

Lebenswelt und ethische Theorie

Holmer Steinfath

**(Vortrag im Rahmen des DFG-Rundgesprächs „Die Rolle der Lebenswelt in
Wissenschaft, Ethik und Politik, München 11.-13. Oktober)**

Ich möchte einige Überlegungen zum Verhältnis von Lebenswelt und ethischer Theorie anstellen. Sie bleiben schon deshalb notgedrungen skizzenhaft und tentativ, weil ich weder über einen klar geschnittenen Begriff der Lebenswelt verfüge noch anzugeben weiß, wodurch und ab wann ethische Reflexionen die Gestalt einer ethischen Theorie annehmen. Was die Lebenswelt anbelangt, so muß es genügen, mit einem vagen Vorbegriff von ihr zu arbeiten. Im Anschluß an Ausführungen von Felix Mühlhölzer rechne ich der Lebenswelt insbesondere solche Orientierungen – das heißt zum Beispiel Haltungen, Überzeugungen und Praktiken – zu, die erstens auf keiner wissenschaftlichen Theorie beruhen, die zweitens für selbstverständlich und daher nicht rechtfertigungsbedürftig gehalten werden und die sich drittens einer breiten intersubjektiven Zustimmung erfreuen.¹ Was die Frage nach den Charakteristika einer ethischen Theorie anbelangt, so möchte ich es mir noch einfacher machen und zu den ethischen Theorien all die Ansätze zählen, die heute üblicherweise als konkurrierende normative Ethiken angeführt werden. Damit lege ich einen weiteren Theoriebegriff zugrunde als es in der Ethikdiskussion insbesondere diejenigen tun, die als Theoriekritiker auftreten. Aus der Sicht solcher Kritiker zeichnet eine ethische Theorie etwa aus, daß sie eine Liste abstrakterer moralischer Prinzipien, eine Rechtfertigung für jedes dieser Prinzipien sowie eine Art Kalkül enthält, der angibt, wie sich konkretere moralische Prinzipien aus den Anfangsprinzipien ableiten lassen.² Meine Rede von „ethischer Theorie“ ist nicht an ein derart anspruchsvolles Konzept gebunden.

Es sollte auf der Hand liegen, daß zu den Orientierungen, auf die Mühlhölzers Lebensweltkriterien passen, auch moralische gehören. So gibt es beispielsweise moralische Überzeugungen, die wir vortheoretisch als gegeben und unproblematisch hinnehmen. Bestimmte Handlungen werden von fast jedem als moralisch verwerflich erkannt, andere als moralisch hochstehend eingeschätzt. Ja, dies ist so offensichtlich, daß sich gerade daraus Schwierigkeiten für den Status ethischer Theorien ergeben, die sich für die Wissenschaften, deren Verhältnis zur Lebenswelt seit Husserls *Krisis*-Schrift im Mittelpunkt der entsprechenden philosophischen Arbeiten steht, nicht in gleicher Weise stellen. Vor allem im Fall der Naturwissenschaften ist ihre lebensweltliche Fundierung eine echte Erkenntnis und bekanntermaßen nicht unumstritten. Selbst wenn die Naturwissenschaften ihre Wurzeln in der Lebenswelt haben, so folgen sie doch eigenen Logiken, und es ist höchst problematisch, ihre Ergebnisse im Rekurs auf lebensweltliche Überzeugungen in Frage stellen zu wollen. Die Naturwissenschaften können zu Entdeckungen gelangen, die dem Common Sense geradezu widersprechen. Oft ist dies zugleich eine Voraussetzung dafür, daß sie – meist vermittelt über die Technik – selbst in die Gestaltung der Lebenswelt eingreifen und sie manchmal entscheidend verändern. Ethische Theorien ziehen dagegen mit jeder Entfernung vom Common Sense den Verdacht auf sich, bloße philosophische Konstruktionen zu sein. Dem entsprechend werden ihnen Rückwirkungen auf die Lebenswelt von vielen kaum zugetraut. Der philosophische Ethiker ist kein Experte, der wie der Naturwissenschaftler dem gemeinen Menschenverstand zu ganz neuen Einsichten verhelfen könnte.³

Während es also im Fall der Wissenschaften unklar erscheint, wie tief ihre Wurzeln in der Lebenswelt reichen, steht im Fall der ethischen Theorien viel eher in Frage, was sie überhaupt zu leisten vermögen, das nicht schon von jedem lebensweltlich erbracht werden kann. Tendiert das Nachdenken über die Wissenschaften zur Lebensweltskepsis – etwa in Form eines durchgängigen Naturalismus –, so tendiert das Nachdenken über ethische Probleme zur Theorieskepsis. Auf diese Ausgangslage möchte ich mit zwei gegenläufigen Überlegungen

reagieren: Zum einen will ich die Notwendigkeit einer Rückbindung ethischer Theorien an die Lebenswelt unterstreichen, indem ich lebensweltliche Anknüpfungspunkte ethischer Theorien benenne und thesenartig bestimmte theoretische Ansprüche in der Ethik als überzogen zurückweise. Ethische Theorien laufen ins Leere, wenn sie sich von der Lebenswelt entkoppeln. Zum anderen soll es mir darum gehen, einer allzu forcierten Theoriekritik in der Ethik vorzubauen. Ethische Theorien können relevant sein, und zwar auch für die Lebenswelt selbst. Eine wesentliche Bedingung dafür ist allerdings ein Verständnis von ethischer Theorie, das nicht ihre Ähnlichkeit mit den Wissenschaften betont, sondern gerade ihre Andersartigkeit. Ich beginne mit stützenden Bemerkungen zu meinem ersten Anliegen.

