie begründen aber keine Praxis.

Es ist höchste Zeit, an Hegels Überlegungen zur Sittlichkeit zu erinnern. In seiner frühen Schrift *System der Sittlichkeit* versteht er Sittlichkeit als Identität von Anschauung und Begriff (2002, 3). Sehr bildlich und anschaulich sagt er, dass die »leiblichen Augen« und die »Augen des Geistes« in der Sittlichkeit zusammenfallen (48). Auch ich denke, dass das Sittliche als Anschauung präsent ist, unterscheide die Anschauung aber von den Begriffen, deren Inhalt sie dann wird. In seiner *Phänomenologie des Geistes* versteht Hegel Sittlichkeit dann als dynamische Gegenwart des sittlichen Bewusstseins in der menschlichen Praxis. Das Sittliche ist nun primär ein geistiges Phänomen. Deswegen sagt er, der Geist sei »die sittliche Wirklichkeit« (1988, 288 f.). Diese Wirklichkeit ist nichts Theoretisches, sondern das, was wirklich geschieht, was Menschen tatsächlich tun, ohne dafür eine Anweisung oder einen Befehl zu haben. Sie folgen ihren Sitten, die da gelten, wo sie leben.

Was Hegel unter ›Geist‹ versteht, erklärt Pirmin Stekeler in seinem *dialogischen Kommentar*. Der Geist sei »die wirkliche und wirksame Form kollektiver Sittlichkeit ... das gesamtkulturelle Ethos« (Bd. 2, 123). Das ist ein Ganzes, das weit über die guten Sitten, aus denen Kategorische Imperative werden können, hinausgeht. Es schließt alle Formen der Praxis einer Kultur und Gesellschaft ein. Stekeler nennt den Geist auch das »wirkliche gemeinsame Ethos« (135). In eben diesem Punkt stimmt mein Verständnis von ›Sittlichkeit‹ mit demjenigen Hegels überein. Dann trennen sich unsere Wege. Da das gemeinsame Ethos abhängig von dem kulturellen und sozialen Raum ist, in dem Menschen leben, kann ein Ethos konfliktreich auf ein anderes treffen. Hegel hat dies nicht erwogen, aber auch nicht ausgeschlossen. Kant bietet für solche Konflikte keinen theoretischen Rahmen und keinen moralischen Raum an.

In der *Enzyklopädie* schließlich versteht Hegel die Sittlichkeit nach Recht und Moralität als dritte, höchste und letzte Stufe des objektiven Geistes und als dessen »Vollendung« (1991, § 513, 402). Es ist eine Vollendung im Staat. Demselben Stufenplan von Recht, Moralität und Sittlichkeit folgt Hegel auch in den *Grundlinien der*

Philosophie des Rechts (2017). Die Sittlichkeit erstarrt in einem System. Es gibt aber weiterhin die Sitten als Gewohnheiten, als »*Da-sein* des freien Willens« (1991, § 486, 390). Sie werden von Hegel aber integriert in das geltende, symmetrische Verhältnis zwischen Pflichten und Rechten, das in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat hierarchisch geordnet ist. Eine durch kulturelle Konflikte erzwungene, dynamische Veränderung der Sitten wird undenkbar, kann zumindest in Hegels Theorie nicht nachvollzogen werden. Konflikte zwischen kulturell und sozial bedingten Auffassungen von Sittlichkeit sind zumindest in seiner Theorie ausgeschlossen. Dieser im Staat erstarrten Auffassung von ›Sittlichkeit‹ schließe ich mich nicht an. Hegels Gedanke, dass die Sittlichkeit eine enge Bindung zwischen dem Recht als dem Ausdruck des freien Willens und den Pflichten als Ausdruck der Sitten einschießt, stimme ich dagegen nachdrücklich zu (*Enzyklopädie*, § 486). Konkret bedeutet dies, dass die Menschenrechte auch mit Pflichten verbunden sein sollten. Wer diese Rechte beansprucht, sollte auch die Pflichten erkennen, die mit ihrer Pflege verbunden sind.

