



DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

„Ethik – Konflikt – Situation“

Von der Situiertheit des Menschen zur situativen Ethik,
exemplifiziert an Karl Jaspers.

verfasst von / submitted by

Mag. Markus Mersits

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2016 / Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the student
record sheet:

A 092 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record sheet:

Philosophie

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Erwin Bader

*Je heller und klarer der Mond scheint,
desto dunkler ist der Schatten der Kiefer!*

(Japanisches Gedicht, zitiert von Muho, Abt des Zen-Klosters Antaiji)

Ich widme diese Arbeit

dem Stein

der Frau Dr.

& S.

Inhalt

Vorwort.....	7
Einleitung	9
Methodische Zugänge	10
Aufbau und Kernanliegen	11
1. Ethik – Moral – Sitte	15
1.1 Begriffsklärung	15
1.1.1 Ethos	15
1.1.2 Ethik und Moral.....	18
1.1.3 Moral	19
1.1.4 Moral und Moralität	21
1.1.5 Querverweis: Ethos und Weltethos.....	24
1.1.5.1 Fundamentalnomen und Dialog.....	25
1.2 Ethik und Sitte.....	28
1.2.1 Der moralische Sinn	29
1.2.2 Beginn der Ethik	32
1.2.3 Geltung und Rechtfertigung.....	33
1.2.3.1 Sitte und Brauch bei Max Weber.....	33
1.2.4 Unsicherheit und Ungewissheit	36
1.2.4.1 Weltrisikogesellschaft	37
1.3 Ethik als Konfliktwissenschaft.....	40
1.3.1 Vorüberlegungen	40
1.3.1.1 Abwertung der Sitte.....	40
1.3.1.2 Sittliche und ethische Normalität.....	42
1.3.2 Konfliktarten	45
2. Angewandte Ethik.....	49
2.1 Einleitung	49
2.2 Was ist angewandte Ethik?	50
2.1.1 Top-down-Modell vs. Bottom-up-Modell.....	53
2.1.2 Relativismus	56
2.1.3 Problemorientierte Ethik.....	58
2.2 Holistisches Modell.....	61
2.2.1 Vermittlung.....	62
2.2.2 Menschenwürde.....	65
2.2.2.1 Beginn der Menschenwürde	65
2.2.2.2 Menschenwürde als Metaprinzip	67
2.3 Maximenethik.....	70

2.3.1 Eine Synthese?	70
2.3.1.1 Vorteile der Maximenethik.....	72
2.4 Beispiele: Arzt-Patienten-Verhältnis, Hirnforschung und Sucht.....	74
2.4.1 Das Arzt-Patienten-Verhältnis	75
2.4.1.1 Karl Jaspers – Arzt und Philosoph.....	75
2.4.1.2 Arzt – Patient – Freiheit	79
2.4.2 Hirnforschung – Bewusstseinsethik – Sucht	81
2.4.2.1 Bewusstseinsethik I	81
2.4.2.2 Sucht.....	84
2.4.2.3 Bewusstseinsethik II – die Gefahren	88
2.4.2.4 Neurologie und Religion	89
2.5 Zwischenbetrachtung.....	93
3. Begründung und Methoden der Moral und Ethik	97
3.1 Moralische Begründungen	97
3.1.1 Formen der Begründung.....	97
3.1.1.1 Begründung durch Fakten	97
3.1.1.2 Begründung durch Gefühle.....	98
3.1.1.3 Begründung durch «mögliche Folgen».....	99
3.1.1.4 Begründung durch einen Moralkodex.....	99
3.1.1.5 Begründung durch Verweis auf Autoritäten.....	100
3.1.1.6 Begründung durch Berufung auf das Gewissen	101
3.2 Ethische Begründungen – Methoden der Ethik	103
3.2.1 Handlungsregeln und deontische Logik.....	104
3.2.2 Diskursive Methode.....	105
3.2.2.1 Diskursethik als Konfliktlösungsstrategie	107
3.2.3 Dialektische Methode	108
3.2.3.1 Dialog	109
3.2.4 Transzendente Methode.....	110
3.2.5 Analogische Methode.....	112
3.2.6 Analytische Methode.....	113
3.2.7 Hermeneutische Methode.....	114
3.2.8 Phänomenologische Methode	117
3.3 Methoden- und Begründungsvielfalt	119
4. Karl Jaspers: Leben und Werk	121
4.1 Jaspers' philosophisches Leben.....	121
4.1.1 Philosoph sein.....	123
4.1.2 Kritik und Polemik.....	126

4.2 Grenzsituationen.....	127
4.2.1 Das Konzept	127
4.2.2 Kurzcharakteristik	130
4.2.2.1 Leid.....	130
4.2.2.2 Kampf.....	131
4.2.2.3 Schuld.....	131
4.2.2.4 Tod	132
4.3 Freiheit	133
4.4 Kommunikation.....	137
4.5 Der Vernunftbegriff bei Jaspers.....	139
4.5.1 Verstand und Vernunft.....	139
4.5.2. Dynamisierende Funktion	140
4.5.3. Relativierende Funktion	141
4.5.3.1 Der Gehäusebegriff	142
4.5.4. Kritisch-differenzierende Funktion.....	145
4.5.5. Synthetisierende Funktion	147
4.5.6. Kommunikative Funktion	149
4.5.7. Universalisierende Funktion	152
4.5.8. Humanisierende Funktion.....	153
4.5.9. Gegen die Vernunft	156
4.6 Liberales Denken bei Jaspers und Popper.....	157
4.6.1 Gemeinsamkeiten.....	157
4.6.2 Poppers Schema der Wissenschaft.....	160
4.6.2.1 Das 4-stufige Wissenschaftsmodell	163
4.6.3 Querverweis: Moral als Problemlösungsprozess	164
4.7 Jaspers' Denkwege.....	170
4.8 Querverweis: Jaspers und Lao-Tse.....	173
4.8.1 Tao Té King	173
4.8.2 Tun durch Nichttun	176
4.8.2.1 Mehr als Ethik	179
4.9 Jaspers und Kierkegaard	180
4.9.1 Kierkegaards Selbstwahl.....	180
4.9.2 Weltbezug	181
4.9.3 Zweifel	184
4.9.4 Die Wahl	187
4.9.4.1 Ästhetisch.....	187
4.9.4.2 Ethisch	189
4.9.4.3 Ästhetisch vs. ethisch	190
4.9.5 Der Prozess der Selbstwahl.....	191

4.9.6 Kierkegaard als Christ	192
4.9.7 Kant – Kierkegaard – Jaspers	194
5. Existenzphilosophie und Ethik.....	197
5.1 Existenzphilosophie	197
5.1.1 Die Bandbreite	197
5.1.1.1 Die weite Auffassung.....	197
5.1.1.2 Die enge Auffassung	200
5.1.1.3 Die grundsätzliche Auffassung.....	201
5.2 Ethik und Existenzphilosophie	203
5.2.1 Ethik als Situationsethik?.....	206
5.2.1.1 Situationsethik I – Versuch einer Definition	206
5.2.1.2 Situationsethik II – christliche Situationsethik.....	207
5.2.1.3 Situationsethik III – Kontextsensitivität	211
5.2.1.4 Situationsethik – wofür?	213
5.2.1.5 Ko-Variation von Regeln und Situationen.....	214
5.3 Querverweise: Psychologie.....	217
5.3.1 Die Auslöschung humaner ethischer Ansprüche.....	218
5.3.1.1 Veränderung des ethischen Referenzrahmens.....	218
5.3.1.2 Tötungsmoral	219
5.3.1.3 Diskrepanz zwischen Werthaltung und Handlung	222
5.3.2 Viktor E. Frankl.....	226
5.3.3 Unerwartete Nebenfolgen	229
5.3.3.1 Antizipation.....	232
5.4. Querverweis: Konflikt- und Friedensforschung	233
5.4.1 Konflikte und Konfliktarbeit.....	234
5.4.2 Kommunikationspsychologie.....	236
5.4.3 Verstehen ohne zu werten.....	237
5.4.4 Der Begriff des Friedens	240
5.4.5 Interdisziplinärer Zugang	243
5.5 Karl Jaspers und die Ethik	245
5.5.1 Was Ethik nicht ist	245
5.5.2 Philosophischer Glaube und praktische Philosophie	248
5.5.3 Existenzphilosophie als Strebensethik	250
5.5.3.1 Strebensethik als Selbstethik	252
5.5.4 Ethos der Differenzierung	255
5.5.5 Weitere Positionen	256
6. Die Situiertheit des Menschen	261
6.1 Situation bei Karl Jaspers	261

6.1.1 Grundsätzliche Bestimmung	261
6.1.1.1 Die antinomische Struktur des Daseins.....	264
6.1.1.2 Objektive Antinomien.....	266
6.1.1.3 Subjektive Antinomien.....	267
6.1.1.4 Antinomie im Handeln.....	269
6.1.1.5 Reaktionen.....	270
6.2 Phänomenologie der Situation	273
6.2.1 Die Situation als anthropologische Konstante.....	273
6.2.1.1 Situation bei Heinrich Rombach.....	273
6.2.1.2 Situation – Handlung – Ethik	276
6.2.1.3 Strukturethik.....	279
6.3 Querverweis: Situationsanalyse in der Existenzphilosophie.....	281
6.3.1 Rombach und die Existenzphilosophie.....	281
6.3.2 Jaspers und Sartre	282
7. Situativ orientierte «Ethik» bei Karl Jaspers	285
7.1 Antinomie und Ethik	285
7.1.1 Vorüberlegungen	285
7.1.2 Individuum und Allgemeines	286
7.1.2.1 Werte.....	287
7.1.2.2 Immanuel Kant	288
7.1.3 Erkenntnis und Werturteil.....	290
7.1.4 Zufall	293
7.1.5 Situiertheit und situativer Blick.....	296
7.2 Ein Beispiel: Die Lüge.....	299
7.2.1 Vorüberlegungen.....	299
7.2.1.1 Das 8. Gebot – Augustinus und Thomas.....	299
7.2.1.2 Das 8. Gebot – die Intention	302
7.2.1.3 Das Recht auf Lüge?	303
7.2.1.4 Verantwortung und Barmherzigkeit.....	305
7.2.2 Jaspers und die Lüge	307
7.2.2.1 Lüge im antinomischen Korsett.....	307
7.2.2.2 Ausnahme.....	309
7.2.2.3 Ausnahme und Selbstbestimmung.....	310
7.2.2.4 Vollkommene Wahrheit geht zugrunde.....	313
7.2.2.5 Unbedingtes Handeln.....	314
7.2.2.6 Lüge und Situation	315
7.2.3 Vernunft und Ethik	317
Schlussbetrachtung.....	319

<i>Bibliographie</i>	327
Literaturliste A–Z.....	327
Artikel aus Lexika und Nachschlagewerke.....	344
Internetquellen.....	347
<i>Abstract Deutsch</i>	349
<i>Abstract English</i>	350
<i>Curriculum Vitae</i>	351

Vorwort

Diese Dissertation hat viele Mütter und Väter, eine davon ist die Zeit: die Gesamtzeit – die Zeiten der Unterbrechungen und vor allem die Zeiten des intensiven Arbeitens und Schreibens – in der «einsamen Höhle» der philosophischen Gedanken.

Dabei «ertragen» haben mich meine Mitmenschen, dafür will ich mich bedanken: vor allem bei meiner Familie, meinen Freunden und Freundinnen, den Bandkollegen von *Pepis Bagage* und bei Dr. Martin Krizmanits für die gegenseitige Motivation während der Abschlussphase.

Für den philosophischen Austausch danke ich den KollegInnen vom *Verein für praxisnahe Philosophie*, den Diskussionen bei den «Philo-Cafés» und während der Ausbildungsphase zum *Philosophischen Praktiker*.

Wissenschaftliches Schreiben ist eine heikle Angelegenheit und verbunden mit vielen Ängsten und dem Gefühl, nie gut und gescheit genug zu sein. Auch damit habe ich mich intensiv auseinandergesetzt und viel gelernt, u. a. bei meiner Ausbildung zum *Schreibcoach für wissenschaftliches Schreiben* im *writers' studio* in Wien. Liebe Kolleginnen und Kollegen, danke! Besonders an Mag.^a Irene Bregenzer und Dr.ⁱⁿ Bojana Jankovic-Cysewski für die Korrekturen und die Beratung.

MMMag. DDr. Paul R. Tarmann danke ich für den wissenschaftlichen Austausch in Bezug auf Jaspers und seine Ethik.

Univ.-Prof. Dr. Erwin Bader hat mich in der langen Phase der Konzipierung und Niederschrift immer wohlwollend begleitet und mir in vielen Gesprächen wertvolle Hinweise gegeben, danke dafür.

Vielen Dank auch an Univ.-Prof. Dr. Harald Stelzer für die Bereitschaft, sich in der Spätphase des Projektes als Begutachter meiner Dissertation zur Verfügung zu stellen.

Als Mitglied der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft bedanke ich mich beim Vorsitzenden Univ.-Prof. Dr. Kurt Salamun für die Unterstützung.

Einleitung

In den letzten Jahren wurde in der Forschung die wieder aktuell gewordene Frage diskutiert, welchen Beitrag die Existenzphilosophie für die philosophische Ethik liefern kann. Es sind eine Reihe von Publikationen zum Themendreieck Existenzphilosophie – Ethik – *Karl Jaspers* erschienen.¹

Die vorliegende Arbeit zeigt eine mögliche Option, welchen Beitrag die Philosophie von *Jaspers* für die zeitgemäße und sachgemäße Behandlung von ethischen Fragen und Problemen liefern kann. Es steht nicht im Mittelpunkt, ob man von einer Ethik bei *Jaspers* sprechen kann, sondern welche besondere Perspektive *Jaspers* in seinem Denken einnimmt und was an ihr immer noch oder wieder aktuell ist.

Das Thema wird nicht systematisch historisch eingeordnet, aber in einen größeren Rahmen eingebettet, indem vor der existenzphilosophischen Sichtweise vor allem Denkmodelle der angewandten Ethik reflektiert werden. Der Konnex zur Existenzphilosophie ergibt sich dadurch, dass in der angewandten Ethik in vielerlei Hinsicht diskutiert wird, ob die Ethik von oben nach unten, also von den Prinzipien her, oder von unten nach oben, also von den Einzelfällen her, oder holistisch, also «vom Ganzen» her, zu denken ist. Es gibt in einigen Ansätzen der angewandten Ethik ähnliche Bedenken gegen die Ethik als systematische Prinzipienethik, wie in der Existenzphilosophie. Der Vorwurf plakativ formuliert lautet, dass die Prinzipienethik vor lauter philosophischer Selbstreflexion und Konzentration auf die Letztbegründung, auf Menschen und ihre konkreten Probleme vergisst. Auch die möglichen Schwachpunkte eines situativen Ansatzes werden aufgezeigt.

Bei *Jaspers'* Philosophie sind diese Problemstellungen tiefer verankert als in den Diskussionen der angewandten Ethik. Man könnte es so ausdrücken: Es geht nicht nur um verschiedene Ansätze, um ein Pro und Kontra; es geht bei ihm um das Menschsein an sich.

Der Standpunkt, der die ganze Arbeit begleitet, ist geprägt von einem Sowohl-als-auch-Denken und nicht von einem Entweder-oder-Denken. Dies gilt für die unterschiedlichen strukturellen Zugänge zur Ethik und für die verschiedenen methodischen Ansätze. Keinem wird abgesprochen, wertvolle Denkansätze zu

¹ Anm.: Literatur, Diskussion und Reflexion darüber ist in Kapitel 5 zu finden.

moralischen Fragen beizutragen. Die Situationsanalyse wird als Quermaterie angesehen, da praktische Philosophie immer auch zu konkreten Fällen Stellung beziehen muss.

Methodische Zugänge

Je nach Kapitel werden verschiedene methodische Zugänge gewählt. Die deskriptiv-analytische Methode dient dazu, zentrale Begriffe zu definieren und ihre Verwendung innerhalb des Kontextes klar abzugrenzen, um verschiedene Standpunkte zu beschreiben und kritisch-differenziert zu diskutieren.

Bei *Jaspers* gilt ein hermeneutischer Zugang, der sowohl seine Texte als auch biographische Hintergründe berücksichtigt. *Jaspers* ist im Sinne *Hans-Georg Gadamer*s ein Gesprächspartner, den wir zu verstehen versuchen. Die wichtigsten Textstellen werden unter Berücksichtigung der Standpunkte anerkannter *Jaspers*-Interpreten textexegetisch untersucht und gedeutet.

Beim Terminus *Situation* und der «*antinomischen Struktur des Daseins*» kommt die phänomenologische Methode zum Tragen, die *Jaspers* zum Teil selbst angewandt hat.

Die Philosophie versteht sich zwar schon lange nicht mehr als «Lehre von Gott, Seele, Welt und den Dingen überhaupt», ist aber auch im 21. Jahrhundert eine Disziplin, die in Kontakt mit anderen Wissenschaften steht. Diesem Umstand wird hier Rechnung getragen, da im Besonderen die Moral ein Feld ist, das nicht im Elfenbeinturm des Denkens ausdiskutiert werden kann, sondern in einen Dialog mit Mensch und Gesellschaft eintreten muss. Daher werden Erkenntnisse der Psychologie, Sozialpsychologie, Psychotherapie, der Friedensforschung und der Soziologie mitberücksichtigt – stets unter dem thematischen Fokus Konflikt, Situation und Handeln. Insofern ist eine interdisziplinäre Komponente vorhanden.

Die Arbeit geht mit der wissenschaftlichen Grundeinstellung des Kritischen Rationalismus d'accord: Der Ausgangspunkt einer Analyse ist ein Problem. Wissenschaft und jedes philosophische Konzept bedürfen einer kritischen Betrachtung, um so Denkfehler oder Unzulänglichkeiten aufzudecken. Eliminieren der Fehler bringt Erkenntnisfortschritt.

Aufbau und Kernanliegen

Die zentralen Anliegen der Kapitel:

Im *ersten Kapitel* werden die Grundbegriffe abgeklärt und begründet, warum die jeweiligen Interpretationen als Grundlageneinteilung der Arbeit gelten sollen. Es geht um die Bestimmung der Begriffe Ethik, Ethos, Moral, Sitte, Moralität bzw. Sittlichkeit. Zusätzlich wird begründet, warum die Ethik primär als Disziplin angesehen wird, die mit Konflikten zu tun hat.

Im *zweiten Kapitel* erfolgt eine systematische Diskussion der verschiedenen Methoden der angewandten Ethik. Es wird kritisch reflektiert, welche Stärken und Schwächen die verschiedenen Methoden aufweisen und ob das hier vertretene Verständnis der Ethik als Konfliktwissenschaft im Bereich der angewandten Ethik vorzufinden ist.

Im *dritten Kapitel* werden explizit Begründungsverfahren der Moral und der Ethik beschrieben. Bis dato hat sich in der Ethik kein methodischer Zugang als allgemein anerkannter und vorrangiger durchgesetzt, deshalb wird die Vielfalt der Methoden dargestellt. Zusätzlich ist nochmals zu betonen, dass der situationszentrierte Zugang keine eigenständige Methode oder Ethik darstellen soll, sondern als mögliche Komplementärperspektive angesehen wird.

Im *vierten Kapitel* beginnt die Auseinandersetzung mit *Karl Jaspers*. Zuerst ein Blick auf sein Leben in Zusammenhang mit seiner Philosophie, dann die Eingrenzung, Bestimmung und Erklärung wichtiger Grundbegriffe wie Grenzsituation, Freiheit und Kommunikation. Und schließlich der Begriff der Vernunft, der bei ihm erst nach dem Zweiten Weltkrieg eine erstrangige Rolle in seinem Denken eingenommen hat.

Danach werden drei besondere Themen hervorgehoben:

- *Jaspers* als liberaler Denker und Humanist und die Gemeinsamkeiten mit *Karl R. Popper*.
- *Jaspers* als Universalgelehrter und seine Gedanken zu *Lao-Tse*.
- *Jaspers* als Existenzphilosoph in der Gefolgschaft von *Sören Kierkegaard*.

Im *fünften Kapitel* findet eine Diskussion dessen statt, was unter Existenzphilosophie zu verstehen ist, wie sich das Verhältnis von Existenzphilosophie und Ethik gestaltet und was unter Situationsethik und situativer Ethik verstanden werden

kann. In diesem Kapitel werden ebenfalls die verschiedenen Interpretationen reflektiert, die bisher in der Forschung zum Thema *Jaspers* und die Ethik aufgetreten sind. Es soll den Forschungsstand skizzieren und die relevanten Anknüpfungspunkte für die Folgekapitel hervorheben.

Im *sechsten Kapitel* wird die wesentliche Stellung der Situation in der Ethik durch eine Phänomenologie der Situation herausgestrichen. Die besondere Betonung der Situiertheit des Menschen in der Welt und die widersprüchliche Struktur der Welt bilden insofern den ganz speziellen Fokus dieser Arbeit, da sich dies als Grund erweisen wird, warum ein situativ-zentrierter Blick auf die Ethik unerlässlich ist und warum ethische Gesamtkonzepte, wenn sie sich als fundierte Handlungsanleitung verstehen, aus denen Optionen des Handelns abzuleiten sind, letztlich immer an Grenzen stoßen. Denn es können immer Situationen und Probleme auftauchen, die nicht in den systematischen Entwürfen abgebildet sind, wie z. B. durch neue Erkenntnisse der Hirnforschung oder beim Thema Sucht.²

Die Welt ist widersprüchlich, ebenso der Mensch. Es bleibt eine Herausforderung, trotzdem sein Leben verantwortungsvoll zu gestalten. Diese Aufgabe kann durch Erziehung und Kultur sowie günstige Umstände erleichtert werden, aber nie kann sie planend «erzwungen» werden. Es bleibt ein Prozess der Entwicklung, der bis zum Tode nicht aufhören kann. Nur in konkreten Situationen bei konkreten Problemen, Konflikten, Herausforderungen zeigt sich, was einem Menschen ernst ist, wie sein Charakter ist, wozu er fähig ist: also sein Ethos und seine Freiheit.

Im *siebten Kapitel* wird explizit der situative Aspekt in *Jaspers'* Denken und die Relevanz für die Ethik beschrieben und aus seinen Texten heraus begründet. Am Beispiel der Lüge wird gezeigt, dass der situative Zugang nicht per se gegen Normen und Prinzipien in der Ethik spricht, sondern dass die Situation bei ethischen Problem- und Konfliktfällen nie zur Gänze aus den Überlegungen gestrichen werden darf, da dadurch der Mensch aus dem Blickfeld gerät. Eine Betrachtung ohne Kontextbezug, die analytisch einseitig vorgeht und vorgegebene Antworten gibt, schränkt die Freiheit des Menschen, seine Selbstbestimmung und seine Verantwortung ein. Hintergrund dessen bleibt die anthropologische Grundannahme, dass sich der Mensch ständig in Situationen befindet und sich in dieser Situiertheit in einer widersprüchlich strukturierten Welt wiederfindet. Nie kann man ganz sicher

² Anm.: Siehe Kapitel 2.4.2

sein, das Richtige zu tun und das Richtige gewählt zu haben. Dies bedeutet, der Mensch bleibt im Prozess des Lebens der Gefahr ausgesetzt, sich in Widersprüche zu verstricken und in Konflikte zu geraten.

Ziel ist es zu zeigen, dass aus *Jaspers'* Philosophie heraus ein situativer Zugang zur Ethik zu gewinnen ist, der keine Situationsethik ist, der sich nicht gegen allgemein anerkannte sittliche Forderungen stellt, sondern geleitet ist von Vernunft, Humanität und Liberalität sowie an die Möglichkeit des Menschen appelliert, in Freiheit und Verantwortung das eigene Leben zu wählen und auch zu leben. Die Bedeutung der Situation in seinem Konzept der Grenzsituationen wurde immer wieder in Beiträgen hervorgehoben. Der spezielle Fokus, daraus abzuleiten, dass *Jaspers* als ein Vertreter einer situativ-orientierten Ethik angesehen werden kann, ist eine neue Perspektive innerhalb der bisherigen Interpretationen.

1. Ethik – Moral – Sitte

1.1 Begriffsklärung

Spricht man über Ethik, dann spricht man auch von Moral und Sitte, samt den Eigenschaftswörtern ethisch, moralisch und sittlich. Beim Ursprung dieser Begriffe und deren Bedeutungen herrscht in der Auslegung weitestgehend Übereinstimmung. Jedoch bieten verschiedene Nuancen in der Verwendung nicht immer eine klare Differenzierung, mitunter sogar Verwirrung.

Wir wollen hier keine Begriffsgeschichte liefern, auch nicht darauf eingehen, welche Philosophen in welcher Epoche wie darüber gedacht haben. Uns geht es hier um eine sinnvolle und klare Einteilung für die Wissenschafts- und Alltagssprache. Es geht um ein differenziertes Verständnis von Ethik, Ethos, Moral und Sitte.

1.1.1 Ethos

Unter Ethos versteht man allgemein zuerst den gewohnten oder ursprünglichen Ort des Lebens und Wohnens. Dies betrifft nicht nur den Menschen, der in Zelten, Hütten, Häusern etc. lebt, sondern auch die Tiere, die im Wasser, im Wald, in der Steppe usw. leben. Der Ort des Lebens ist beim Menschen durch Kultur und Technik geprägt, dadurch ergeben sich Gewohnheiten, Sitten und Bräuche. Oder anders gesagt: die an einem Ort *Wohn*-enden, bilden gemeinsam Regeln des Verhaltens, also *Ge-wohn*-heiten, aus.³

Die zweite Bedeutung des Ethos kann man als *sozialen Ethos* bezeichnen – griechisch *ethos*, mit kurz gesprochenem e, lateinisch *mores*.⁴ Innerhalb dessen bilden sich je nach Kultur, zivilisatorischer und technischer Entwicklung, religiöser Tradition, politischem System usw. verschiedene Lebensweisen aus. Die Spannweite zieht sich hier von konventionellen Gewohnheiten wie Tischmanieren und freundliches Grüßen über Verkehrsregeln – Links- oder Rechtsverkehr – bis hin zu

³ Vgl. Höffe, 2009, S. 18

⁴ Vgl. Ebd., S. 19

Institutionen, wie Familie, Schule, Universität, Staatsform usw. Die damit verbundenen Regeln und Gewohnheiten gelten als selbstverständlich, man wächst mit ihnen auf, hat sich einfach daran gewöhnt.

Dies ist auch ein zentraler Aspekt, den *Aristoteles* hervorhebt: Ethos als Gewohnheit.⁵ Die sich dadurch ergebenden Sitten üben einen sozialen Zwang aus. Es sind auf Gewohnheit beruhende Normen, die mitunter wirkmächtiger sind als das politisch festgesetzte, geschriebene Recht.⁶ Wer sich nicht den Gepflogenheiten entsprechend benimmt, wird zurechtgewiesen, von der Gruppe unter Druck gesetzt, im schlimmsten Fall vielleicht ausgestoßen. Die Gesetze sind zwar dazu da, „... die Bürger durch Gewöhnung zu veredeln“⁷, wie *Aristoteles* schreibt, jedoch hat ein Gesetz keine Macht, wenn es von den Bürgern nicht anerkannt wird.⁸

Ein wichtiger Aspekt, um mit den vorherrschenden Sitten vertraut zu werden, ist die Erziehung. *Aristoteles* sieht es als Wesenszug des Menschen an, durch Gewöhnung geprägt zu werden, dies zeichnet den Menschen aus. Ein Stein fällt immer nach unten und gewöhnt sich nie daran, nach oben zu fliegen.⁹ Auch die Tiere leben hauptsächlich gemäß ihrer Natur und nur zu wenigen Teilen der Gewohnheit nach.¹⁰ Ein Hund kann zwar dressiert werden, aber keine guten Handlungen vollziehen. Der Mensch kann durch Erziehung und Gewöhnung Tugenden, aber auch Laster ausbilden. Die richtige Gewöhnung ist für *Aristoteles* Grundvoraussetzung, um überhaupt ein Verständnis dafür ausbilden zu können, was z. B. das Edle oder das Gerechte ist.¹¹

Hier zeigt sich die Herleitung der Ethik aus dem Begriff des Ethos. Man geht aus vom sozialen Ethos, wird darin unterwiesen und erzogen, damit man zwischen Gut und Böse, Gebotenen und Verbotenen unterscheiden und sein Leben danach richten kann. Hat man diese Fähigkeit oder dieses Vermögen durch Gewöhnung erworben, so ergibt sich daraus eine weitere, spezifische und dritte Bedeutung von

⁵ Vgl. Ricken, 2005, S. 212–214

⁶ Vgl. *Aristoteles*, 1989, S. 197

⁷ *Aristoteles*, 1994, S. 35

⁸ Vgl. *Aristoteles*, 1989, S. 135

⁹ Vgl. *Aristoteles*, 1994, S. 34

¹⁰ Vgl. *Aristoteles*, 1989, S. 353

¹¹ Vgl. *Aristoteles*, 1994, S. 9

Ethos. Nämlich Ethos (griechisch, *êthos*, mit langem e; lateinisch, *mos*) im Sinne von Charakter, der sich aus einer inneren Haltung heraus entwickelt.¹²

Otfried Höffe spricht in diesem Zusammenhang vom *personalen Ethos*, also „... die Art und Weise, wie jemand innerhalb des sozialen Ethos sein eigenes Leben führt.“¹³ Versucht man innerhalb der geltenden Regeln und Sitten einen eigenen Weg zu finden, so schließt das eine Reflexion und kritische Prüfung des sozialen Ethos mit ein. Dies weist auf die allgemeine Metaebene der Ethik hin. Durch sie werden Normen kritisch geprüft.

„Zum personalen Ethos gehört auch die Zustimmung oder Ablehnung, die die soziale Praxis bei den Subjekten findet, also persönliches Loben und Tadeln, Achten und Verachten. Wegen dieser Besonderheit entfaltet sich die Ethik ... in zwei sich ergänzende Bereiche. Die soziale Ethik untersucht die gesellschaftlichen Sitten und Institutionen, die personale Ethik die individuellen Lebensformen und Charaktere.“¹⁴

Die Bedeutung von Ethos (*êthos*) als Charakter betrifft die Qualität (*poion*) eines Lebewesens und dessen Handlungen.¹⁵ Laut *Aristoteles* haben schon Tiere einen Charakter, sie sind gutmütig oder aggressiv, lernfähig oder unfähig zu lernen usw. Auch die Menschen haben einen unterschiedlichen naturgegebenen Charakter, der auch von sozialen Umständen wie Vermögen, Macht und Alter mitgeprägt wird.¹⁶ Uns geht es hier um den Charakter als (innere) Haltung¹⁷, der zusammen mit der Vernunft¹⁸ Entscheidungen trifft. Anhand der Entscheidung kann man auch auf den Charakter rückschließen; ist die Entscheidung edel, dann wohl auch der Charakter.¹⁹

¹² Vgl. Aristoteles, 1994, S. 155

¹³ Höffe, 2009, S. 19

¹⁴ Ebd., S. 19

Anm.: Auch Aristoteles sah eine Möglichkeit, gegen die Gewohnheiten zu handeln, nämlich dann, wenn die Vernunft zu dem Entschluss gelangt, dass es «anders» besser sei. Vgl. dazu Aristoteles, 1989, S. 353

¹⁵ Vgl. Ricken, 2005, S. 214–216

¹⁶ Vgl. Aristoteles, 2007, S. 110–117

¹⁷ Anm.: griech. *hexis*, lat. *habitus*: Eigenschaft Beschaffenheit, feste Grundhaltung. Vgl. Wolf, 2002, S. 262

¹⁸ Anm.: griech. *dianoia*, lat. *ratio*: Überlegung, Vernunft, Denken, Verstand. Ebd., S. 262

¹⁹ Vgl. Aristoteles, 2010, S. 47

„Ch[arakter] ist, was die Entscheidung zeigt, was nämlich einer in einer unklaren Situation wählt oder meidet.“²⁰

Was man wählt oder meidet hängt für *Aristoteles* damit zusammen, woran man Lust oder Unlust empfindet²¹, – es ist somit auch Gradmesser für die ethisch ausgebildeten Tugenden. So kann das persönliche Ethos als innere Haltung oder Gesinnung bezeichnen werden, als Grundlage für die Werte und Normen, die man vertritt und für die man eintritt, als Grundlage für Lebenseinstellung und Lebensführung.

1.1.2 Ethik und Moral

Die Ethik als eigenständige philosophische Disziplin geht ebenfalls auf *Aristoteles* zurück. Er selbst betitelt seine ethischen Schriften als Ethik, im Original: *ta êthika*.²²

Ethik leitet sich von Ethos ab. Die spezifische Bedeutung ergibt sich daraus, dass Lebensweisen, Gewohnheiten und Institutionen nicht einfach als gegeben hingenommen werden, sondern gerade dann, wenn sie ihre unhinterfragte, selbstverständliche Geltung verlieren, einer vernünftigen und sinnvollen Begründung bedürfen, die Kritik mit einschließt. Die Argumentation der philosophischen Ethik bedarf eines methodischen Vorgehens, welches sich letztlich *nicht* mehr auf eine Autorität (Religion, Staat, Gesetze, Tradition usw.) beruft, sondern auf vernünftige Gründe.²³ Ethik ist praktische Philosophie im breiten Sinne, schon bei *Aristoteles* geht es um eine Auffassung der Ethik, die auch die Ökonomie, die Sozial-, Rechts-, und Staatsphilosophie umfasst. Sie ist aber keine Praxis, sondern Theorie von Praxis.²⁴ Die Ethik als Wissenschaft reflektiert über vorhandene Normen und

²⁰ Anm.: Dies ist die Übersetzung von Friedo Riecken. Riecken, 2005, S. 214. In der Übersetzung von Martin Fuhrmann lautet die Stelle: „Der Charakter ist das, was die Neigungen und deren Beschaffenheit zeigt. Daher lassen diejenigen Reden keinen Charakter erkennen, in denen überhaupt deutlich wird, wozu der Redende neigt oder was er ablehnt.“ *Aristoteles*, 2010, S. 23

²¹ Vgl. *Aristoteles*, 1994, S. 37f.