Lebenswelt als unverzichtbares Fundament ethischer Theorien

Es gibt praktisch keine ethische Theorie, die gänzlich auf eine Verankerung ihrer Behauptungen in lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten (oder dem, was sie dafür hält) verzichten wollen würde. Zwar kann es naheliegen, die heute gängigen ethischen Theorien auf einer Skala anzuordnen, die ihre jeweilige Nähe zur Lebenswelt angibt. Am lebensweltnahen Ende stünden dann wohl einige Varianten der Tugendethik, die verschiedenen Ausprägungen der Common-Sense-Ethik und ein intuitionistischer Normenpluralismus wie ihn etwa David Ross formuliert hat. Am lebensweltfernen Ende könnten probeweise Kants Ethik und der Utilitarismus plaziert werden. Aber obwohl diese Zuordnungen etwas für sich hätten, blieben sie doch gradueller Natur. Dem Anspruch nach knüpfen auch Kant und die Utilitaristen an Kernelemente der Lebenswelt an. Kant erklärt den Kategorischen Imperativ für das implizite Prinzip der „gemeinen Menschenvernunft“, „welches sie sich zwar nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung macht.“⁴ Ähnlich meint Mill mit seinem obersten Moralprinzip, dem Nützlichkeitsprinzip, nur ans Licht zu heben, was auf eine allerdings verbesserungsfähige Weise bereits der lebensweltlichen

Urteilspraxis zum Leitfaden dient. Die von niemandem in Zweifel gezogenen Grundregeln der Alltagsmoral bildeten den Niederschlag generationenübergreifender Erfahrungen hinsichtlich dessen, was dem menschlichen Zusammenleben nützt und was ihm abträglich ist.⁵

Der Umstand, daß so gut wie jede Ethik auf die Rückbindung an vortheoretische moralische Orientierungen wert legt, ist bemerkenswert und, soweit ich sehe, ein signifikanter Unterschied zum Selbstverständnis vieler Wissenschaften. Dahinter steht nicht nur das Eingeständnis, daß eine philosophische Ethik, die die lebensweltliche moralische Praxis in toto verwürfe, wirkungslos bliebe und damit die mit ihr normalerweise verbundenen praktischen Intentionen verfehle. Vielmehr kommen die meisten Moralphilosophen zumindest stillschweigend auch darin überein, daß eine gänzlich von der Lebenswelt entrückte Ethik inhaltlich leer, explanatorisch unfruchtbar und ohne normative Autorität wäre. Trotzdem müssen ethische Theorien auch auf Distanz zur Moral der Lebenswelt gehen, sollen sie nicht tatsächlich überflüssig sein. Die entscheidende Frage ist dann, wie groß diese Distanz werden kann, ohne die ethische Theorie zu einer im schlechten Sinn abstrakten Konstruktion werden zu lassen.

Die Bemühungen, in der einen oder anderen Hinsicht über die Lebenswelt hinauszugehen, lassen sich sehr grob unter zwei Rubriken fassen. Erstens geht es ihnen um eine Systematisierung lebensweltlicher Daten (1) und zweitens um die Rechtfertigung moralischer Überzeugungen (2), wobei die Trennlinie zwischen diesen beiden Aufgaben oft nicht sehr scharf zu ziehen ist.

(1) Systematisierung kann etwas vergleichsweise Anspruchsloses bedeuten, nämlich die Kategorisierung und Analyse von einzelnen, für die lebensweltliche ethische Orientierung wichtigen Instanzen. Wenn ich darauf überhaupt eingehe, so nur um die Aufmerksamkeit auf

die Vielfalt der lebensweltlichen Anknüpfungspunkte zu lenken, die ethische Theorien in sehr unterschiedlicher Weise favorisieren.

Mit Blick auf Kant und die Utilitaristen habe ich die Rolle von obersten Moralprinzipien eben schon angeschnitten. Für Kant ist, wie erwähnt, die Orientierung an einem obersten Prinzip bereits Teil der lebensweltlichen moralischen Praxis; es kann dieser entnommen und muß ihr nicht übergestülpt werden. Ähnliches habe ich für Mill behauptet.⁶ – Unterhalb der Ebene oberster Prinzipien sind es vor allem generelle Regeln, die der lebensweltlichen Moral unterstellt und ihr als Stütze für die eigene Theorie entlehnt werden. Solche Regeln bilden beispielsweise das Gerüst neuzeitlicher Naturrechtslehren, von der sich in der gegenwärtigen Diskussion Ansätze wie Nozicks Konzeption individueller Rechte und Gerts Liste von Grundpflichten inspirieren lassen. Ein überschaubarer Satz von moralischen Regeln steht auch im Mittelpunkt von David Ross' Theorie der Prima-facie-Pflichten, und seine Sicherung kann als eine der Hauptaufgaben der Herstellung eines reflektierten Überlegungsgleichgewichts in Rawls' Sinn begriffen werden. – In anderen Ethiken spielen Regeln dagegen nur eine untergeordnete Rolle. So vertraut die aristotelische Ethik auf eine intakte Sittlichkeit, die sich in der Figur des vorbildhaften tugendhaften Mannes, des phronimos, verdichtet. Die ethisch gefestigte Person weiß, was zu welcher Gelegenheit wem gegenüber in welchem Maße zu tun ist. Den primären lebensweltlichen Anknüpfungspunkt der aristotelischen Ethik bilden die spontanen Reaktionsweisen und Verhaltensformen von in der Lebenswelt als moralisch kompetent anerkannten Personen bzw. die generellen Haltungen, die sich in solchen Reaktionsweisen und Verhaltensformen ausdrücken und als „Tugenden“ bezeichnet werden.⁷ – Oberste Prinzipien, generelle Regeln, grundsätzliche Haltungen und spontane Reaktionen sind einige wichtige Beispiele für lebensweltliche Elemente, auf die sich ethische Theorien meinen stützen zu können. Ihnen ließen sich weitere an die Seite stellen, etwa Rechtfertigungsstrategien für die Einlösung normativer Geltungsansprüche⁸ oder vortheoretische Menschenbilder, die neuerdings im Kontext bioethischer Debatten wieder

Beachtung gefunden haben. Alle diese Anknüpfungspunkte werden als vortheoretisch gegeben, lebensweltlich selbstverständlich und intersubjektiv geteilt erachtet.