SITTEN

Das Wort »Ethik« ist gebräuchlich geworden und überall gegenwärtig. Häufig wird es in Bindestrich-Verbindungen mit Medizin, Politik, Wirtschaft, Umwelt, Bio- oder Wissenschaft gebraucht. Es ist von ›Bereichsethiken‹ die Rede, so als hätte jeder der vielen eben genannten Bereiche eine eigene Ethik. Darüber hinaus gibt es noch die Allgemeine Ethik, von der aber unklar ist, in welchem Verhältnis sie zu jenen Bereichen steht, und was das Allgemeine daran ist. In der Allgemeinen Ethik gibt es die großen Alternativen der Tugendethik, der Sollens-Ethik (Deontologie) und des Utilitarismus (Konsequentialismus), die aber selbst wieder einige Varianten haben. Schließlich gibt es noch die Meta-Ethik, in der es darum geht, wovon die Ethik eigentlich handelt. Um es kurz zu machen, die Ethik gibt es nicht, sondern nur die vielen Verbindungen mit diesem Wort und entsprechend viele Bedeutungen, die einander teilweise widersprechen. Es gibt keine gemeinsame Bedeutung, aber das gemeinsame Ziel, dem Handeln der Menschen eine zuverlässige und richtige Orientierung und Begründung zu geben.

In jeder Inflation wird etwas entwertet, was davor mehr wert war. Ist das beim inflationären Gebrauch des Wortes ›Ethik‹ ähnlich? War das, was mit dem Wort gemeint war, einmal mehr wert als heute? War es *das Gute*, das es nun nicht mehr gibt? Das Wort ›Ethik‹ stammt aus dem Griechischen und ist ein Kunstwort. Es kann von dem griechischen Wort *ethos* mit Epsilon am Anfang (Sitte, Brauch) abgeleitet werden. Es kann aber auch vom griechischen Wort *éthos* mit Eta am Anfang (Sitte, Manieren, Charakter) abgeleitet werden. Die Bedeutung des Wortes ist in beiden Fällen das gewöhnliche Verhalten, das, was sich gehört, was üblich ist, was man tut und nicht tut.

Hegel sagt in der *Phänomenologie des Geistes*, die gesunde Vernunft wisse unmittelbar, »was recht und gut« ist (278). So verstehe auch ich das sittliche Bewusstsein. Es ist dabei zunächst noch unbestimmt, wie vernünftig dieses Bewusstsein ist. Klar ist aber, dass

die Menschen in diesem Bewusstsein unmittelbar urteilen. Sie gebrauchen dabei, wie Pirmin Stekeler in seinem Kommentar erklärt, genau die »Kriterien des Rechten und Guten«, die »ihre eigenen sind« (Bd. 1, 1187). Die kulturelle Bindung des sittlichen Bewusstseins ist offensichtlich, weil es kein anderes Bewusstsein als das kulturell geprägte gibt, das uns Menschen unmittelbar für unsere Urteile zur Verfügung steht.

Das häufig gebrauchte Wort ›Moral‹ leitet sich vom lateinischen Wort *mores* (Sitten) ab. Sitten machen das Verhalten da, wo sie gepflegt werden, zuverlässig und erwartbar. Wenn wir davon sprechen, dass ein Verhalten ›normal‹ ist, meinen wir, es entspricht den Sitten, dem Üblichen. Das Urteil ›Das ist völlig unüblich‹ bedeutet in manchen Kulturen so viel wie ›Es ist schlecht. Das Sittliche ist das Normale, das, wozu man erzogen wurde und was sich gehört. Wir lernen es als Kinder und müssen später selten lange nachdenken, was sich gehört. Niemand braucht dafür eine Theorie. Wenn wir Glück haben, lernen wir so, ›gut‹ und ›schlecht‹ zu unterscheiden. Wenn wir dieses Glück nicht haben, hilft uns auch keine Theorie.

Das Selbstverständliche hier oder anderswo ist offensichtlich nicht das, was sich in allen Räumen der Welt so gehört. Das Gute hier ist nicht unbedingt das Gute anderswo, es kann sogar anderswo etwas Schlechtes sein und umgekehrt. Sitten haben ihre Räume. Sie sind regional verschieden, abhängig von Sprachen, Kulturen und Religionen, abhängig davon, zu welcher Gesellschaft man gehört, welche Religion man hat oder hatte, nicht mehr hat oder nie hatte. Wenn man nie etwas hatte, was andere haben, hat man dafür etwas anderes als Ersatz. Der Wert, den Sitten haben, wird regional und von den Eigenen geschätzt, von den Anderen aber eher abgelehnt. Es kommt darauf an, wozu man gehört.