²² Vgl. *Aristoteles*, 1989, S. 109 und S. 172

²³ Vgl. Höffe, 2008, S. 71f.

²⁴ Vgl. Höffe, 2009, S. 21

erarbeitet und begründet auch «neue» Normen. Sie klärt, interpretiert und begründet zentrale Begriffe wie das Gute, Gerechtigkeit, Glück, Pflicht, Freiheit usw.

Sie gibt Antwort auf die *Kant'sche* Frage: Was soll ich tun? In diesem Sinne ist sie auch eine Handlungstheorie. Ihre begründeten Aussagen haben Aufforderungscharakter, sie beanspruchen Allgemeingültigkeit. Man folgt dem als vernünftig Erkannten und tut nicht einfach nur, was vorgeschrieben wird.²⁵

Die Verständigung darüber bedarf einer gewissen Bereitschaft zum Dialog. Auch hier gilt: Gutes Argumentieren und Diskutieren allein wäre zu wenig, die Prinzipien des Handelns sollten dem als gut Erkannten folgen.²⁶ Dazu ist notwendig, dass der Mensch nicht nur Normen anerkennt und das Handeln nach ihnen ausrichten will, er muss es auch können, also bis zu einem gewissen Grad frei dafür sein.

Für *Annemarie Pieper* sind folgende Teilziele der Ethik wichtig:

- Ethik klärt die Menschen darüber auf, welche «Qualität» die Praxis ihres Handelns aufweist, ob es «gut oder böse» ist.
- Durch die vorgebrachten Argumente und Begründungen wird das kritische Bewusstsein für Fragen der Ethik geschult und entwickelt.
- Ethik führt zu der Einsicht, eine gute Handlung ist nicht etwas Beliebiges oder Willkürliches, sondern zentral für unser Menschsein.²⁷

1.1.3 Moral

In der deutschen Sprache hat sich auch der lateinische Begriff für Ethos erhalten: Moral (von lateinisch: *mos, mores*: Sitten). Einerseits kann man Moral als Synonym für Ethos und Sitte gebrauchen, also darin die allgemein anerkannten Regeln und tradierten Normen einer Gesellschaft ansehen; andererseits sind damit auch die persönlichen Wertvorstellungen gemeint. In diesem Sinn versteht sich Moral als faktisch gelebtes Verhalten von Menschen oder Gruppen. Das heißt, sie wird als *soziologischer* Begriff aufgefasst und als solches zunächst auch noch weitgehend wertfrei beschrieben. Als *philosophischer* Begriff bezieht sich Moral

²⁵ Vgl. Pieper, 2003, S. 11

²⁶ Vgl. Ebd., S. 13

²⁷ Vgl. Ebd., S. 12

explizit auf das Gute bzw. darauf, was getan werden soll, in der Differenz zum Bösen, das unterlassen werden soll.²⁸

Wir wollen hier die Moral als allgemeinen, soziologisch konnotierten Ober- und Überbegriff auffassen. Es geht um die gelebte und nicht nur postulierte kulturelle, wirtschaftliche, soziale und politische Ordnung, die dem Leben einen grundsätzlichen Rahmen für das Verhalten gibt.²⁹

Unter Ethik als wissenschaftliche Disziplin versteht man die Ethik als *Theorie* von der Moral oder als *Philosophie* der Moral. Die faktisch geltende Moral wird von der deskriptiven und empirischen Ethik untersucht. Die normative Ethik (=Moralphilosophie) systematisiert, kritisiert und evaluiert die Moral.³⁰ Damit einhergehend die Metaebene, wie also Begriffe verwendet und begründet werden und welche Struktur der Moral und ihrer Begründung zu Grunde liegen. Diese Ebene spielt immer mit; wird sie speziell ausgewiesen, spricht man von Metaethik.³¹

Höffe spricht zu Recht von verwirrenden Begrifflichkeiten, daher nochmal:

Deskriptive Ethik beschreibt ohne Wertung die vorhandenen Normen, Regeln und Werte. Sie fasst zusammen und stellt gegenüber. Dies kann interdisziplinär, durch Soziologie, Ethnologie, Psychologie, Religionswissenschaft usw. geschehen.

Normative Ethik bewertet und kritisiert, überprüft und hinterfragt. Diese genuin philosophische Aufgabe versucht, zu vorschreibenden (präskriptiven) Aussagen zu gelangen. Diese beschreiben nicht nur, wie es ist, sondern auch, wie es sein soll. Begründet wird z. B. durch einen «Imperativ», der ein begründetes «Sollen» ausdrückt. Dabei wird meist versucht, die Begründungen durch ein oberstes Prinzip – wie Glück, etwas Gutem, dem Willen Gottes usw. – abzusichern.³²

Die obersten Prinzipien werden auch als Moralprinzipien bezeichnet. Bei *Aristoteles* fasst das Prinzip (griechisch: *arché*; lateinisch: *principium*) ontologisch als

²⁸ Vgl. Bader, 2007, S. 71

²⁹ Vgl. Höffe, 2008, S. 211f.

³⁰ Vgl. Höffe, 2009, S. 20

³¹ Vgl. Höffe, 2008, S. 204f.

³² Vgl. Höffe, 2009, S.21

„... ein Erstes ... von dem aus entweder ein Ding ist oder entsteht oder erkannt wird“³³ auf. Als Grund und Ursprung des Seins, des Werdens und des Erkennens.

1.1.4 Moral und Moralität

Für die Philosophin *Annemarie Pieper* ist die Ethik als philosophisch-wissenschaftliche Disziplin die „*Wissenschaft vom moralischen Handeln*.“³⁴ Für sie geht es in der Ethik hauptsächlich um das Verhältnis von *Moral* und *Moralität* bzw. um die von ihr synonym verwendeten Begriffe *Sitte* und *Sittlichkeit*. Wie ist dieses Verhältnis zu verstehen und was ist mit Moralität gemeint?

Sie unterscheidet hier mehrere Momente:

Zunächst fasst sie die Moral als durch Konvention vereinbarte und Tradition überlieferte „naturwüchsig entstandene ... Ordnungs- und Sinngebilde“³⁵ auf. Moral soll die Normen und Wertvorstellungen vorgeben und somit die Handlungsregeln der Gemeinschaft samt der darin sich zeigenden Auffassung von Freiheit regeln.

So verstanden ist Moral ein *Ordnungsbegriff*. Das heißt, sie fasst „... mannigfaltige empirische Gegebenheiten und Tätigkeiten unter einem bestimmten Aspekt zu einem Sinnganzen zusammen.“³⁶ So sind z. B. «Staat» oder «Kunst» Ordnungsbegriffe. Die Kunst kann als Gesamtheit der durch Phantasie und Kreativität hervorgegangenen Produkte, Kunstwerke oder speziellen Fähigkeiten, wie Tanzen oder Klavier spielen, definiert werden. So gibt es viele Gemälde, Bilder, Skulpturen, Lieder usw., die zunächst noch ungeordnet und unvermittelt nebeneinander stehen. Der hinter der Ordnung stehende Sinn muss begründet werden durch einen *Prinzipienbegriff*. In der Kunst z. B. ist das die Schönheit und beim Staat die Gerechtigkeit.

Was bedeutet dies umgelegt auf die Moral? Es gibt viele verschiedene Moralauffassungen – andere Länder, andere Sitten – so das Sprichwort. Dies muss auch so sein. Indigene Völker in Amazonien haben andere Gewohnheiten und Werte als Medizinstudenten in Mitteleuropa. Der Inhalt und die Anwendung geltender

³³ Aristoteles, 1984, S. 112

³⁴ Pieper, 2003, S. 17

³⁵ Ebd., S. 42

³⁶ Ebd., S. 42

Regeln sind zeitbedingt, sie können unzeitgemäß werden. Keine Moral gilt ewig, sie ist aber auch nicht beliebig. Was gelten soll, darüber kann es hunderte Ansichten geben, dass aber überhaupt etwas gelten soll, steht wohl außer Frage. Moralvorstellungen können gleichgültig sein, Moral ist aber nicht gleichgültig für das menschliche Zusammenleben. Also muss sich die Moral und die Sitte in aller ihrer Wandelbarkeit und Veränderbarkeit ihrem Anspruch nach auf etwas Unveränderliches beziehen, um so begründet zu werden: auf die Moralität.

„Der Begriff der *Moralität* ist im Unterschied zum Begriff der Moral kein Ordnungs- sondern ein Prinzipienbegriff: Durch ihn wird eine Mannigfaltigkeit von Phänomenen nicht als eine Einheit begriffen, sondern in ihrem Sinnanspruch begründet. Im Begriff der Moralität wird Freiheit als das Unbedingte gedacht, als der unbedingte Anspruch, Freiheit um der Freiheit willen als das höchste menschliche Gut zu realisieren.“³⁷

Laut *Pieper* kann aus strikt philosophischer Sicht nicht mehr von Ethik gesprochen werden, wenn dieser unbedingte Anspruch, den die Moralität erhebt, verloren geht. Deshalb ist es für sie die Aufgabe der philosophischen Ethik, das Verhältnis von Moral und Moralität nicht aus den Augen zu verlieren.³⁸

Moralität ist ein Prinzipienbegriff, der durch die Vernunft und nicht durch die Empirie begründet wird. Er kann nicht empirisch abgeleitet werden, genauso wie Gerechtigkeit, Wahrheit, Schönheit, Freiheit usw. Sie alle sind Ideen der Vernunft, die dem Bedingten erst ihren Sinn verleihen.

Der synonyme Begriff für Moralität ist Sittlichkeit.

Sittlichkeit „... bezeichnet die uneingeschränkte Verbindlichkeit, unter der der Mensch in seinem Verhalten zu den Mitmenschen, aber auch zur Natur u[nd] zu sich selbst steht. S[itte] ist ein Anspruch, der im Unterschied zum Recht nicht einklagbar ist u[nd] anders als die jeweils herrschende Moral u[nd] Sitte nicht aufgrund von sozialen Sanktionen, sondern um seiner selbst willen zu befolgen ist: S[itte] wendet sich an den Menschen als freies Vernunftwesen.“³⁹

Sittlichkeit realisiert sich *nicht* erst dann, wenn sie in der Gesellschaft verwirklicht ist – sie zeigt ihre Realität und Berechtigung schon viel früher. Sittlichkeit beginnt dort, wo die gelebte Praxis kritisch befragt und nicht einfach hingenom-

³⁷ Ebd., S. 44

³⁸ Vgl. Ebd., S. 46, 49

³⁹ Höffe, 2008, S. 280

men wird. Sie zielt nicht darauf ab, wie es tatsächlich ist, sondern darauf, wie es sein soll.⁴⁰

Im Sinne des persönlichen Ethos als innere Haltung meint Sittlichkeit das „... zur festen Grundhaltung gewordene Gutseinwollen, das sich den unbedingten Anspruch der Freiheit zu eigen und zum Sinnhorizont jedweder Praxis gemacht hat.“⁴¹

Diese auf Freiheit und das Gute bezogenen Handlungen werden als moralisch bezeichnet und wie folgt differenziert:

1. Moralisch handelt, wer sich den Regeln der vorherrschenden Moral anerkennt und sich ihnen gemäß verhält – die empirisch-soziologische Perspektive.

2. Moralisch handelt, wer sich auf die Moralität oder Sittlichkeit bezieht, auch wenn damit gegen die faktisch geltende Moral verstoßen wird.

Eine sittliche Handlung stützt sich auf keine Autorität der geltenden Moral, sie rechtfertigt sich durch ihren Bezug auf die Sittlichkeit, somit übernehmen die handelnden Personen Verantwortung aus Verantwortungsbewusstsein im Gebrauch ihrer Freiheit.

Pieper schreibt dazu: Das „*Wechselverhältnis von Moral und Moralität*“, das die menschliche Praxis als eine humane Praxis fundiert, ist der zentrale Gegenstand der Ethik: die Ethik reflektiert das Verhältnis von Moral und Moralität. Indem sie die Dialektik von Moral und Moralität in Gang setzt, erfüllt die Ethik ihre kritische Absicht, nämlich im Hin- und Hergehen zwischen den bedingten Ansprüchen der Moral einerseits und dem unbedingten Anspruch des Moralitätsprinzips andererseits eine Aufklärungsprozeß in Gang zu setzen, durch den dogmatische Fixierungen, Vorurteile und Handlungszwänge transparent gemacht bzw. aufgelöst werden.“⁴²

⁴⁰ Vgl. Ebd., S. 280

⁴¹ Pieper, 2003, S. 45

⁴² Ebd., S. 46f.

1.1.5 Querverweis: Ethos und Weltethos

Eine spezifische Bedeutung des Ethos hat der Theologe *Hans Küng* 1990 mit seinem sogenannten *Projekt Weltethos* eingeleitet.⁴³

Dabei geht es um ein gemeinsames Ethos der Menschheit, den es trotz der unterschiedlichen Ausformungen im sozialen Ethos je nach Kultur und Religion zu begründen gilt. *Küng* stellte fest, „dass allen Weltreligionen und philosophisch-humanistischen Ansätzen bereits grundlegende Werte- und Moralvorstellungen gemeinsam sind.“⁴⁴

Ein zentrales Beispiel dafür ist die *Goldene Regel*: «Was du willst, was man dir tut, das tue auch anderen.» (Matth. 7,12) – „[E]ine nicht nur hypothetisch, bedingte, sondern eine kategorisch, apodiktische, unbedingte Norm – durchaus praktikabel, angesichts der höchst komplexen Situation, in der Einzelne oder auch Gruppen oft handeln müssen“⁴⁵, so Hans Küng.

Sie findet sich in allen großen Religionen und somit auch Kulturen⁴⁶ wie z. B. schon in China bei *Konfuzius* (ca. 551–489 v. Chr.), der somit ein «Zeitgenosse» von *Heraklit* (ca. 544–483 v. Chr.) und *Pythagoras* (ca. 580–500 v. Chr.) war. *Konfuzius* sagte: „Das ist <gegenseitige Rücksichtnahme>. Was man mir nicht antun soll, will ich auch nicht anderen Menschen zufügen.“⁴⁷

So kann *Kants kategorischer Imperativ*⁴⁸ „... als eine Modernisierung, Rationalisierung und Säkularisierung“⁴⁹ bzw. „... als eine modifizierte und reflektierte Form der Goldenen Regel angesehen werden.“⁵⁰

Für den Philosophen und Friedensforscher *Erwin Bader* war der empirische Nachweis der Goldenen Regel entscheidend, um sich der praktischen Bedeutung des Weltethos bewusst zu werden:

⁴³ Vgl. Küng, 1990

Anm.: Unter Ethos versteht die Stiftung Weltethos: „Nicht eine Lehre oder ein System, sondern die innere moralische, sittliche Grundhaltung eines Menschen, die sich nach bestimmten Normen und Maßstäben richtet. Eine Grundhaltung also, die das Handeln eines Menschen bestimmt.“ Stiftung Weltethos (b) (o. J. / Internet)

⁴⁴ Stiftung Weltethos (c) (o. J. / Internet)

⁴⁵ Küng, 1990, S. 84

⁴⁶ Vgl. Bader, 2007, S. 80

⁴⁷ Konfuzius, 1982, S. 102

⁴⁸ Anm.: Kant schreibt, „... handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ Kant, 1984, S. 68

⁴⁹ Küng, 1990, S. 84

⁵⁰ Bader, 2007, S. 75

„Der *theoretische* Durchbruch zur Anerkennung der Universalisierbarkeit geschah bisher vor allem durch den empirischen Nachweis, dass in wichtigen Dokumenten der Religionen und mit zentraler Bedeutung vor allem der Kern aller Werte des Weltethos allgemein anerkannt wird, nämlich die sogenannte *Goldene Regel*, aber auch die übrigen Werte, wenn auch teils in unterschiedlicher Ausprägung, grundsätzlich hoch geachtet werden.“⁵¹

Und an anderer Stelle:

„Es war wie ein Durchschlagen des Gordischen Knotens, dass man nicht mehr bloß nach theoretischen Möglichkeiten der Ableitung einer Gemeinsamkeit gesucht, sondern einfach den Weg der empirischen Praxis gewählt hat, um die Existenz der wichtigsten Grundregeln des Ethos in den verschiedenen Religionen aufzuweisen – welche theoretisch ja bezweifelt worden war.“⁵²

1.1.5.1 Fundamentalnormen und Dialog

Wie beim Weltethos, gibt es auch für *Otfried Höffe* kulturübergreifende Fundamentalnormen, die nach einer Filterung der notwendig kulturspezifischen Unterschiede eine, für ihn, erstaunlich lange Liste ergeben:

„So gut wie alle Kulturen schätzen Gegenseitigkeit (Reziprozität) verbunden mit Großzügigkeit hoch ein. Sie kennen ein Inzestverbot ... Allgemein verbreitet sind ferner das Lüge- und Betrugsverbot, ein Respekt vor den Älteren, die Sorge für die Kinder und ein generelles Mitgefühl, weiterhin die Anerkennung von Besonnenheit, Hilfsbereitschaft und Tapferkeit ... Grundlegende Rechtsgüter wie Leib und Leben ... werden strafrechtlich geschützt. Hinzu kommen Grundsätze der Verfahrens- und der Tauschgerechtigkeit.“⁵³

Anerkennung dieser Gemeinsamkeiten ist Voraussetzung für interkulturelle Moraldiskurse. Trotzdem stellt sich die Frage, wie das Ethos, als innere Haltung einer Person, sich zu einem Welt-Ethos ausbilden kann. Für *Erwin Bader* ist das Ethos vor allem eine *bewusste* innere Haltung, die somit auch rational begründbar und für andere nachvollziehbar ist. Kann ich meine subjektiven Handlungsgrund-

⁵¹ Ebd., S. 79f.

⁵² Ebd., S. 83. Vgl. dazu auch Bader, 2011, S. 86

⁵³ Höffe, 2009, S. 30

sätze rational erklären oder rechtfertigen, so werden sie „... zu etwas allgemein Verständlichem und somit potentiell universell Gültigem.“⁵⁴

„Denn ein wirklich tragfähiges Ethos muss vernunftmäßig begründbar sein und kann sich daher auch theoretisch allgemein verständlich machen, was einen Hinweis auf den Aspekt der Allgemeinheit darstellt. Für das Weltethos trifft dies in besonderer Weise zu.“⁵⁵

Nachvollziehbarkeit und Verständlichkeit über kulturelle und religiöse Grenzen hinweg braucht eine Möglichkeit der Verständigung: den Dialog.

Bader schreibt: „Dia-Logos ist ... seinem Wesen nach ein Prozess der Öffnung über bisherige Grenzen hinaus, im Vertrauen auf die Existenz einer Vernunft, die für alle Menschen gilt und es uns erst überhaupt ermöglicht, grenzüberschreitend zu denken und zu sprechen. Dialog setzt aber auch die Anerkennung einer Verständigungsebene voraus, vor allem des Ethos und der Wissenschaft.“⁵⁶

Bereitschaft zum Dialog setzt zusätzlich eine gewisse Friedfertigkeit voraus, jedoch wäre es falsch, den Frieden schon vorauszusetzen, um mit dem Dialog zu beginnen. Je eher man damit beginnt, desto größer sind die Chancen, Vorteile und Misstrauen abzubauen, um so zu einer friedlichen Basis des Zusammenlebens beizutragen.⁵⁷ Dies ist auch ein zentrales Anliegen des Weltethos, denn: „Kein Weltfriede ohne Religionsfriede“ und „kein Religionsfriede ohne Religionsdialog“⁵⁸, so *Hans Küng*.

Warum ist der Dialog der Religionen beim Weltethos im Vordergrund und nicht etwa ein interkultureller Dialog? Warum übernimmt nicht die Philosophie diese Aufgabe, kann sie nicht als besserer Vermittler auftreten?

Vertreter des Weltethos verweisen auf die normative Kraft der Religion. Mit Ausnahme des säkularisierten Europas haben die Religionen weiterhin eine immense Bedeutung. Dies betrifft die sowohl negativen, als auch die positiven Aspekte.⁵⁹

⁵⁴ Bader, 2007, S. 76

⁵⁵ Ebd., S. 79

⁵⁶ Vgl. Bader, 2006, S. 18

⁵⁷ Vgl. Ebd., S. 19

⁵⁸ Vgl. Küng, 1990, S. 8, 10

⁵⁹ Vgl. Bader, 2007, S. 91

„Religionen können gewiß autoritär, tyrannisch und reaktionär sein und waren es allzu oft. ... Religionen können sich aber auch befreiend, zukunftsorientiert und menschenfreundlich auswirken und haben es oft getan.“⁶⁰

Zusätzlich der Hinweis, dass die normative und gesellschaftliche Kraft der Religionen viel eher im Stande sei als die Philosophie, unbedingte ethische Forderungen zu begründen.

„Bisher, so scheint es, sind philosophische Begründungen unbedingt verbindlicher und allgemeingültiger Normen kaum über problematische oder utilitaristisch-pragmatische Modelle hinausgekommen ... Trotz behaupteter transzendentaler ›Letztverbindlichkeit‹ scheinen sie keine allgemein einleuchtende unbedingte Verbindlichkeit aufzuweisen. Warum schon soll ich unbedingt, und warum soll gerade ich? ... Und was konkrete Lebenserfahrung betrifft: Philosophische Modelle versagen leicht gerade dort, wo von Menschen im konkreten Fall – und gar so selten ist das ja nicht – ein Handeln gefordert ist, das keineswegs seinem Nutzen, dem Lebensglück oder der Kommunikation dient.“⁶¹

Küng behauptet nicht, dass ein Mensch ohne Religion kein menschliches, gutes, an Werten und Normen orientiertes Leben führen kann.⁶² Im Gegenteil, das Weltethosprojekt ist für religiöse und nicht religiöse Menschen gedacht. In den Kulturen der drei großen prophetischen Religionen⁶³ aber erscheinen ihm unbedingte, allgemeinverbindliche Verpflichtungen nur durch die Berufung auf Gott begründbar zu sein.⁶⁴

Ob wir den «Begriff» Gott überhaupt ausklammern, ignorieren oder abschaffen können, wäre eine interessante Frage, besonders für Atheisten. Der bekannte Theologe *Karl Rahner* (1904–1984) meint: „Aber eigentlich existiert der Mensch nur als Mensch, wo er wenigstens als Frage, wenigstens als verneinende und verneinte Frage «Gott» sagt.“⁶⁵

Es ist hier nicht das Ziel, diesen Fragen näher nachzugehen. Zur Abrundung sollen die zwei Grundpostulate und die vier positiv formulierten Selbstverpflichtungen des Weltethos vorgestellt werden:

⁶⁰ Küng, 1990, S. 69

⁶¹ Ebd., S. 65

⁶² Ebd., S. 75

⁶³ Anm.: Judentum, Christentum und Islam.

⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 77

⁶⁵ Rahner, 1984, S. 58

Die zwei Grundforderungen sind: (1) Jeder Mensch soll menschlich behandelt werden. (2) Die Goldene Regel: Handle andere so, wie du von ihnen behandelt werden willst.

Die vier unverrückbaren Weisungen sind: (1) Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben. (2) Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung. (3) Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit. (4) Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau.⁶⁶

1.2 Ethik und Sitte

In den letzten Teilkapiteln haben wir versucht, Begriffe zu klären. Nun folgt eine weitere Darstellung, die ebenfalls ein grundlegendes Verständnis für diese Arbeit liefern soll. Wir folgen dabei dem Philosophen *Wilhelm Vossenkuhl*, der in seinem Buch *Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert* vor allem die Abhängigkeit der Ethik von der Sitte in den Mittelpunkt rückt.⁶⁷ Erweist sich eine Abhängigkeit der Ethik von den geltenden Sitten, so ist es laut *Vossenkuhl* erforderlich, eine situative Ethik zu entwickeln, die aufgrund der Berücksichtigung der sozialen und kulturellen Gegebenheiten nur regionalen Geltungscharakter haben kann.⁶⁸ Bevor wir die hier angedeuteten Zusammenhänge analysieren, ein paar Anmerkungen zum moralischen Sinn bzw. dem moralischen Gefühl.

⁶⁶ Vgl. Stiftung Weltethos (a) (o. J. / Internet)

⁶⁷ Vgl. Vossenkuhl und Sellmaier, 2001, S. 140f.

⁶⁸ Vgl. Ebd., S. 142

1.2.1 Der moralische Sinn

Unsere Herkunft, die Erziehung, die Religionen, unsere Bildung und unser sozialer Umgang prägen unsere Gefühle, Empfindungen und Urteilsfähigkeit.⁶⁹ Dies erzeugt einen sogenannten *moralischen Sinn*. Ohne lange nachzudenken, wird uns meistens sehr schnell klar, was gut und was schlecht ist. Folgen wir diesem inneren Kompass, der Spiegel des kulturellen Hintergrunds ist, sind unsere Handlungs- und Verhaltensweisen ziemlich eindeutig. Wir haben uns daran gewöhnt, es gehört zu unserer Gewohnheit, zu unserer Sitte.

„Der moralische Sinn geht uns ähnlich in Fleisch und Blut über wie die Muttersprache. Urteile über den guten Nachbarn, den guten Freund, die guten Taten fallen uns dann ebenso leicht wie Urteile über den Preis, das schlechte Wetter, das gute Essen oder die schlechte Bezahlung, die keinen moralischen Charakter im engeren Sinn haben.“⁷⁰

Aus phänomenologischer Sicht spricht *Bernhard Waldenfels* sogar vom einem «inkorporiertem Wissen», wie es z. B. bei Musikern gang und gäbe ist. Man erlernt mühsam ein Instrument, bis wir dann soweit kommen, dass beim Konzert nicht mehr nachgedacht werden muss, wie das Stück zu spielen ist, welcher Ton als nächstes kommt usw. Das Wissen steckt in unserem Leib und die Darbietung gelingt umso besser, je weniger wir nachdenken und je mehr wir uns auf das Eingeeübte verlassen.⁷¹ Es ist uns also gar nicht bewusst, wie und was wir spielen. Auch die Gefühle und Werthaltungen, die unser Handeln bestimmen, sind uns nicht immer bewusst.

Es wird wohl keine ausgiebige Begründung dafür notwendig sein, Ehrlichkeit und Wohlwollen als gut zu bezeichnen, Mord, Neid und Missgunst dagegen als schlecht. Für *Erich Fromm* ist dies ein wesentliches Kriterium für ein Werturteil, das Wohl des Menschen.⁷² Für ihn ist gut, was die menschlichen Kräfte und die Eigenverantwortung zur Entfaltung bringt und fördert. Böse ist, was Verantwortungslosigkeit und menschliche Laster hervorruft.⁷³ Da dies objektiv «zu sehen»

⁶⁹ Vgl. Vossenkuhl, 2006, S. 33 – 39

⁷⁰ Ebd., S. 34

⁷¹ Vgl. Waldenfels und Giuliani, 2000, S. 169

⁷² Vgl. Fromm, 1999a, S. 13

⁷³ Vgl. Ebd., S. 17f.

ist, gibt es für ihn auch objektive Normen, die aber nie absolut, d. h. unveränderlich sind.⁷⁴ Um dies zu begründen, bedarf es als Grundlage für eine wissenschaftliche Ethik, einer Wissenschaft vom Menschen. Wissenschaftler können aber nicht „... die menschliche Natur als solche beobachten, sondern nur ihre spezifische Manifestation in spezifischen Situationen. Die menschliche Natur ist eine theoretische Konstruktion, die aufgrund der empirischen Erforschung des menschlichen Verhaltens erschlossen werden kann.“⁷⁵

Dies führt uns aber hier zu weit, deshalb nochmal *Fromms* These: Die guten sittlichen Kräfte des Menschen zeigen sich, indem sie dem Wohl des Menschen dienen. Für ihn ist die fundamentale Alternative nicht gut oder böse, sondern die zwischen einem guten und einem schlechten Leben.⁷⁶ Drastischer ausgedrückt, zwischen Leben und Tod, Produktivität und Destruktivität, Potenz und Impotenz, Tugend und Laster.⁷⁷

Der moralische Sinn äußert sich für *Vossenkuhl* also in fest verankerten Überzeugungen, die unser Urteilen und Handeln leiten. „Wir werden als sittliche Realisten erzogen, denken und urteilen auch ethisch realistisch und glauben, wenn uns philosophische Beihilfe nicht davon abbringt, an die Wirklichkeit der Werte.“⁷⁸

Der unbewussten Anwendung geht eine bewusste Pflege im sozialen Leben voraus. Damit kann auch Missbrauch betrieben werden. Wenn Gefühle kulturell manipuliert werden, z. B. Hass gegen bestimmte Bevölkerungsgruppen geschürt wird, was politisch, wirtschaftlich, weltanschaulich oder sonst wie motiviert sein kann.

„Alle sittlichen Ordnungen haben oder hatten religiöse Wurzeln.“⁷⁹ Deshalb ist hier die Gefahr des Missbrauchs auch so groß, weil dies im kulturell-religiösen Gedächtnis der Menschen tief verankert und somit auch wirkmächtig ist. *Karl Jaspers* weist darauf hin, dass viele religionskritische Einwände oftmals nicht den Kern der Religion selbst treffen, sondern die menschlichen Abgleitungen und

⁷⁴ Vgl. Ebd., S. 15

⁷⁵ Ebd., S. 20

⁷⁶ Vgl. Ebd., S. 17

⁷⁷ Vgl. Ebd., S. 135

⁷⁸ Vossenkuhl, 2006, S. 35. Vgl. dazu auch Fromm, 1999a, S. 35

⁷⁹ Vossenkuhl, 2006, S. 37

Irrungen derselben, was den Ernst der Vorwürfe nicht schmälert.⁸⁰ Wichtig ist, zu fragen, ob Religionen und ihre Ansprüche tatsächlich die Ursache von Gewalt sind oder ob sie nicht missbräuchlich als Zusatzrechtfertigung für Gewalt herangezogen werden.

Auf jeden Fall gehört der Umgang mit negativen Gefühlen früh geschult.⁸¹ Werde ich ungerecht behandelt, kann ich zu Recht darüber erbost und wütend sein. Entlädt sich der Zorn allerdings durch aggressives Verhalten oder gar durch Gewalt, entsteht aus dem zu Recht bestehenden Gefühl, ein Unrecht im Verhalten. Somit erweist sich für den moralischen Sinn eine kritische Überprüfung der Gefühle als unerlässlich.

Sitte meint die im Alltag eingeübten Formen des Verhaltens und Urteilens, samt den darin auftretenden Widersprüchen. Sitte gibt Sicherheit.

„Der moralische Sinn und die mit ihm verwobenen Gefühle sind eng, in gewisser Weise unauflöslich mit der Sitte, mit dem normalen, alltäglichen Verständnis dessen, was gut und schlecht ist, verbunden. Sitte, moralischer Sinn und die mit ihnen verknüpften Gefühle stützen sich wechselseitig.“⁸²

Und nochmal genauer:

„Unter <Sitte> können wir diejenigen Kräfte und Werte verstehen, welche das Bewusstsein, die Gefühle und das Verhalten des Menschen positiv oder negativ bestimmen und ihnen im Alltag Orientierung geben. Die Sitte hilft den Menschen, ihr eigenes und fremdes Verhalten zu bewerten und mit bestimmten Gefühlen zu verbinden. Die Sitte liegt dem Urteilen über das, was gut oder schlecht ist, zugrunde. Sie verbindet die Menschen nicht nur in ihren Urteilen, sondern auch in ihrer Lebenspraxis in einer Weise, die durch nichts anderes zu ersetzen ist.“⁸³

⁸⁰ Vgl. Jaspers, 1963, S. 77f.

⁸¹ Vossenkuhl, 2006, S. 35, 38

⁸² Ebd., S. 39

⁸³ Ebd., S. 36

1.2.2 Beginn der Ethik

„Sitte und Ethik gehören beide zum großen Bereich dessen, was wir «Moral» nennen; die Sitte kann man – wenn man so will – «implizite», die Ethik «explizite Moral» nennen.“⁸⁴

Wie gestaltet sich jetzt das Verhältnis von Ethik und Sitte? Ethik beginnt laut *Wilhelm Vossenkuhl* dort, wo Unsicherheiten im Urteil entstehen. Wenn zum Beispiel:

- herrschende Meinungen und Sitten von vielen bezweifelt werden,
- Wertmaßstäbe durch neue Gegebenheiten erschüttert werden,
- starke Widersprüche zwischen ethischem Anspruch und tatsächlichem Handeln auftreten,
- Ratlosigkeit und Überforderung vorherrschen,
- nach gründlichem Nachdenken und Abwägen keine Gründe für oder gegen eine Handlungsweise gefunden werden können,
- neue Fragen aufgeworfen werden, die die Sitte nicht beantworten kann.

Wo immer diese Unsicherheiten auftreten, kommen wir zur Grenze zwischen Sitte und Ethik.