Es ist natürlich eine eigene Frage, ob die jeweils als lebensweltliche Basis der ethischen Theorie reklamierten Instanzen für die lebensweltliche moralische Orientierung überhaupt relevant sind. Gerade weil sie lebensweltnah zu bleiben versucht, spielen Regeln und oberste Prinzipien in der aristotelischen Ethik keine prominente Rolle, und in jüngster Zeit hat sich eine partikularistische Gegenbewegung zu Regel- und Prinzipienethiken, die das Feld der Moralphilosophie lange dominiert haben, formiert.⁹ Ich kann darauf im einzelnen nicht eingehen. Meines Erachtens würde eine nüchterne Bestandsaufnahme unserer lebensweltlichen Weisen, uns ethisch zu orientieren, zeigen, daß alle angeführten Instanzen lebensweltlich von Bedeutung sind. Ein Streit darüber lohnt kaum. Auf einem ganz anderen Blatt steht aber, welche Rolle genau einzelne Instanzen für unser moralisches Zurechtfinden in der Lebenswelt spielen und welchen Status sie haben. An eben diesem Punkt setzen Systematisierungsbemühungen von ethischen Theorien an, die über die bloße Kategorisierung und Analyse einzelner ethisch relevanter Elemente der Lebenswelt hinausgehen.

Es lassen sich wenigstens zwei Linien einer ehrgeizigeren Systematisierung ausmachen. Die erste bewegt sich noch im Rahmen einer Rekonstruktion der lebensweltlichen Moral. Behauptet wird dann, daß wir uns lebensweltlich in unseren Handlungen und Urteilen zwar an eine Vielzahl von Gesichtspunkten halten, diese Gesichtspunkte aber auch schon lebensweltlich nicht einfach bunt nebeneinander liegen, sondern eine Ordnung oder Hierarchie bilden. So gehen Regel- und Prinzipienethiker davon aus, daß wir uns zum einen faktisch schon immer an einer überschaubaren Menge von moralischen Regeln oder an einem obersten Prinzip orientieren und daß wir zum anderen die normative Priorität dieser Regeln und Prinzipien etwa vor einzelnen Überzeugungen faktisch anerkennen, nur daß wir dies manchmal vergessen oder nicht konsequent umsetzen. Regeln und Prinzipien sind in dieser

Sicht Maßstäbe für die moralische Richtigkeit oder Falschheit von Handlungen; etwas ist moralisch richtig, weil es einer Regel genügt, und falsch, weil es sie verletzt. Nicht selten, aber durchaus nicht notwendigerweise wird diese Sicht durch ein Subsumtionsmodell praktischen Überlegens ergänzt, in dem einzelne Situationen als Fälle allgemeiner Regeln identifiziert und entsprechend beurteilt werden. Die gegenteilige Auffassung findet sich in der weit verzweigten Tradition der aristotelischen Ethik. Die moralische Beurteilung einzelner Fälle ist hier Sache einer sensiblen Betrachtung der Besonderheiten einer Situation im Unterschied zur Applikation von Regeln und Prinzipien auf sie. Regeln wird dann oft, aber wiederum nicht zwingend höchstens noch die Rolle von Indikatoren zugestanden, die auf der Basis wiederholter Erfahrungen anzeigen, ob das Vorliegen von moralisch relevanten Umständen wahrscheinlich oder unwahrscheinlich ist, nicht dagegen die Rolle von Kriterien, an denen sich bemißt, ob etwas moralisch richtig oder falsch ist. Je nachdem ob man den Anhängern einer Regel- und Prinzipienmoral oder den Vertretern einer Moral, die das Wirken einer kontextsensitiven Urteilskraft in den Mittelpunkt rückt, folgt, ergibt sich ein anderes Bild unserer lebensweltlichen Moralpraxis. Trotzdem lassen sich beide Ansätze als Versuche verstehen, in der Lebenswelt zumindest irgendeine Form von Ordnung zu entdecken, durch deren Freilegung die Lebenswelt gewissermaßen über sich selbst – und das heißt insbesondere über die in ihr wirksamen Formen praktischen Überlegens und die damit verbundenen Geltungsansprüche – aufgeklärt werden kann. Mir ist dieser Punkt wichtig, weil er sichtbar macht, daß die Auseinandersetzung zwischen verschiedenen normativen Ethiken oft besser als ein Streit über die wahre Verfassung der Lebenswelt zu begreifen ist als ein Streit zwischen Theoriekonstruktion auf der einen und Lebensweltverteidigung auf der anderen Seite.