Wenn wir uns das sittliche Verhalten anschauen, erkennen wir seine Verbindung mit bestimmten Räumen, mit Gegenden. Von ›moralischen Räumen‹ zu sprechen, ist nicht metaphorisch. Sitten sind immer irgendwo beheimatet. Solange wir uns diese Verbindung anschauen, sind wir nur Beobachter, gehören wir nicht zu den Orten, die wir beobachten. Wir bewegen uns zwischen den Religionen, und dieses ›Zwischen‹ ist typisch für eine Reise. Die Rede von einer Reise ist deswegen auch nicht metaphorisch, sondern ent-

spricht der Bewegungsart unseres Denkens zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen, zwischen Sitten und Sittlichkeit, zwischen Sitten und Ethik. Die Sorge ist eine besondere Art der Bewegung, weil sie uns an Orte führen kann, mit denen wir nicht vertraut sind.

Nur als Reisende unterwegs zwischen den moralischen Räumen erkennen wir den Unterschied, den Menschen regional zwischen den Eigenen und den Anderen, die fremd oder bekannt sind, machen. Dieser Unterschied ist einerseits normal, weil die Menschen ihn gewöhnlich mehr oder weniger bewusst machen. Andererseits ist der Unterschied eine Quelle von Unrecht, Diskriminierung und Ausgrenzung. Es mag, wie manche glauben, ein biologisch geprägter, quasi natürlicher Unterschied sein. Sollte er dies sein, erklärt es seine Existenz, entschuldigt oder begründet diskriminierendes Verhalten aber nicht.

Es gibt auch überregionale Sitten jenseits der eigenen und fremden wie Gastfreundschaft, Fleiß, Hilfsbereitschaft, Ehrerbietung den Eltern und Vorfahren gegenüber, Höflichkeit und Sauberkeit. Diese Sitten werden in vielen, vielleicht nicht in allen Kulturen geschätzt und praktiziert. Die Scham und die Ehre gibt es in allen Kulturen, aber auch Sitten des Essens, des Trinkens, der Kleidung, des Grüßens, des Umgangs zwischen Männern und Frauen. Diese Sitten sind nicht in allen Kulturen gleich. Was die einen für sittlich gut halten, kann für die anderen schlecht sein. Häufig wird die regionale Grenze zwischen sittlich gut und schlecht von Religionen und der Zugehörigkeit zu einem Volk, einer Ethnie, einer Sprache bestimmt.

Sitten haben keine globale, über ihren Kulturraum hinausreichende universale Bedeutung. Die Ehrerbietung, welche die Menschen z. B. in Japan ihrem Kaiser gegenüber empfinden, wird uns erst bewusst und verständlich, wenn wir etwas darüber lesen, etwa in Karl Löwiths (1897–1973) kleinem Buch *Der japanische Geist* (1943). Der japanische Patriotismus, die Treue zum Kaiser und die Ehrerbietung gegenüber den eigenen Vorfahren ist uns fremd, weil wir diese Art von sittlichem Gefühl nicht (mehr) kennen. Löwith macht dies am Beispiel eines Vergleichs deutlich. Während wir es als eine Pflicht betrachten, die Wahrheit zu sagen, halten dies die Menschen in Japan für eine Unhöflichkeit, weil sie zum Gesichtsverlust und damit zum Verlust der Ehre führen kann. Es mag sein,

Ethik eine Verantwortung geben kann, auch wenn es keine Pflichten mehr gibt. An diese Verantwortung haben – so dürfen wir annehmen – diejenigen gedacht, die das *Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland* formulierten. Es gibt im Artikel 20, Abs. (3) und (4) allen Deutschen das »Recht zum Widerstand« gegen jeden, der die »verfassungsmäßige Ordnung« beseitigen will, »wenn andere Abhilfe nicht möglich ist«. Es ist ein Grundrecht, keine Pflicht. Wir sollten in diesem Recht aber auch die Pflicht erkennen, Widerstand zu leisten, wenn die soziale Ordnung durch Rassismus, Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit gefährdet ist.