„Die Ethik beginnt dort, wo der moralische Sinn seine Sicherheit einbüßt und die Unterscheidung zwischen «gut» und «schlecht» nicht mehr offensichtlich ist. ... Sobald wir aber nach Gründen fragen, wie etwas moralisch zu bewerten ist, und wir diese Gründe nicht schon irgendwo und von irgendwem beantwortet finden, betreiben wir Ethik. Die Ethik sucht nach guten, überzeugenden Gründen jenseits des Gewöhnlichen, jenseits des sittlich Bekannten und Unstrittigen.“⁸⁵

Dies geschieht in allen gesellschaftlich relevanten Gebieten, der Wissenschaft, Wirtschaft, Religion, Kunst, Politik usw.

⁸⁴ Ebd., S. 55

⁸⁵ Ebd., S. 40

1.2.3 Geltung und Rechtfertigung

Für *Vossenkuhl* findet das Verhältnis von Sitte und Ethik seine Entsprechung im Verhältnis von Geltung und Rechtfertigung.⁸⁶ Er schreibt: „Geltung und Rechtfertigung werden häufig vermischt, leicht verwechselt, hängen eng miteinander zusammen, sind aber nicht dasselbe. <Gelten> bedeutet so viel wie <in Kraft sein>, <wirksam sein>, oder <anerkannt werden>. <Rechtfertigen> bedeutet so viel wie <gut begründen>. Rechtfertigungen können Ordnungen Legitimität verleihen. Wenn etwas gilt, ist es wirksam, wenn etwas gerechtfertigt ist, ist es gut begründet. Es kommt darauf an, wie das eine mit dem anderen zusammenhängt. Der Begriff <Geltung> kann auf Feststellungen, Entscheidungen, Praktiken, Normen und Regeln aller Art bezogen werden.“⁸⁷

1.2.3.1 Sitte und Brauch bei Max Weber

Vossenkuhl bezieht sich in seiner Auffassung auf den Soziologen *Max Weber* (1864–1920), der folgende Unterscheidungen trifft:

Wenn ein bestimmtes Verhalten innerhalb einer bestimmten Gruppe von Menschen regelmäßig vollzogen wird, und dadurch die Chance besteht, dass sich das soziale Handeln daran orientiert, so spricht *Max Weber* von einem *Brauch*. Wenn aus der Tatsache der Einübung sich eine eingelebte Gewöhnung entwickelt hat, so spricht er von *Sitte*.⁸⁸

Als «*bloße Sitte*» bezeichnet er, wenn das typische, gleichmäßige Verhalten bloß auf Gewohnheit und unreflektierte Nachahmung beruht. Die Sitte gilt, weil es üblich ist, so und so zu handeln, und dies seit langer Zeit.⁸⁹ Aber schon diese regelmäßige Wiederkehr der Vorgänge als tatsächliche Handlungen und die sich daraus ergebenden Lebensgewohnheiten verhelfen der bloßen Sitte, dass sie zu etwas normativ Gebotenem wird.

⁸⁶ Vgl. Ebd., S. 47

⁸⁷ Ebd., S. 44

⁸⁸ Vgl. Weber, 1976, S. 15

Anm. Als *Mode* bezeichnet Max Weber, wenn ein Brauch im Gegensatz zur Sitte „... die Tatsache der Neuheit des betreffenden Verhaltens Quelle der Orientierung des Handelns“ wird. Ebd., S. 15

⁸⁹ Vgl. Ebd., S. 187

„Der Uebergang von der bloß dumpf hingenommenen Gewöhnung an ein Handeln zur Aneignung der bewußten Maxime normgemäßen Handelns ist überall flüssig.“⁹⁰ Das heißt, es ist durchlässig, ineinanderfließend und nicht starr voneinander abgegrenzt.

Hinzu kommt noch die *Konvention*: „Konvention soll die *i n n e r h a l b e i n e s M e n s c h e n k r e i s e s* als «geltend» gebilligte und durch Mißbilligung gegen Abweichungen orientierte «Sitte» heißen. . . . Die Befolgung der «Konvention» (im üblichen Wortsinn) – etwa: des üblichen Grüßens, der als anständig geltenden Bekleidung, der Schranken des Verkehrs nach Form und Inhalt – wird dem Einzelnen als verbindlich oder vorbildlich durchaus ernstlich «zugemutet» und durchaus nicht – wie etwa die bloße «Sitte» seine Speisen in bestimmter Art zu bereiten – freigestellt.“⁹¹

Ein Verstoß wird durch «sozialen Boykott» geahndet und wirkt als sozialer Zwang oft stärker und heftiger als ein Rechtszwang.

Das *Recht* sieht *Weber* dadurch gekennzeichnet, dass ein «Stab von Menschen» existiert, der das Recht durch Zwang durchsetzt. Dies kann je nach Gesellschaftsform verschiedene Formen annehmen. Wichtig ist, dass bestimmte Gruppen die «Ordnung» einfordern und sie gegebenenfalls wiederherstellen. Es kann sich dabei um eine Rüge oder eine Vermahnung handeln, um psychischen Zwang einer Autorität – z. B. in einer Glaubensgemeinschaft – und natürlich auch um Richter, Staatsanwälte, Verwaltungsbeamte usw.⁹² Auch hier sind die Grenzen verschiedener handlungsleitenden Ordnungen fließend.

„In der Vergangenheit wie in der Gegenwart sind in der Realität des Alltags «sittliche Gebote» im Gegensatz zu «Rechtsgeboten», soziologisch betrachtet, normalerweise entweder religiös oder konventionell bedingte Maximen des Verhaltens und ist ihre Grenze gegenüber dem Recht flüssig.“⁹³

Die Konvention wirkt durch Billigung oder Missbilligung – sie zwingt nicht. Aber: „Konventionelle Regeln sind normalerweise der Weg, auf welchem bloß faktische Regelmäßigkeiten des Handelns: bloße «Sitte» also, in die Form verbind-

⁹⁰ Ebd., S. 192

⁹¹ Ebd., S. 18

⁹² Vgl. Ebd., S. 18

⁹³ Ebd., S. 191

licher meist zunächst durch «psychischen Zwang» garantierte, «Normen» überführt werden: der Traditionsbildung.“⁹⁴

Diese Inanspruchnahme und Durchlässigkeit verschiedener Ordnungen im Alltag erlaubt eine gleichzeitige Geltung verschiedener Ordnungen nebeneinander – sie beeinflussen und bestimmen unser tatsächliches Handeln, selbst wenn in der Reflexion darüber einige Widersprüche auftreten.⁹⁵

Weber hebt interessen geleitete Handlungsorientierung eigens hervor. Sie beruhen nicht auf geltenden Normen oder Sitten, sondern auf subjektiven Einschätzungen. „Eine wesentliche Komponente der «Rationalisierung» des Handelns ist der Ersatz der inneren Einfügung in eingelebte Sitte durch die planmäßige Anpassung an Interessenlagen.“⁹⁶ Dies ist besonders in der Wirtschaft zu beobachten.

Dabei geht es bei „... den Rationalisierungsphänomenen ... um die Beherrschung von Abläufen, Materie, Gütern und letztlich auch um die Beherrschung des Menschen selbst.“⁹⁷ Ausgangspunkt ist die „... Prägung der Alltagspraxis des Kapitalismus als methodisch-rationale Lebensführung durch die Verweltlichung des religiösen Ethos des Protestantismus.“⁹⁸

Gerade weil der Übergang von Sitte, Konvention und Recht fließend ist, oder flüssig,⁹⁹ wie Max Weber schreibt, ist es wichtig zu klären, wodurch die Sitte ihre Geltung erhält. Bloße Gewohnheiten, Sitten und Konventionen haben noch keine unmittelbare Geltung. Die Geltung erwächst aus einer geltenden Tradition, die zunächst unhinterfragt gilt. „Die Geltung von Ordnungen kraft Heilighaltung der Tradition ist die universellste und ursprünglichste.“¹⁰⁰

Das «tatsächlich Hergebrachte» ist der Ursprung des Geltenden.¹⁰¹ Werden Normen und Regeln hinterfragt und aufgebrochen, weil sie nicht mehr mit dem gelebten Alltag einhergehen, Autoritäten an Macht und Einfluss verlieren oder sich gesellschaftlich maßgebende Veränderungen ergeben, so erwachsen daraus wiederum neue Gewohnheiten, Konventionen und Sitten. Diese müssen sich wieder zu einer Tradition verdichten, woraus eine neue oder veränderte Ordnung entspringt,

⁹⁴ Ebd., S. 191

⁹⁵ Vgl. Ebd., S. 16f.

⁹⁶ Ebd., S. 15

⁹⁷ Stelzer, 2008, S. 303

⁹⁸ Ebd., S. 302

⁹⁹ Vgl. Weber, 1976, S. 17, 187f., 191

¹⁰⁰ Ebd., S. 19

¹⁰¹ Vgl. Ebd., S. 15

die durch sozialen, psychischen oder rechtlichen Zwang ihre Geltung beansprucht, durchsetzt und verteidigt.¹⁰²

Vossenkuhl fasst in Anlehnung an *Max Weber* die Sitte allgemein auf. Er bezeichnet damit „... alle Verhaltens- und Umgangsformen, aber auch ... Bewertungsweisen, die in einer Gesellschaft gelten.“¹⁰³

1.2.4 Unsicherheit und Ungewissheit

Ethik beginnt dort, wo Unsicherheit und Ungewissheit beim Urteilen entstehen. Die Situation des Menschen am Beginn des 21. Jahrhunderts ist durch große Unsicherheit, Ungewissheit und Uneindeutigkeit geprägt, so eine der Hauptthesen der *reflexiven Modernisierung*, einem Forschungsprogramm der Soziologie mit ihrem Hauptvertreter *Ulrich Beck*.¹⁰⁴ Brauchen wir deshalb die Ethik mehr denn je? Die Veränderungen der Lebensbiographien, Lebenswelten und Lebensbezüge in den letzten 60 Jahren sind, vor allem in der westlichen Welt, enorm. Dies zu erforschen und zu beschreiben, ist Aufgabe der Soziologie und Sozialphilosophie, und diese von Soziologie und Sozialphilosophie beschriebenen Veränderungen haben auch Auswirkungen auf die Ethik.

Anzeichen dafür sind bekannte Phänomene, die aber in ihrer Dimension neu sind. Kennzeichnend dafür ist zunächst die «doppelte Entgrenzung»: zum einen die Individualisierung und zum anderen die Globalisierung. Beide Tendenzen verstärken und verschränken sich in neuer Weise. Das heißt, Lebensformen, Lebensstile, soziale Zugehörigkeit und soziale Identität sind im Wandel. Man ist Teil der globalen Welt, ohne den lokalen Bezug zu verlieren. Soziale Kontakte sind wichtig, jedoch entterritorialisiert.¹⁰⁵ Dadurch entsteht auch ein vermehrtes Aufeinandertreffen verschiedener Vorstellungen davon, wie Menschen leben und zusammenleben wollen. Die Auffächerung von Lebensstilen und Wertauffassungen zeigt sich in einer Umgestaltung sozialer Landschaften. So gibt es eine „*Koexistenz sich aus-*

¹⁰² Vgl. Ebd., S. 19f.

¹⁰³ Vossenkuhl, 2006, S. 437; Vgl. Ebd., S. 47f.

¹⁰⁴ Vgl. Beck, Bonß und Lau, 2001, S. 53

¹⁰⁵ Vgl. Straus, 2001, S. 164f.

*schließender Gewißheiten“*¹⁰⁶ und gleichzeitig eine Kontinuität-Diskontinuitäts-Bewegung tradierter Lebensweisen.¹⁰⁷ Manche beklagen z. B. die Auflösung familiärer Strukturen und die Atomisierung der Gesellschaft, während andere es positiv sehen, dass die Beziehungsmuster sich neu ordnen und stärker nach Interessen und weniger nach Verwandtschaft oder Herkunft gegliedert werden.¹⁰⁸

Beck sieht in vielen Bereichen neue «Grenzziehungen» im Verhältnis von Arbeit und Produktion, Mann und Frau, Natur und Gesellschaft, Wissen und Nicht-Wissen, Wir und die Anderen usw.¹⁰⁹ Er ortet eine „Herausbildung neuer ökonomischer, familialer, kultureller und politischer Arrangements ...“, die uneindeutiger, weniger starr und flüchtiger erscheinen als die alten.“¹¹⁰

1.2.4.1 Weltrisikogesellschaft

Die globalen Probleme wie Klimaerwärmung, Finanzwirtschaft, Krieg, Terror und Flüchtlingsströme zeigen, dass wir in einer Welt angelangt sind, in der die Menschheit eine „globale Schicksalsgemeinschaft“¹¹¹ ist. Deshalb leben wir laut *Becks* Diagnose in einer *Risiko*-, ja sogar *Weltrisikogesellschaft*. Risiken, Unsicherheiten und Gefahren gab es schon immer. Nur geht es hier um *zivilisatorisch* verursachte Risiken, die wir in den Zukunftsszenarien berücksichtigen müssen. Die Theorie der Risikogesellschaft besagt, dass die zukünftigen Gefahren durch den Menschen und seine zivilisatorischen Erfolge erst erzeugt werden.¹¹² Die Theorie der Weltrisikogesellschaft geht noch weiter. Sie „... befasst sich mit der wachsenden Allgegenwart globaler hergestellter Ungewissheiten.“¹¹³

Die möglichen Folgen in der Zukunft erweisen sich als unkalkulierbar. Mit diesem Nicht-Wissen müssen wir umgehen. Wir wissen, dass wir vieles nicht wissen und müssen dieses fehlende Wissen in unsere Entscheidungen miteinbeziehen.¹¹⁴ Dies wiegt umso schwerer, da die Schäden die zurzeit verursacht werden, teilweise nicht mehr kompensierbar und dadurch irreversibel sind – und dies im globalen

¹⁰⁶ Beck, Bonß und Lau, 2001, S. 15

¹⁰⁷ Vgl. Beck, Holzer und Kieserling, S. 66

¹⁰⁸ Vgl. Straus, 2001, S. 166f.

¹⁰⁹ Vgl. Beck, Bonß und Lau, 2001, S. 11f.

¹¹⁰ Beck, Bonß und Lau, 2001, S. 48

¹¹¹ Ebd., S. 15

¹¹² Vgl. Beck, 2008b, S. 24–31

¹¹³ Ebd., S. 108

¹¹⁴ Beck, Holzer und Kieserling, 2001, S. 76f.

Maßstab. Denn Ursache *und* Wirkung sind nicht mehr begrenzt, nicht mehr geographisch (z. B. Klima), zeitlich (z. B. Atommüll), sozial (z. B. Finanzwirtschaft) usw.¹¹⁵

Dies alles bringt auch eine Änderung des normativen Referenzrahmens für unsere Entscheidungen mit sich.¹¹⁶ Es verwischen sich die Grenzen von wahr und falsch, gut und böse, Experten und Laien, wir und die anderen usw. Es findet eine Pluralisierung und Diversifizierung des Wissens statt, in der nicht mehr Politik und Wissenschaft verbindliche, einfache Antworten und Wege aufzeigen und Lösungen vorgeben können. Verschiedene Arten des Wissens bedeuten auch eine jeweils andere rationale Art und Weise des Nachdenkens über mögliche Lösungen.¹¹⁷

Dies alles sind keine Anzeichen dafür, dass etwas schiefgelaufen ist, es sind Anzeichen dafür, dass die technischen und gesellschaftlichen Errungenschaften *nichtintendierte Nebenfolgen* in sich bergen, die sich als Probleme zurückmelden.¹¹⁸ Die vorhandenen Institutionen scheinen dem nicht ausreichend gewachsen zu sein. Die Einzelnen sind mehr gefordert. Die Frage der Verantwortung wird komplexer. Es ist nicht mehr ganz klar, wofür wir uns mitverantwortlich fühlen müssen. Es kommt zu einer Pluralisierung der Lebensweisen, in denen der Einzelne sich immer mehr emanzipiert, aber damit auch soziale Unsicherheit und Gemeinschaftsverlust in Kauf nimmt.¹¹⁹

„Die Pluralisierung der Subjektgrenzen kann ... als Auflösung bzw. Verschiebung der Grenzen *individueller Verantwortlichkeit* begriffen werden. Wenn nicht mehr klar ist, wer und was zu mir gehört, wo ich zu verorten bin und darüber nicht nur ich, sondern auch andere entscheiden, dann entstehen Konflikte um Zuschreibung von Verantwortung, für deren Lösung, Verfahren, Regeln und sichere Wissensgrundlagen weitgehend fehlen. Verhandlungen, die diese Konflikte schlichten sollen, erweisen sich ... als kompliziert. ... Die Koordination widersprüchlicher Verantwortungssphären kann zu ethischen Dilemmata, zu Situationen individueller und kollektiver Nichtentscheidbarkeit führen, in denen allenfalls willkürlich

¹¹⁵ Vgl. Beck, 2008b, S. 103f.

¹¹⁶ Vgl. Vossenkühl und Sellmaier, 2001, S. 141f.

¹¹⁷ Vgl. Beck, Bonß und Lau, 2001, S. 40

¹¹⁸ Vgl. Ebd., S. 19, 32; Beck und Giddens, 1996, S. 27

¹¹⁹ Vgl. Beck, Bonß und Lau, 2001, S. 34. Vgl. auch Beck und Giddens, 1996, S. 95f. und Beck, 2008b, S. 108

entschieden werden kann ... Gerade hier erweist sich dann das Ideal prinzipienorientierter Selbstreflexion ... als Illusion.“¹²⁰

Es ist eine Vielfalt von Vorgangsweisen und Lösungsversuchen entstanden. Dadurch auch eine Neustrukturierung von sozialen Beziehungen, die alle in gleicher Weise legitim und erfolgsversprechend erscheinen.¹²¹ Die Entscheidungssituation in der Weltrisikogesellschaft ist paradox: Je weniger wir wissen, „*desto notwendiger und unmöglicher die Entscheidung*“.¹²²

„Das Individuum muss angesichts der Ungewißheit der globalen Welt eigene Entscheidungen treffen. Diese neue Form der Individualisierung resultiert aus dem Scheitern der Experten beim Risikomanagement. Weder die Wissenschaft noch die herrschende Politik, noch die Massenmedien, noch die Wirtschaft, noch das Rechtssystem oder selbst das Militär sind in der Lage, Risiken rational zu definieren oder zu kontrollieren. Das Individuum ist gezwungen, den Rationalitätsversprechen dieser Institutionen zu mißtrauen. Als Folge werden die Menschen auf sich selbst zurückgeworfen.“¹²³

Ulrich Beck sieht die dadurch entstehende Bürde, die am Individuum lastet, als Zynismus an. Die Verantwortung verlagert sich auf die Einzelnen, weil die Institutionen versagen.

Die empirische Soziologie will die vorgestellten Thesen weiterhin untersuchen und untermauern.¹²⁴ Uns geht es um die Auswirkungen der Veränderung der sozialen Landschaften auf das ethische Begründen von Handlungen. Auch hier findet eine Pluralisierung statt, es gibt keine eindeutigen und endgültigen Lösungen.¹²⁵ Die Philosophen *Wilhelm Vossenkuhl* und *Stephan Sellmaier* beschäftigen sich damit. Sie sehen es angesichts des verstärkten Individualisierungsprozesses als Aufgabe an, wie man trotz der Unsicherheiten ein eigenes moralisches Profil entwickeln kann.¹²⁶

¹²⁰ Beck, Bonß und Lau, 2001, S. 44

¹²¹ Ebd., S. 35

¹²² Beck, 2008b, S. 215

¹²³ Ebd., S. 107

¹²⁴ Vgl. Beck, Bonß und Lau, 2001, S. 50f.

¹²⁵ Vgl. Ebd., S. 49

¹²⁶ Vgl. Vossenkuhl und Sellmaier, 2001, S. 138f.

1.3 Ethik als Konfliktwissenschaft

Die soeben beschriebenen Prozesse der *reflexiven Moderne* gehen damit einher, dass die «sittliche Normalität» ins Wanken gerät. Je stabiler und eindeutiger soziale Herkunft, kulturelle Identität, Weltanschauung und Lebenswelt sind, desto mehr normative Fragen werden vom gängigen Moralverständnis abgedeckt. Für *Vossenkuhl* beschreibt die Soziologie hier „... genau die Bedingungen, unter denen sittliche Normalität häufiger unmöglich als möglich ist.“¹²⁷ Eines der Indizien für den Wandlungsprozess ist, dass normative Frage- und Problemstellungen vermehrt in moralische Konflikte münden.

„Die Ethik, die sich mit ihnen auseinandersetzt, wird zu einer Konfliktwissenschaft.“¹²⁸

1.3.1 Vorüberlegungen

1.3.1.1 Abwertung der Sitte

Wilhelm Vossenkuhl vertritt die These, dass das Verhältnis von Sitte und Ethik zu sehr aus dem Blickfeld geraten ist, was zu einer Abwertung der Sitte geführt hat. Dies berührt die Konfliktlösungskompetenz, die der Ethik als Konfliktwissenschaft innewohnt. Erweist sich die philosophische Ethik als zu abstrakt, komplex und abgehoben, als eine wissenschaftliche Disziplin von Experten, dann verliert sie den Bezug zur Öffentlichkeit und somit auch an Bedeutung. Will die Ethik auf die Sitte und somit auf das Alltagsleben der Menschen positiv Einfluss nehmen, muss die Verständlichkeit und Nachvollziehbarkeit gewährleistet sein. Ethik ist von der Anerkennung ihrer Argumente abhängig, ohne Anerkennung keine Kompetenz und moralische «Autorität».¹²⁹

¹²⁷ Vossenkuhl, 2006, S. 130

¹²⁸ Ebd., S. 115

Anm.: Die Bestimmung der Ethik als Konfliktwissenschaft hat John Rawls etabliert. Vgl. Ebd., S. 118f. Vgl. dazu auch das Differenzprinzip (Unterschiedsprinzip) in Rawls, 1979, S. 98f., 112f.

¹²⁹ Vgl. Vossenkuhl, 2006, S. 47f.

Nach seiner Ansicht hat auch *Immanuel Kant*, der mit seiner wirkmächtigen Moralphilosophie die Ethik unabhängig von der Sitte begründet hat, zur Ausblendung der Sitte beigetragen. „Dies führte – zumindest in der Entwicklung einer Reihe ethischer Theorien – zu einer Abwertung der Sitte. Die Ethik verlor damit zusehends ihre Bodenhaftung, Sitte und Ethik drifteten auseinander.“¹³⁰

Aristoteles z. B. hat sich an der Sitte orientiert. Tugenden (griech. *areté*, lat. *virtus*) wie Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit waren von der Sitte her gesehen unumstritten. *Aristoteles* musste nur zeigen, wie die innere sittliche Haltung erworben oder eingewöhnt werden konnte und wie sie sich auch unter verschiedenen Lebensumständen und trotz unterschiedlicher Charaktereigenschaften der Menschen verwirklichen ließ. Ein besonnenes Verhalten, weder zügellos noch die Triebe vollständig unterdrückend, kann nicht starr vorgegeben werden. Das richtige Maß, die richtige Mitte variiert je nach Person und Situation.¹³¹ Aus einem tugendhaften Charakter erwächst jedoch Freude, ja sogar Glück.¹³²

Auch nach *Kant* ist der Mensch auf der Suche nach Glückseligkeit.¹³³ Aber für ihn kann die Glückseligkeit nicht der Zweck der natürlichen Veranlagung des Menschen sein. Nur der gute Wille ist ohne Einschränkung gut und wertvoll. Was führt *Kant* zu dieser Ansicht?

Was die Menschen zufrieden und «glücklich» macht, wie Macht, Ehre, Reichtum usw., macht sie mitunter auch übermütig, überheblich und unvernünftig. Auch Verstand, Witz oder Mut sind nicht nur gut und wünschenswert, sondern auch böse und schädlich, wenn der gute Wille und ein gefestigter Charakter diese Gefühle nicht in die richtigen Bahnen lenkt. Auch ein schlechter Mensch kann glücklich sein, was man deshalb nur schwer uneingeschränkt gutheißen kann, so *Kant*.¹³⁴

Insofern misstraut *Kant* der Glückssuche, weil er den Naturanlagen der Menschen misstraut, denn „... aus so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.“¹³⁵

¹³⁰ Ebd., S. 115

¹³¹ Vgl. Ebd., S. 84, 116f.

¹³² Vgl. Höffe, 2009, S. 359f.; Bader, 2010, S. 371f.

¹³³ Vgl. Kant, 1984, S. 60

¹³⁴ Vgl. Ebd., S. 28f.

¹³⁵ Kant, 1977a, S. 41

Vossenkuhl sieht zwei Gründe für das schon angesprochene Auseinanderdriften von Sitte und Ethik. Erstens in bestimmten Tendenzen der Ethik selbst, die bewusst die Sitte vernachlässigt hat. Zweitens in der Sitte selbst, die keine sichere und eindeutige Orientierung mehr gibt. Unser von der Sitte geprägtes moralisches Bewusstsein, unser Empfinden, was gut und was böse ist, und unsere Urteilskraft sind überfordert angesichts der Komplexität und Tragweite der anstehenden Probleme. Somit müssen auch die Lösungsversuche differenzierter und anspruchsvoller werden.¹³⁶

Je mehr eine vorherrschende Sitte Antworten gibt, desto weniger ist eine begründende Ethik notwendig. Korrespondieren Sitte und Ethik, dann gibt es für die moralischen Herausforderungen *eine* Lösung und die Ethik muss sich nicht als Konfliktwissenschaft verstehen und etablieren, sondern als Ergänzung zur Sitte und den moralischen Sinn fördern und fordern. Geht diese Eindeutigkeit verloren, treten vermehrt Konflikte auf.

„Die Ethik ist, seit es immer mehr moralische Probleme gibt, die nicht mehr allein mit tugendhaften Verhalten oder mit Regeln und Imperativen lösbar sind, die dem normalen sittlichen Empfinden und Urteilen korrespondieren, eine Wissenschaft, die der Lösung von Konflikten dient.“¹³⁷

1.3.1.2 Sittliche und ethische Normalität

In Situationen, die ohne Konflikte einer Lösung zugeführt werden können, herrscht, wie bereits erwähnt, «sittliche Normalität». Dazu jetzt eine genauere Erklärung.

Stimmen die Imperative und normativen Postulate der Ethik mit den Imperativen und normativen Postulaten der Gesellschaft überein, so zeigt sich folgendes Modell: für *ein* moralisches Problem gibt es *eine* Lösung, die durch die Befolgung *einer* Regel erzielt wird. Diese Lösung korrespondiert mit dem moralischen Sinn unseres sittlichen Bewusstseins.¹³⁸

¹³⁶ Vgl. Vossenkuhl, 2006, S. 115f.; Vossenkuhl & Sellmaier, 2001, S. 138–141

¹³⁷ Vossenkuhl, 2006, S. 116

¹³⁸ Vgl. Ebd., S. 119

Anm.: Die Lösung muss befolgt und durchgeführt werden können. Ein selbstverständliches, aber bewusst zu berücksichtigendes Detail.

Was oft vergessen wird: Meistens handeln Menschen korrekt, ohne Hinterlist, ohne Lüge, ohne betrügerische Absichten.¹³⁹ Dies zeigt der Alltag. Bestelle ich im Restaurant ein Getränk, wird es von mir auch bezahlt. Fragt mich jemand nach einem mir bekannten Weg, gebe ich ehrliche Auskunft. Dies scheint banal, ist aber für das Zusammenleben entscheidend. Ich könnte auch falsche Auskunft geben und im Restaurant nicht bezahlen.

Diese Modell, für «ein Problem, eine Lösung, durch eine Regel», gibt einerseits Sicherheit – ich weiß, was zu tun ist, und vertraue darauf, dass andere Menschen in einer ähnlichen Situation entsprechend handeln – und andererseits Gewissheit: Ich habe, so gut ich konnte, das Richtige getan. Es gibt auch soziale Sicherheit: Ich kenne mich in München nicht aus, aber die Münchner werden mir schon weiterhelfen. Die Akzeptanz den Normen gegenüber gilt auch dann, wenn sie nicht immer befolgt werden: Z. B. ich habe nicht die Wahrheit gesagt, hätte ich aber tun sollen.

Kurz gesagt: Die Sitte gilt und die Ethik unterstützt, begründet und bestärkt die «sittliche Normalität». Die Tugendethik, die Pflichtethik, die Vertragstheoretiker und Utilitaristen gehen laut *Vossenkuhl* von einer Korrespondenz zwischen sittlicher und ethischer Normalität aus.¹⁴⁰ Diese Korrespondenz scheint verloren gegangen zu sein. Jedoch gilt: „Wenn wir heute moralische Probleme zu lösen haben, für die klassische ethische Theorien keine Lösungen anbieten, bedeutet dies nicht, dass diese obsolet oder überholt wären.“¹⁴¹

Die Kenntnisse klassischer Texte, ihre Überlegungen und Argumente dazu, bleiben bedeutsam. Sie bedürfen aber einer Ergänzung, wenn der Kontext des Handelns aus dem Blickfeld gerät. Daher plädieren einige Denker für einen Methoden- und Theoriepluralismus. *Stephan Sellmaier* hält fest, es gibt nur wenig Hoffnung, dass sich „... eine allgemein akzeptierte absolute ethische Theorie“¹⁴² entwickeln wird.

„Unbestreitbar ist, dass heute eine Vielzahl ethischer Theorien in der philosophischen Zunft gleichberechtigt nebeneinander bestehen.“¹⁴³

¹³⁹ Anm.: Gesprächshinweis von Erwin Bader.

¹⁴⁰ Vgl. *Vossenkuhl*, 2006, S. 117

¹⁴¹ Ebd., S. 119

¹⁴² *Sellmaier*, 2011, S. 30

¹⁴³ Ebd., S. 30

Ethik als Forschungsfeld bezieht sich also *nicht* auf anerkannte Standardtheorien, die als Forschungsgrundlage dienen, so wie es z. B. in der Physik der Fall ist.¹⁴⁴ Die Konzentration auf Situationen und Konfliktfälle schließt keinerlei andere ethischen Standpunkte aus. Sie sind deshalb im Zentrum der hier angestellten Überlegungen, da sie als Knackpunkte für Anwendung, Anerkennung und Bewährung gelten können. Zusätzlich markieren Konflikte Punkte, an denen Ethik und Moral zu erodieren beginnen und somit über Veränderungen nachgedacht werden muss. Praktische Philosophie am Prüfstand, sozusagen.

Der Aspekt der Erziehung, Aneignung und Einübung in «gutes Verhalten» wurde bereits angesprochen. Es sind Fähigkeiten und Lebensklugheit gefragt, vor allem dann, wenn Situationen eintreten, auf die eine Vorbereitung unmöglich war.¹⁴⁵

Viele unserer Fähigkeiten müssen sich erst allmählich entfalten. Um soziale, psychische, logische, technische usw. Lösungen parat zu haben, geht ein Prozess des Lernens voraus. Dieser schließt Fehlverhalten, Fehlertoleranz und Lernfähigkeit mit ein.¹⁴⁶

Vossenkuhl schreibt dazu: „Wenn es keine geregelten Lösungen von Konflikten gibt, tritt der Ernstfall ein, der uns einen Begriff von Freiheit gibt, die wir beanspruchen müssen, um Verantwortung zu tragen. Wenn überhaupt, dann finden wir in solchen Situationen einen Nachweis unserer Spontaneität. Denn der Umgang mit Konflikten kann erst erlernt werden, nachdem sie aufgetreten sind. Die Spontaneität für mögliche Lösungen wird aber davon abhängen, wie gut unsere Reflexionsfähigkeit trainiert ist und wie gut begründet die Verfahren zur Problemlösung sind. «Spontan» bedeutet weder «kopflös», noch «ungeübt», noch «unwillkürlich». Im Gegenteil, je höher der Stand geistiger und körperlicher Fähigkeiten ist, desto spontaner können Menschen mit neuen, ungewohnten Situationen und Problemen fertig werden.“¹⁴⁷

¹⁴⁴ Vgl. Ebd., S. 29f.

Anm.: Die Ethik als Konfliktwissenschaft ist nicht ident mit einer «Ethik der Konflikte», wie sie Stephan Sellmaier im gleichnamigen Buch entwickelt hat. Vgl. Sellmaier, 2011

¹⁴⁵ Vgl. Vossenkuhl, 2006, S. 203

¹⁴⁶ Vgl. Kapitel 4.6.2, 4.6.3

¹⁴⁷ Vossenkuhl, 2006, S. 204

Zusätzlich zur sittlichen gibt es noch die ethische Normalität. Sie beinhaltet für *Vossenkuhl* folgende Mindestbedingungen:

„Die Regeln gelten, werden allgemein anerkannt, können tatsächlich befolgt werden und gelten singulär und konfliktfrei.“¹⁴⁸

Wird dies nicht erfüllt, treten Konflikte auf. Doch Konflikt ist nicht gleich Konflikt, es gilt zu unterscheiden.

1.3.2 Konfliktarten

Je nach Problemstellung werden Konflikte in drei Kategorien unterteilt: in Moralkonflikte, moralischer Dissens und normativer Überforderung.