Ich bin gegenwärtig nicht in der Lage, diesen Streit so oder so zu entscheiden. Um eine Antwort auf die Frage, ob und in welcher Weise unsere ethischen Orientierungen in der Lebenswelt untergründig strukturiert sind, zu geben, hielte ich es für sinnvoll, stärker als in der Philosophie üblich typische Etappen moralischer Lernprozesse zu rekonstruieren. Meine

Vermutung ist, daß die Ausrichtung an einem überschaubaren Bestand personeninvarianter und situationenübergreifender Regeln primär einem relativ frühen Lernstadium entspricht, in diesem aber unentbehrlich ist.¹⁰ Mit der Zeit lernen wir, daß Regeln eine Fülle von Ausnahmen zulassen und daß jede ethisch relevante Situation ihre je besonderen Züge trägt. Wir beginnen auf diese Weise das Gerüst starrer Regeln zugunsten einer kontextsensitiven Urteilskraft und mehr oder minder spontaner Reaktionen abzustreifen. Regeln in Form genereller Ge- und Verbote können dann bei der Konfrontation mit ganz neuen Situationen oder bei Entscheidungsschwierigkeiten wieder wichtig werden. Selbst in diesen Fällen dürften jedoch oft andere Vorgehensweisen fruchtbarer sein, etwa die Neubeschreibung einer Situation bis zu einem Punkt, an dem die vertrauten Reaktionen wieder greifen können. Insoweit neige ich also dem Bild zu, das in der auf Aristoteles zurückgehenden Tradition entwickelt worden ist. Es wäre dringend angezeigt, es genauer auszufüllen und der Abhängigkeit der in ihm geschilderten Mechanismen von einem Hintergrund kulturell spezifischer Lebensweltpraktiken nachzugehen.

Ein anderer Umstand, der bei der Beantwortung der Frage, ob unsere lebensweltlichen ethischen Orientierungen von sich her zur Systematisierung tendieren, größere Beachtung verdiente, ist die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Bereiche, in denen ethische Orientierungen von Bedeutung sind. Einschlägige moralische Regeln – etwa in Form der aus der Naturrechtstradition vertrauten negativen Pflichten – sind vor allem für das Bestreben unverzichtbar, ein friedliches Zusammenleben zwischen Menschen mit divergierenden Interessen zu organisieren. Sie gehören insofern in das Zentrum einer politischen Ethik und einer Ethik des Rechts. Davon abzuheben ist das feinmaschige Gewebe unserer sozialen Interaktionen diesseits von einfachen Ge- und Verboten. Die für seinen Erhalt wichtigen Aufmerksamkeiten und Sensibilitäten sind schon aufgrund ihrer Komplexität und Kontextabhängigkeit durch generelle Regeln nur partiell erfaßbar. Wem dieser Bereich vor Augen steht, dem geht es nicht allein darum, was Menschen tun und unterlassen, sondern vor

allem darum, wie sie agieren und welche Haltung sie dabei zum Ausdruck bringen. Daß dafür generelle Regeln sekundär sind, heißt allerdings nicht notwendig, daß sich dem Bereich einer kontextbezogenen ethischen Sensibilität kein sehr allgemeines Prinzip als einheitgebender Gesichtspunkt zuordnen läßt. Mit einem Achtungsprinzip wie es Kant in der Zweck-an-sich-Formel des Kategorischen Imperativs formuliert dürfte man recht weit kommen, wenn man es nicht als Entscheidungskalkül versteht und in ihm zunächst nur den Ausdruck eines historisch und kulturell besonderen moralischen Selbstverständnisses sieht.

Die zweite Linie einer anspruchsvolleren Systematisierung der Lebenswelt durch die ethische Theorie verdient sicherlich mehr diesen Namen als die erste, die dem Anspruch nach ja nur freilegen will, was schon da ist. Wer der ersten Linie folgt, ruft gleichsam aus „Die Lebenswelt ist gar nicht so bunt wie sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Sie hat eine Ordnung!“. Wer der zweiten Linie folgt, ruft dagegen gleichsam aus „Die Lebenswelt ist bunt, aber sie bedarf der Ordnung. So wie sie ist, ist sie zu chaotisch!“. Oft ist nicht leicht zu entscheiden, welcher Linie ein Moralphilosoph nachgeht. Systematisch gesehen, steuern alle, die sich auf der zweiten Systemisierungslinie bewegen, den Entwurf einer Vernunft- oder Rationalitätstheorie an, in deren Licht die Alltagsmoral unter einem Rationalitätsdefizit leidet und deswegen korrigiert werden muß. Beklagt wird regelmäßig, daß die lebensweltlich vertraute Common-Sense-Moral oft zu widersprüchlichen Handlungsempfehlungen komme und für viele schwierige ethische Situationen gar keine Lösung anzubieten habe. Zumindest auf der Ebene konkreter moralischer Überzeugungen trifft diese Diagnose sicherlich zu. Auch moralisch sensible Menschen können ganz unterschiedliche Verhaltensvorschriften für richtig halten. Das gilt nicht nur in bezug auf so schwierige Fragen wie Abtreibung und Sterbehilfe; es gilt zum Beispiel auch für viele Fragen der Gerechtigkeit (etwa der gerechten Entlohnung), für die Haltung zu Bestrafungen im allgemeinen und zur Todesstrafe im besonderen und für die Frage, ob unter besonderen Umständen gegebene Versprechen bindend sind, etwa Versprechen, die einem abgenötigt wurden, oder Versprechen gegenüber Toten. Und selbst