DANKSAGUNG

Das Bedürfnis, eine erzählende Orientierung in moralischen Räumen anzubieten, entstand in meinem Unterricht im Studiengang ›Philosophie, Politik, Wirtschaft‹ an der Ludwig-Maximilians-Universität in München. Es ist ein Masterstudiengang für Frauen und Männer, die berufstätig sind und in ihrem Leben viel Berufs- und Lebenserfahrung gesammelt haben. Der Austausch mit ihnen über Fragen von Sitte und Ethik war und ist für mich lehrreich, häufig überraschend und überaus anregend. In den Diskussionen und Gesprächen mit ihnen habe ich gelernt, wie wichtig – nicht nur in der Ethik – eine Erzählung ist, die wir uns gemeinsam und gegenseitig, aber immer wieder anders erzählen können. Wenn wir sie einmal gemeinsam erzählt haben, kann sie jeder auch selbst auf seine Weise erzählen und weitererzählen. Diesen Frauen und Männern widme ich dankbar diese Erzählung in der Hoffnung, mit ihnen nicht nur darüber im Gespräch zu bleiben.

Danken will ich auch Michael Jaeger, Hartmut Krock, Winfried Nerdingen, Thomas Oehl und Onora O'Neill für ihre Hinweise und ihre freundschaftlichen Ratschläge. Vieles geht auf sie zurück, ohne dass ich es nachweise.

LITERATUR

- Aristoteles, *Metaphysik*, Hamburg: Felix Meiner ³1989.
- *Über Werden und Vergehen*, übers. u. erl. v. Thomas Buchheim, Berlin: Akademie Verlag 2010.
 - *Zweite Analytik, Analytica Posteriora*, übers., eingel. u. hrsg. v. Wolfgang Detel, Hamburg: Felix Meiner 2011.
- Augustinus, *Bekenntnisse*, übertr. u. eingel. v. Herman Hefele, Düsseldorf/Köln: Diederichs o.J.
- Austin, J. L., *How to Do Things with Words*, Oxford: Clarendon 1975.
- Bajohr, Frank, »Arisierung« in Hamburg. *Die Verdrängung der jüdischen Unternehmer 1933–1945*, Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, Hamburg: Christian Verlag 1997.
- Bourdieu, Pierre, *Manet. Eine symbolische Revolution*, Berlin: Suhrkamp 2015.
- Breithaupt, Fritz, *Die dunklen Seiten der Empathie*, Berlin: Suhrkamp 2017.
- Butollo, Willi, Karl, Regina, *Dialogische Traumatherapie. Manual zur Behandlung der Posttraumatischen Belastungsstörung*, Stuttgart: Klett-Cotta ⁴2019.
- Ceronetti, Guido, *La lanterna del filosofo*, Milano: Adelphi Edizioni ³2011.
- Cicero, Marcus Tullius, *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*, lat.-dt., übers., kom. u. hrsg. v. Heinz Gunermann, Stuttgart: Reclam (1976) 2010.
- Dürr, Hans Peter, *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Frankfurt: Suhrkamp ⁵2017.
- Elster, Jon, *Subversion der Rationalität*, Frankfurt e.a.: Campus 1987.
- Elias, Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 Bde., Frankfurt: Suhrkamp ³³2017.
- Epiktet: Lothar Willms, *Epiktets Diatribe. Über die Freiheit* (4.1), Einl., Übers., Kom., Bd. 2, Heidelberg: Winter 2012.
- Esser, Andrea Marlen, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.
- Falkenburg, Brigitte, *Mythos Determinismus. Wieviel erklärt uns die Hirnforschung?* Heidelberg e.a.: Springer 2012.