(1) Moralkonflikt:

„Er herrscht immer dann, wenn in einer Situation mehr als eine Regel oder Verpflichtung gilt, aber nur eine erfüllt werden kann. Es gibt zwei Arten von Moralkonflikten. Die einen sind ethisch lösbar, die anderen nicht. Letztere nennen wir *moralische Dilemmata*.“¹⁴⁹

So ein moralisches Dilemmata finden wir z. B. vor, wenn für zwei schwerkranke Personen nur ein Spenderorgan zur Verfügung steht. Ist medizinisch gesehen keine Person eindeutig zu bevorzugen, haben beide den gleichen ethischen Anspruch auf die Transplantation. Dies ist aber aufgrund der Faktenlage unmöglich. Eine begründete, ethisch richtige Lösung gibt es nicht.¹⁵⁰

(2) Moralischer Dissens:

Dissens basiert auf der Geltung unterschiedlicher Normen, durch die unterschiedliche Anerkennung von Pflichten oder verschiedener Auslegung ethischer Prinzipien. Er tritt auf innerhalb einer Gesellschaft, einer Gruppe oder auch zwischen Individuen. Er hängt zusammen mit Erziehung und Weltanschauung: Was für ein Weltbild habe und vertrete ich, welche Werte werden daher vertreten und was wird überhaupt als ethisch relevantes Argument anerkannt? Der Dissens ist in

¹⁴⁸ Ebd., S. 121

¹⁴⁹ Ebd., S. 121

¹⁵⁰ Vgl. Ebd., S. 122–126

seiner Schärfe voll da, wenn die Kluft der Lebensentwürfe unüberbrückbar erscheint. Man denke an das Thema Schwangerschaftsabbruch.¹⁵¹

(3) Normative Überforderung:

Dies bezeichnet vorwiegend einen inneren Konflikt, der aus einer Überforderung heraus entsteht. Die subjektive Sichtweise ist maßgebend, d. h. es kann aus zu hohen moralischen Anforderungen erwachsen, muss also kein Konflikt im strengen Sinne sein. Klassisches Beispiel ist die Vereinbarkeit von Familie und Beruf: Den Anspruch, den Mütter und Väter haben, beruflich und finanziell zu reüssieren und gleichzeitig den Anforderungen einer modernen beziehungsbezogenen Elternschaft zu entsprechen.

„Der Ausdruck ‹normative Überforderung› bedeutet, dass eine Person einen moralischen Konflikt lösen will, ohne dass es dafür eine Lösung gibt zu der sie verpflichtet ist.“¹⁵²

Tritt so ein Fall auf, ist es vernünftig zu klären, wie stark die subjektiven und die objektiven Komponenten dieser Überforderung sind. Ernst zu nehmen sind beide, doch gibt es einen Unterschied, ob sich jemand gestresst *fühlt* oder ob es schlicht unmöglich ist, alle Termine der Erwerbsarbeit und der Kinder zu koordinieren. Dies beeinflusst die Art und Weise, wie damit umzugehen ist. Ein anderes Beispiel ist, wenn ein Palliativmediziner vor der Aufgabe steht, Schmerzen zu lindern und Leben zu verlängern. Beim Einsatz starker Schmerzmittel bei schwerkranken Menschen ist dies ein Balanceakt zwischen Empathie, ärztlichem Geschick, gesetzlichen Vorgaben und dem Wohl des Patienten. Welche Dosis könnte sich letal auswirken, wie lange sind wie starke Schmerzen auszuhalten? Die Situation überfordert, es gibt nicht immer eine eindeutige Lösung.¹⁵³

Die Einteilung macht auf ein Mindestmaß an Differenzierung aufmerksam. Es geht darum, sich zunächst fragend dem Konflikt anzunähern und zu klären: Ist es überhaupt ein Konflikt? Was sind die Ursachen dafür? Wer sind die Konfliktparteien? Ist es oberflächliches Moralisieren und Streiten oder sind tief verankerte, unterschiedliche Wertvorstellungen der Grund? Usw.

¹⁵¹ Vgl. Ebd., S. 121, 128

¹⁵² Ebd., S. 129

¹⁵³ Vgl. Ebd., S. 129f.

Viele solcher Konfliktfälle werden untersucht und diskutiert im Rahmen der sogenannten *angewandten Ethik*. Über die Bandbreite dieses Forschungszweiges und einige Konfliktfelder geht es im Folgenden.

2. Angewandte Ethik

2.1 Einleitung

Versucht man eine «situationszentrierte Ethik» innerhalb der Ethik einen Platz zuzuweisen, so kann sie möglicherweise innerhalb der angewandten Ethik verortet werden. Wir werden einige Standpunkte dazu diskutieren.

Das Forschungsfeld der angewandten Ethik hat in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung gewonnen und für viele Kontroversen gesorgt.¹⁵⁴ Die Literatur dazu ist breit gefächert und beachtlich angewachsen. Vor allem zu den verschiedenen Bereichen – Medizinethik, Umweltethik, Wirtschaftsethik, Wissenschaftsethik usw. – findet sich eine unüberschaubare Menge von Artikeln und Aufsätzen. Die Beiträge sind einerseits sehr spezifisch, andererseits wiederum redundant, da grundlegende Gedanken in der Literatur immer wiederkehren, wie z. B. in der Medizinethik die vier «mittleren Prinzipien» Autonomie, Nichtschaden, Wohltun und Gerechtigkeit¹⁵⁵ von *Tom L. Beauchamp* und *James F. Childress*¹⁵⁶.

Auch die Namensgebung der verschiedenen Ethikbereiche weist selbst innerhalb eines einheitlichen Feldes keine einheitliche begriffliche Festlegung auf. Ein Beispiel dafür ist das Begriffskonglomerat Umweltethik, Naturethik, Bioethik, ökologische Ethik usw. Selbst die Frage, ob die angewandte Ethik als klar definiertes Forschungsfeld ausgewiesen ist, ist strittig. „Denn was die Angewandte Ethik ist, welche Ziele sie verfolgt und welche Aufgaben sie erfüllen kann, das ist ... nur ungenau erfasst.“¹⁵⁷

Einige Autoren und Autorinnen bevorzugen es, statt von angewandter Ethik von verschiedenen *Bereichsethiken* zu sprechen. Der methodische Grund dafür ist die Annahme, dass es nicht einfach ein „einziges System moralischer Regeln und

¹⁵⁴ Vgl. Friesen und Berr, 2004, S. 17

¹⁵⁵ Vgl. Fenner, 2010, S. 24

¹⁵⁶ Vgl. Beauchamp und Childress, 1994

Anm.: Auf Englisch lauten die Prinzipien: Respect for autonomy, Ebd., S. 120; Nonmaleficence, Ebd., S. 189; Beneficence, Ebd., S. 259; Justice, Ebd., S. 326

¹⁵⁷ Kaminsky, 2002, S. 30

Prinzipien“¹⁵⁸ der Ethik gibt, die dann für alle Bereiche angewendet werden kann, sondern „für verschiedene Bereiche menschlicher Praxis unterschiedliche Kriterien angemessen“¹⁵⁹ sind. So ist für *Julian Nida-Rümelin* z. B. die Medizinethik ein besonderer Bereich und als solcher mit spezifischen moralischen Problemstellungen behaftet. Insofern sieht er die Medizinethik nicht als *Teil* einer angewandten Ethik, sondern als ein Teil der praktischen Philosophie, der sich auf einen ganz bestimmten Bereich bezieht.¹⁶⁰

Man kann sich auch Fragen, warum Mediziner, Gentechniker oder Wirtschaftswissenschaftler Philosophen brauchen, um über «ihre» Probleme nachzudenken? Wahrscheinlich ist es für jede Seite fruchtbar, querzudenken und neue, nicht fachspezifische Standpunkte zu erörtern. Zudem können sich Ethiker ihr Forschungsfeld nicht immer aussuchen. „In gewissem Sinne hat ja die moderne Gesellschaft den Ethikern ihre Fragen vorgelegt, indem sie Ethikkommissionen und -beiräte gegründet hat.“¹⁶¹ Daraus könnte man auch rückschließen, welche Themen einer Gesellschaft wichtig sind.

Uns geht es hier darum, den Blick darauf zu richten, ob unser Verständnis von der Ethik als Konfliktwissenschaft in der angewandten Ethik vorzufinden ist.

2.2 Was ist angewandte Ethik?

Wenn Ethik praktische Philosophie ist, ist dann angewandte Ethik¹⁶² eine praktische praktische Philosophie?¹⁶³ Wenn das kein tautologischer Unsinn ist, was hat es dann mit angewandter Ethik auf sich?

Die praktische Philosophie ist angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen durch Wissenschaft und Technik auf empirisches Fachwissen angewiesen. Für die dadurch entstehenden Themen der angewandten Ethik ist als erstes Cha-

¹⁵⁸ Nida-Rümelin, 1996, S. 63

¹⁵⁹ Ebd., S. 63. Vgl. auch Sellmaier, 2011, S. 80f.

¹⁶⁰ Vgl. Nida-Rümelin, 1996, S. 63f.

¹⁶¹ Siep, 2004, S. 118

¹⁶² Anm.: In der Literatur finden sich beide Schreibweisen: *angewandte* Ethik und *Ange-*
wandte Ethik, wir verwenden in diesem Text die Kleinschreibung.

¹⁶³ Vgl. Vieth, 2006, S. 19

rakteristikum die Interdisziplinarität zu nennen.¹⁶⁴ Als zweites Charakteristikum ihr Engagement über den akademischen Bereich hinaus. Vor allem in Ethikkommissionen, wie bereits erwähnt.¹⁶⁵

Nikolaus Knoepffler definiert die angewandte Ethik wie folgt:

„Die Ethik heißt «angewandte», wenn sie konkret wird. «Angewandt» und somit konkret ist die Ethik dadurch, dass sie sich ganz bestimmten Handlungsfeldern zuwendet und deren eigene Problemlagen aufgreift, dabei aber auch Rücksicht auf deren jeweilige sachliche Zusammenhänge nimmt.“¹⁶⁶

Die Sachverhalte müssen grundlegend abgeklärt sein, um angemessen ethische Sollensforderungen zu diskutieren und einzufordern. Dabei sind auch gesellschaftliche Wertvorstellungen und kollektive Erfahrungen miteinzubeziehen. So wird z. B. das Für und Wider zur friedlichen Nutzung der Atomenergie, z. B. nach Reaktor-katastrophen, neu bewertet und verhandelt.¹⁶⁷

Laut *Otfried Höffe* muss die angewandte Ethik drei Kriterien erfüllen:

1. Sie muss mit den Grundbegriffen der allgemeinen Ethik und deren Begründungen vertraut sein. 2. Sie muss mit dem Gegenstand der jeweiligen Problemfelder vertraut sein. 3. Sie muss in der Urteilsfindung des Gegenstandsbereiches die Prinzipien und Argumentationsmuster der Ethik verwenden.¹⁶⁸

Eine Begründung für die explizite Ausformung einer angewandten Ethik sieht *Dagmar Fenner* in der starken „... Konzentration der neuzeitlichen Ethik auf die rationale Begründung allgemeiner Moralprinzipien sowie die Klärung ethischer Grundbegriffe.“¹⁶⁹ Dadurch entstand gewissermaßen eine Engführung der Ethik, die durch die angewandte Ethik wieder erweitert werden soll.

Kurt Bayertz sieht ebenfalls in der neuzeitlichen Prinzipienethik und hier vor allem bei *Kant* den theoretischen „... Grund für die relative Geringschätzung der angewandten Ethik in der neueren Moralphilosophie.“¹⁷⁰ In diesem Sinne sieht er die Angewandte Ethik nicht als «neue» Disziplin, sondern als „... Wiederbelebung

¹⁶⁴ Vgl. Fenner, 2010, S. 14

¹⁶⁵ Vgl. Bayertz, 2004, S. 54f.

¹⁶⁶ Knoepffler, 2010, S. 50

¹⁶⁷ Vgl. Ebd., S. 51f.

¹⁶⁸ Vgl. Höffe, 2008, S. 19

¹⁶⁹ Fenner, 2010, S. 9

¹⁷⁰ Bayertz, 1991, S. 13

eines vernachlässigten und in den Hintergrund gedrängten Typus ethischer Reflexion.“¹⁷¹

Als Vorläufer einer situativ-orientierten, angewandten Ethik kann die «Kasuistik» (lat. *casus*: Fall, Vorkommen) gelten. Kasuistisch orientiertes Denken betont Klugheit und Urteilkraft. Warum ist sie wieder aktuell?

Der sehr schnelle graduelle oder grundsätzliche Wandel von Problemstellungen stellt uns ständig vor neue Aufgaben der Bewältigung, *deshalb* wird ein kasuistisches Vorgehen, von Fall zu Fall, bevorzugt.¹⁷² Nikolaus Knoepffler hat dazu die Konfliktfelder *Gentechnik* und *Synthetische Biologie* untersucht. Hier zeigt sich besonders: Die zu bewertenden Rahmenbedingungen sind nicht statisch. Sie sind prozesshaft, was wiederum auf die (vorläufigen) Antworten wirkt, auch sie müssen diesem Prozess gerecht werden.¹⁷³

Die fallorientierte Methode aus dem 16. und 17. Jahrhundert dient noch heutigen Denkern als Vorbild. „Die Kasuistik diene als innovative Methode für diejenigen schwierigen Fälle, die keine leichten Lösungen mit Bezug auf klare moralische Prinzipien und standardisierte Argumentationsformen zuließen. ... Dabei wandten sich Kasuisten nicht gegen offensichtlich anzuerkennende moralische Prinzipien, sondern wiesen nach, dass diese in bestimmten Fällen in einen Konflikt miteinander geraten können.“¹⁷⁴

Knoepffler und seine Koautoren kommen am Ende ihrer Studie zu dem Schluss, dass mit einer „differenzierten Fallbetrachtung ... bereits sehr viel gewonnen“¹⁷⁵ wäre, um das Konfliktthema Gentechnik differenziert zu diskutieren.

Auch *Andreas Vieth* vertritt die Ansicht: „Was ethisch richtig oder falsch ist, stellt sich letztlich nur in der sorgfältigen und überlegten Betrachtung von Situationen heraus.“¹⁷⁶

Ethische Fragen und Antworten haben in der angewandten Ethik also einen konkreten Situationsbezug. Ihre Begründungen sind dann partikularistisch, nicht letztbegründend. Daraus ergeben sich zwei Denkrichtungen. Eine denkt von oben nach unten (top-down), die andere von unten nach oben (bottom-up).

¹⁷¹ Vgl. Ebd., S. 8

¹⁷² Vgl. Knoepffler, Odparlik, Achatz und O'Malley, 2013, S. 69

¹⁷³ Vgl. Ebd., S. 25

¹⁷⁴ Ebd., S. 89f.

¹⁷⁵ Ebd., S. 132

¹⁷⁶ Vieth, 2006, S. 20

2.1.1 Top-down-Modell vs. Bottom-up-Modell

Beim Top-down-Modell wird „... davon ausgegangen, dass man aus den von der allgemeinen Ethik begründeten universellen Prinzipien und den gegebenen situativen Umständen die richtige Handlungsweise ableiten, d. h. «deduzieren» kann.“¹⁷⁷

Beim Bottom-up-Modell werden die Prinzipien nicht abgeleitet, „... sondern aus den gesammelten und systematisierten Erfahrungen mit ähnlichen Problemfällen herzuleiten, d. h. zu «induzieren» versucht. Umgekehrt zum deduktiven Modell sind die kontextgebundenen Einzelurteile und fallbezogenen Erfahrungen hier das Primäre, die allgemeinen Regeln oder Prinzipien hingegen das hergeleitete Sekundäre.“¹⁷⁸

Die Perspektive ändert somit nicht nur die Blickrichtung, sondern auch die Gesamtausrichtung der Betrachtung: weg vom Grundsätzlichen und Prinzipiellen und hin zu spezifischen Problemstellungen.

Damit sind auch wesentliche Kennzeichen neuzeitlicher Ethiken mit infrage gestellt: Universalität und Unparteilichkeit. Nicht alle Bereichsethiken gehen von den gleichen Prinzipien aus, die Unparteilichkeit weicht zugunsten einer explizit ausgesprochenen, von Interessen geleiteten Sichtweise. „So aufgefasst ist die Angewandte Ethik ein *Gegenmodell* zu bestimmten Traditionslinien der modernen philosophischen Ethik.“¹⁷⁹

Eine Ethik, die sich nach dem Top-down-Modell richtet, geht vereinfacht gesagt nach einem ableitenden Schema vor, das die ethischen Prinzipien unter bestimmten empirischen Bedingungen zur Anwendung bringt. Eine Handlung von Typ A ist verpflichtend. Das bedeutet: Die zu beschreibende Handlung entspricht Typ A. Daraus folgt: Die Handlung ist verpflichtend.¹⁸⁰

Die klassischen Einwände und Kritikpunkte gegen eine Ethik von «oben» sind:

¹⁷⁷ Fenner, 2010, S. 10

¹⁷⁸ Ebd., S. 11

¹⁷⁹ Vieth, 2006, S. 14

¹⁸⁰ Vgl. Knoepffler, 2010, S. 50

- Die philosophisch-akademische Ethik hat angesichts des radikalisierten Begründungsanspruchs die Anwendbarkeit vernachlässigt.¹⁸¹
- Die universalen Ansprüche traditioneller Ethikentwürfe sind mit der vorhandenen Pluralität philosophischer und gesellschaftlicher Standpunkte schwer in Einklang zu bringen.¹⁸² Ihnen fehlt die kontextsensitive Situationswahrnehmung.
- Ethik allgemein und die angewandte Ethik im Speziellen gehe es nicht um universale Prinzipien, sondern um praktische Orientierung. Antworten sind nicht vorgegeben, sie werden in der Auseinandersetzung mit Situationen erarbeitet.¹⁸³
- Die abstrakten ethischen Ansätze sind für die Lösungsfindung konkreter Probleme hinderlich. Eine «technische» Anwendung vorgefertigter Prinzipien ist für die Praxis untauglich.¹⁸⁴
- Eine rein deduktiv arbeitende Ethik übersieht, „... dass allgemeine Prinzipien für konkrete Situationen angepasst werden müssen.“¹⁸⁵
- Die Analyse der Handlungssituation findet keine ausreichende Beachtung.¹⁸⁶

Das Bottom-up-Modell (das Gegenkonzept) hat für *Dagmar Fenner* das Ziel, „... Probleme in konkreten Situationen zu lösen.“¹⁸⁷ Aus einer konkreten Situation heraus wird eine Regel formuliert, man könnte auch sagen «entdeckt». Ist diese in ihrer Anwendung «erfolgreich», kann sie auch auf ähnliche Fälle angewendet werden – es entsteht eine Regel. Und spätestens an diesem Punkt beginnen hier die Einwände.

„Der Begriff der Regel setzt eine Mehrzahl von Situationen voraus, sonst handelt es sich nicht um eine Regel.“¹⁸⁸

Die Regeln bilden das verbindende Element beim Vergleich verschiedener Situationen. Ein Abwägen impliziert immer auch ein Vergleichen. Singuläre Ad-hoc-Lösungen sind wohl möglich, besonders wenn es sich um neue, in dieser Form noch nicht aufgetretene Situationen handelt, sie sind aber unbrauchbar, um als

¹⁸¹ Vgl. Fenner, 2010, S. 15

¹⁸² Vgl. Kaminsky, 2002, S. 34

¹⁸³ Vgl. Vieth, 2006, S. 9

¹⁸⁴ Vgl. Ebd., S. 44–46

¹⁸⁵ Knoepffler, 2010, S. 51

¹⁸⁶ Vgl. Fenner, 2010, S. 21

¹⁸⁷ Ebd., S. 12

¹⁸⁸ Knoepffler, 2010, S. 52

Konzept für ein ethisches Modell zu dienen. Werden also die Lösungen als Regel abstrahiert, verallgemeinert und angewendet, so verwandelt sich „... das Bottom-up-Modell unter der Hand in ein Top-down-Modell.“¹⁸⁹

Daher folgende weitere Kritikpunkte:¹⁹⁰

- Das Bottom-up-Modell birgt die Gefahr, von deskriptiven Situationsbeschreibungen auf normative Aussagen zu schließen – ein sogenannter «Sein-Sollen-Fehlschluss».
- Fall-zu-Fall-Entscheidungen sind vielleicht auf individueller Ebene brauchbar, für die Sozialethik mit ihren grundinstitutionalisierten Bereichen jedoch unzureichend.
- Situationsbezogene Fallentscheidungen ohne ethischem Überbau haben relativistische und willkürliche Züge. Ohne Werte und Prinzipien sind nachvollziehbare Begründungen schwer möglich.
- Die Kriterien für eine Entscheidung und die Abwägungen bei Konfliktfällen sind unklar.¹⁹¹

Um die Probleme angewandter Ethik zu beurteilen, ist es sinnvoll, keines der beiden Modelle strikt zur Anwendung zu bringen. Es geht nicht um ein Entweder-oder, sondern um ein Sowohl-als-auch. Angewandte Ethik geht von der möglichst genauen Analyse der Situation aus, ohne dabei ethische Prinzipien gänzlich außer Acht zu lassen. Ethische Theorien sind durch einen dialektischen Denkschritt mit den Erfahrungen und den Ansprüchen der Handlungssituation zu verbinden.¹⁹²

In Analogie zu Recht und Rechtsprechung hält *Kurt Bayertz* es für notwendig, moralische Prinzipien in Hinblick auf konkrete moralische Probleme interpretierend weiterzuentwickeln. Er unterscheidet hier zwischen einer einzelfallbezogenen kasuistischen Anwendung, d. h. einer allgemeinen Norm, und einer Neubewertung ganzer Handlungsfelder, d. h. einer *normbildenden* Anwendung. Dies bedeutet aber ein Fortschreiben und Modifizieren, nicht ein Umwerten von Normen.¹⁹³

¹⁸⁹ Ebd., S. 52

¹⁹⁰ Vgl. Fenner, 2010, S. 17f.

¹⁹¹ Vgl. Knoepffler, 2010, S. 53

¹⁹² Vgl. Fenner, 2010, S. 21f.

¹⁹³ Vgl. Bayertz, 1991, S. 36f.

Ein Grundkonflikt bleibt. Wie ist bei sich widerstreitenden Prinzipien zu entscheiden – was ist das Kriterium einer möglichen Hierarchie?

So scheint man bei Konfliktfällen letztlich nicht ohne grundlegende ethische Theorie auszukommen. *Dagmar Fenner* plädiert für einen Theoriepluralismus in der Ethik, gleichzeitig aber auch für übergeordnete Kriterien, an denen sich die angewandte Ethik messen soll. Zentral dafür sind: Einfachheit, Klarheit, Widerspruchsfreiheit, Relevanz für möglichst viele Praxisfelder, Übereinstimmung mit wissenschaftlichen und moralischen Grundüberzeugungen und ein einleuchtendes Begründungsverfahren.¹⁹⁴

2.1.2 Relativismus

Da zu dieser Diskussion gehörig, wollen wir gesondert die Gegner von Begründungsverfahren in den Blick nehmen: die Relativisten. Ein radikaler Relativist bestreitet jegliche allgemeingültigen sittlichen Normen, jedes moralische Urteil ist bezogen auf bestimmte individuelle und gesellschaftliche Bedingungen, letztlich kann kein moralisches Urteil als wahr begründet werden.

Vertreter des Relativismus haben folgende Positionen:¹⁹⁵

- Sie treten für Toleranz gegenüber verschiedenen moralischen Traditionen und Ansichten ein. Pointiert ausgedrückt: relativistische Gleichberechtigung anstatt objektiv allgemeingültiger Ausschließlichkeitsanspruch.
- Ethische Traditionen weisen eine Vielfalt auf, die mit objektiven Wahrheitsansprüchen und den damit einhergehenden «richtigen» Beurteilungen nicht in Einklang zu bringen sind. Die empirisch leicht festzustellende Diversität von Sitten und ethischen Normen ist nicht nur zwischen verschiedenen Kulturen, sondern auch verstärkt innerhalb geschichtlich homogener Kulturräume zu beobachten.
- Objektive Normen beinhalten nicht die motivierende Kraft, um ethisches Handeln auch umzusetzen. Die überzeugenden Gründe für moralische Handlungen müssen durch Gefühle, eine Überzeugung oder einen Glauben getragen werden.

¹⁹⁴ Vgl. Fenner, 2010, S. 29

¹⁹⁵ Vgl. Rippe, 2002, S. 482–484

Es muss also eine innere Verbindung zwischen objektivem Grund und Motivation, zwischen Gesinnung und Handlung, herrschen.

Durch die verschiedenen Argumente ergeben sich auch verschiedene Ausformungen des ethischen Relativismus, nämlich den deskriptiven, den normativen und den metaethischen Relativismus:

Deskriptiver Relativismus: Hier werden zwei Thesen vertreten:

„a) die These einer nicht zu reduzierbaren Vielfalt der Moralvorstellungen. (Divergenzthese).¹⁹⁶

b) die These, dass Moral von verschiedenen Kontextbedingungen abhängt (Dependenzthese).“¹⁹⁷

Normativer Relativismus: Die Richtigkeit des Handelns hängt von der herrschenden Sitte ab. Richtig ist, was den Vorgaben durch die Gesellschaft entspricht. Der normative Relativismus ist hier eine Form des Konventionalismus.

Metaethischer Relativismus: Dieser zielt auf den Sprachgebrauch ab. Was wird z. B. als «gut» bezeichnet, sind die moralischen Vokabeln klar bestimmt? Oder heißt «gut» einfach nur «gut für mich»? Dies würde heißen, wertende Aussagen stehen immer in *Relation* zu den Sprechenden.

Nun zu den Einwänden gegen den Relativismus:¹⁹⁸

Aus einem deskriptiven Relativismus lässt sich nicht ein prinzipieller Relativismus ableiten. Die beschriebenen Unterschiede betreffen meist die konkrete Ebene, jedoch sind erst nach komplexen Interpretationsprozessen, die ein gewisses Maß an Abstraktion beinhalten, die sittlich entscheidenden Fundamentalnormen (Tauschgerechtigkeit, Rechtschaffenheit usw.) erkennbar.

Würde sich der ethische Relativismus ernsthaft etablieren, wäre das soziale Zusammenleben einer Gesellschaft gefährdet. Alles ist gleich-gültig, es gibt keine objektiven Maßstäbe, Privatmoralen mit willkürlichen Elementen wären einfach zu akzeptieren und zu tolerieren.

¹⁹⁶ Anm.: (ad a) Die strenge Form besagt, Moral ist durch Kultur und Gesellschaft determiniert. Die schwächere Form besagt, dass man die herrschende Moral modifizieren, nicht aber ablegen kann.

¹⁹⁷ Rippe, 2002, S. 483

¹⁹⁸ Vgl. Höffe, 2008, S. 258f.; Rippe, 2002, S. 484f.

Die Anerkennung objektiver Normen zieht nicht automatisch eine intolerante Position gegenüber Andersdenkenden mit sich. Wertepluralismus mündet nicht automatisch in einen Werterelativismus.

Die unterschiedliche motivierende Kraft bestimmter Sitten und Normen besagt nicht, dass rationelles Argumentieren für und wider einer Handlung obsolet geworden ist. Sittliche Normen müssen in der ethischen Diskussion überprüft und gegebenenfalls diskutiert werden. Gerade die unterschiedlichen Positionen, Ansichten und auch Gefühlsbindungen an Normen rufen Unsicherheit und somit Diskussionsbedarf hervor.

Diese Punkte sind wichtige argumentative Begleiter bei der Frage, ob eine situativ ausgerichtete Ethik gleichzusetzen ist mit einem relativistischen Standpunkt. Sie muss es nicht sein, wie vor allem im letzten Kapitel ausgeführt wird.¹⁹⁹

2.1.3 Problemorientierte Ethik

Kurt Bayertz schlägt vor, angewandte Ethik als problemorientierte Ethik zu sehen, in der auch größere sozialetische Themenfelder zu beachten und zu bearbeiten sind. Dabei handelt es sich um «reale» Probleme, die einer Antwort harren.²⁰⁰ Es geht um Herausforderungen der Technik: Atomtechnik, Gentechnik, Medizintechnik; der Ökologie: Klimagerechtigkeit, Massentierhaltung, Erhaltung der Artenvielfalt; Fragen der Politik: Minderheiten, Menschenrechte usw. Es geht um öffentliche Institutionen und politische Handlungsoptionen und damit nicht nur um den Einzelfall, sondern auch um den Regelfall.²⁰¹ Es geht darum, konkrete Probleme und Konflikte zu analysieren und begrifflich zu erfassen, um so das Werkzeug für mögliche Lösungsansätze zu liefern.

Bayertz streicht vor allem drei idealtypische Problemfelder der angewandten Ethik heraus, die auch für eine situative Betrachtungsweise von Belang sind.²⁰²

¹⁹⁹ Vgl. Kapitel 5.2; 7.2

²⁰⁰ Vgl. Bayertz, 1991, 21f.

²⁰¹ Vgl. Ebd., S. 23

²⁰² Vgl. Ebd., S. 27–32

1. Das erste Konfliktfeld ergibt sich aus den moralischen Geboten und Verboten und Handlungsintentionen, die der Moral widersprechen. Es geht also nicht um «moralische Probleme», sondern vielmehr um «Probleme mit der Moral».
2. Das zweite Konfliktfeld ergibt sich aus dem Umgang mit empirischen Fakten. Wie sie erstellt und interpretiert werden, von wem die Studien in Auftrag gegeben werden und ob sie *wiederholt* überprüft werden. Selbst sozialwissenschaftliche Forschung hat damit zu kämpfen, dass sich viele Thesen und Voraussagen als falsch erwiesen haben, Korrekturen oder neue Untersuchungen blieben bisher aber aus.²⁰³
3. Das dritte Feld betrifft Konflikte angesichts konkurrierender oder sich ausschließender Werte (moralischer Dissens).

Innerhalb dieser Konfliktlinien stellt sich die immer brisanter werdende Frage, wie weit der Geltungsbereich vorherrschender Sitten und Normen reicht. Wenn wir aus der Goldenen Regel – „Was du nicht willst, das man dir tut, das füg´ auch keinem anderen zu“ (Matth. 7,12) – ein Prinzip der «Nicht-Schädigung» ableiten, so hat sich angesichts der ökologischen Herausforderungen der Adressatenkreis über den Menschen hinaus erweitert. Dass dies auch für Tiere gilt, wird immer öfter anerkannt, jedoch in breitem Ausmaß noch nicht angewandt – der Primat der Wirtschaft und das kulturübergreifende Interesse, bei steigendem Wohlstand auch den Fleischkonsum zu erhöhen²⁰⁴, lässt die ethische Güterabwägung in den Hintergrund treten. Tiere werden primär als Ware und nicht als Lebewesen angesehen. Ob z. B. auch Pflanzen einen moralischen Anspruch auf ein «gedeihliches» Leben haben, wird zumindest innerhalb der Philosophie thematisiert.²⁰⁵ Dieses Abrücken vom «anthropologischen Zentralismus» der Ethik hat in letzter Konsequenz erhebliche Auswirkungen auf unser Tun und Denken.²⁰⁶

„Entscheidend für den vorliegenden Zusammenhang ist, daß diese Revision [der ethischen Grundannahmen] nicht primär aus theoretischen, sondern aus praktischen Gründen gefordert wird. Dem liegt der diagnostische Befund zugrunde, daß die Beschränkung der neuzeitlichen Ethik auf zwischenmenschliche Beziehungen

²⁰³ Vgl. MacIntyre, 1995, S. 123–129

²⁰⁴ Vgl. Kaufmann, 2008, S. 303–310

²⁰⁵ Vgl. Kallhoff, 2002

²⁰⁶ Vgl. Bayertz, 1991, S. 37

einer der Gründe für die ungehemmte Naturausbeutung ist, die heute die Existenz der Menschen bedroht.“²⁰⁷

Die Sorgen betreffen hier nicht nur einen medial kolportierten «Super-GAU», wie Klimawandel oder Völkerwanderung, sondern viele Probleme, die schon länger direkt unser Leben beeinflussen, sowohl die Länder der «Ersten Welt» als auch die sogenannten Schwellen- und Entwicklungsländer. Wir haben dies vorhin als Weltrisikogesellschaft beschrieben.²⁰⁸

Die Brisanz, Präsenz und Dimension dieser Fragestellungen ist durch die Mobilität der Menschen und den globalen Handel zu einer dringlichen und umfassenden geworden.

Dazu *Kurt Bayertz*: „Der wissenschaftlich-technische Fortschritt produziert kontinuierlich neue Handlungsmöglichkeiten: Immer mehr wird entscheidungsfähig und damit auch entscheidungsbedürftig. Parallel dazu wachsen die Handlungsfolgen, so daß die Tragweite der Entscheidung zunimmt.“²⁰⁹

Dies kann eine moralische Überforderung und das Gefühl der Ohnmacht nach sich ziehen, die in einer Bankrotterklärung der Moral mündet und die Forderung nach sich zieht, auf moralische Urteile zugunsten einer kritischen Selbstbeobachtung und Selbstkritik der Gesellschaft zu verzichten. Die andere Extremreaktion ist ein Zurückziehen auf eindeutige, «altbewährte» Positionen, die den Handlungsspielraum wieder eingrenzen und sich den Problemen und Herausforderungen gegenüber verschließt. Daraus entstehen starre und erstarrte Ansichten, die mit Realitätsverweigerung gegen das Orientierungsdefizit ankämpfen.