wenn Einigkeit über die moralische Relevanz einzelner Regeln oder Überzeugungen besteht, so können diese im Konfliktfall doch unterschiedlich gewichtet werden. Es zeigt sich hier, daß die Alltagsmoral, obwohl sie geordneter sein mag als sie auf den ersten Blick erscheint, doch kein moralisches System ist, das beanspruchen könnte, konsistent und vollständig zu sein. Gerade Konsistenz scheint aber ein Rationalitätserfordernis zu sein, und eben dem wollen ethische Theorien Rechnung tragen, die in die Lebenswelt eine Ordnung hineintragen, die so in ihr nicht anzutreffen ist. Wohl keine Theorie ist diesem Impuls stärker gefolgt als der Utilitarismus, der sich anheischig macht, mit seinem Nützlichkeitsprinzip ein Entscheidungskalkül bereitzustellen, der alle strittigen ethischen Probleme in eindeutiger Weise aufzulösen vermag. Sidgwick charakterisiert den Utilitarismus an einer Stelle seiner *Methods of Ethics* als „the scientifically complete and systematically reflective form of that regulation of conduct, which through the whole course of human history has always tended substantially in the same direction“,¹¹ ein Zitat, dessen letzter Teil übrigens zeigt, wie fließend die Grenze zwischen den beiden von mir unterschiedenen ehrgeizigeren Systematisierungsbemühungen ist. Aber es wäre verkürzt, nur den Utilitarismus anzuführen. Mit gleichem Recht könnte man zum Beispiel auf John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit verweisen, deren methodologische Reflexionen im übrigen viel der Lektüre von Sidgwicks *Methods of Ethics* verdanken. Sowohl die Konzeption des Überlegungsgleichgewichts als auch die Operationalisierung vorgängiger Gerechtigkeitsintuitionen mittels der Konstruktion des Urzustandsszenariums stellen Versuche dar, ungeordneten lebensweltlichen Anschauungen eine rationalitätskonforme Gestalt zu geben, die Inkonsistenzen und Ambivalenzen zu vermeiden hilft. Die zweite Art einer ambitionierteren Systematisierung, mit der ethische Theorien die Lebenswelt zu transzendieren versuchen, läuft also darauf hinaus, lebensweltliche Einstellungen und Überzeugungen an den Standards einer Theorie praktischer Rationalität zu überprüfen und gegebenenfalls zu revidieren. Was ist davon zu

halten? Stoßen wir hier auf jene Grenze, bei deren Überschreitung sich ethische Theorien von der Lebenswelt in einer Weise entkoppeln, die sie zu leeren Abstraktionen macht?

Ich fürchte, darauf läßt sich keine einfache Antwort geben. Die Legitimität rationalitätstheoretischer Systematisierungen der Lebenswelt hängt meines Erachtens an zwei zugegebenermaßen vagen Erfordernissen.

Zum einen ist nicht zu sehen, wie eine Rationalitätstheorie (oder auch eine Theorie praktischen Überlegens) uns lebensweltlich soll überzeugen können, wenn sie nicht wenigstens in der natürlichen Verlängerung lebensweltlicher Vorgehensweisen und Ansprüche steht. Von Rawls wird dies allemal gesehen. Aber es wird auch von Sidgwick gesehen, wenn er in einer Art regressiver Argumentation zu zeigen versucht, daß die Grundintuitionen der Common-Sense-Moral und vor allem der in moralische Urteile eingebaute Objektivitätsanspruch nur aufrechterhalten werden können, wenn das Nützlichkeitsprinzip als oberstes Prinzip der Moral angenommen wird.¹² Nur eine detaillierte Untersuchung könnte entscheiden, ob solche Argumentationen tragen. Wenn unser tatsächliches praktisches Überlegen, wie von mir vermutet, eher den in der aristotelischen Tradition behaupteten Mustern folgt, dürften die Aussichten einer Rationalisierung der Lebenswelt im Sinn ausgefeilterer Rationalitätskonzeptionen (wozu ich auch schon die Entscheidungstheorie zählen würde) nicht besonders gut sein. Ich kann zum Beispiel nicht erkennen, daß sich die lebensweltlich vertraute Erfahrung, mit ethischen Dilemmata konfrontiert zu sein und Ambivalenzen aushalten zu müssen, im Anschluß an in der Lebenswelt erhobene Geltungsansprüche rationalitätstheoretisch auflösen läßt. Die Hartnäckigkeit von ethischen Dilemmata und Ambivalenzen sollte im Gegenteil zum Anlaß genommen werden, für die Moral unpassende Konsistenz- und Kohärenzmaßstäbe zu überdenken.

Zum anderen muß letztlich in der Lebenswelt selbst entschieden werden, ob und wie sich mit philosophischen Reformvorschlägen leben läßt. Wir verfügen über keine neutrale Meßlatte für die Richtigkeit oder Wahrheit von Konzeptionen praktischen Überlegens (oder beispielsweise auch allgemeiner Regeln und Prinzipien). Wir können jedoch ihre Praktikabilität testen. Das zweite Erfordernis, dem philosophische Vernunftkonzeptionen zu genügen haben, ist insofern ein pragmatisches. So meine ich, daß die konsequente Ausrichtung unseres Lebens an utilitaristische Vorgaben zu einer Verarmung führte, mit der es sich schlechter lebte als mit jenen moralischen Unsicherheiten, die uns lebensweltlich so häufig zu schaffen machen.

Das, was ich die zweite anspruchsvollere Systematisierungslinie nenne, berührt sich mit Bestrebungen, die lebensweltliche Moral philosophisch zu rechtfertigen oder zu begründen, und damit mit der zweiten Weise, in der philosophische Ethiken versuchen, die Lebenswelt zu übersteigen oder zu hintergehen. Auch für Rechtfertigungsprojekte gilt, daß sie entweder eher rekonstruktiv oder eher revisionär angelegt sein können. Im ersten Fall wird die Moral der Lebenswelt im wesentlichen intakt gelassen, aber auf ein ihr externes Fundament gestellt. Im zweiten Fall dient der Rückgriff auf eine legitimatorische Basis der Lebensweltmoral der Rechtfertigung einer reformierten Moral. Noch grundsätzlicher ist eine weitere Unterscheidung: das Fundament der Moral kann nämlich entweder eines sein sollen, das die Lebenswelt als Ganzes hinter sich läßt, oder aber eines, das die Moral in anderen Orientierungen der Lebenswelt verankert. Das radikalere Vorhaben sehe ich bei Kant angelegt. Kant meint zwar einerseits, der Kategorische Imperativ als oberstes Moralprinzip diene bereits der Alltagsmoral zur geheimen Richtschnur. Insofern ist sein Unternehmen ein rekonstruktives. Er meint jedoch andererseits auch, den Kategorischen Imperativ nochmals in den Strukturen der reinen praktischen Vernunft verankern zu müssen, um so die normative Autorität der lebensweltlichen Moral zu sichern. Husserl hat später daran angeknüpft als er versuchte, die Grundzüge der Lebenswelt als Konstitutionsresultat des transzendentalen Ego zu erweisen. Ich glaube – was ich hier natürlich nur behaupten kann –, daß wir es dabei mit