- Flashar, Hellmut, *Aristoteles, Lehrer des Abendlandes*, München: C. H. Beck ³2014.
- Goethe, Johann Wolfgang, *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil*, 2 Bde., Bd. 1 Texte, Bd. 2 Kommentare, hrsg. v. Albrecht Schöne, Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag 1994 (5. erg. Aufl. im Insel Verlag 2003).
- Gorke, Martin, *Eigenwert der Natur. Ethische Begründung und Konsequenzen*, Stuttgart: S. Hirzel 2010.
- Hartlaub, Felix, *Don Juan d'Austria und die Schlacht bei Lepanto*, (Diss., 1940), Neckargemünd & Wien: Edition Mnemosyne 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *System der Sittlichkeit (Critik des Fichteschen Naturrechts)*, Einl. v. Kurt Rainer Meist, hrsg. v. Horst D. Brandt, Hamburg: Felix Meiner 2002.
- *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, eingel. v. Wolfgang Bonsiepen, Hamburg: Felix Meiner 1988.
 - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, hrsg. v. Friedhelm Nicolin u. Otto Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner 1991.
 - *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. Klaus Grotsch, Hamburg: Felix Meiner 2017.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer ¹¹1967.
- *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ›Humanismus*, Bern: Francke ²1954.
- Hesse, Klaus, Nachama, Andreas (Hrsg.), *Vor aller Augen. Die Deportation von Juden und die Versteigerung ihres Eigentums. Fotografien aus Lörrach 1940*, Berlin: Stiftung Topographie des Terrors 2018.
- Hinsch, Wilfried, *Die gerechte Gesellschaft. Eine philosophische Orientierung*, Stuttgart: Reclam 2016.
- *Die Moral des Krieges. Für einen aufgeklärten Pazifismus*, München u. a.: Piper 2017.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Frankfurt: S. Fischer ²¹2013.
- Huizing, Klaas, *Scham und Ehre: eine theologische Ethik*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature* (1888), Oxford: Clarendon 1975 (repr.).
- Jaeger, Michael, *Fausts Kolonie. Goethes kritische Phänomenologie der Moderne*, Würzburg: Königshausen & Neumann ³2010.
- *Wanderers Verstummen, Goethes Schweigen, Fausts Tragödie. Oder: Die große Transformation der Welt*, Würzburg: Königshausen & Neumann ³2015.

- *Global Player Faust oder Das Verschwinden der Gegenwart. Zur Aktualität Goethes*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2018.
- Kant, Immanuel, *Werke. Akademie Textausgabe*, 9 Bde., Berlin: Walter de Gruyter 1968.
- Kaufmann, Sebastian, *Heidegger liest Goethe. Ein vielstimmiges »Zwiesgespräch« (ca. 1910–1976)*, Heidelberg: Winter 2019.
- Kraus, Hans-Christof, *Der Wendepunkt des Philosophen von Sanssouci*, Berlin: Duncker & Humblot 2017.
- Libet, Benjamin, »Do We Have Free Will?«, in: *Journal of Consciousness Studies*, 6 (1999), 47–57.
- Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding* (1924), Oxford: Clarendon 1969 (repr.).
- Löwith, Karl, *Der japanische Geist*, Berlin: Matthes & Seitz 2013.
- Mann, Thomas, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*, Stockholm: Bermann-Fischer 1947.
- Marc Aurel, *Selbstbetrachtungen*, übertr. u. eingel. v. Wilhelm Capelle, Stuttgart: Kröner 1973.
- Meier, Christian, *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin: Wolf Jobst Siedler 1993.
- Moore, George Edward, *Principia Ethica*, Cambridge University Press 1903.
- Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe* (KSA), 15 Bde., hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin: de Gruyter 1988.
- Oehl, Thomas, »Gott als Richter? Zum Gewissen im § 13 von Kants Tugendlehre«, in: Sasa Josifovic, Arthur Kok (Hrsg.), *Der »innere Gerichtshof« der Vernunft. Rationalität, Normativität und Gewissen in der Philosophie Immanuel Kants und im Deutschen Idealismus*, Leiden/Boston: Brill 2016, 84–114.
- O’Neill, Onora, *Gerechtigkeit über Grenzen. Pflichten in der globalisierten Welt*, München: Claudius Verlag 2019.
- Parfit, Derek, *On What Matters*, Bd. 1, Oxford: University Press 2011.
- Platon, *Sämtliche Dialoge*, 7 Bde., hrsg. v. Otto Apelt, Hamburg: Felix Meiner 1988.
- Prinz, Wolfgang, »Freiheit oder Wissenschaft«, in: Mario von Cranach, Klaus Foppa (Hrsg.), *Freiheit des Entscheidens und Handelns. Ein Problem der nomologischen Psychologie*, Heidelberg: Roland Asanger Verlag 1996, 86–103, hier: 87, 98.
- Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1975.
- Ritter, Joachim, »Landschaft« in: ders., *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp 1974, 141–163.