„Die angewandte Ethik kann als der Versuch angesehen werden, auf die Orientierungsprobleme der modernen Gesellschaft zu reagieren, ohne in eine der beiden Extrempositionen zu verfallen.“²¹⁰

Sie ist dazu da, um für öffentliche Problemstellungen auf Basis von nachvollziehbarer, rationaler Argumentation Handlungsmöglichkeiten zu liefern. Gewohnte Handlungsmuster sind gegebenenfalls zu überdenken und bisher unbekannte Lösungsansätze zu finden (erfinden).

²⁰⁷ Ebd., S. 39

²⁰⁸ Vgl. Kapitel 1.2.4

²⁰⁹ Bayertz, 1991, S. 40

²¹⁰ Ebd., S. 41

Die Verantwortung und Zuständigkeit für diese Probleme, kann und soll nicht alleine auf der Ethik lasten. Sie sind von der Wissenschaft interdisziplinär in Angriff zu nehmen und zusätzlich in den öffentlichen, demokratischen Diskurs miteinzubringen. So sind die Kompetenzen und «Lasten» einerseits zu verteilen, andererseits kann die Anerkennung und Anwendung argumentativ untermauert und gefördert werden.

Zusammenfassend sieht *Kurt Bayertz* drei Aufgaben:²¹¹

1. Erstens geht es nicht primär um Lösungen, sondern vielmehr um ein Problembewusstsein. Die Herausforderungen müssen identifiziert und thematisiert werden. Die herausragende Aufgabe ist es hier, neue Probleme zukunftsfähig anzugehen.
2. Zweitens ist es erforderlich, die wichtigsten Begriffe zu analysieren, um so der öffentlichen Diskussion eine Basis zu geben. Der deskriptive Charakter hat hier auch ein normatives Moment, das über die Fachwissenschaften hinausweist.
3. Drittens beinhaltet die angewandte Ethik ein kritisches Moment in Bezug auf die vorherrschenden Sitten, Traditionen, Meinungen und Ansichten. Unausgesprochene und unbewusste Voraussetzungen sind aufzuzeigen und zu berücksichtigen.

Aus all dem folgt für *Bayertz*: „[D]ie Zeiten, in denen feststand und auf der Hand lag, was das moralisch Richtige ist, sind unwiederbringlich dahin.“²¹² Die Fragen der Moral sind nicht mehr eindeutig, sicher und einfach zu beantworten.

2.2 Holistisches Modell

Als dritte Position, und in vielen Punkten mit *Kurt Bayertz* übereinstimmend, vertreten *Nikolaus Knoepffler* und *Ludwig Siep* ein holistisches (von griech. *holon*: das Ganze) Modell einer Ethik. Sowohl das Top-down-Modell als auch das Bottom-up-Modell haben methodische Schwächen. Sie vernachlässigen die hermeneutische

²¹¹ Vgl. Ebd., S. 44

²¹² Ebd., S. 44

Einsicht, dass Verstehen, Erkennen und Anwenden im konkreten Fall zusammen gehören.²¹³

„Die konkrete Situation und das jeweilige Vorverständnis des Handelnden bestimmen in der Praxis die Anwendung der Regeln und Prinzipien. Wie aber können diese konkrete Situation und das jeweilige Vorverständnis dann mit den Prinzipien vermittelt werden?“²¹⁴

Das ist die Frage, die uns nun zu den nächsten Kapitel führt.

2.2.1 Vermittlung

Zur Vermittlung der beiden Pole benötigt man Urteilskraft. So schreibt *Kant* zu Beginn seiner Schrift *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*.

„Daß zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Überganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig sein wie sie wolle, fällt in die Augen; denn, zu dem Verstandesbegriffe, welcher die Regel enthält, muß ein Actus der Urteilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterscheidet, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht; und, da für die Urteilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wonach sie sich in der Subsumtion zu richten haben ... so kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktisch werden können, weil es ihnen an Urteilskraft fehlt: wie z. B. Ärzte, oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn sie ein Consilium zu geben haben, nicht wissen, wie sie sich benehmen sollen.“²¹⁵

Zur Urteilskraft kommt noch eine Fähigkeit (Tüchtigkeit) hinzu, die seit *Platon* und *Aristoteles Epikie* (griech. *epiekeia*, lat. *aequitas*: Billigkeit, Schicklichkeit, Milde)²¹⁶ genannt wird.

Billigkeit und Urteilskraft sind für ein situationsgerechtes Urteil notwendig.²¹⁷ Es geht dabei um ein angemessenes (sich ziemendes) Urteil, das traditioneller-

²¹³ Vgl. Kapitel 3.2.7

²¹⁴ Knoepffler, 2010, S. 53

²¹⁵ Kant, 1977a, S. 127

²¹⁶ Vgl. Höffe, 2005, S. 198

weise bei der Auslegung der Gesetze (Kasuistik) eingefordert wurde. In analoger Form gilt dies auch für die Auslegung von ethischen Normen.²¹⁸ Die Erfahrungen der Rechtsprechung sind insofern kostbar und erhellend, da immer wieder Fälle auftauchen, die nicht durch ein bestehendes Gesetz adäquat beurteilt werden können – also aus dem Rahmen fallen und sich so einer einfachen Einordnung entziehen. Auch der Alltag bringt Situationen hervor, die das rein «mechanische» Abarbeiten von Regeln nicht zulassen.²¹⁹ Gilt für jedes Kind zu jeder Zeit immer dieselbe Erziehungsmethode, bin ich als Führungskraft gut beraten, verschiedene Mitarbeiter mit gleich viel Aufgaben zu betrauen, brauchen alle Patienten bei gleichartigen Symptomen immer dieselbe Therapie?

Beim holistischen Modell werden die vielfältigen Beziehungen zwischen Situation und Prinzip in den Mittelpunkt gerückt und nicht eines von beiden als Ausgangspunkt gewählt. Die bereits erwähnte Perspektive lautet «Sowohl-als-auch» und nicht «Entweder-oder».

Ludwig Siep unterscheidet einen inhaltlichen, methodischen, evaluativ-normativen und ontologischen Holismus.²²⁰ Uns geht es hier nicht um sein Gesamtkonzept einer «konkreten Ethik», sondern um ausgewählte Anknüpfungspunkte für die hier geführte Diskussion.

Zu seinem methodisch-holistischen Ansatz schreibt er. „Sie [die Methode] geht nicht von apriorischen Normen oder Handlungsprinzipien aus, die entweder aus der Metaethik oder in der allgemeinen Ethik geklärt und aus denen dann mit Hilfe von Zusatzannahmen oder Subsumtionskriterien in der «angewandten» Ethik Lösungen für ethische Fragen in verschiedenen Handlungsbereichen gefolgert werden.“²²¹

Vielmehr braucht es ein «Reflexionsgleichgewicht» zwischen den Erfahrungen und den eigenen Vorstellung und Prinzipien. Es muss immer wieder überprüft werden, ob die eigenen Überzeugungen durch die Erfahrung verändert und ange-

²¹⁷ Vgl. Aristoteles, 1994, S. 150

²¹⁸ Vgl. Knoepffler, 2010, S. 55

²¹⁹ Vgl. Ebd., S. 54

²²⁰ Vgl. Siep, 2004, S. 20–27

²²¹ Ebd., S. 23

passt werden sollten oder nicht. «Überlegungs-Gleichgewicht» nennt es *John Rawls*.²²²

Siep bezieht sich hier auf *Nida-Rümelin*, der in diesem Punkt der Ansicht ist, ethische Theorien sollten wissenschaftstheoretischen Standards entsprechen, indem sie die ergänzende und gegenseitig korrigierende Wechselwirkung zwischen wissenschaftlichen Prinzipien und Erfahrungswissen anerkennen. Denn die „... Trennung von Theorie und Erfahrung, von theoretischer Sprache und Beobachtungssprache ist nicht möglich. Wissenschaftliche Begründung hat einen *holistischen* und *kohärentistischen* Charakter.“²²³

Diese «Erfahrungsdurchlässigkeit» von ethischen Normen und Gesetzen ist auch bei *Ludwig Siep* erwünscht:

„Ethische Überlegungen gehen von konkreten Problemen aus, und ethische Kriterien, Normen, Grundsätze, werden in bestimmten Kontexten ... teils entwickelt, teils überprüft und möglicherweise revidiert.“²²⁴

Zu Beginn dieses Prozesses entspringen die Normen vorerst aus der Sitte. Bei der Anwendung beginnt sich dann sozusagen die hermeneutische «Spirale» zu drehen.

Holistisch ist für *Siep* die Methode dann, wenn „... der Fortgang kein deduktiver ist, sondern zwischen den früheren und späteren Schritten der Argumentation eine Wechselbeziehung besteht. Das bedeutet, dass die allgemeineren Begriffe, Werte, Normen im Prinzip von konkreten Problemlösungen und historischen Erfahrungen mit diesen Normen her korrigiert werden können.“²²⁵

Die verschiedenen Bereichsethiken bieten verschiedene Möglichkeiten der empirischen Überprüfung. In diesem Prozess zeigt sich, wie „erfahrungsnah“ oder „erfahrungsfern“²²⁶ sich die Prinzipien bei der Anwendung erweisen. Bei der holistisch verstandenen Ethik soll „... zwischen den einzelnen Teilen der Ethik, bis hin zu konkreten situationsethischen Urteilen, eine Wechselwirkung und ein Reflexionsgleichgewicht ... bestehen.“²²⁷ „Es muss ein Reflexionsgleichgewicht

²²² Vgl. Rawls, 1979, S. 68f.

²²³ Nida-Rümelin, 1996, S. 41

²²⁴ Siep, 2004, S. 24

²²⁵ Ebd., S. 24

²²⁶ Ebd., S. 23

²²⁷ Ebd., S. 14

nicht nur zwischen den Teilen und Ebenen der Theorie, sondern auch «zwischen Prinzip und Erfahrung» geben.“²²⁸

An diesen Überlegungen anschließend betonen wir nochmal, dass das Verhältnis von Sitte und (angewandter) Ethik – Geltung und Begründung – von entscheidender Bedeutung ist. Die Sitte bestimmt maßgeblich die Analyse und Beurteilung der Entscheidungssituation mit. Gerade bei sehr empfindlichen und menschlich äußerst tiefgehenden Themen, wie Lebensanfang und Lebensende, Patientenautonomie, aber auch bei Themen wie Gentechnik oder Atomenergie, ist der soziale Ethos einer Gesellschaft ein wichtiger Bezugsrahmen für rechtliche, ethische und persönliche Entscheidungen. Auch bei eindeutigen Standpunkten zu all diesen Fragen ist zu sagen: Manchmal sind Situationen «deutungsoffen». Dies wird wie folgt am Beispiel der Menschenwürde erläutert.

2.2.2 Menschenwürde

2.2.2.1 Beginn der Menschenwürde

Angewandte Ethik handelt für *Nikolaus Knoepffler* im Wesentlichen von Konflikten.²²⁹ Für ihn ist es die Aufgabe der Ethik, „... Lösungsvorschläge für ethisch relevante Konfliktfälle zu identifizieren und zu analysieren und zugleich bescheiden eigene Lösungen als angemessenere zu entwickeln und zu vertreten.“²³⁰

Nehmen wir als Beispiel die Bestimmung des Beginns des menschlichen Lebens und, damit zusammenhängend, den Beginn der Menschenwürde. Als Basis dieses Diskurses dienen die Erkenntnisse und Befunde der Biologie und Medizin. Die sind jedoch nicht eindeutig, sondern „deutungsoffen“.²³¹

Man kann zum Beispiel das ontologische Potenzialitätsargument zur Bestimmung anführen. Schon im Keim (griech. *embryo*) liegt die Möglichkeit, ein darin

²²⁸ Ebd., S. 25. Anm.: „Ein systematischer Holismus im Sinne der Ableitbarkeit jedes Satzes aus jedem anderen wird hier aber nicht vertreten.“ Ebd., S. 25

²²⁹ Vgl. Knoepffler, 2010, S. 261, 265

²³⁰ Ebd., S. 61

Anm.: Aus wissenschaftlicher Seite gehört für ihn dazu, sich umfassend mit den ethischen Theorien und den Bereichsethiken zu beschäftigen. „Systematik zu schaffen stellt ... die eigentliche Aufgabe einer Angewandten Ethik als Wissenschaftsdisziplin dar.“ Ebd., S. 147

²³¹ Ebd., S. 77

angelegtes Ziel zu verwirklichen und zu erreichen. Der Anfang der Entwicklung oder Auswicklung wird vom Ende, der vollendeten Wirklichkeit (griech. *entelechia*) her begriffen. Darum kommt dem menschlichen Keim schon Menschenwürde zu, da von seiner «Bestimmung» her, schon der «ganze» Mensch darin angelegt ist. Und dies schon, *bevor* sich das Nervensystem auszubilden beginnt oder die Ausbildung der Organe (Organogenese) abgeschlossen ist – ab jenem Zeitpunkt in der Schwangerschaft (ca. 12 Schwangerschaftswoche) also, wenn der menschliche Organismus medizinisch als Fötus (aus lat. *fetus*, das Gezeugte, die Leibesfrucht)²³² bezeichnet wird.²³³

Die *Katholische Kirche* vertritt die Lehrmeinung, dass die «Geistseele» des Menschen von Gott geschaffen und nicht aber vom Menschen bzw. den Eltern «hervorgebracht» wird.²³⁴ Verkürzt gesagt: Durch die Beseelung des Menschen wird aus dem Körper (Materie) ein Leib (Materie und Geist) – die Verbindung von Leib und Seele bleibt bis zum Tod aufrecht, auch danach geht die Seele nicht verloren, sie erhält bei der Auferstehung einen «neuen», pneumatischen, geistigen Leib.²³⁵ Der Mensch erhält durch die Beseelung Gottes seine Würde – dadurch ist jeder Mensch ein von Gott gewolltes Wesen. Zu welchem Zeitpunkt das Einhauchen der Seele stattfindet, müsste eigens diskutiert werden. Schon vor der Vereinigung von Samen und Eizelle, oder erst danach, z. B. bei der Einnistung (Nidation) in der Gebärmutter Schleimhaut, wenn die Organogenese beginnt, oder wenn sie abgeschlossen ist, oder gar erst später?²³⁶

Für *Thomas von Aquin* war eine Beseelung erst dann möglich, wenn körperliche Ausformungen des Organismus vorhanden sind.²³⁷ So die Überlegungen aus dem 13. Jahrhundert, auch ohne Kenntnis der menschlichen Entwicklung vor der Geburt.²³⁸

Dieses Thema ist komplex und konfliktiv. Selbst das genaueste empirische Wissen kann die weltanschaulichen Konflikte, die dem Thema innewohnen, nicht aus der Welt schaffen. Es ging uns hier auch nicht um die gesellschaftliche Komponen-

²³² Vgl. Ahlheim, 1992, S. 263

²³³ Vgl. Richter, 2008, S. 31f.

²³⁴ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, 1993, S. 124f.

²³⁵ Vgl. Mersits, 2010, S. 101–104, 137–145

²³⁶ Vgl. Knoepffler, 2010, S. 77–85

²³⁷ Vgl. Thomas von Aquin, 1982, S. 443 – 451

²³⁸ Vgl. Knoepffler, 2010, S. 82f.

te, sondern um eine mögliche (ausgewählte) Deutungsvariante. Dass Menschen Würde besitzen, ist Konsens und trotzdem: Auch hier gibt es Interpretationsspielraum.

2.2.2.2 Menschenwürde als Metaprinzip

Knoepffler versucht aus seinem holistischen Ansatz heraus, die Menschenwürde als Metaprinzip zu begründen. Sie ist ein fundamentales Prinzip, das allen Menschen zugesprochen wird, alleine dadurch, weil sie Menschen *sind*. Dies geschieht unabhängig von ihrem sozialen Status, politischen oder religiösen Einstellungen, ihrer Leistungsfähigkeit, Herkunft, Geschlecht, ihrem moralischen oder unmoralischen Verhalten usw.²³⁹

In der Sprache eines Rechtswissenschaftlers, lautet dieser Gedanke so:

„Dass der Mensch vor allen Pflichten und unabhängig von ihrer Erfüllung Träger von Rechten ist, gilt als die spezifische Weise, in der die Anerkennung der Würde des Menschen als Person in der Rechtsordnung ihren Ausdruck findet.“²⁴⁰

Jeder Mensch besitzt Menschenwürde und die damit verbunden Grundrechte und Menschenrechte. Als «Prinzip der Prinzipien» ist Menschenwürde unteilbar und nicht aus der Summe der Grund- und Menschenrechte heraus zu begreifen:

„Das Prinzip der Menschenwürde beansprucht ... universelle Gültigkeit. Es kann keine Situation geben, die berechtigt, es außer Kraft zu setzen. Gerade aufgrund seines fundamentalen Charakters hat dieses Prinzip damit auch Leitbildcharakter ... Es steht in besonderer Weise in einem dynamischen Verhältnis zum Handelnden und zur Situation, nämlich in dem spezifischen Sinn eines Metaprinzips.“²⁴¹

Dass es ein Metaprinzip ist, ist daran ersichtlich, dass die Menschenwürde unter *keinen* Umständen aufzuheben ist – was bei den Grundrechten unter Umständen möglich wäre.

„Das Prinzip der Menschenwürde ist also im Unterschied zu Prinzipien im Sinne der Menschenrechte ein Prinzip besonderen Typs. Es ist das Prinzip hinter den Prinzipien, das Fundament des ethischen Prinzipiengebäudes.“²⁴²

²³⁹ Vgl. Ebd., S. 69f.

²⁴⁰ Hammer, 2011, S. 36

²⁴¹ Knoepffler, 2010, S. 70

²⁴² Ebd., S. 71

Die große Frage ist, ab wann kommt einem menschlichen Organismus die Menschenwürde zu und unter welchen Voraussetzungen sind wir bereit, einem Menschen die Würde zu gewähren? Was ist z. B., wenn schwere Beeinträchtigung im Krankheitsfall die geistige und körperliche Autonomie des Menschen nicht mehr gewährleisten? Gibt es dann Kriterien der Einschränkung, was wären die Konsequenzen? Gerade weil die Menschenwürde von empirischen Eigenschaften absieht, tut es nichts zur Sache, ob ein Mensch ein Neugeborenes ist, psychisch krank, dement, ein berühmter Sportler oder ein Schwerverbrecher. Dies zu zeigen, ist Aufgabe der Philosophie.

Das „philosophische Postulat der allgemeinen Menschenwürde“²⁴³ ist konstitutiv für die Etablierung derselben, sie geht der rechtlichen Ausformung voraus.

„Der Begriff der Menschenwürde ist ein ontologischer Begriff sowie ein ethisches Postulat und ist aus empirischer Beobachtung allein nicht ableitbar. Denn empirisch ließe sich durchaus auch die Abweichung, die Nichtbeachtung der Menschenwürde als Grundzug «menschlichen» Verhaltens feststellen.“²⁴⁴

Auch die Vernunft und Moralfähigkeit – als spezifisch menschliche Eigenschaften – sind keine ausreichenden Kriterien für die Menschenwürde. Nicht jeder Mensch kann jederzeit vernünftig und moralfähig sein. Was ist mit anderen Kriterien, etwa die Leidensfähigkeit? Unter diesem Gesichtspunkt hätten Tiere den Menschen äquivalente Rechte. Wird dies so gesehen, ergeht an uns die Frage: Welchen Tieren gestehen wir dann diese Rechte zu? Den Affen, den Pferden, den Schweinen, den Kühen, den Schlangen, einem Igel? Und wenn das nicht so gesehen wird: Mit welchem Recht verweigern wir welchem leidfähigen Wesen welche (Grund-)Rechte?

Auf jeden Fall haben Antworten auf diese Fragen weitreichende Konsequenzen. Die Menschenwürde ist unantastbar, sie steht «über den Dingen». Alle Prinzipien, die sich in ihrer Gefolgschaft einreihen, sind kontextabhängig. Ersichtlich ist das daran, dass das eine Recht ein anderes einschränken kann. Daraus ergibt sich ein Konfliktpotenzial.

²⁴³ Bader, 2011, S. 101

²⁴⁴ Ebd., S. 101

Das Menschenrecht der Religionsfreiheit (AEMR § 18)²⁴⁵ kann mit anderen Rechten kollidieren, wenn man sich auf Ausübung einer Religion beruft, um damit z. B. die Rechte der Frauen einzuengen (AEMR § 16).²⁴⁶ Das Recht auf Bildung (AEMR § 26) kann nicht gewährleistet werden, wenn die notwendigen Institutionen fehlen. Geeignete Voraussetzungen zu schaffen – gesellschaftspolitisch und institutionell – sind ständige Herausforderungen, um die Grund- und Menschenrechte zu konkretisieren.

Dies betrifft auch das zuvor angesprochene dynamische Verhältnis von Metaprinzip und Situation. Die Menschenwürde soll nicht abstrakt bleiben, ein unerreichtes Ideal, ein Lippenbekenntnis. Sie muss in bestimmten Situationen und unter verschiedensten Umständen gefordert und umgesetzt werden. Durch den Vollzug wird im Handeln gelernt, was es heißt, die Würde des Menschen zu achten, durch oftmaligen Vollzug entsteht eine Eingewöhnung, eine Gewohnheit. Dieser Prozess des Verstehens und Interpretierens und Durchführens fällt in eins. Das rechtliche Prinzip wird gestaltet und interpretiert, es nimmt Gestalt an. Darin zeigt sich auch die «Plastizität» der Menschenwürde, dadurch entwickelt und entfaltet sich erst die in der Menschenwürde angelegte „... Bedeutung, die vom Prinzip abstrakt genommen, so nicht aussagbar ist.“²⁴⁷

Als Bewährungsprobe können wir all jene Situationen ansehen, in denen die Menschenwürde verletzt wird und die Neigung besteht, dieses Unrecht mit Unrecht zu vergelten. Jeder Mensch hat das Recht auf ein faires Gerichtsverfahren (AEMR § 7), selbst dann, wenn die Anklage «Schwere Verstöße gegen die Menschenwürde» lautet. Wird eine Frau aufgrund ihres Geschlechts diskriminiert, ist es keine Lösung, die Gegenseite wiederum zu diskriminieren und zu denunzieren. Niemand darf gefoltert und erniedrigt werden (AEMR § 5), selbst wenn er oder sie sich selbst dieses Vergehens schuldig gemacht hat.²⁴⁸

Kurz gesagt: Die unbedingte Einforderung für mich erfordert auch die Anerkennung für jeden anderen Menschen – sonst liegt ein Selbstwiderspruch vor. Es geht um Gegenseitigkeit, es geht um *Reziprozität*.

²⁴⁵ Anm.: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen / AEMR, 1948, (Internet)

²⁴⁶ Vgl. Knoepffler, 2010, S. 100f.

²⁴⁷ Ebd., S. 71

²⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 101–104

Dazu der Rechtswissenschaftler *Stefan Hammer*: „Es ist ... daran zu erinnern, dass dem Prinzip der Menschenwürde, wie es dem Begriff des subjektiven Rechts zugrunde liegt, das Moment der Allgemeinheit und Reziprozität inhärent ist. Wenn die Unbedingtheit von Menschenrechten in der Unbedingtheit der Menschenwürde als normativem Prinzip wurzelt, so muss diese allgemein sein, d. h. jedem Menschen allein aufgrund seines Menschseins zukommen. Menschenrechte lassen sich daher schon ihrem Begriff nach gar nicht anders denken, als dass sie jenen, gegenüber denen sie beansprucht werden, notwendig in gleicher Weise zustehen wie denen, die sie für sich selbst beanspruchen. ... Menschenrechte sind also die rechtliche Form, in der Menschen, die für sich Freiheit beanspruchen, einander wechselseitig als freie Personen anzuerkennen haben.“²⁴⁹

Das heißt, aus den Menschenrechten erwächst auch die Pflicht und die Verantwortung, die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen zu wahren. Das ist nicht selbstverständlich, die *Menschenrechtserklärung* der Vereinten Nationen (1948) ist auch eine Folge der beiden Weltkriege.

Die Präambel (AEMR) beginnt mit dem Satz:

„Die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen, [bildet] die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt.“²⁵⁰

Damit wollen wir dieses Kapitel schließen.

2.3 Maximenethik

2.3.1 Eine Synthese?

Treffen die beschriebenen Gegensätze und Streitpunkte die eigentlichen Kernpunkte moralischer Begründungen und ethischer Entwürfe? Theorie vs. Praxis, allgemein vs. besonders, prinzipiell vs. kontextuell, universal vs. relativ, deduktiv vs. induktiv, top-down vs. bottom-up, Begründung vs. Geltung usw. Oder erweisen

²⁴⁹ Hammer, 2011, S. 39f.

²⁵⁰ AEMR, 1948, (Internet)

sich die Sichtweisen als «Scheinduelle» angesichts der tatsächlichen, im Alltag vorzufindenden moralischen Herausforderungen und Ansprüche?

Die von uns dazu eingenommene Stellung des Sowohl-als-auch soll jetzt mit *Otfried Höffes* Gedanken zur Maximenethik ergänzt werden. Sind die Maximen ein möglicher Schlüssel für die Synthese dieser Gegensätze? Um dies abzuklären, die Darstellung:

„Ob technische, pragmatische oder moralische Gründe, dort, wo ihre Anerkennung zum festen Bestandteil einer Person, zu ihrem Charaktermerkmal wird, erhält sie die volle Wirklichkeit eines praktizierten Lebensgrundsatzes, einer Maxime. Wo man nach Maximen lebt, entspringt das Handeln einem Wollen im emphatischen Sinn: Man wünscht etwas, setzt seine Kräfte für das Gewünschte ein und lässt sich nicht durch andere Wünsche oder Neigungen beirren. Das Gewünschte ist auch kein Einzelwunsch, hier und jetzt jemandem zu helfen. Maximen stehen für Lebenseinstellungen angesichts größerer Handlungsbereiche, etwa für die Bereitschaft, Notleidenden zu helfen. Sie sind Grund-Sätze im doppelten Sinn: sowohl die letzte Antriebskraft als auch eine normative Gemeinsamkeit verschiedener Handlungen.“²⁵¹

Für *Höffe* ist es wichtig, klar zu bedenken, dass die Gründe und Regeln einer Willensethik als Grundsätze anzusehen sind und somit als Gründe und Regeln einer höheren (zweiten) Stufe.

„Es sind also jene veritablen Prinzipien, von Kant als «Anfangsgründe» verdeutsch; sie bestehen weniger in Sätzen, *aus* denen man, als in Sätzen, *mit* denen man beweist.“²⁵²

Maximen sind subjektiv, sie werden gewollt, anerkannt und praktisch befolgt. Als höchste bzw. erste Sätze einer normativen Beweiskette, heben sie die moralische Qualität des Willens hervor. Maximen sind also grundsätzliche Willensbestimmungen, die allgemeine Regeln angeben und vorgeben, die größere Handlungsfelder oder auch die gesamte Lebenseinstellung, anleiten können. Die konkrete Handlung kann dann innerhalb dessen unterschiedlich ausfallen, d. h. die Maxime selbst sieht von den deskriptiven Elementen ab und versucht, sich auf den normativen Kern zu konzentrieren. Wenn ich ein hilfsbereiter Mensch sein will,

²⁵¹ Höffe, 2009, S. 268f.

²⁵² Ebd., S. 269

kann sich das auf sehr verschiedene Art und Weise äußern: Ich kann Nachbarschaftshilfe leisten, ehrenamtlich zur Verfügung stehen, handwerkliche Fähigkeiten bereitstellen oder großzügig finanzielle Hilfe leisten – je nach Lebensbiographie, Fähigkeiten und Möglichkeiten. Die Fähigkeiten schließen auch mit ein, über welche Möglichkeiten ich überhaupt verfüge. So kann ich vielleicht Erste Hilfe leisten, muss jedoch weitere Schritte dem Notarzt überlassen.

„Aus dem komplexen Netz von Faktoren, die im konkreten Handeln zusammenkommen, hebt die Maxime den normativ entscheidenden, letzten Bestimmungsgrund hervor, jene Antriebskraft, aus der heraus allfällige Überlegungen und schließlich Handlungen auf den Weg gebracht werden. Als nicht bloß momentan leitender, sondern zum Charaktermerkmal gewordener Vorsatz beinhaltet sie eine auf Dauer gestellte Willensausrichtung. Vom Inneren der Person her, seinem Willen, her heißt sie «Gesinnung», vom beobachtbaren Tun und Lassen her «Einstellung» oder «Haltung».“²⁵³

Die Grundsätze erweitern also die Handlungsanweisungen über den konkreten Horizont einer spezifischen Situation hinaus. Daraus ergeben sich laut *Höffe* einige Vorteile.²⁵⁴

2.3.1.1 Vorteile der Maximenethik

- Die Maximen stehen den mannigfaltigen Lebensumständen offen gegenüber.
- Sie erweisen sich in diesem Sinne als flexibel und überschreiten somit die Starrheit einzelner, fixer Regeln.
- Sie sind kontextualisierbar und beinhalten ein kreatives Moment im Umgang mit den sich ergebenden Ansprüchen.
- Die Maximenethik erweist sich als immun klassischen Missverständnissen der Ethik gegenüber, „... sowohl einem starren Regeldogmatismus als auch jenem ethischen Relativismus, der aus den zum Teil beträchtlichen Unterschieden in der positiv geltenden Moral verschiedener Kulturen auf Unterschiede der moralischen Grundsätze schließt. Die (moralerhebliche) Maxime ist nämlich genau jenes identische Moment, die entweder moralische oder aber nichtmoralische Gemeinsamkeit, die gegen den genannten Relativismus spricht. Und die Not-

²⁵³ Ebd., S. 270

²⁵⁴ Vgl. Ebd., S. 271–276

wendigkeit, im konkreten Handeln die allgemeine Maxime mit Besonderheiten von Situation und Person zu vermitteln, verlangt im Widerspruch zum Regeldogmatismus nach einer situationsgerechten Kontextualisierung. Für sie wiederum sind empirische Kenntnisse und eine praktische Urteilskraft vonnöten.“²⁵⁵

- Maximen treten auch dem Vorwurf einer «Übermoralisierung der Willensethik» entgegen. Die Lebensausrichtung nach formalen, allgemeinen Grundsätzen lässt sowohl bewährte Handlungsstrategien als auch kontextsensitive Urteile zu. Die Urteilskraft spielt auch hier eine gewichtige Rolle. Dazu drei Punkte. (1) Die «empirisch-hermeneutische» Urteilskraft versucht, die jeweilige zugrunde liegende Maxime für die Situation ausfindig zu machen, z. B. Hilfsbereitschaft statt Gleichgültigkeit. (2) Durch den Versuch einer rationalen Verallgemeinerung werden moralische und unmoralische Maximen voneinander getrennt. (3) Der dritte Punkt versucht, die Handlungsmaxime auf die konkrete Situation anzuwenden.²⁵⁶ „Dabei geht es nicht, wie der beliebte Ausdruck «Anwenden» nahelegt, um eine logische Ableitung oder um eine mechanische Subsumption. Vielmehr ist erneut eine hermeneutische Aufgabe zu leisten, die man als ein Deuten der gegebenen Lage im Licht der Maxime oder auch als Vermittlung empirischer Faktoren mit den normativen Fakten der Maxime beschreiben kann. Dabei sind die funktionalen Tugenden von Urteilskraft: situative Geschmeidigkeit, Flexibilität und Kreativität gefragt.“²⁵⁷
- Die Maximenethik lässt viele moralische Unterschiede zwischen Kulturen und Epochen in den Hintergrund treten. Vielmehr treten die übergreifenden Übereinstimmungen in den Vordergrund.
- Die Maximenethik ist im auch im Bereich der Erziehung wichtig, da sie dem starren Eintrichern von Verhaltensregeln entgegentritt. Innerhalb der Maximen ist es leichter, Charakterunterschiede und verschiedene Kontexte zu berücksichtigen. Dies ist wiederum für Freiheit und Autonomie eine Voraussetzung.²⁵⁸
- Als letzte Stärke führen wir ihre identitätsfördernde Komponente an.

„Allgemeine Grundsätze, die situationsgerecht zu kontextualisieren sind,

²⁵⁵ Ebd., S. 271

²⁵⁶ Vgl. Ebd., S. 274

²⁵⁷ Ebd., S. 274

²⁵⁸ Vgl., Ebd., S. 275f.

verhindern, daß sich das Leben eines Individuums in eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Regeln oder gar unendlich viele Einzelhandlungen aufsplittet. Statt dessen werden die Teile der Biographie zu einheitlichen ... Lebens- und Sinnzusammenhängen [verbunden] ... Nicht die konkreten Handlungsregeln, sondern erst die Maximen erlauben, jemanden als rachsüchtig oder aber großmütig, als rücksichtslos oder aber rücksichtsvoll, als eigensüchtig oder aber als rechtschaffen, ehrlich und couragiert, eben als moralisch oder unmoralisch zu qualifizieren.“²⁵⁹

Aufgrund der angeführten Punkte erachten wir diese vermittelnde Position als geeignet an, das „Sowohl-als-auch“-Denken in der Ethik zu fördern. Die Maximenethik durchbricht (theoretische) Gegensätze, sie hilft uns, Probleme umfassender zu erfassen und adäquater darüber nachzudenken.

2.4 Beispiele: Arzt-Patienten-Verhältnis, Hirnforschung und Sucht

Die Medizin nimmt innerhalb der angewandten Ethik eine besondere Stellung ein.