Fiktionen einer philosophischen Erfindungsgabe zu tun haben, die die Welt nur unnötig verdoppelt. So bleibt, wenn überhaupt, nur die Möglichkeit einer Rechtfertigung der Moral von einer zwar moralexternen, aber lebensweltimmanenten Basis. Beispiele dafür sind der antike Eudämonismus und der moralische Kontraktualismus hobbescher Provenienz. Diesen Programmen zufolge ist die lebensweltliche Moral gerechtfertigt, wenn sie dem Glück des einzelnen zuträglich ist bzw. in seinem eigenen aufgeklärten Interesse liegt, und ungerechtfertigt und deswegen zu reformieren oder zu verabschieden, wenn sie glücks- bzw. interessenabträglich ist. Meine Vorbehalte gegen derartige Ansätze sind nicht grundsätzlicher Natur. Ich halte die lebensweltliche Moral nicht für etwas Sakrosanktes, das nicht hinterfragt werden darf. Zweifelhaft erscheint jedoch sowohl, daß sich die Moral als im Sinne des Eudämonismus oder des Eigeninteresses rational zwingend erweisen läßt, als auch, daß die instrumentelle Rationalität des Eigeninteresses einen normativen Vorrang vor einer Vernünftigkeit genießt wie sie einer moralischen Orientierung innewohnt. Es gibt kein eindeutiges Gewißheitsgefälle zugunsten des Eigeninteresses und zuungunsten der Moral.

Ich komme damit zu einem wenig spektakulären Zwischenergebnis: Ethische Theorien können sich um die Freilegung und Analyse von Grundelementen und Grundstrukturen der lebensweltlichen Moral bemühen. Ob sie dabei auf ein Chaos oder auf eine geheime Ordnung stoßen, ist eine empirisch offene Frage. Was die Struktur lebensweltlicher praktischer Überlegungen anbelangt, so habe ich meine Sympathie mit einer moderaten aristotelischen Sicht anklingen lassen. Weitergehendere Systematisierungsbemühungen sind skeptisch zu beurteilen. Sie können nur dann tragfähig sein, wenn sie an Rationalitätsansprüche anknüpfen, die wir bereits lebensweltlich anerkennen. Daß es überhaupt solche Ansprüche gibt, möchte ich nicht bestreiten. Jürgen Habermas hat zu Recht darauf hingewiesen, daß „schon die Lebenswelt selbst von Idealisierungen durchzogen“ ist.¹³ Nur ist wieder zu fragen, wieweit die in unsere Alltagskommunikation eingelassenen „kritisierbaren Geltungsansprüche“, von denen Habermas im gleichen Zusammenhang spricht, auf eine anspruchsvolle

Rationalitätstheorie deuten oder gar angewiesen sind. An die Aussichten einer solchen Theorie sind letztlich auch die Aussichten von Programmen der Begründung der alltäglichen Moral gebunden.

Der mögliche Nutzen ethischer Theorien

Ich kann von diesem Zwischenergebnis nahtlos zum zweiten Teil meiner Überlegungen übergehen, der sich den Aufgaben und dem möglichen Nutzen ethischer Theorien zuwendet. Aus Zeitgründen muß ich ihn noch knapper als den ersten Teil halten, aber ich kann ihn auch knapper halten, weil seine programmatischen Grundzüge bereits in dem schon Ausgeführten angelegt sind.

Das Kerngeschäft einer philosophischen Ethik, die die Lebenswelt nicht einfach als Absprungbrett für die eigenen Theoriekonstruktionen betrachtet, muß meiner Meinung nach in einer Rekonstruktion lebensweltlicher Weisen, sich moralisch in der Welt zurechtzufinden, bestehen, die sich im wesentlichen mit deskriptiven Ansprüchen begnügt. Vor dem Hintergrund des traditionellen Selbstverständnisses der Philosophie wird sich dieses Unternehmen zunächst der Freilegung generellerer Strukturen der lebensweltlichen Moral widmen. Dem ist ja auch die verbreitete moralphilosophische Fixierung auf allgemeine Regeln und oberste Grundsätze oder auch generelle Rechtfertigungsstrategien geschuldet, nur sollte eben geprüft werden, inwieweit die Lebenswelt tatsächlich von den ausgemachten Strukturen geprägt ist und inwieweit diese erst von der Theorie in die Lebenswelt hineingetragen werden. Außerdem muß die Beschäftigung mit generellen Strukturen nicht auf Regeln und Prinzipien beschränkt bleiben. Sie kann zum Beispiel ebenso zu modellhaften Beschreibungen der Funktionsweise der Urteilskraft und von moralischen Lernprozessen führen. Auch die Differenzierung verschiedener Tugenden und eine Konzeption wie Aristoteles' Mesotes-Lehre stellen Möglichkeiten dar, eine allgemeine Strukturbeschreibung lebensweltlicher Orientierungen anzugehen. Ich glaube nicht, daß es dafür eine bestimmte

Methode gibt. Schon deswegen sollte man an die philosophische Beschreibung lebensweltlicher Strukturen keine hochgesteckten wissenschaftlichen Ansprüche stellen. Wohl bietet sich an, die Deskription von Grundstrukturen lebensweltlicher Orientierung durch einzelwissenschaftliche Untersuchungen, etwa von seiten der Psychologie, zu untermauern. Es gehört ja zu den potentiellen Stärken der Philosophie, daß sie zwischen Wissenschaft und Common Sense vermitteln kann. Die Philosophie bezieht sich jedoch nicht im Modus der Beobachtung auf die Lebenswelt. Vielmehr bemüht sie sich um ein reflexives Bewußtmachen lebensweltlicher Elemente aus der Perspektive von kompetenten Mitgliedern der Lebenswelt selbst. Ist diese reflexive Explikationsarbeit ein Charakteristikum jeder Philosophie, so ist sie es für die philosophische Ethik in besonderem Maße, denn das, was sie expliziert, sind vor allem normative Ansprüche, und die lassen sich nicht beobachten.