- Rosa, Hartmut, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp 2016.
- Scheler, Max, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, Zürich: Peter Schifferli 1950.
- *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Frankfurt: Klostermann ²2004.
- Schiller, Friedrich, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, in: *Schillers Werke*, 8. Teil, hrsg. v. Arthur Kutscher, Berlin e.a.: Deutsches Verlagshaus Bong & Co. o.J.
- Schöne-Seifert, Bettina, *Beim Sterben helfen – dürfen wir das?* Berlin: J. B. Metzler (Springer Nature) 2020.
- Sen, Amartya, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München: Hanser 2000.
- Seneca, Lucius Annaeus, *Philosophische Schriften, Dialoge*, zweiter Teil, Buch VII–XII, übers. u. eingel. v. Otto Apelt (1923), Hamburg: Felix Meiner 1993.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford: University Press 1976.
- *Der Wohlstand der Nationen*, München: C. H. Beck 1974.
- Sophokles, *Philoktet*, übers. u. hrsg. v. Paul Dräger, Stuttgart: Reclam 2012.
- Spaemann, Robert, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart: Klett-Cotta 1989.
- *Schritte über uns hinaus, Gesammelte Reden und Aufsätze II*, Stuttgart: Klett Cotta 2011.
- Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, lat.-dt., Werke, neu übers., hrsg., mit Einl. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Felix Meiner ⁴2015.
- *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, lat.-dt., neu übers., hrsg., mit Einl. u. Anm. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Felix Meiner 1993.
- *Theologisch-politischer Traktat*, Werke, Bd. 3, neu übers., hrsg., mit Einl. u. Anm. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Felix Meiner 2012.
- Stekeler, Pirmin, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, 2 Bde., Hamburg: Felix Meiner 2014.
- Stöcklein, Paul, *Wege zum späten Goethe*, Hamburg: Marion von Schröder Verlag ²1960
- Strawson, Peter F., »Freedom and Resentment«, in: *Freedom and Resentment and other essays*, London: Methuen 1974, 1–25.
- Taupitz, Jochen, »Das Gesetz zur Strafbarkeit der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung: Die seit dem 10. Dezember 2015 gel-

- tende Rechtslage«, in: Gian Domenico Borasio, Ralf J. Jox, Jochen Taupitz, Urban Wiesing (Hrsg.), *Assistierter Suizid. Der Stand der Wissenschaft*, Heidelberg: Springer 2017, 115–136.
- Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt: Suhrkamp 1994.
- Vossenkuhl, Cosima, *Der Schutz genetischer Daten. Unter besonderer Berücksichtigung des Gendiagnostikgesetzes*, Berlin/Heidelberg: Springer 2013.
- Vossenkuhl, Wilhelm, »Sidgwick's Utilitarismus«, in: Ulrich Gähde, Wolfgang H. Schrader (Hrsg.), *Der klassische Utilitarismus*, Berlin: Akademie Verlag 1992, 111–144.
- – *Die Möglichkeit des Guten*, München: C. H. Beck 2006.
 - – »The Practice of Following Rules«, in: *Wittgenstein Studien*, 8 (2017), 137–158.
 - – »Geltung zwischen Sein und Sollen. Über einige Wandlungen des Geltungsproblems«, in: Georgios Karageorgoudis, Jörg Noller (Hrsg.), *Sein und Sollen. Perspektiven in Philosophie, Logik und Rechtswissenschaft*, Paderborn: Brill/Mentis 2021, 11–36.
- Walde, Bettina, »Zum normativen Charakter menschlicher Freiheit und der Frage nach dem objektiven Fundament des Schuldprinzips«, in: *Recht – Philosophie – Literatur*, 2 Bde., hrsg. v. Jan Christoph Bublitz, Jochen Bung, Anette Grünewald, Dorothea Magnus, Holm Putzke und Jörg Scheinfeld, Berlin: Duncker & Humblot 2020, Bd. I, 317–334.
- Wallace, R. Jay, *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge e.a.: Harvard University Press 1994.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Bd. 1 der Werkausgabe, Frankfurt: Suhrkamp 1989.