Stephen Toulmin sieht die Medizinethik als Paradebeispiel erfolgreich angewandter Klugheitsethik, die für ihn auch als grundlegendes Konzept der Ethik überhaupt dienen kann.²⁶⁰ Vier Punkte sind hier hervorzuheben, die die Ethik von der Medizinethik lernen kann:

„(1) die Konzentration auf Situationen, Bedürfnisse und Interessen anstelle von Haltungen, Gefühlen und Wünschen; (2) die detaillierte Analyse einzelner Fälle und Arten von Fällen anstelle der Diskussion genereller Prinzipien; (3) Die Orientierung auf die Analyse professioneller Unternehmungen, in deren Rahmen die verschiedenen Ziele und Verpflichtungen auftreten; und (4) die Rückwendung zu den Ideen der «Billigkeit», «Vernünftigkeit» und «menschlichen Beziehung», die eine zentrale Rolle in der Aristotelischen Ethik spielten und später aus dem Blickfeld gerieten.“²⁶¹

²⁵⁹ Ebd., S. 275

²⁶⁰ Vgl. Toulmin, 1986, S. 266f.

²⁶¹ Bayertz, 1991, S. 17

Wir wollen uns jedoch nicht diesem umfassenden Themenfeld stellen, stattdessen behandeln wir spezifische, damit zusammenhängende Themen: Erstens das Arzt-Patienten-Verhältnis, zweitens das Thema Sucht, in Zusammenhang mit dem Thema Hirnforschung.

2.4.1 Das Arzt-Patienten-Verhältnis

2.4.1.1 Karl Jaspers – Arzt und Philosoph

„Die Praxis des Arztes ist konkrete Philosophie.“²⁶² Dieser Satz von *Karl Jaspers* (1883–1969) mag im ersten Moment nicht ganz einleuchtend sein. *Jaspers* war einer der großen Philosophen des 20. Jahrhunderts und vor seiner akademisch-philosophischen Laufbahn Arzt und Psychiater. Was meinte er mit dieser Feststellung?

Für *Jaspers* basiert die *Idee* des Arztseins²⁶³ auf zwei Säulen: (1) auf der Naturwissenschaft inklusive technischem Können und (2) auf der Humanität.²⁶⁴

ad (1) Der moderne, *naturwissenschaftlich* orientierte Arzt hat den alten Typus des «heilenden, unwissenschaftlichen Arztes» abgelöst. Erst die systematische Erforschung des menschlichen Körpers und der Krankheitsursachen ermöglichte es den Ärzten, (erstmalig) wirklich heilen zu können und auch genau zu wissen, wie die kausalen Zusammenhänge zu erklären sind. Dies ist laut Medizinhistoriker *Edward Shorter* auch der Grund, warum seitdem das soziale Ansehen der Ärzte einen enormen Aufschwung erlebt hat – was vor dieser Entwicklung so keineswegs der Fall war.²⁶⁵ Vor allem die Entdeckung eines Diphtherie-Impfstoffes²⁶⁶ gegen Ende des 19. Jahrhunderts, „... bescherte der Ärzteschaft einen enormen Prestige-Gewinn“²⁶⁷, da die Ursache der Seuche identifiziert und bekämpft werden konnte.

²⁶² Jaspers, 1986, S. 57

²⁶³ Die Verwendung der männlichen Form *Arzt* schließt jeweils alle *Ärztinnen* mit ein.

²⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 7

²⁶⁵ Vgl. Shorter, 1991, S. 24

²⁶⁶ Anm.: Diphtherie wird durch Giftstoffe des Stäbchenbakteriums *Corynebacterium diphtheriae* verursacht. Die Krankheit verläuft je nach Infektionsherd (Atemwege, Wunden) in verschiedensten Varianten.

²⁶⁷ Ebd., S. 27

Die bis heute anhaltenden enormen Erfolge, die die Medizin in den letzten 120 Jahren zu verzeichnen hat, haben sich natürlich auch auf das Arzt-Patienten-Verhältnis ausgewirkt. Summa summarum tendenziell negativ. Warum? Der enorme Fortschritt in Diagnose und Therapie hat die psychologische Komponente eines Arztbesuches in den Hintergrund gedrängt. Das ausführliche Anamnesege- spräch, der wichtigste Teil des Arztbesuches bis ins 19. Jahrhundert, ist durch die Analyse von Befunden in den Hintergrund gedrängt worden. Die zeitliche Be- schränkung dieses Aspektes hat das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient zum Schlechteren hin beeinflusst.²⁶⁸ Man könnte sagen, das Blutbild, Röntgenbild, computertomographische Bild usw. hat das Bild *vom* Menschen ersetzt. Die zunehmende Beliebtheit alternativer Medizin kann als ein Indiz dafür gewertet werden, dass die Menschen mit der schulmedizinischen Betreuung unzufrieden sind.

Jaspers hat diese Tendenz der Spezialisierung und „Verapparatisierung“²⁶⁹ der Medizin bereits kritisch hinterfragt, weshalb ihm das «Ethos der Humanität» so wichtig erscheint.

„Die Steigerung des Könnens hat die Tendenz, den Spezialisten an bestimmte Denkweisen zu bannen. Ein Patient wird der langen Reihe von spezialistischen Untersuchungsmethoden und Behandlungen unterworfen, die aber ihren guten Sinn schädigen, wenn sie nicht aufgenommen werden von den früheren Blick eines Arztes, der den ganzen Menschen in seiner realen Situation vor Augen hat.“²⁷⁰

ad (2) Was *Jaspers* zur *Humanität* zählt und was er damit meint, kann kurz an- hand zweier Bezugspunkte geklärt werden, die für das Arzt-Patienten-Verhältnis wesentlich sind.

A. Die unbedingte Anerkennung der Menschenwürde.

B. Die Anerkennung jedes Menschen als vernünftig.

„Der Arzt vergißt nie die Würde des selbstentscheidenden Kranken und den un- ersetzlichen Wert jedes einzelnen Menschen.“²⁷¹ Dies schließt mit ein, sich von keiner zufallenden Eigenschaft des Patienten negativ beeinflussen zu lassen.

²⁶⁸ Vgl. Shorter, 1991, S. 51–62

²⁶⁹ Jaspers, 1986, S. 9

²⁷⁰ Ebd., S. 8

²⁷¹ Ebd., S. 7

„Der Arzt gründete seinen Beruf außer auf die Naturwissenschaft nur auf seine Humanität, die jedem Menschen in körperlichen Leiden, unabhängig von Glauben, Weltanschauung, Politik, von Herkunft und Rasse, zu helfen bereit ist.“²⁷²

Eine Abwandlung der Goldenen Regel bietet sich hier an: Behandle jeden Menschen so, wie auch du von ihm behandelt werden möchtest, wenn du krank bist.

Ein weiterer entscheidender Punkt ist: Die wissenschaftlichen Erkenntnisse können gelehrt und gelernt werden; die Humanität ist von der Persönlichkeit des Arztes abhängig. Dies betrifft die Atmosphäre, in der gearbeitet und therapiert wird, die Sprache, in der gesprochen wird, wie Handlungen gesetzt werden usw. Kurz: Es geht um den «Geist», der dem ärztlichen Handeln zugrunde liegt.²⁷³ Einhergehend damit das wichtige Postulat: jeden Menschen und jeden Einzelfall, ernst zu nehmen.

Dazu *Jaspers*: „Der Kranke ist nicht nur Fall eines Allgemeinen, sondern ein Individuum.“²⁷⁴ Und: „Nur der Arzt im Umgang mit den einzelnen Kranken erfüllt den eigentlichen Beruf des Arztes.“²⁷⁵

Das soll nicht die Leistung der forschenden Medizin schmälern oder Spezialisten von diagnostischen Verfahren (Röntgenärzte, Laborärzte, Anästhesisten) nicht das «Arztsein» absprechen, der Kern aber bleibt das Arzt-Patienten-Verhältnis.

Die große Herausforderung liegt deshalb in der Behandlung selbst, da hier Grenze und Scheitern ärztlichen Tuns unmittelbar erfahrbar wird.²⁷⁶ Gerade auch die Grenze der wissenschaftlichen Erkenntnis, die es nicht ermöglicht, den Patienten als Ganzes zu erfassen und somit ein umfassendes Bild zu kreieren.

„Was der Mensch den Menschen sein kann, erschöpft sich nicht in Begreiflichkeiten.“²⁷⁷ Es bleiben „unberechenbare Grenzfälle“²⁷⁸, die die Planbarkeit der Therapie durchkreuzen. Speziell hier ist die Persönlichkeit des Arztes gefordert – sie kann das Wohl des Patienten fördern, aber ohne falsche Versprechungen, wie z. B. abseits der fundierten ärztlichen Möglichkeiten, sichere Heilerfolge in Aus-

²⁷² Jaspers, 1986, S. 40

²⁷³ Vgl. Ebd., S. 7

²⁷⁴ Ebd., S. 26

²⁷⁵ Ebd., S. 44

²⁷⁶ Vgl. Ebd., S. 16, 25

²⁷⁷ Ebd., S. 18

²⁷⁸ Ebd., S. 18

sicht stellen. An diesem Punkt kommt wieder die Philosophie in die Praxis des Arztes.

„Der Weg der Wissenschaft, obgleich ins Unendliche fortschreitend, hat im Ganzen seine Grenzen. Was mit dem Verstande wißbar, als Zweck zu entwerfen ist, muß in der Praxis stets überschritten werden. Wo das wissenschaftliche Erkennen aufhört, da hört das Denken nicht auf. Ein anderes Denken, ein in den Gegenständen über das Gegenständliche hinausführendes Denken war da, seit Menschen philosophieren. Dieses andere Denken heißt Vernunft. Vertraue ich mich ihm nicht an, so verliere ich mich in die unverbindlichen oder überwältigenden Gefühle des Irrationalen.“²⁷⁹

Die Vernunft als philosophische Ingredienz des Arztseins, mit der besonderen Geltung im besonderen Fall – dem Einzelfall. Die Idee des Arztes beinhaltet auch die Forderung, den «ganzen Menschen» im Blick zu haben.

„Dieser ärztliche Blick hat den Sinn für die Situationen. Er hat die Sorge für die Natürlichkeit des Menschen in seiner Umwelt. Er läßt die Untersuchung des Kranken sich nicht auflösen im Aggregat der Untersuchungsergebnisse von Laboratorien, sondern er vermag dies alles abzuschätzen, zu nutzen und unterzuordnen. Er läßt diese diagnostischen Methoden in ihren Grenzen zur Geltung kommen, aber er verliert sein Urteil nicht an sie.“²⁸⁰ „Im Erkennen der Realität des Krankheitsgeschehens jedes einzelnen Patienten ist der Arzt forschend tätig. Er bedarf der naturwissenschaftlichen Urteilskraft nicht nur, um seinen Fall richtig unter das Allgemeine zu subsumieren, sondern um in der Auffassung der unendlichen Verkettung von Erscheinungen, Umständen, Faktoren und Möglichkeiten, das für die Behandlung wesentliche zu erkennen.“²⁸¹

Die Basis bleibt für *Jaspers*: (1) das objektivierbare Wissen, und (2) die Humanität samt Vernunft, die über das Wissbare hinausgehen. Weil der Mensch nicht als Ganzes Objekt sein kann, ist er nicht Gegenstand der Forschung: *Die Krankheit* oder *das Gebrechen* sind nicht *der Mensch*. Ebenso das Arzt-Patienten-Verhältnis: Es kann nicht Gegenstand der Forschung sein, sondern Teil der philosophischen Erhellung des ärztlich-humanen Handelns.²⁸² Es geht um Erfahrungs- und Le-

²⁷⁹ Ebd., S. 53f.

²⁸⁰ Ebd., S. 13f.

²⁸¹ Ebd., S. 45

²⁸² Vgl. Ebd., S. 28

benswissen, nicht um Fachwissen. Die Anwendung des wissenschaftlichen Wissens bzw. die Auslegung der wissenschaftlichen Fakten ist eine Kunst.²⁸³ Wenn das objektive Wissen verlassen wird und trotzdem als objektiv ausgegeben wird, nennt er es Wissenschaftsaberglaube, wie z. B. bei der Psychotherapie.²⁸⁴ Ist die Therapie nicht wissenschaftlich begründbar, bilden Diagnose und Beobachtung die Basis der Therapie.

2.4.1.2 Arzt – Patient – Freiheit

Die enormen menschlichen Anforderungen, die die Ausübung des Arztberufes mit sich bringt, birgt «innere Gefahren» für das Seelenheil und das Wohlbefinden des Arztes. Ihnen zu trotzen bzw. sie zu bewältigen, ist Teil eines Reifungsprozesses.²⁸⁵

„Der Arzt kann zum Skeptiker werden, der alles Unheil und alle Schwächen sieht und am Ende ein Zyniker wird aus Ekel.

Er kann Naturalist werden, der nichts als das kausale Geschehen, die Erbarmungslosigkeit der Natur und das Unverhoffte der zufälligen Wendungen, das ständige Werden und Vergehen, in dem jeder Einzelne völlig gleichgültig ist.

Er kann Ungläubiger werden: Es gibt nichts anderes als diesen endlosen Kreislauf des Elends. Wenn er alle die für eine harmonische Weltanschauung unbequemen Tatsachen sieht, so kann ihm die Gottheit verschwinden.“²⁸⁶

Die Philosophie und die Humanität können vor diesen drei Möglichkeiten des Verzweifeln schützen. Wohlgemerkt, das Ideal des Arztes, die Vernunft und die Menschenwürde sind für das Arzt-Patienten-Verhältnis entscheidend!

„Dies Ideal setzt voraus, daß Arzt und Kranker beide in der Reife der Vernunft und Menschlichkeit leben.“²⁸⁷ Wird diesem Ideal nicht entsprochen, weil der Patient Anweisungen erwartet oder unvernünftig ist, z. B. die Wahrheit seines Zustandes nicht erträgt oder Ängste die Vernunft überlagern, dann sieht *Jaspers* es

²⁸³ Vgl. Ebd., S. 31

²⁸⁴ Anm.: In diesem Zusammenhang kritisiert Jaspers grundsätzlich die Psychotherapie. Die große Leistung einzelner Therapeuten zollt er Anerkennung. Ebd., S. 29. Freud war für Jaspers in seiner Jugend ein Feind, wie er selber in seinem Vorwort zur Psychologie der Weltanschauung schreibt. Er musste sich mit Freud auseinandersetzen, weil er Freuds „philosophische Gesinnung“ als „verwerflich“ empfand. Vgl. Jaspers, 1994d, S. IXf.

²⁸⁵ Jaspers, 1986, S. 17

²⁸⁶ Ebd., S. 16f.

²⁸⁷ Ebd., S. 9

als Pflicht des Arztes, zum Wohl des Patienten paternalistisch zu agieren, da er die Verantwortung für mögliche negative Auswirkungen trägt.²⁸⁸ Dies hängt mit seinen Erfahrungen als Psychiater und mit seiner Skepsis der Psychoanalyse gegenüber zusammen.²⁸⁹

„Ärztliche Heilung ist nicht das Bringen des Seelenheils. Die Vermengung von Arzt und Seelsorger muß die Aufgaben beider verwirren.“²⁹⁰ Diese Erwartung soll der Psychoanalytiker als Arzt nicht erwecken.

Die Erwartung einer ärztlichen Konsultation ist je nach Erfahrung und Vertrauensverhältnis verschieden.

„Bei aller Verschiedenheit des Verhältnisses bleibt doch die Idee der Möglichkeit einer rationalen begründeten ärztlichen Therapie, die sich rein verwirklichen würde, wenn nur beide, Arzt und Patient, vernünftig wären.“²⁹¹

Ist das Verhältnis vernünftig, kann der Arzt seinen Standpunkt eindringlich darbringen, doch letztlich bleibt der freie Wille des Patienten die entscheidende Instanz. „Der Kranke will wissen und hat selbst zu entscheiden. Wohl hat er zur Autorität des Sachkundigen Vertrauen, aber nicht blindes. Freiheit fordert das sinnvolle Fragen und Antworten.“²⁹²

Hier kommt ein weiterer philosophischer Aspekt ins Spiel: die Freiheit! Freiheit ist Idee und nicht aus empirisch-naturwissenschaftlichen Daten abzuleiten, sie ist überhaupt nicht in der Welt vorfindbar.²⁹³

„Wahr ist, daß der Mensch frei ist, und daß wir als Mensch dem Menschen, als Arzt dem Patienten begegnen als freie Wesen. Und wahr ist, daß unberechenbar die Freiheit im Patienten getroffen werden kann durch ein Wort des wahrhaft gegenwärtigen Arztes im rechten Augenblick, durch Anregung zum Wahrnehmen der Situation seitens des Patienten. Falsch aber ist es, zu meinen, dies sei möglich durch vermeintlich psychologische Einsichten und planmäßiges Berechnen, durch lange Erörterungen oder gar durch Moralismus. Falsch ist es überhaupt, diese Freiheit als etwas Daseiendes, das man erkennen könnte in Forschungen und mit

²⁸⁸ Vgl. Ebd., S. 10f.

²⁸⁹ Vgl. Ebd., S. 26

²⁹⁰ Ebd., S. 13

²⁹¹ Ebd., S. 19f.

²⁹² Ebd., S. 41f.

²⁹³ Vgl. Kapitel 4.3

dem man rechnen könnte, wie mit einem gekannten Kausalfaktor. Denn soweit Forschung reicht, also Objektivierung vollzogen ist, gibt es keine Freiheit.

Wahr ist, daß Arzt und Patient in einer übergreifenden menschlichen, nicht wissenschaftlich begründeten Verbindung stehen, um aus ihr heraus das eigentlich Sinnvolle zu tun. Falsch aber ist die Behauptung, von dem wissenschaftlichen Arzt werde die Persönlichkeit eliminiert. Denn der Arzt wendet seine Wissenschaft in jener übergreifenden Gemeinschaft mit dem Patienten an, beherrscht diese Gemeinschaft aber nicht mit der Wissenschaft.“²⁹⁴

Die Wissenschaft – auch die medizinische – wird ohne Philosophie letztlich unkritisch.²⁹⁵ Aus diesem und den oben angeführten Gründen kommt *Karl Jaspers* zu dem Schluss:

„Unser Blick auf ein Grundproblem der modernen Wissenschaft und Philosophie sollte für das Arztsein den Satz begründen: In der Vereinigung der Aufgabe von Wissenschaft und Philosophie liegt die wesentliche Bedingung, die heute zwar nicht die Forschung, aber die Bewahrung der Idee des Arztes ermöglicht. Die Praxis des Arztes ist konkrete Philosophie.“²⁹⁶

2.4.2 Hirnforschung – Bewusstseinsethik – Sucht

2.4.2.1 Bewusstseinsethik I

Das stark anwachsende Forschungsgebiet der Hirnforschung hat Auswirkungen auf unser Welt- und Menschenbild. *Erhard Oeser* spricht von einem folgeschweren Wandel, der auch die Philosophie betrifft.²⁹⁷ Auf diese Diskussion sei nur verwiesen.²⁹⁸

Aufgrund der anstehenden Herausforderung durch die Neurologie, fordert der Philosoph *Thomas Metzinger* „... einen neuen kleinen Zweig der angewandten Ethik ... «Bewusstseinsethik».“²⁹⁹ Was damit gemeint ist und warum *Metzinger* dies fordert, wollen wir mit vier Problemfeldern illustrieren:

²⁹⁴ Jaspers, 1986, S. 28f.

²⁹⁵ Vgl. Ebd., S. 56

²⁹⁶ Ebd., S. 57f.

²⁹⁷ Vgl. Oeser, 2006, S. 7

²⁹⁸ Vgl. Ebd., S. 19–27

²⁹⁹ Metzinger, 2009, S. 305

1. Manipulation des Gehirns bzw. des Bewusstseins
2. Psychoaktive Substanzen / Drogen
3. «Metaphysische Leere»
4. Verlust der Aufmerksamkeit- bzw. Konzentrationsfähigkeit

Durch die Hirnforschung ist es gelungen, die neurologischen Grundlagen für Bewusstseinsvorgänge immer besser zu verstehen. Je mehr wir über das Gehirn wissen, desto leichter können wir es auch manipulieren. Durch die elektrische Reizung bestimmter Hirnregionen ist es möglich, Bewusstseinszustände in experimentellen Zusammenhängen hervorzurufen, die uns bis jetzt eher im religiösen Kontext bekannt sind. Eine der erstaunlichsten Möglichkeit ist das erstmals 2002 durch Gehirnreizung hervorgerufene Erlebnis von außerkörperlichen Erfahrungen.³⁰⁰ Und zwar „... während einer klinischen Arbeit am Labor für prächirurgische Epilepsiediagnostik der Universitätsklinik von Genf.“³⁰¹ Metzinger vertritt diesbezüglich die Hypothese, dass außerkörperliche Erfahrungen der Ursprung für die in den meisten Kulturen vorkommenden Seelenvorstellungen sein könnte.³⁰²

Laut derzeitigem Wissenstand haben 8 bis 15 % der Bevölkerung mindestens einmal in ihrem Leben diese Erfahrung.³⁰³ Somit ist es nicht nur auf Personen beschränkt, die diesem Phänomen *offen* gegenüberstehen und deshalb besonders empfänglich dafür sind, sondern ein allgemein menschliches Phänomen.³⁰⁴

Die Reichweite und Relevanz für die *Philosophie des Geistes* oder des *Bewusstseins* kann hier nicht diskutiert werden. Die möglichen positiven oder negativen Konsequenzen dieser Forschungsergebnisse sollten wir uns aber vor Augen führen. Jeder «Eingriff» in unser Bewusstsein, sei es durch elektrische Reizungen des Gehirns im Experiment oder durch psychoaktive Substanzen, kann fatale Folgen

³⁰⁰ Anm.: Außerkörperliche Erfahrungen sind „... eine in der Forschung gut bekannte Klasse von Zuständen ... bei denen man die hochgradig realistische Illusionen hat, den eigenen physischen Körper zu verlassen, typischerweise in Gestalt eines ätherischen Boubles, und sich außerhalb von ihm zu bewegen. Die meisten OBES [Außerkörperlichen Erfahrungen] treten spontan auf, in der Einschlafphase, während Operationen oder nach schweren Unfällen. Zu den klassischen Definitionsmerkmalen gehören eine visuelle Repräsentation des eigenen Körpers aus einer wahrnehmungsmäßig unmöglichen Außenperspektive – zum Beispiel unten auf dem Bett liegend – und eine zweite Repräsentation des eigenen Körpers, der typischerweise oberhalb in der Luft schwebt.“ Ebd., S. 123f. Zur ausführlicheren Information: Vgl. Ebd., S. 113–169

³⁰¹ Ebd., S. 141

³⁰² Vgl. Ebd., S. 127–129

³⁰³ Vgl. Ebd., S. 135

³⁰⁴ Vgl. Ebd., S. 135–145

Anm.: Bei Epileptikern tritt dies, aufgrund ihrer neurologischen Erkrankung, gehäuft auf.

haben. Besonders dann, wenn die Erlebnisse nicht in unser Selbstbild integriert werden können und nachhaltig psychische Beeinträchtigungen festzustellen sind. Man muss davon ausgehen, dass wir selbst „... unter kontrollierten Bedingungen mit etwa 9 länger anhaltenden psychotischen Reaktionen pro 1000 Versuchspersonen rechnen müssen.“³⁰⁵

Es ist möglich – um nur ein Beispiel zu nennen – durch Reizung bestimmter Bereiche des Thalamus (Hauptteil des Zwischenhirns) eine vorübergehende Depression auszulösen.³⁰⁶ Die Manipulierbarkeit unserer Gefühlswelt, aber auch des Bewusstseins ist vielleicht erschreckend. Dabei darf man aber nicht vergessen, dass diese Erkenntnisse auch zur Heilung von Erkrankungen (wie eben einer schwerwiegenden Depression) eingesetzt werden können. Die Frage lautet also nicht, *ob* wir diesen Bereich regeln wollen, sondern *wie* wir ihn regeln können und wie wir auf vernünftige Art mit den Einflussmöglichkeiten umgehen.³⁰⁷

„Letztlich werden wir entscheiden müssen, welche Bewusstseinszustände in einer freien Gesellschaft illegal sein sollen.“³⁰⁸

Die Tragweite zeigt sich erst dann, wenn man bedenkt, dass die Anzahl der Drogen, insbesondere synthetisch leicht herzustellende Drogen, sich immens vermehrt hat und noch vermehren wird. Dieser Tatsache wird schwerlich einfach mit Verboten beizukommen sein.³⁰⁹ Dazu *Kaufmann*: „Soweit man sehen kann, ist ein völliges Verbot aller psychoaktiven Substanzen politisch, polizeitechnisch, aber auch ökonomisch nicht durchsetzbar.“³¹⁰

Die globalen Vertriebsmöglichkeiten durch das Internet werden Mittel und Wege finden, die «Kunden» zu versorgen. Auch gibt es die Tendenz von Pharmafirmen, psychoaktive Medikamente weiterhin auf den Markt zu bringen, da sie satte Gewinne in Aussicht stellen.³¹¹ Der Bedarf an konzentrations- und leistungssteigernden Substanzen ist vorhanden, vor allem bei Menschen, die besonders hohen Anforderungen in Wirtschaft, Wissenschaft, Medizin und Politik ausgesetzt sind.

³⁰⁵ Ebd., S. 318

³⁰⁶ Vgl. Ebd., S. 306

³⁰⁷ Vgl. Ebd., S. 310f.

³⁰⁸ Ebd., S. 311

³⁰⁹ Vgl. Ebd., S. 312f.

³¹⁰ Kaufmann, 2003, S. 36

³¹¹ Vgl. Metzinger, 2009, S. 320f.

Umfragen diesbezüglich haben ergeben, dass solche «Wachmacher»³¹² bereits jetzt (außerhalb ihrer ursprünglichen medizinischen Bestimmung) im Einsatz sind und dass – unter der Annahme eines bewussten und verantwortungsvollen Umgangs damit – für viele der Befragten eine Einnahme sogar wünschenswert ist.³¹³

2.4.2.2 Sucht

Damit ist ein weiteres Randthema der Philosophie angesprochen: die Sucht.³¹⁴ Mit dem Thema beschäftigen sich eher Literaten wie z. B. *Dostojewski*, der in *Der Spieler* seine eigene Spielsucht thematisiert hat, oder *Anton Tschechow*, der in seinem Stück *Die Möwe* den Arzt Jewgéni Sergéjewitsch Dorn sagen lässt: „Alkohol und Tabak rauben die Individualität. Nach einer Zigarre oder einem Glas Wodka sind Sie schon nicht mehr Pjotr Nikolajewitsch, sondern Pjotr Nikolajewitsch plus noch ein jemand. Ihr Ich löst sich auf, und Sie verhalten sich zu sich selbst wie zu einer dritten Person – einem Er.“³¹⁵

Psychotherapeuten setzen sich im Zuge ihrer Berufstätigkeit immer wieder mit Süchten auseinander. Sowohl mit substanzabhängigen oder stoffgebunden Süchten als auch mit sogenannten *Verhaltenssüchten* (nicht stoffgebundenen Süchten) wie z. B. Arbeits-, Sport-, Sex- oder Internetsucht. Der Psychiater *Reinhard Haller* meint: „Jede menschliche Verhaltensweise, vom Kaufen bis Sammeln, vom Lieben bis zum Loben, kann süchtig entarten. Sucht hat nicht nur mit Alkohol, Drogen oder Medikamenten zu tun, sondern mit jeder Störung, die im Leben eines Menschen durch einen rauschartigen Zustand dominant wird.“³¹⁶

Viktor E. Frankl bezeichnet die Drogenabhängigkeit gar als einen „Aspekt der Pathologie des Zeitgeistes.“³¹⁷

Eine Philosophie der Sucht wurde noch nicht systematisch ausgearbeitet.³¹⁸ Warum aber könnte die Sucht aus philosophischer Sicht, für die Ethik, interessant

³¹² Anm.: Bspw. Methylphenidat (Ritalin): Es gehört zur Gruppe der Stimulanzien, hat also anregende Wirkung; oder auch Modafinil für eine Verringerung des Schlafbedürfnisses.

³¹³ Vgl. Metzinger, 2009, S. 310

³¹⁴ Anm.: Die Sucht wurde erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts als solche als Krankheit erkannt und anerkannt. Vgl. dazu Wiesemann, 2003, S. 51, 55

³¹⁵ Tschechow, 1985, S. 26

³¹⁶ Haller, 2007, S. 39, 143

³¹⁷ Frankl, 2010, S. 290

³¹⁸ Vgl. Kaufmann, 2003, S. 37

sein? Für die Sozialethik ist es relevant, wie die Gesellschaft mit Süchtigen umgeht, ob sie z. B. zu einer Therapie gezwungen werden können, da sie sich selbst und ihre Umgebung oft in Mitleidenschaft ziehen.³¹⁹ Für die Suchtforschung kann es fruchtbar sein, wenn die Fragen zur Entstehung von Süchten innerhalb eines anthropologischen oder ontologischen Rahmens diskutiert werden: Die Frage nach Sucht und Selbstbestimmung, oder ob sich hinter der Sucht eine «metaphysische» Frage auftut, oder ob die Aufgabe, ein freies Individuum zu sein, eine Überforderung darstellt usw.³²⁰

Harald Köhl versucht, Ansätze einer Suchtethik zu formulieren. Er sieht die Sucht als philosophisch wichtiges Thema an:

„Suchterkrankungen können und sollten auch ein Untersuchungsgegenstand für eine *Ethik* sein, die sich darum bemüht, Bedingungen eines besser gelingenden Lebens herauszufinden. Die vielfältigen Erscheinungsformen der Sucht sind Symptome eines mißlingenden individuellen und gesellschaftlichen Lebens. Es ist deshalb nicht auszuschließen, daß an ihnen *ex negativo* Einsichten für ein besseres Meistern von unser aller Lebensaufgaben ablesbar sind. Eine so verstandene Ethik mag sich belehren lassen von der Ausdeutung der existentiellen Situation von Süchtigen und dem darin enthaltenen Lebenswissen.“³²¹

Die „ethisch-existentielle Dimension“³²² ist dabei einer der Brennpunkte des philosophischen Interesses. „*Widerwillig* Süchtige möchten gewöhnlich nicht nur in bestimmten Situationen abstinent sein können. Sie möchten eine *Person* sein, die abstinent *lebt* ... Für ein menschliches Leben ist es charakteristisch, daß es *scheitern* kann. Es ist die Angst vor diesem Scheitern und damit die Sorge um sich selbst, welche widerwillig Süchtige umtreibt.“³²³

Um der selbstzerstörerischen Tendenz – gegen sich selbst und gegen seine Mitmenschen – entgegenzuwirken, braucht es eine eingehende Analyse drei großer Themen der Existenzphilosophie: Angst (nach Kierkegaard), Scheitern (nach Jaspers) und Sorge (nach Heidegger).³²⁴

³¹⁹ Anm.: Pro Süchtigem sind ca. 10 weitere Personen mitbetroffen. Vgl. Haller, 2007, S. 8

³²⁰ Vgl. Tretter, 2003, S. 64f.

³²¹ Köhl, 2003, S. 252

³²² Ebd., S. 252

³²³ Ebd., S. 259f.

³²⁴ Vgl. Mersits, 2010, S. 90–94, 120f., 134–136

Ein weiterer zentraler Punkt ist das Thema der Willensfreiheit. Suchtkranke sind diesbezüglich in unterschiedlichem Maße eingeschränkt. Wobei hier zu differenzieren ist: Ist der Wille zur Gänze eingeschränkt oder nur in Bezug auf das Suchtverhalten? Süchtige sind nicht per se willens- und leistungsschwach.

„[O]ft zeigen Süchtige bis in ein spätes Krankheitsstadium eine erstaunliche Arbeits- und Leistungsfähigkeit und vollbringen Kraftakte, nicht bloß zur Beschaffung ihres Suchtmittels. Nicht der Wille des Süchtigen ist also schwach, es ist der Wille zur Abstinenz vom jeweiligen Suchtmittel oder Suchtverhalten, der bei ihm angekränkt sein kann bis zur Ohnmächtigkeit.“³²⁵

Oft beginnt eine Sucht mit dem Wunsch, mehr Leistung zu erbringen oder damit, den Druck der zu bewältigenden Aufgaben standzuhalten. Man denke an eines der ältesten Rauschgifte: Kokain. Hungergefühl und Schlafbedürfnis werden unterdrückt, Müdigkeit und Erschöpfung verschwinden, die Stimmung hellt sich auf. Um dies aber aufrecht zu erhalten, braucht es eine ständig neue Zufuhr von immer mehr und mehr Drogen. Geschieht dies nicht, schlägt die Wirkung ins Gegenteil um: Niedergeschlagenheit, Antriebslosigkeit, Erschöpfung, Depression.³²⁶ Die Inkas verwendeten die Kokablätter nur zu bestimmten Zeiten, für bestimmte Rituale, während der Gebrauch für die herkömmliche Bevölkerung verboten war. Vielleicht ein Beispiel von vorbildhafter Drogenpolitik?³²⁷

Zu den allgemeinen Merkmalen einer (Verhaltens-)Sucht gehören:³²⁸

- Das Verhalten wird über einen Zeitraum von mindestens 12 Monaten übermäßig häufig praktiziert.
- Kontrollverlust und Toleranzentwicklung: Um den gewünschten Effekt zu erhalten muss auch hier die «Dosis» gesteigert werden. Die Häufigkeit, Intensität und Dauer des Verhaltens nehmen mit der Zeit zu. Es entsteht ein unwiderstehliches Verlangen.
- Das Verhalten wird immer weniger als Belohnung und immer mehr als Belastung empfunden; trotzdem gibt es eine positive Wirkungserwartung.
- Durch die Sucht wird versucht, Gefühle und Stimmungen zu regulieren.