Vom Allgemeinheitsanspruch der Philosophie her liegt es nahe, eine spezielle Aufgabe der philosophischen Reflexion im Herausheben universaler lebensweltlicher Orientierungsmuster zu sehen. Doch wenn man nicht mehr an eine reine praktische Vernunft oder eine andere apriorische Instanz glaubt, dann hat der Philosoph jedenfalls keinen direkten Zugriff auf universale Strukturen. Er kann seine Reflexionen in einem ersten Schritt nur aus seiner partikularen Lebenswelt heraus anstellen. In einem zweiten Schritt kann er dann in ein Gespräch mit anderen Lebenswelten treten, um so gegebenenfalls zu einer progressiven Entrelativierung seiner Ausgangspunkte zu gelangen.¹⁴ Ich halte es aber für keineswegs ausgemacht, daß sich die philosophische Ethik allein auf einer sehr allgemeinen Ebene zu bewegen hat. Was sollte dagegen sprechen, daß sie sich immer wieder auch auf dichte Beschreibungen sehr konkreter Situationen von ethischer Relevanz einläßt, auch auf die Gefahr hin, damit die Grenze etwa zur Literatur zu verwischen?

Nun scheint die reflexive Rekonstruktion von Strukturen und Elementen der lebensweltlichen Moral in scharfem Gegensatz zu zwei anderen Anliegen zu stehen, die in

moralphilosophischen Arbeiten typischerweise verfolgt werden. Dies gilt einmal für Projekte der Moralbegründung und sodann für die normativen Ambitionen philosophischer Ethiken. Tatsächlich hatte ich gerade, wenn auch nur thesenartig, das Scheitern bestimmter Begründungsvorhaben konstatiert, als ich die Aussichten für anspruchsvollere transzendentalphilosophische Fundierungen skeptisch beurteilte und Zweifel an der Tragfähigkeit von Versuchen anmeldete, die Anerkennung moralischer Normen als rational zwingend im Sinne einer instrumentellen Vernunft à la Hobbes zu erweisen. Dies läßt jedoch Raum für moderatere Begründungsansätze. Sofern es um Begründungen innerhalb der Moral geht, kann der Ethiker in der Lebenswelt selbst angewendete Begründungsregeln artikulieren oder auch auf nicht regelgeleitete Begründungsmodi verweisen. Dies ist, genau besehen, nur ein Aspekt der Bemühung um Strukturrekonstruktion. Aber auch die Begründung der Moral selbst (oder wesentlicher Seiten von ihr) muß nicht aus der Lebenswelt herausführen. Die Moral ist ein eigenständiger Bereich der Lebenswelt, aber sie ist eben auch nur einer ihrer Bereiche. Selbst wo sie beinahe alle unsere Lebensvollzüge färbt, können wir uns von ihr distanzieren. Die philosophische Ethik kann versuchen, uns klar zu machen, was alles an einer moralischen Einstellung hängt, wie sie mit dem Rest unseres Lebens verwoben ist. Und das erlaubt und zwingt uns, zu ihr Stellung zu nehmen, sie bewußt anzunehmen oder abzulehnen, auch wenn wir dies nicht von einem neutralen Standpunkt aus tun können.

Wie steht es schließlich um die normativen Ambitionen philosophischer Ethiken? Schwach normative Implikationen hat bereits die reflexiv-beschreibende Freilegung von Strukturen der lebensweltlichen Ethik. Sie kann und sollte mit der Abweisung lebensweltferner Moralkonzeptionen einhergehen. Darin liegt eine wichtige therapeutische Aufgabe, denn verzerrende philosophische Konzepte bleiben in der Regel nicht ohne Einfluß auf die Lebenswelt. So sind meinem Eindruck nach utilitaristische Denkweisen längst in die außerakademische Lebenswelt eingesickert (wobei man aber fairerweise hinzufügen muß, daß utilitaristische Tendenzen von jeher Teil der Lebenswelt selbst waren). Auch mit einer