PERSONENREGISTER

- Adorno, Theodor W. 52
Aischylos 47f.
Alexander der Große 58
Anaxagoras 48
Anaximenes 57
Aquin, Thomas von 47
Aristophanes 48
Aristoteles 10, 16, 34, 46f., 52–54, 56, 58, 60, 90, 99, 103, 116, 123f., 175
Augustinus 13
Austin, J. L. 17

Bajohr, Frank 81
Bartuschat, Wolfgang 75f.
Bentham, Jeremy 62
Bonhoeffer, Dietrich 171
Botticelli, Sandro 86
Bourdieu, Pierre 88
Breithaupt, Fritz 72
Butollo, Willi 70

Canaris, Wilhelm 171
Ceronetti, Guido 74
Cicero, Marcus Tullius 59, 175

Delp, Alfred SJ 171
Dürr, Hans-Peter 88

Elias, Norbert 88
Elser, Georg 171
Elster, Jon 84
Epiktet 59
Esser, Andrea Marlen 130
Euripides 47f.

Falkenburg, Brigitte 95
Flashar, Hellmut 60
Frank, Anne 44
Friedrich der Große 52, 158

Goethe, Johann Wolfgang 10f., 37–39, 56f., 76, 131
Gorke, Martin 154, 179
Graf, Willi 171

Hartlaub, Felix 47
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 20–22, 33, 173
Heidegger, Martin 8, 10, 35, 37–40
Heraklit 57
Herder, Johann Gottfried 63, 76
Herodot 48, 58
Hesiod 49
Hesse, Klaus 81
Hirsch, Wilfried 63, 169
Hobbes, Thomas 95
Holbach, Paul-Henri Thiry d' 52
Holstein-Augustenburg, Herzog Friedrich Christian von 94
Homer 47
Horkheimer, Max 52
Hose, Martin 48
Huber, Kurt 171
Huizing, Klaas 78, 82
Hume, David 14, 60, 64, 66–68, 71, 175f.
Hutcheson, Francis 63

Jacobi, Friedrich Heinrich 76
Jaeger, Michael 38, 56, 76, 131

- Kant, Immanuel 14, 19f., 29f., 32, 34, 36, 50, 52, 63f., 69, 90–95, 98, 113, 115f., 118–123, 125, 127–130, 132, 134, 140f., 146, 149, 157–159, 165–168, 173–175, 178
Karl, Regina 70
Kaufmann, Sebastian 37
Kraus, Hans-Christof 52
- LaMettrie, Julien Offray de 52
Lessing, Gotthold Ephraim 76
Libet, Benjamin 95
Locke, John 64f.
Löwith, Karl 24f.
- Manet, Édouard 88
Mann, Thomas 131
Marc Aurel 59f.
Meier, Christian 58
Mill, John Stuart 62f.
Moore, George Edward 14
- Nachama, Andreas 81
Nerdingen, Winfried 81
Nietzsche, Friedrich 12, 50, 83–86, 162, 177
- Oehl, Thomas 36
O’Neill, Onora 165, 172, 179
Ovid 74
- Parfit, Derek 63
Parmenides 57
Perikles 48
Petrarca 56
Platon 10, 31, 46f., 49, 51–55, 57f., 60, 175
Plutarch 59
Prinz, Wolfgang 95
Probst, Christoph 171
Protagoras 48
- Rawls, John 97–99, 101
Ritter, Joachim 56
Rosa, Hartmut 40
Rousseau, Jean-Jacques 86
- Saint-Simon, Henri de 56
Scheler, Max 84–86
Schiller, Friedrich 64, 94–96
Schmorell, Alexander 171
Schöne, Albrecht 38f.
Schöne-Seifert, Bettina 114, 148
Scholl, Hans 171
Scholl, Sophie 171
Sen, Amartya 176
Seneca 59–61
Shaftesbury, Earl of 63, 93
Sidgwick, Henry 62f.
Smith, Adam 63f., 66
Sokrates 31, 47–49, 51, 56f., 116
Sophokles 47–49, 51
Spaemann, Robert 12, 81, 86
Spinoza, Baruch de 52, 66, 71–78, 80, 175
Stauffenberg, Claus Schenk Graf von 171
Stekeler, Pirmin 20, 23, 33
Stöcklein, Paul 39
Strawson, Peter F. 89f.
- Taupitz, Jochen 147
Thales von Milet 57
Tugendhat, Ernst 79
- Vossenkuhl, Cosima 156
Vossenkuhl, Wilhelm 14, 17, 63
- Wagner, Richard 50
Walde, Bettina 143
Wallace, R. Jay 90
Wittgenstein, Ludwig 12, 17