³²⁵ Köhl, 2003, S. 254

³²⁶ Vgl. Haller, 2007, S. 104f.

³²⁷ Vgl. Ebd., S. 103

³²⁸ Vgl. Ebd., S. 143f.

- Die Vorbereitung, Durchführung und Nachbearbeitung der Exzesse nimmt immer größere Ressourcen (Zeit, Geld, Planung) in Anspruch.
- Trotz gesundheitlicher, sozialer oder beruflicher Nachteile wird am Verhalten festgehalten.
- Die eigenen Verhaltensmuster werden irrational und verzerrt wahrgenommen.
- Physische und psychische Entzugerscheinungen treten auf.
- „Konditionierte Reaktionen (treten bei Konfrontation mit internalen (im Körper / psychisch wahrgenommen) und externalen (in der Umwelt wahrgenommenen) Reizen auf, die mit dem exzessiven Verhalten assoziiert sind – auch bei der gedanklichen Beschäftigung mit dem exzessiven Verhalten).“³²⁹
- Der Leidensdruck steigt.

In diesem Sinne kann die verhaltenssüchtige Person als unfrei bezeichnet werden.

Fjodor M. Dostojewski schreibt zu seiner Spielsucht: „Bald hatte ich begriffen, dass es sich hier nicht um eine einfache Willensschwäche handelte, sondern dass das Spiel eine alles verzehrende ungestüme Leidenschaft, eine Elementargewalt war.“³³⁰

Verhaltenssüchte und Suchtmittelmissbrauch beginnen schon im Alltag. Der Kaffee zum Aufwachen, die Zigarette und der Alkohol zum Entspannen, diverse Präparate zur körperlichen Leistungssteigerung usw.³³¹

Die Diskussion rund um die Legalisierung illegaler Drogen – wie z. B. Cannabis, LSD³³² – wird auch öffentlich geführt. Einigen Substanzen wird therapeutische Wirkung attestiert. Doch dieses Argument kann für jede Droge ins Treffen geführt werden und ist somit kein schlüssiges Argument für die Befürwortung.³³³ Einige

³²⁹ Ebd., S.144

³³⁰ Zitiert nach ebd., S. 126

³³¹ Vgl. Drewermann, 2006, S. 536–552

³³² Anm.: LSD (Lysergsäurediäthylamid) wurde vom schweizer Chemiker Albert Hoffmann entdeckt. Ein großer Befürworter von LSD war der amerikanische Psychologe Timothy Leary. Viktor Frankl war 1961 an der Harvard Universität Professor. Damals wurde diskutiert, ob T. Leary aufgrund seiner positiven Einstellung zu LSD entlassen werden sollte. Frankl war dafür, das Universitätskollegium war dagegen, im Namen der «Freiheit der Lehre». Frankl schreibt dazu: „Dieses Abstimmungsergebnis hat die weltweite Drogenlawine losgetreten.“ Für Frankl hat sich dadurch wieder bestätigt: Freiheit, auch die Lehrfreiheit, braucht Verantwortung. Vgl. dazu Frankl, 2010, S. 291

³³³ Vgl. Haller, 2007, S. 92

Künstler preisen die bewusstseinserweiternde und kreativitätsfördernde Eigenschaft. *Break on through to the other side* singt Jim Morrison von *The Doors* und inspiriert durch Aldous Huxleys Buch *The Doors of Perception* (1954), der darin seine Meskalin-Erfahrungen beschreibt.³³⁴ Jim Morrison starb 1971 im Alter von nur 27 Jahren.

2.4.2.3 Bewusstseinsethik II – die Gefahren

Der Einsatz von psychoaktiven Substanzen ist in vielen Kulturen bekannt. Überhaupt gibt es „... schon seit Jahrtausenden ... eine mehr oder weniger systematische Form der experimentellen Bewusstseinsforschung – durch den Yogi und den Derwisch, durch den Magier, den Mönch und den Mystiker. Zu allen Zeiten und in allen Kulturen haben Menschen das Potenzial ihres bewussten Geistes erforscht: durch rhythmisches Trommeln und Trancetechniken, durch Fasten und Schlafentzug, durch Meditation ... oder den Gebrauch von psychoaktiven Substanzen, von Kräutertees bis hin zu heiligen Pilzen. Das Neue heute ist, dass wir langsam die neuronalen Grundlagen ... zu verstehen beginnen.“³³⁵

Dieses Verständnis wird bereits technisch umgesetzt, z. B. durch den Eingriff ins zentrale Nervensystem, durch Gehirnprothesen. Eben durch diese Anwendung braucht es laut Metzinger eine Bewusstseins- oder Neuroethik.³³⁶ Es bracht eine Diskussion darüber, wie weit man dabei gehen darf.

Eine weitere Gefahr sieht er in einer „naturalistischen Wende“³³⁷ der Wissenschaft durch „Entzauberung der Welt“.³³⁸ Dies kann Konsequenzen für die Moral nach sich ziehen, da den Menschen dadurch die „göttliche Wurzel“³³⁹ abgeschnitten wird und der moralische Konsens, den das jüdisch-christliche Weltbild herzustellen vermochte, verloren geht. Befinden wir uns etwa erst jetzt in der Situation, die Nietzsches berühmter Aphorismus *Der tolle Mensch* beschrieben hat? Nämlich:

³³⁴ Vgl. Metzinger, 2009, S. 314

Vgl. auch Drug-Infopool (o. J./Internet): Meskalin hat eine halluzinogene Wirkung und gehört zu der Gruppe der Phenethylamine.

³³⁵ Metzinger, 2009, S. 304

³³⁶ Vgl. Ebd., S. 304f, 309

³³⁷ Ebd., S. 299

³³⁸ Ebd., S. 298

³³⁹ Ebd., S. 298

Ist Gott endgültig «gestorben»? Wird uns jetzt die Tragweite dessen bewusst? Können wir jetzt die Fragen *Nietzsches* beantworten?

„Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir die Erde von der Sonne losketetten? ... Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?“³⁴⁰

Wenn uns die Wissenschaft erklärt, dass wir zufällig von der Evolution hervorgebracht wurden, und wir uns einsam in einem kalten und leeren Universum bewegen, es keine unsterbliche Seele gibt, sondern unsere Vorstellungen der Seele nur ein «Produkt» unseres Gehirns ist, und somit die Hoffnung auf ein Jenseits, verbunden mit der Vorstellung einer ausgleichenden Gerechtigkeit verloren geht, dann besteht die Gefahr, dass eine anthropologische und metaphysische Leere entsteht, die in einem vulgären Materialismus mündet. Die Forscher haben für *Thomas Metzinger* die Verpflichtung, sich damit auseinanderzusetzen und den Menschen die Ergebnisse verständlich zu vermitteln. Ob man den Interpretationen der Evolutionstheoretiker, der Hirnforscher und einiger Philosophen nun glauben schenkt oder nicht, die Fragen nach dem *Sinn* stellen sich heute in neuer, radikaler Weise.³⁴¹

Viktor E. Frankl hat dies zu seiner zentralen Frage erhoben. Der „Hunger nach Sinn“ wiegt schwerer als der „Hunger nach Brot“.³⁴² Auch muss man die damit zusammenhängende Feststellung *Frankls* ernst nehmen:

„Ich habe noch keinen Fall von Neurose gesehen, bei dem nicht als letztes Problem und als letzter Konflikt, wenn man es so nennen will, sich eine ungelöste metaphysische Frage enthüllt hätte.“³⁴³

2.4.2.4 Neurologie und Religion

Die Neurologie ist eine Naturwissenschaft – die Interpretation ihrer Ergebnisse ist eine Herausforderung für die Philosophie, die Theologie, die Psychologie, die

³⁴⁰ Nietzsche, 1986, S. 140f.

³⁴¹ Vgl. Metzinger, 2009, S. 299–305

³⁴² Vgl. Frankl, 2010, S. 259–264

³⁴³ Ebd., Anm.: Umschlagtext

Psychoanalyse und für die Hirnforschung selbst. *Eugen Drewermann*, der diese Forschungsgebiete alle bearbeitet hat und zusammendenkt, sieht eindeutige Auswirkungen auf philosophische und religiöse Denkweisen, warnt aber auch davor, methodisch zu sehr in fachfremde Gefilde vorzudringen.

Gerade der Umgang mit Drogen oder mit religiösen Ritualhandlungen (wie z. B. schamanistischer Tanz) scheint hier ein besonders interessanter Punkt zu sein, um „... Neurologie und Theologie miteinander ins Gespräch zu bringen.“³⁴⁴ Die Wirkungen von Pilzen oder Kakteen werden oft dahingehend interpretiert, dass sie „Theophanien (die Erscheinung Gottes, von griech. *theós* – Gott, *phaínein* – erscheinen)“³⁴⁵ erzeugen. Doch hat sich heute berechtigterweise der Name «Psychedelika» durchgesetzt, da die Rauschmittel auf unsere menschliche Psyche wirken und somit etwas von unserer «Seele» offenbaren. Sie sind also psychedelisch (von griech. *psyché* – Seele, *deloun* – offenbaren)³⁴⁶ und nicht «theodelisch» also gottoffenbarend.³⁴⁷

Daraus folgert er: „Es ist immer noch möglich, staunend und bewundernd vor den Erfahrungen und Einsichten indianischer oder sibirischer Schamanen zu stehen“³⁴⁸, aber nicht mehr möglich, daraus einen «Gottesbeweis» abzuleiten.

„Mit dem Stand des heutigen neurologischen Wissen geht eine Epoche der Menschheitsgeschichte ein für allemal zu Ende, in welcher die Wahrheit einer Religion durch die Erlebnisse von Visionen, Auditionen und Halluzinationen sowie rauschartigen Zuständen in Tanz und Trance begründet und bestätigt zu werden vermochte. ... Die moderne Neurologie muß unbedingt weiter dazu beitragen, den Innenraum des religiösen Bewußtseins von abergläubischen (magischen, rituellen, dogmatischen) Vergegenständlichungen des Göttlichen zu reinigen; andererseits muß sie aber die *Beurteilung* gewisser psychischer Phänomene als religiöse Ereignisse der Kulturanthropologie (Soziologie und Ethnologie) überlassen.“³⁴⁹

³⁴⁴ Drewermann, 2006, S. 553

³⁴⁵ Drewermann, 2007, S. 652

³⁴⁶ Vgl. Drewermann, 2006, S. 553

³⁴⁷ Vgl. Drewermann, 2007, S. 652

³⁴⁸ Ebd., S. 653

³⁴⁹ Ebd., S. 652f.

Auch *Thomas Metzinger* denkt über die Tragweite der «neuen Denkepoche» nach, wenn er sagt: „Es könnte sich durchaus herausstellen, dass unsere naturwissenschaftliche Sprache versagen muss, sobald wir über uns selbst sprechen.“³⁵⁰

Man dürfe nicht über die inneren Erlebnisse einfach «hinwegreden». Er versucht, diese Fragen mit Hilfe einer neuen ideologiefreien, völlig säkularen Form von Spiritualität zu «beantworten».³⁵¹ Die Frage, ob Menschen ganz ohne Glauben auskommen, bleibt für ihn offen.

„Statt blind den Dogmen irgendwelcher Lehrmeister zu folgen, ließen sich aus der Kombination von Wissenschaft, Philosophie und jahrhundertaltem Erfahrungswissen möglicherweise besser Formen von Meditation entwickeln.“³⁵²

Daher plädiert er für eine flächendeckende Einführung von Meditationsunterricht in Schulen, um so den schon bereits bemerkbaren negativen Einflüssen der heutigen Zeit auf unser Bewusstsein gegenzusteuern. Das Internet, das Mobiltelefon, das Fernsehen, die Werbung, die Freizeitindustrie usw. – sie alle sind «Aufmerksamkeitsräuber», die die Fähigkeit, sich längere Zeit zu konzentrieren, beeinträchtigen.³⁵³ Die Aktualität dieses Anliegens besteht seit mindestens vierzig Jahren. Schon damals hat *Erich Fromm* folgende produktive Wege der Selbsterfahrung vorgeschlagen: «Eines wollen» – wach sein – gewahr werden – sich konzentrieren – meditieren.³⁵⁴

Fromm schreibt zu den Psycho-Drogen, wie er sie nennt: „Wenige, die sich dafür so begeistern, scheinen zu hinterfragen, weshalb einer denn überhaupt sein Bewußtsein ändern möchte, wenn er noch nicht einmal in seinem alltäglichen Leben eine normal entwickelte Bewußtheit erlangt hat. In Wirklichkeit haben die meisten von denen, welche auf einen veränderten Bewußtseins-Zustand so erpicht sind, kaum ein höher entwickeltes Bewußtsein als ihre Mitmenschen, die lediglich Kaffee oder Schnaps trinken und dazu Zigaretten rauchen. Ihre Erfahrungen von Bewußtseins-Erweiterungen stellen eine Flucht aus einem eingeengten Bewußt-

³⁵⁰ Klein und Metzinger, 2011 (Internet), S. 6

³⁵¹ Ebd., S. 8

³⁵² Ebd., S. 9

³⁵³ Vgl. Metzinger, 2009, S. 330f.

³⁵⁴ Vgl. Fromm, 1999b, S. 416–432

sein dar. Deshalb sind sie nach dem «Trip» kein anderen als vorher und als es ihre Mitmenschen schon die ganze Zeit waren: halbwache Menschen.“³⁵⁵

Metzinger will durch seinen Vorschlag, Meditationstechniken zu erlernen, die Kinder und Jugendlichen wieder «wach» werden lassen, gerade weil die angesprochenen Möglichkeiten der Manipulation zunehmen und damit die geistige Gesundheit der Menschen gefährdet wird, brauchen wir Methoden um die geistige Autonomie zu erhöhen.³⁵⁶

Die Fragen, wie wir mit den neuen Möglichkeiten der Bewusstseinsveränderungen umgehen, bleiben offen, sie bedürfen dringend einer Auseinandersetzung. Wir müssen „entscheiden, welche dieser veränderten Bewusstseinszustände in unsere Kultur integriert werden können und welche wir um jeden Preis zurückdrängen sollten.“³⁵⁷ Es gilt: „Wer soll die Entscheidungen darüber fällen, welche dieser Veränderungen unser Leben bereichern und welche wir möglicherweise einmal bereuen werden?“³⁵⁸ Die Verfehlungen der Drogenpolitik haben schon genug „... Leben vieler junger Menschen ... ruiniert.“³⁵⁹

So wird ein neuer Zweig der angewandten Ethik gefordert: *Bewusstseinsethik*.

„Bei der Idee einer Bewusstseinsethik geht es nicht darum, am Ende noch eine weitere akademische Disziplin zu schaffen. Der Vorschlag ist wesentlich bescheidener: Es geht darum, eine allererste Plattform für die normative Diskussion zu erzeugen, die nun notwendig geworden ist.“³⁶⁰

³⁵⁵ Ebd., S. 418

³⁵⁶ Vgl. Metzinger, 2009, S. 332

³⁵⁷ Ebd., S. 321

³⁵⁸ Ebd., S. 309

³⁵⁹ Ebd., S. 320

³⁶⁰ Ebd., S. 333

2.5 Zwischenbetrachtung

Zentral für die zu Beginn vorgenommene Begriffsbestimmung rund um Ethik und Moral war das Verhältnis von geltender Sitte (sozialer Ethos) und begründender, rechtfertigender Ethik. Innerhalb der vorgefundenen moralischen Ordnung stellt sich noch die Aufgabe, ein persönliches Ethos zu entwickeln oder eigene Maximen zu finden, also tatsächlich praktizierte Lebensgrundsätze.

Zu betonen ist nochmal: (Philosophische) Ethik beginnt nicht erst dort, wo wir ein ausgearbeitetes und (letzt-)begründetes System vorfinden. Ethik beginnt dort, wo moralische Probleme auftauchen und wir darüber nachdenken, diskutieren, neu bewerten usw., ohne dass wir auf bereits bestehende Antworten oder Normen als Lösung zurückgreifen können.

Deshalb sind relevante und sachlich interessante Diskussionsbeiträge auch von philosophischen Richtungen zu erwarten, die keine fertige Ethik anbieten bzw. sich sogar bewusst gegen systematische Ethikentwürfe wenden. In unserem Zusammenhang geht es dabei um die Existenzphilosophie.

Der zweite zentrale Punkt der Ausführungen war der, dass dieses «Neu-Ausverhandeln» von normativen Grundsätzen und Handlungsanleitungen besonders dann zum Tragen kommt, wenn irgendwo im Geflecht zwischen Ethik, Moral, Recht, Technik, Politik, Kultur, Kunst usw. ein Konflikt auftritt. Dann spielt ein vernünftiger Dialog mit rational nachvollziehbaren Argumenten, unter Berücksichtigung vorhandener Moralvorstellungen, als Versuch einer Begründung neuer Optionen unter veränderten Handlungsbedingungen und Wertvorstellungen, eine wichtige Rolle.

Dass solche Konflikte auftauchen, wird manchmal verneint. Letztlich gäbe es immer eine Hierarchie, der man folgen könne. Eine Hierarchisierung und Prioritätensetzung ist immer möglich, moralische und ethische Konflikte sind Scheinkonflikte. Ein Konflikt weise nur darauf hin, die Situation nicht genau genug analysiert zu haben, um ihn richtig einzuordnen und zu lösen. Doch auch ein streng prinzipienorientierter Zugang birgt keine Garantie, von Konflikten verschont zu bleiben.

„Das Phänomen des Moralischen ist zu komplex, als daß es eine starre Hierarchie von Regeln und Prinzipien gepreßt werden könnte, die für alle Anwendungsfälle zu eindeutigen Entscheidungen führt; es ist auch zu komplex, um auf einen

Superwert oder ein Superprinzip reduziert werden zu können. Diese Komplexität ist ein Ausdruck der Tatsache, daß Menschen komplexe Wesen sind, die viele verschiedene Perspektiven einnehmen können ... Das eigentliche Problem besteht daher nicht in der Frage, ob es solche Dilemmata gibt, sondern ob und wie sie zu lösen sind.“³⁶¹

Uns geht es nicht darum, angewandte Ethik systematisch ausgearbeitete Prinzipienethik und situativ-zentrierte Ethikanschauungen gegeneinander auszuspielen, sondern darum, dass die verschiedenen Entwürfe sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede im Forschungsfokus erkennen lassen, die sich gegenseitig ergänzen können. Zusätzlich kann jede «Denkrichtung» die andere kritisch prüfen und auf Schwachstellen abklopfen.

Kurt Bayertz ist daher der Ansicht, dass die Fragen nach der Begründung und der Anwendung der Ethik nicht nur zu unterscheiden sind, sie sind auch zu separieren.³⁶²

Wie gesagt, niemand ist vor Konfliktsituationen gefeit, auch einfache Lösungen sind nicht immer möglich. „Moralische Konflikte lassen sich weder systematisch vermeiden, noch kann man sie restlos lösen.“³⁶³

Doch der Entscheidungsdruck bleibt, worauf die *Dezisionisten* (lat. *dezisio*, Entscheidung) besonders hinweisen. Hat ein Notarzt zur gleichen Zeit zwei lebensgefährlich verletzte Personen zu versorgen, aber nur einen Operationssaal frei, so muss er entscheiden, bei wem die notwendige Operation zuerst durchgeführt wird. Die Kontingenz des Lebens nimmt keine Rücksicht auf moralische Konfliktsituationen, «der Zufall» lässt sich nicht kontrollieren und koordinieren.³⁶⁴ Dieser Bereich wird uns nochmal bei *Jaspers* beschäftigen.

Gibt es auch keine zufriedenstellende Lösung, so doch eine bestmögliche. „(D)arin besteht die ... Aufgabe der angewandten Ethik: Sie soll zeigen, welche der zur Verfügung stehenden Handlungsoptionen – unter Abwägung aller involvierten faktischen und normativen Aspekte – die bestmögliche ist. Auch ohne eine «restlo-

³⁶¹ Bayertz, 1991, S. 31f.

³⁶² Vgl. Ebd., S. 13

³⁶³ Williams, 1978, S. 285

³⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 285, 288

se» Auflösung des Dilemmas zu bieten, eröffnet die sorgfältige Güterabwägung den Weg, auf dem begründete Entscheidungen getroffen werden können.“³⁶⁵

Die Diskussion rund um die angewandte Ethik soll hier abgeschlossen werden. Der Weg führt jetzt weiter zu Begründungs- und Argumentationsmustern von Moral und Ethik. Da hier keine bestimmte ethische Methode präferiert wird, werden alle kurz umrissen. Der situative Zugang zur Ethik wird von uns als komplementär angesehen, er kann innerhalb jeder Denkweise «seinen Platz» einnehmen.

Danach, in den Kapiteln 4 und 5, gehen wir über zur Existenzphilosophie und *Karl Jaspers*. Dort wird auch abgeklärt, was unter *Situationsethik* oder einer *situativen Ethik* zu verstehen ist.

³⁶⁵ Bayertz, 1991, S. 33

3. Begründung und Methoden der Moral und Ethik

3.1 Moralische Begründungen

Der situative Blick auf Moral und philosophische Ethik benötigt im Hintergrund das bewusste Wissen darüber, auf welche verschiedenen Arten Begründungen erfolgen. Besonders außerhalb wissenschaftlicher Debatten können wir nicht damit rechnen, dass strikt methodisch einem Begründungsmuster gefolgt wird. Menschen entscheiden aus Gewohnheit, aus Gefühlen heraus, aufgrund faktischer Gegebenheiten usw. Dieser «Begründungsopportunismus» kann in der Analyse zunächst neutral wahrgenommen werden, um dann die Argumente auf «Herz und Nieren» zu prüfen.

Zunächst wollen wir erörtern, wie moralisches Handeln begründet und gerechtfertigt wird. Dazu ist keine durchreflektierte ethische Theorie nötig, jedoch ein Mindestmaß an Bereitschaft, «gute Gründe» für Handlungen, sowohl für vergangene als auch für zukünftige, anzugeben. Wir folgen hier der Einteilung von *Annemarie Pieper*.

3.1.1 Formen der Begründung

3.1.1.1 Begründung durch Fakten

Eine häufige und anerkannte Form moralischer Begründungen ist die Bezugnahme auf ein Faktum. Die hohe Überzeugungskraft liegt einerseits an der (meist) vorhandenen Objektivität und Nachvollziehbarkeit von Fakten, andererseits darin, dass «hinter» den Fakten eine allgemein anerkannte Norm zu finden ist. Besteht diesbezüglich Konsens, wird die Norm nicht hinterfragt und die Handlung ist geboten. Zum Beispiel die Hilfsbereitschaft gegenüber blinden und alten Menschen, Schwangeren oder Freunden aus dem Faktum der Hilfsbedürftigkeit heraus.³⁶⁶

³⁶⁶ Vgl. Pieper, 2003, S. 185–188

Gesellt sich zu dieser Norm ein Vorurteil, wird die Angelegenheit schwieriger. Die Benachteiligung von Menschengruppen, z. B. aufgrund ihrer Hautfarbe bzw. die Bevorzugung von Menschen aufgrund ihrer sozialen Herkunft kann mitunter als Grund ungleicher Behandlung angegeben werden, nicht jedoch als moralische Begründung. Die Grenzen sind hier oft fließend und nicht sofort identifizierbar, verbirgt sich in den Begründungen ein kollektives Vorurteil, z. B. gegenüber Migranten, so erfordert die Auseinandersetzung damit eine breite öffentliche Diskussion.

3.1.1.2 Begründung durch Gefühle

Ein weiterer gängiger Begründungsversuch beruft sich auf Gefühle. «Warum hast du so gehandelt?», lautet oft die Frage. Und mögliche Antworten lauten:

- Weil ich mich gefürchtet habe.
- Weil er mir so unglaublich sympathisch war.
- Weil ich meiner Dankbarkeit Ausdruck verleihen wollte.

Dies trägt dazu bei, Handlungen verständlich zu machen, aber nicht unbedingt dazu, die Handlung auch nachvollziehbar zu begründen. Hinter diesen Gefühlen verbergen sich Werturteile, die gegebenenfalls zu hinterfragen und offenzulegen sind.³⁶⁷

Die Akzeptanz der Gefühlsbegründungen hängt von mehreren Faktoren ab: ob die Gefühlsregungen geteilt werden oder nicht, ob die Gefühle als einzige Motivationsquelle oder als zusätzliche, die Handlung beeinflussende Quelle gesehen werden, ob die Gefühle mit den anerkannten Normen korrespondieren oder nicht, ob die Gefühle befreiend oder beängstigend, einengend wirken usw.

Verhalte ich mich nicht korrekt, weil ich mich vor Verlust des Arbeitsplatzes fürchte, oder verhalte ich mich hinterhältig gegenüber Kollegen und Kolleginnen, um im Konkurrenzkampf besser zu bestehen? Je nach Motiv und Gefühl wird auch die moralische Bewertung erfolgen.

Halten wir fest: Gefühle sind ein wichtiger und anerkannter Bestandteil moralischer Begründung, reichen aber als Hauptquelle der Begründung nicht aus.

³⁶⁷ Vgl. Ebd., 189f.

3.1.1.3 Begründung durch «mögliche Folgen»

Die Beurteilung und Begründung moralischer Handlungen in Bezug auf ihre möglichen bzw. tatsächlichen Konsequenzen ist eine weitere Möglichkeit, Verhalten zu legitimieren oder zu rechtfertigen. Es geht um das Abwägen eines Nutzens oder Schadens für die beteiligten bzw. von der Handlung betroffenen Personen. Diese Perspektive wird vom *Utilitarismus* vertreten. „Danach ist eine Handlung dann gerechtfertigt, wenn sie durch einen Nutzenkalkül als die Handlung erwiesen werden kann, die für alle Betroffenen das größtmögliche Maß an Nutzen ... und das geringstmögliche Maß an Schaden ... bewirkt.“³⁶⁸

Welche positiven oder negativen Folgen eine Handlung nach sich gezogen hat, ob es Glück oder Unglück, Lust oder Unlust, Freude oder Schmerz war, lässt sich oft ohne großen Aufwand beschreiben und feststellen. Schwierig ist, wenn eine Handlung sowohl erfreuliche, nützliche als auch unerfreuliche, schädigende Folgen hatte. Zudem ist es ein Streitpunkt, ob die Folgenabschätzung als *eine* Begründung oder als *die* (Haupt-)Begründung für moralisches Handeln gesehen werden kann.³⁶⁹

3.1.1.4 Begründung durch einen Moralkodex

Je nach Kultur, Tradition, Religion und gesellschaftlichem Umfeld gelten bestimmte Moralkodizes, auf deren Regeln und normative Postulate man sich berufen kann. Es geht hier um die meist *unhinterfragte*, aber nicht *unhinterfragbare* geltende Sitte.

Warum hast du so gehandelt?

- Weil man nicht lügen darf.
- Weil eine Scheidung für mich nicht in Frage kommt.
- Weil es Pflicht ist, zu helfen.

Innerhalb dieser grundlegenden Begründungen ergeben sich mitunter spezifischere Situationen, in der die Norm nicht aufgegeben, wohl aber aus bestimmten Gründen aufgehoben wird.

Ich habe so gehandelt,

- weil ich meine Frau lieber belügen als verletzen und enttäuschen will;

³⁶⁸ Ebd., S. 192

³⁶⁹ Vgl. Ebd., S. 194f.

- weil für mich die Ehe ohne Vertrauen nicht mehr zu retten war;
- weil ich bei der Reifeprüfung schummeln musste, um ab Herbst studieren zu können.

Die Legitimität und Reichweite der Ausnahme kann sich zu einer grundlegenden Infragestellung der Norm ausweiten.

Grundlegende Konflikte können in eine gänzliche Um- oder Neubewertung nach sich ziehen:

- Früher war ich der Überzeugung, dass Nationalstaaten sich verteidigen müssen; jetzt aber lehne ich jede Art von Krieg und Gewalt strikt ab.
- Früher war für mich Ehrlichkeit auch in der Wirtschaft unbedingt notwendig; jetzt bin ich bereit, für lukrative Aufträge korrupte Methoden anzuwenden. Dies sichert meinen Arbeitsplatz und den meiner Mitarbeiter.

Geltende Moralkodizes bleiben ein wirkmächtiges Begründungsmoment von Handlungen, sie sind ein neuralgischer Punkt im konfliktiven Verhältnis von Sitte und Ethik und erfordern immer dann, wenn sie *nicht* als heilig oder unumstößlich angesehen werden, ein Mindestmaß an Toleranz und Diskussionsbereitschaft innerhalb des Begründungsprozesses.³⁷⁰

3.1.1.5 Begründung durch Verweis auf Autoritäten

Autorität entsteht durch Kompetenz. Weist eine Gruppe bestimmten Personen oder einer Institution diese Kompetenz zu, so können sie auch als Garant für eine moralische Handlung herbeigezogen werden. Die Konfliktlinie betrifft hier die Anerkennung der jeweiligen Person oder Instanz.³⁷¹

Erich Fromm schreibt dazu: „*Rationale Autorität* hat ihren Ursprung in *Kompetenz*. Der Mensch, dessen Autorität respektiert wird, handelt kompetent in dem ihm zugewiesenen Bereich, den andere ihm anvertraut haben.“³⁷²

Eine so verstandene Autorität fordert Kritik, sie unterdrückt sie nicht. Die Anerkennung folgt für *Fromm* aus der Erfüllung der Aufgabe und sie ist zeitlich begrenzt.

³⁷⁰ Vgl. Ebd., S. 195f.

³⁷¹ Vgl. Ebd., S. 196f.

³⁷² Fromm, 1999a, S. 11

Moralisch richtig empfindet man eine Handlung, weil sie z. B. der buddhistischen Lehre entspricht; weil Eltern und Freunde dies so für richtig halten; weil das Gesetz es verlangt usw.

Kurz: Als Autoritäten gelten jene Personen, kulturell wichtigen oder religiösen Schriften oder Institutionen, „... die man aufgrund ihres Ansehens, ihres Einflusses, ihres Könnens oder ihrer Befugnisse als weisungsberechtigt und vorbildlich anerkennt.“³⁷³

3.1.1.6 Begründung durch Berufung auf das Gewissen

„Die Berufung auf das Gewissen als moralische Letztinstanz ist ein in der Praxis generell anerkannte Form der Begründung. Doch gilt das Gewissen nicht als unfehlbar, so daß auch das durch das Gewissen Gebotene oder Verbotene noch einmal kritisch ... befragt werden muss, inwieweit aus der Stimme des Gewissens vielleicht bloß Autoritäten sprechen ... bzw. ... sich im Gewissen die moralische Kompetenz eines sich selbst frei bestimmenden Individuums artikuliert.“³⁷⁴

Erich Fromm unterscheidet deshalb ein autoritäres von einem humanistischen Gewissen. Wird die innere Stimme des Gewissens von außen bestimmt, ob von Eltern, Staat oder anderen wichtigen Personen und Instanzen, spricht *Fromm* von einem autoritären Gewissen. Das «schlechte Gewissen» entsteht aus Furcht, gegen die aufgestellten «Gesetze» der Autorität verstoßen zu haben.³⁷⁵ Das Über-Ich *Freuds* ist eine ähnliche Instanz. Der Hauptpunkt ist, dass „... die Vorschriften des autoritären Gewissens nicht durch eigene *Werturteile* bestimmt werden, sondern ausschließlich dadurch, dass seine Forderungen und Tabus durch die Autorität selbst ausgesprochen werden.“³⁷⁶

Die können natürlich «gut» oder «schlecht» sein. Der Punkt ist aber hier, dass die idealisierte Autorität nicht hinterfragt wird.

Das humanistische Gewissen ist für *Fromm* ein Ausdruck unserer ganzen Persönlichkeit. Es spiegelt also wider, wie wir uns als Menschen entfalten, ob wir gesund, glücklich und kräftig sind, oder unschöpferisch, müde, schwach, lasterhaft usw. Er schreibt: „Das humanistische Gewissen ist nicht nur der Ausdruck unseres

³⁷³ Höffe, 2008, S. 26

³⁷⁴ Pieper, 2003, S. 198

³⁷⁵ Vgl. Fromm, 1999a, S. 94f.

³⁷⁶ Ebd., S. 93

wahren Selbst, es ist gleichzeitig der Ausdruck unserer entscheidenden moralischen Erfahrungen im Leben. ... Das Paradoxe und Tragische der menschlichen Situation liegt darin, daß das Gewissen dann am schwächsten ist, wenn der Mensch seiner am meisten bedarf.“³⁷⁷

Der Psychoanalytiker weiß, dass wir oft das Gegenteil tun von dem, was wir wollen. Schon in der Bibel findet sich diese Grundeinsicht, wenn der Apostel *Paulus* im Römerbrief feststellt: „Ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will.“ (Röm. 7,19) Aus der mangelnden Umsetzung des eigenen Willens entstehen Unwohlsein und Konflikte. Laut *Erwin Bader* ist im persönlichen Bereich jede Entscheidung letztlich eine Gewissensentscheidung und jeder innere Konflikt ein Gewissenskonflikt.³⁷⁸ „Das ist das Grundproblem des Menschen: Zuerst der Konflikt zwischen Gut und Böse und dann noch der Konflikt zwischen Theorie und Praxis.“³⁷⁹

„Die Scholastik ... betrachtet das Gewissen (*conscientia*) als Vernunftgesetz (*lex rationis*), das dem Menschen letztlich von Gott gegeben ist.“³⁸⁰ „Das Gewissen ist jener Ort, wo Gottes Stimme vernehmbar werden kann.“³⁸¹ Neben dem lateinischen *conscientia* („Mitwissen, Bewusstsein; Gewissen“³⁸²) kommt die griechische Bedeutung von der Stoa, *syneidēsis* (reflexives Wissen), hinzu. Die stoische Deutung wird dann von *Paulus* im christlich-jüdischen Geist umgedeutet. Gewissen ist dann das durch die Vernunft dem Menschen innenwohnende Gesetz Gottes.³⁸³

Das Gewissen ist eine moralische Instanz, auf die sich jeder berufen kann. Dies beinhaltet mehrere Ebenen: Es setzt die Fähigkeit der Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem voraus – man muss ein Gewissen haben, der Gewissenlose hat keine Gewissensbisse. Ein schlechtes Gewissen ist verbunden mit Unwohlsein. Um die innere Stimme auch zu hören, ist ein selbstbezügliches Bewusstsein notwendig, das die moralische Relevanz einer Handlung erkennt und auch abwägen kann.³⁸⁴

³⁷⁷ Ebd., S. 102

³⁷⁸ Anm.: Hinweis in einem persönlichen Gespräch.