schwachen Begründung der Moral im Sinn ihrer genauen Verortung in der weitgespannten Lebenswelt sind in der Regel normative Ansprüche verbunden. Die Situierung der Moral kann zum Beispiel in der Absicht vorgenommen werden, ihre Lebensdienlichkeit oder gerade ihre Lebensabträglichkeit unter Beweis zu stellen. Die philosophische Ethik ist jedoch nicht gezwungen, ihre normativen Bestrebungen allein auf der Ebene einer allgemeinen Verortung der Moral im Rest unseres Lebens zu entfalten. Vielmehr kann sie sich selbst als Teil und reflektierende Unterstützung lebensweltlicher Orientierungsbemühungen begreifen. Philosophische Reflexionen greifen die alltagsweltliche Befragung eingewurzelter ethischer Orientierungen auf, um sie zuzuspitzen und gegen lebensweltliche Verkrustungen einzusetzen. Die Alltagsmoral ist konservativ und notorisch ungeduldig gegenüber begrifflichen Distinktionen, die zugleich sachliche sind. Und wenn Wittgenstein irgendwo geschrieben hat, Theorie verblende, so sind die Verblendungen der alltäglichen Moral doch nur zum geringeren Teil dem Einfluß falscher Theorien geschuldet. Sie verdanken sich größtenteils dem Einfluß destruktiver Emotionen und von sie bedienenden Ideologien, und dagegen hilft nur eine moralische Einsicht, wie sie zumindest manchmal auch von ethischen Theorien ermöglicht wird. Ich möchte aber noch einen Schritt weitergehen und behaupten, daß manches von dem, was wir heute als moralischen Fortschritt zu begreifen geneigt sind, zum Beispiel die Anerkennung grundlegender Menschenrechte und die Verurteilung der Sklaverei auch auf die Rückwirkung ethischer Theorien auf die Lebenswelt zurückgeht. Dafür gibt es verschiedene Erklärungen. Eine wäre, daß die entsprechenden Theorien die „gemeine Menschenvernunft“ mit Nachdruck auf ihre eigenen impliziten Ansprüche gestoßen haben. Aber dieser Vorgang dürfte in der Regel mit einem deutlich anders gearteten verbunden sein, der die für ein seit Platon einschlägiges Verständnis von Philosophie essentielle Differenz zwischen argumentativer Überzeugung und nicht mehr rein argumentativer Überredung verschleift. Philosophische Theorien können nämlich auch dadurch innovativ wirken, daß sie auf eindringliche Weise neue Sichtweisen auf uns selbst und die Welt entwerfen, die dann

Eingang finden in ein neues lebensweltliches Selbst- und Weltverständnis. Ich glaube, daß etwas in dieser Art heute nicht von ungefähr vor allem in Bereichen der angewandten Ethik vonstatten geht. In diesen Bereichen sind uns nämlich die uns sonst tragenden lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten so weit weggebrochen, daß sie nur partiell durch Übertragung lebensweltlich vertrauter Prinzipien auf ein neues Terrain restituiert werden können.

¹ Vgl. Felix Mühlhölzer, „Naturalismus und Lebenswelt. Plädoyer für eine rein deskriptive Wissenschaftsphilosophie“, in: Bernward Gesang (Hrsg.), *Deskriptive oder normative Wissenschaftstheorie?*, Frankfurt a. M.: Ontos 2005, 49-73, dort S. 53.

² So fast wörtlich Jonathan Dancy, „An Ethic of Prima Facie Duties“, in: Peter Singer (Hrsg.), *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell 1991, 219-229, dort S. 219. Ähnliche Überlegungen finden sich zum Beispiel bei Bernard Williams; vgl. sein *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Collins 1985.

³ Vgl. dazu C. D. Broads bekanntes Diktum in „Ethics and the History of Philosophy“: „Moral philosophers, as such, have no special information not available to the general public about what is right and what is wrong.“ Zitiert nach Peter Singer, „Philosophers are Back on the Job“, in Peter Singer, *Unsanctifying Human Life*, hrsg. von Helga Kuhse, Oxford: Blackwell 2002, 53-65, dort S. 58.

⁴ AA, IV, 403

⁵ John Stuart Mill, *Utilitarianism*, 2. Kapitel, vorletzter Absatz.

⁶ Spätere Utilitaristen, beginnend mit Sidgwick, halten das Nützlichkeitsprinzip demgegenüber vornehmlich für das Resultat einer philosophischen Argumentation, einer Argumentation jedoch, die dem Anspruch nach ihr Material gleichfalls und vollständig in der Lebenswelt vorfindet, etwa in Form einer zentralen Wertintuition und der vermeintlichen Logik moralischen Sprechens.

⁷ Ähnlich geht eine an Heideggers Konzept des In-der-Welt-Seins angelehnte Moralphänomenologie vor, wie sie die Gebrüder Dreyfus skizziert haben. Siehe Hubert I. Dreyfus, Stuart E. Dreyfus, „What is Morality? A Phenomenological Account of the Development of Ethical Expertise“, in: David Rasmussen (Hrsg.), *Universalism vs. Communitarianism*, MIT-Press 1990, 237-264. Parallelen dazu finden sich auch bei von Wittgenstein inspirierten ethischen Ansätzen, etwa bei Peter Winch. Siehe dazu einige der Aufsätze in Peter Winch, *Trying to Make Sense*, Oxford: Blackwell 1987, insbes. „Eine Einstellung zur Seele“ und „Who is my Neighbour?“

⁸ Als Beispiel dafür können Gethmanns Bemühungen um eine Proto-Ethik dienen. Siehe C. F. Gethmann, „Proto-Ethik. Zur formalen Pragmatik von Rechtfertigungsdiskursen“, in: H. Stachowiak/ T. Ellwein (Hrsg.), *Bedürfnisse, Werte und Normen im Wandel. Band I: Grundlagen, Modelle und Perspektiven*, Paderborn: Fink/ Schöningh 1982, 113-143. Gethmanns Überlegungen berühren sich mit den bekannteren von Habermas.

⁹ Vgl. Jonathan Dancy, *Ethics without Principles*, Oxford: Clarendon Press 2004.

¹⁰ Ich folge darin den Gebrüdern Dreyfus; siehe deren Aufsatz „What is Morality?“ (a.a.O.).

¹¹ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 425.

¹² Sehr instruktiv dazu ist J. B. Schneewind, „First Principles and Common Sense Morality in Sidgwick’s Ethics“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 45 (1963), 137-156.

¹³ Jürgen Habermas, „Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft“, in: J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, 34-48, dort S. 42.

¹⁴ Zur Idee der progressiven Entrelativierung vgl. Ernst Tugendhat, „Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht“, in: Axel Honneth et al. (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, 305-317, dort S. 316.