³⁷⁹ Bader, 2010, S. 112

³⁸⁰ Fromm, 1999a, S. 92

³⁸¹ Bader, 2010, S. 44

³⁸² Auberle und Wermke, 2001, S. 276

³⁸³ Vgl. Forschner, 2008, S. 111

³⁸⁴ Vgl. Ebd., S. 110f.

3.2 Ethische Begründungen – Methoden der Ethik ³⁸⁵

Sollen ethische Begründungen methodisch auf ein Fundament gestellt werden, so braucht es dazu explizite Verfahren. Es geht also nicht mehr um die Moral als Ordnungsbegriff, der die vielen Erscheinungsformen vorherrschender Sitten und Normen als Sinn Ganzes zusammenfasst, sondern um die prinzipielle Grundlegung, Begründung und Legitimation der Moral. Dabei wird von empirischen Gegebenheiten, wechselnden Situationen, geschichtlich und gesellschaftlich gewachsenen Normen abstrahiert, um formal einen Begriff vom schlechthin unbedingt gültigen Begriff der Sittlichkeit (Moralität) zu bekommen. Die Sittlichkeit ist ein Vernunftbegriff, also nicht aus empirischen Tatsachen abzuleiten. Durch sie wird der unbedingt, sich nicht wandelbare Anspruch höchster sittlicher Verpflichtung innerhalb des empirisch Bedingten erst begründet.³⁸⁶

Die Sittlichkeit ist um ihrer selbst Willen zu befolgen und im Unterschied zu Recht und Moral nicht einklagbar und nicht sozial sanktionierbar. Sie wendet sich an den Menschen als freies Vernunftwesen. Ihren Anspruch gemäß zu handeln wird dann mit «gut» bezeichnet, ihr Zuwiderhandeln als «böse».³⁸⁷ Man geht nicht davon aus, wie es ist, sondern davon, wie es sein soll. „Damit weigert man sich, ein Gegebenes als bloß gegebenes anzuerkennen.“³⁸⁸

Sittlichkeit ist nicht auf bestimmte Lebensbereiche beschränkt und mit keiner bestimmten Moral identisch – es geht um einen unbedingten Anspruch. Je nach Ethik dienen bestimmte Prinzipien der Sittlichkeit als Maßstab und oberstes Kriterium ethischer Begründung.³⁸⁹

Zum Beispiel:

- Stoische Ethik: Der Natur gemäß zu handeln, d. h. der kosmologisch vernünftigen Ordnung zu entsprechen, die dem Göttlichen entspricht.
- Theologische Ethik: Dem Willen Gottes zu entsprechen, der durch die Offenbarung bzw. die Schöpfungsordnung zu erkennen ist.

³⁸⁵ Vgl. Pieper, 2003, S. 200–233

³⁸⁶ Vgl. Ebd., S. 43–46

³⁸⁷ Vgl. Höffe, 2008, S. 280

³⁸⁸ Ebd., S. 280

³⁸⁹ Vgl. Forschner, 2008, S. 217f.

- Utilitaristische Ethik: Das Prinzip der Nützlichkeit, das sich nach dem größtmöglichen Glück für die größtmögliche Anzahl an Menschen bemisst.
- Diskursethik: Ein Konsens, der durch einen herrschafts- und gewaltfreien, vernünftigen und auf rationaler Basis geführten Dialog ermöglicht wird.

3.2.1 Handlungsregeln und deontische Logik

Jede ethische Methode, die wissenschaftliche Begründungen liefern will, muss die Regeln der formalen Logik berücksichtigen. Die normativen Sätze müssen konsistent und widerspruchsfrei ableitbar sein. Die deontische Logik oder Normenlogik (griech. *to deon*: das Gesollte, die Pflicht) hat ihre Vorläufer in der Antike und der Modallogik im Mittelalter.

„Die deontische Logik ist eine ethische Modallogik, insofern sie entsprechend der Logik der modalen Begriffe, *möglich*, *unmöglich*, *notwendig* die Logik der deontischen Begriffe *erlaubt*, *verboten*, *geboten* konstruiert.“³⁹⁰

Dabei gilt ihr Interesse ausschließlich der formalen Richtigkeit des logischen Schließens, ohne die normative Ebene zu überprüfen. Was verboten ist, dessen Unterlassung ist geboten – so eine Handlungsregel. Ob das Verbot vernünftig oder ethisch vertretbar ist, liegt außerhalb ihrer Kompetenz und methodischen Aufgabe. Weiter gilt der klassische Satz: Was verboten ist, kann nicht gleichzeitig geboten sein.³⁹¹

„Die deontische Logik als eine Methode der Ethik ist wie überhaupt die formale Logik insgesamt ein Hilfsmittel der Wissenschaft, vermittels dessen moralische Einsichten und Erkenntnisse nicht ursprünglich gewonnen, sondern – nachdem die anderwärts (z. B. durch Erziehung, vernünftige Überlegung, Beratung mit anderen o.ä.) gewonnen wurden – nachträglich formalisiert werden.“³⁹²

Es geht also um das Verfahren, wie richtige Urteile zu gewinnen sind, wobei eine Korrespondenz zwischen formalen und tatsächlichen Möglichkeiten gegeben sein muss. Eine Norm, die unmöglich zu befolgen ist, kann sich nicht als Handlungsnorm erweisen.

³⁹⁰ Pieper, 2003, S. 201

³⁹¹ Vgl. Höffe, 2008, S. 48

³⁹² Pieper, 2003, S. 204f.

3.2.2 Diskursive Methode

Die diskursive Methode baut auf der Normenlogik auf, erweitert diese aber, indem sie nicht nur auf die formallogische Beziehung von Normen rekurriert, sondern auch versucht, die Begründung der Normen miteinzubeziehen. Kennt und akzeptiert man bestimmte Normen bzw. die in der Gesellschaft anerkannte Sitte, ist es nur noch eine Frage der logischen Subsumption, welcher formale Handlungstyp angewendet wird.

1. Es ist nur *eine* bestimmte Handlung moralisch, diese soll vollzogen werden. 2. Es ist nicht erlaubt, eine Handlung auszuführen. 3. Es ist geboten zu handeln, jedoch stehen mehrere Handlungsmöglichkeiten offen. 4. Es steht jemanden frei, ob er überhaupt handelt. Wenn er dies tut, darf die Handlung nicht verboten sein.

Handlungen sind also geboten, verboten oder erlaubt, wenn bestimmte Voraussetzungen gegeben sind.³⁹³

Der Diskurs (lat. *discurrere*: hin- und hergehen) ist eine alltägliche Praxis, um moralische Fragen zu erörtern. Die Diskussion erfolgt anhand von Überzeugungen und Meinungen, die durch *Gründe* argumentativ untermauert werden. Wichtig dabei ist, dass alle Teilnehmer ihre Gründe darlegen können und schlussendlich eine Lösung am Ende für alle akzeptiert wird. Die Diskursethik versteht sich also als Konsenstheorie. Ausgangspunkt ist eine ideale Sprechsituation. Dabei sind alle Teilnehmerinnen gleichberechtigt, jeder Gesprächspartner wird ernst genommen. Alle sind wahrhaftig, versuchen also nur das zu sagen, was sie auch meinen. Diese Gesprächssituation wird kontrafaktisch dem Diskurs quasi unterstellt. Obwohl sie genau so in der Praxis nicht vorkommt, wird sie als Ideal angenommen. Je mehr man sich darauf einlässt, desto eher entsteht Konsens, so die These.

Die Lösungen sind nicht endgültig und gegebenenfalls revidier- und korrigierbar, der Diskurs ist auch nie abgeschlossen. Will man sich aber der Richtigkeit seiner Standpunkte vergewissern, gibt uns die Diskursethik methodische Anweisungen, wie das geschehen kann.³⁹⁴

³⁹³ Vgl. Ebd., S. 205f.

³⁹⁴ Vgl. Vossenkuhl, 2008, S. 53

Die Diskursethik knüpft an *Kant* an. Sie ist in ihrem Anspruch universalistisch, weshalb sie Begründungen auch einen Verallgemeinerungstest unterzieht. Der Imperativ lautet: „Verallgemeinerungsfähig ist nur das, was alle wollen können.“³⁹⁵

Im Unterschied zu *Kant* geht sie auf die (empirischen) verschiedenen Wertvorstellungen der einzelnen Diskursteilnehmer – soweit sie vernünftig erscheinen und begründet sind – ein. Der Universalismus ist im Kern *dialogisch*. Der Fokus liegt auf der Beurteilung von Normen, nicht von persönlichen Maximen. Genau wie bei *Kant* geht es *nicht* um konkrete Inhalte, sondern um Form und Konsens, sie ist *formalistisch* und *prozeduralistisch*.³⁹⁶

Zwei Kernpunkte sind:

1. Der diskursethische Grundsatz: „Normen sind nur dann gültig, wenn sie die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten).“³⁹⁷
2. Das Universalisierungsprinzip: „Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenfolgen, die sich aus der allgemeinen Befolgung der strittigen Normen für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können.“³⁹⁸

Mit dem Universalisierungsprinzip werden die Normen geprüft, ob sie hinreichend begründet werden können – dies geschieht ausschließlich per Argumentation.³⁹⁹

So wird in Anlehnung an *Kants* kategorischen Imperativ: „Handle stets so, dass du wollen kannst, dass deine subjektiven Handlungsgrundsätze zu einem allgemeinen Gesetz werden können“⁴⁰⁰, zum diskursethischen Moralprinzip, welches fordert: „... *stets so zu handeln, dass alle Vernunftwesen* (und zumal alle von der Handlungsweise potenziell Betroffenen) *dem jeweils gewählten Handlungsgrundsatz in einem unbegrenzten argumentativen Diskurs zustimmen könnten*.“⁴⁰¹

³⁹⁵ Gottschalk-Mazouz, 2004, S. 8

³⁹⁶ Vgl. Ebd., S. 9

³⁹⁷ Habermas, 1983, S. 113

³⁹⁸ Vgl. Ebd., S. 103

³⁹⁹ Vgl. Gottschalk-Mazouz, 2004, S. 9f.

⁴⁰⁰ Vgl. Kant, 1984, S. 40

⁴⁰¹ Werner, 2002, S. 141

3.2.2.1 Diskursethik als Konfliktlösungsstrategie

Noch ein kurzer Blick auf die Diskursethik als Konfliktlösungsstrategie.⁴⁰² Tritt man laut *Karl-Otto Apelt* durch rationale Argumentation in den Diskurs ein, stimmt man auch ohne faktische Anerkennung der Geltung universaler ethischer Normen und dem diskursethischen Moralprinzip zu. Behaupte ich, die Argumente nicht anzuerkennen, gerate ich in einen performativen Selbstwiderspruch, indem ich durch mein Verhalten – nämlich meiner Teilnahme am Diskurs – im Widerspruch zu meiner Ablehnung stehe.⁴⁰³ Die Diskursethik verlangt nicht, sich dem Diskurs unter allen Umständen zu stellen. Es kann auch „... gute Gründe dafür geben, in einer Situation allein für eine Entscheidung einzustehen und das Risiko des moralischen Irrtums, das mit jeder konkreten Handlung in konkreten Situationen verbunden ist, allein auf sich zu nehmen.“⁴⁰⁴ Werden die Gründe der Entscheidung jedoch besprochen, findet man sich innerhalb der geltenden diskursethischen Regeln.

Werden die faktisch geltenden Normen im Konfliktfall überprüft, bedient man sich der transsubjektiven Beratungsmethode – man muss sich also beratend verständigen, um zu einer allseits akzeptierten Handlungsregel zu gelangen. Die diskursive Methode ist somit auch ein konstruktives Verfahren der stufenweisen Überprüfung von Argumenten.

Drei grundlegende ethische Prämissen einiger Vertreter der Diskursethik sind:

„1. Konflikte sollen nicht mit Gewalt, sondern durch gemeinsame Beratung aller Betroffenen oder ihrer Vertreter gelöst werden.

2. Jeder, der an einer solchen Beratung teilnimmt, ist berechtigt seine Interessen ungehindert zu vertreten.

3. Jeder, der an einer solchen Beratung teilnimmt, muß bereit sein, seine eigenen Interessen nicht mit rhetorischen Mitteln oder durch Überredungskünste durchzusetzen, sondern gemäß dem Prinzip der Transsubjektivität zu modifizieren.“⁴⁰⁵

⁴⁰² Anm.: Die kontroverse Diskussion rund um die Begründungen dieses Moralprinzips von *Habermas*, *Apelt* und ihren Anhängern, führt hier zu weit. Vgl. dazu ebd., S. 141–150, Gottschalk-Mazouz, 2004, S. 9–13

⁴⁰³ Vgl. Werner, 2002, S. 147

⁴⁰⁴ Ebd., S. 146

⁴⁰⁵ Pieper, 2003, S. 207

Das heißt, die subjektiven Wünsche sind gegebenenfalls einem übergeordneten Zweck, dessen Anerkennung zumutbar ist, unterzuordnen. Die objektiven Zwecke, die zur Einigung führen, sind dann die allgemein verbindliche Norm, nach der sich die Handlung zu richten hat.

3.2.3 Dialektische Methode

Die dialektische Methode ist – wie die diskursive Methode – ein *dialogisches Verfahren*.⁴⁰⁶ Dialektik versteht sich als «Gesprächskunst» (griech. *dialektike techne*) und leitet sich von *dialegein* (sich unterhalten) bzw. *dialegesthai* (argumentierendes Durchgehen) ab.⁴⁰⁷ Die Methode selbst, die als eine der Grundmethoden der Philosophie gilt, geht auf *Platon* zurück.⁴⁰⁸ Innerhalb eines Gesprächs soll in Form von Rede und Gegenrede eine Position herbeigeführt werden, die es ermöglicht zu entscheiden, was getan werden soll bzw. durch welche Normen das Handeln begründet werden kann. Meinungsverschiedenheiten können durch das Gespräch überwunden werden oder aber auch als Aporien (griech. *a-poria*: Ausweglosigkeit) in ihrem logischen Widerspruch so stehen bleiben.⁴⁰⁹

Oder anders ausgedrückt: Die Dialektik *Platons* versucht, „... einen plausiblen Satz (Position oder These) mit einem ebenso plausiblen Gegen-Satz (Negation, Antithese) zu konfrontieren, um dadurch das dogmatische Beharren auf dem einen oder dem anderen Satz aufzuheben. Platonische Dialektik bezeichnet den kunstgerechten Umgang mit Sätzen, der zu einer Einsicht führt, die selbst nicht mehr in Sätzen einzugehen braucht: zu einer Selbsterfahrung der Diskussionspartner, etwa der Erfahrung des Nichtwissens.“⁴¹⁰

Anm.: Ob jeder Konflikt rational zu lösen ist, wie die Diskursethik annimmt, kann hier nicht weiter diskutiert und kritisiert werden. Vgl. dazu Vossenkuhl, 2008, S. 53

⁴⁰⁶ Vgl. Pieper, 2003, S. 212

⁴⁰⁷ Vgl. Auberle und Wermke, 2001, S. 144

⁴⁰⁸ Anm.: Wir wollen uns hier ausschließlich mit der ursprünglichen Bedeutung beschäftigen und die verschiedenen Ausformungen der Dialektik innerhalb der Philosophiegeschichte beiseite lassen.

⁴⁰⁹ Vgl. Kubota, 2005, S. 116f.

⁴¹⁰ Höffe, 2008, S. 209

Als normatives Leitprinzip dient die Idee des Guten, wie *Platon* es in seinem berühmten Höhlengleichnis im 7. Buch der *Politeia* veranschaulicht hat.⁴¹¹ Das philosophische Denken soll nicht am Empirisch-Faktischen, also an dem «was ist» gebunden bleiben, es soll vielmehr «aufsteigen» zu dem, was «sein soll» – also einen normativen Anspruch erheben. Durch argumentierendes Hin- und Hergehen wird durch den Dialog zwischen dem faktisch Gegebenen und dem normativ Beanspruchten dialektisch vermittelt.⁴¹²

Durch die Bezogenheit auf das Gute – als Prinzip der Moralität – erweist sich die dialektische Methode als ein ethisches Begründungsverfahren.⁴¹³

3.2.3.1 Dialog

Betrachten wir noch die Bedeutung des Dialogs.

Erwin Bader schreibt dazu: „Der Dialog (griech. Unterredung, Gegenrede, Zwiegespräch, Wechselrede) ist gemäß der griechischen Tradition ein Gespräch zur Darstellung von Problemen mittels der Dialektik. Dialog (dia-logos) heißt Verständigung durch das Wort, was durch die Doppelbedeutung von Logos einschließt, daß die Vernunft (logos) eigentlich erst durch die Verständigung mit dem Wort (logos) gefunden werden kann. Wenn ich glaube, etwas zu wissen, dies aber nicht mitteilen kann, dann weiß ich es eigentlich noch nicht wirklich. Aber im Zuge der Mitteilung zeigt sich auch die bisher verborgene Grenze meines Wissens, welche ich zu korrigieren streben werde. Der Dialog ist also keine Einbahnstraße der Mitteilung, sondern ein geistiger Reifungsprozeß der Dialogpartner zum Nutzen beider Partner für sich.“⁴¹⁴

Der Dialog setzt trotz Schwierigkeiten und Vorbehalte eine Bereitschaft der Verständigung und Offenheit voraus.⁴¹⁵ Zu seinem Wesen gehört dieser Prozess der Öffnung, der im Vertrauen auf die Vernunft ein Denken über Grenzen hinaus und über Grenzen hinweg ermöglicht.⁴¹⁶ Deshalb ist auch die Friedfertigkeit ein wichtiges Moment der Gesprächsbasis.

⁴¹¹ Vgl. Platon, 1998, S. 299–303

⁴¹² Vgl. Pieper, 2003, S. 212f.

⁴¹³ Vgl. Ebd., S. 220

⁴¹⁴ Bader, 2006, S. 16

⁴¹⁵ Vgl. Ebd., S. 17

⁴¹⁶ Vgl. Ebd., S. 18

„Der Dialog ist für die menschliche Entwicklung fundamental. Alle geistigen Erkenntnisse und die gesamte Wissenschaft beruht auf dem geistigen Austausch zwischen Menschen mit unterschiedlichem Wissen auf unterschiedlichen Spezialgebieten. Der Dialog ermöglichte also eigentlich erst die Höherentwicklung des menschlichen Geistes. So gesehen ist der Dialog nicht nur die bewußt gewählte Grundlage eines jeweiligen konkreten philosophischen Prozesses, sondern auch die unbewußt vorausgesetzte allgemeine Grundlage jeder Entwicklung von Technik, Wissenschaft und Wirtschaft insgesamt.“⁴¹⁷

3.2.4 Transzendente Methode

„Die transzendente Methode (von lat., transcendere, hinübergehen, überschreiten) ist ein reduktives Verfahren, d. h. sie führt moralisches Handeln auf die konstitutiven Bedingungen seiner Möglichkeit zurück, indem sie die Genesis des Begriffs der Moralität bis zu seinem unbedingten Ursprung rekonstruiert.“⁴¹⁸

Sie zielt also darauf ab, den Grund der Sittlichkeit zu begründen. Das bekannte Beispiel dafür ist *Kants* zuvor erwähnter kategorischer Imperativ: „*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*“⁴¹⁹

Der kategorische Imperativ ist allgemeingültig, notwendig und gilt unbedingt und unabhängig von der menschlichen Natur. Nicht die Interessen, Gefühle und Neigungen, also die Empirie, ist ausschlaggebend, sondern die Idee der Vernunft, die mit dem freien Willen verknüpft ist.⁴²⁰ *Kant* benennt seinen Entwurf bewusst *Metaphysik der Sitten*, um sich von anderen Ethikentwürfen abzugrenzen. Der kategorische Imperativ ist «gereinigt» von allen empirischen Unterschieden. Er wird aus der reinen Vernunft heraus begründet (a priori). Die transzendente Methode ist eine genuin philosophische, es geht um reine Vernunftkenntnis und um eine reine Moralphilosophie, aus der heraus die Letztbegründung der Sittlich-

⁴¹⁷ Ebd., S. 17

⁴¹⁸ Pieper, 2003, S. 223

⁴¹⁹ Kant, 1984, S. 68

⁴²⁰ Vgl. Ebd., S. 51

keit im Vordergrund steht – eine *Metaphysik der Sitten* eben.⁴²¹ Somit vertritt *Kant* einen ethischen Objektivismus, der ausnahmslos gilt. Deshalb auch die Analogie von Moral- und Naturgesetz. Wichtig ist, was geschehen *soll*, und nicht, was tatsächlich geschieht. Moralische Gesetze sind als Gesetze der Freiheit zugleich Gesetze, die aus uns selbst (a priori und autonom) entspringen. Es wird also kein heteronomer «Gesetzgeber» zur Begründung herangezogen. Dies beinhaltet auch das Motiv der Aufklärung: selbst zu Denken und selbst zu handeln! Das moralische Gesetz wird durch unser Vermögen des Wollens hervorgebracht, es ist nicht einfach gegeben.

„Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß*, sich selbst zum Handeln zu bestimmen.“⁴²² Nur ein guter Wille ist uneingeschränkt gut – mit dieser Feststellung beginnt *Kant* den ersten Abschnitt der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*.⁴²³ Es beschreibt Gaben des Menschen, die bedingt gut sind – doch unbedingt gut oder unter allen Umständen wertvoll ist nur der gute Wille.⁴²⁴

Die praktische Vernunft ist das Vermögen, das Prinzipien aufstellt und begründet – das Vermögen, nach diesen Vorstellungen der Prinzipien auch zu handeln, nennt *Kant* nun den Willen. So schreibt *Kant*: „... der Wille ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt.“⁴²⁵

Der Schlüssel zur Erklärung des autonomen Willens ist der Freiheitsbegriff. Die Freiheit ist allgemein gesprochen das Vermögen, von selbst etwas zu tun, ohne von äußeren oder inneren Einflüssen determiniert zu sein – oder anders gesagt – ein Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten selbst spontan anzufangen.⁴²⁶

„Über Freiheit hinaus ist ein (höheres) moralisches Gut weder vorstellbar noch wünschbar. Daher ist jede Handlung, jede Norm, die sich auf das Freiheitsprinzip zurückführen lässt, ethisch letztbegründet und insofern moralisch qualifiziert. Diese prinzipielle Begründung macht jedoch die Anwendung des Freiheitsprinzips

⁴²¹ Vgl. Schönecker und Wood, 2007, S. 23–28

⁴²² Kant, 1984, S. 77

⁴²³ Vgl. Ebd., S. 28

⁴²⁴ Vgl. Ebd., S. 32f., 56, Schönecker und Wood, 2007, S. 42–46

⁴²⁵ Kant, 1984, S. 56

⁴²⁶ Vgl. Schönecker und Wood, 2007, S. 173–177

auf die geschichtlich je verschiedene Situation des Handelnden keineswegs überflüssig, sondern stets von neuem notwendig.“⁴²⁷

Konkrete Handlungsvorschriften lassen sich daraus allerdings nicht ableiten. Für die konkreten Handlungen braucht es eine Ergänzung mit anderen Methoden, wie z. B. der diskursiven oder analogen. *Kant* wollte keine neue Ethik erfinden oder neue Grundsätze aufstellen, er wollte nur formal begründen, wie Sittlichkeit überhaupt möglich sein kann. Die transzendente Methode ist letztlich ein Letztbegründungsverfahren der Ethik.⁴²⁸

3.2.5 Analogische Methode

Aristoteles hat in der *Nikomachischen Ethik* für seine Tugendlehre eine analogische Methode entwickelt, die sogenannte *Mesoteslehre*, also die Lehre von der richtigen Mitte.⁴²⁹ Was ist damit gemeint? Um zu ermitteln, was in der jeweiligen Situation das Richtige ist, empfiehlt *Aristoteles*, anhand der *phronêsis* (moralische Klugheit) das gesollte Mittelmaß – nicht Mittelmäßigkeit – zu eruieren. Somit erweist sich in der Ethik das Mittlere als ein wichtiges Moment der Analyse ethischer Tugenden. Um angemessen zu reagieren, gilt es, das Handeln weder an einem Übermaß noch an einem Mangel zu orientieren, z. B. weder an der Verschwendung noch am Geiz, sondern an der Mitte, der Großzügigkeit. Die undifferenzierte Sichtweise ermittelt die Mitte als arithmetische Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig. Die spezifischere Sichtweise bezieht allerdings die jeweilige Persönlichkeit, Situation und Lebenserfahrung des Handelnden mit ein. Es ist immer auch eine Mitte «für uns». Hinter der *Mesoteslehre* steht die allgemeine Theorie der Charaktereigenschaften.⁴³⁰ Es ist also wichtig miteinzubeziehen, inwieweit der oder die Handelnde bereits mit Tugenden ausgestattet ist. Diese sind durch Gewöhnung zu erwerben. Es geht um bestimmte Haltungen (*hexis*), die auch von den Leidenschaften (*pathos*) abhängen. Auch hier ist weder

⁴²⁷ Pieper; 2003, S. 225

⁴²⁸ Vgl. Ebd., S. 225

⁴²⁹ Vgl. Ebd., S. 220, vgl. dazu auch *Aristoteles*, 1994, S. 35–53

⁴³⁰ Vgl. Brüllmann und Fischer, 2005, S. 345f.

das Treibenlassen durch Leidenschaften noch die völlige Leidenschaftslosigkeit das Ziel.

Es gibt auch generell abzulehnende Leidenschaften, Gefühle, Affekte und Handlungen wie z. B. Neid, Schadenfreude oder Mord.

„Die analogische Methode wird in der Ethik stets dort angewendet, wo es darum geht, allgemein anerkannte Normen und Werte in Beziehung zu einer bestehenden Einzelsituation zu setzen, um ethisch verbindlich festzusetzen, welche Handlungen in dieser Situation moralisch geboten ist. Diese analogische Aufeinanderbeziehung von Norm und Situation geschieht unter dem Gesichtspunkt der Vergleichbarkeit und Verhältnismäßigkeit: Es werden ähnliche Situationen mitsamt den entsprechenden Handlungen zum Vergleich herangezogen, bevor die Entscheidung für eine Handlung fällt, die im gegebenen Fall Norm und Situation angemessen miteinander vermittelt.“⁴³¹

3.2.6 Analytische Methode

Jede wissenschaftliche Ethik bedient sich auch der analytischen Methode, da sie Handlungen begrifflich zerlegt, um so die verschiedenen Teilaspekte analysieren zu können. Als eine explizit analytische Ethik hat sich im angloamerikanischen Raum eine *sprachanalytische Ethik* entwickelt, die sich als *Metaethik* versteht. Sie macht keine inhaltlichen Aussagen, ob eine Handlung sich als gut erweist oder nicht, sondern untersucht die sprachlichen Äußerungen. Sprich, sie beschreibt, erklärt, kommentiert und reflektiert, wie wir moralische Ausdrücke – wie z. B. gut, böse, Gewissen, Pflicht usw. – verwenden und wie die moralische Argumentation aufgebaut ist. Ihr inhaltlich neutraler, übergeordneter Standpunkt geht von der Überzeugung aus, dass richtige Antworten in der Philosophie nur zu finden sind, wenn man sich darüber im Klaren ist, welche Fragen beantwortet werden sollen. Damit wir aber wissen, wonach genau gefragt wird und was wir eigentlich mit dieser Frage meinen, müssen die moralischen Vokabeln analysiert und in ihrer Bedeutung erfasst werden. Die Klärung des philosophischen Denkens erfolgt über

⁴³¹ Pieper, 2003, S. 222

die Analyse der Sprache.⁴³² Schon einer der wichtigsten Wegbereiter der sprachanalytischen Philosophie – *Ludwig Wittgenstein* – schreibt: „Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.“⁴³³

In welcher Art und Weise die Wörter verwendet werden, ergibt sich aus einer Analyse der Sprechsituation. So kann die Aussage: «Es wäre *gut*, wenn du so handeln würdest», eine Empfehlung sein, eine Aufforderung, eine Provokation, eine neutrale Aussage, ein Appell, eine implizite Vorschrift usw.⁴³⁴

Die analytische Ethik liefert also keine Letztbegründungen, ihre Hauptaufgabe ist die begriffliche Analyse, sie ist primär deskriptiv. Als Metaethik trifft sie keinerlei Entscheidungen über moralische Prinzipien und gibt auch keine Handlungsempfehlungen ab.

3.2.7 Hermeneutische Methode

Die hermeneutische Methode wurde von *Hans-Georg Gadamer* in Anlehnung an *Martin Heidegger* entwickelt. *Gadamer* wendet die Hermeneutik als Kunstlehre des Verstehens vor allem bei historischen Texten an. Der Sinn dahinter ist ein praktischer, nämlich die Verständigung zwischen «Gesprächspartnern».⁴³⁵

Da auch in der philosophischen Ethik die Interpretation von Texten eine große Rolle spielt, muss auch jede Ethik ein Mindestmaß an Hermeneutik aufweisen. Darüber hinaus beinhaltet jedes Gespräch ein Moment des Verstehens und Auslegens. Um den Sinn eines Textes oder einer Aussage zu erfassen, bedarf es eines gewissen Vorverständnisses, d. h. einer Sinnerwartung. Dieses Vorverständnis ist nicht einfach ein Vorurteil, im Prozess des Verstehens wird vielmehr die Vormeinung auf ihre Geltung hin überprüft.⁴³⁶ Dann kann man erst erkennen, welchen Sinn der Text hat, ob er sinnlos ist oder wie unser Vorverständnis sich zum Text verhält. Dies erfordert eine gewisse Offenheit.⁴³⁷ Eine hermeneutische Regel lautet:

⁴³² Vgl. Hallich, 2000, S. 15f.

⁴³³ Wittgenstein, 2003, S. 81

⁴³⁴ Vgl. Pieper, 2003, S. 228

⁴³⁵ Vgl. Vetter, 2004, S. 260

⁴³⁶ Vgl. Gadamer, 1999b, S. 272

⁴³⁷ Vgl. Ebd., S. 270f.

„[D]as Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen zu verstehen ... Die Antizipation von Sinn, in der das Ganze gemeint ist, kommt dadurch zu explizitem Verständnis, daß die Teile, die sich vom Ganzen her bestimmen, ihrerseits auch dieses Ganze bestimmen.“⁴³⁸

Wenn wir z. B. einen Text übersetzen, muss der Satz, bevor sein Sinn erfasst werden kann, aus den einzelnen Wörtern konstruiert werden. Dieses Zusammenstellen des Satzes ist aber mit einer gewissen Sinnerwartung verknüpft, die sich aus den vorangegangenen Sätzen heraus ergibt. Erweist sich die Erwartung als nicht treffend, so muss sie revidiert werden bzw. wird der Text dann unter einer anderen Sinnerwartung weiter interpretiert.

„So läuft die Bewegung des Verstehens stets vom Ganzen zum Teil und zurück zum Ganzen. Die Aufgabe ist, in konzentrischen Kreisen die Einheit des verstandenen Sinnes zu erweitern.“⁴³⁹

Laut *Gadamer* liegt hier ein zirkelhaftes Verständnis des Ganzen vor, weshalb auch vom «hermeneutischen Zirkel» gesprochen wird. *Martin Heidegger* hat ihm eine besondere Wende verpasst. Wurde der hermeneutische Zirkel im 19. Jahrhundert noch so gedacht, dass die Zirkelbewegung in einem vollständigen Erfassen des Textes gipfelte und man sich wähnte, sich ganz in den Verfasser hineinversetzen zu können, so bleibt bei *Heidegger* das Verständnis des Textes vom Vorverständnis her dauerhaft bestimmt.⁴⁴⁰

„Alle Auslegung bewegt sich in der gekennzeichneten Vor-Struktur. Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muss schon das Auszulegende verstanden haben. ... Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. ... Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur.“⁴⁴¹

Heidegger beschreibt hier eine Seinsstruktur, das heißt, es geht hier um einen bestimmten Weltbezug. Der Sinnanspruch, den ich mit der Welt verbinde, wird einerseits in die Welt «hineinprojiziert», andererseits realisiert sich der Sinn erst in der Auseinandersetzung mit und in der Zuwendung zur Welt.

⁴³⁸ Ebd., S. 296

⁴³⁹ Ebd., S. 296

⁴⁴⁰ Vgl. Ebd., S. 298

⁴⁴¹ Heidegger, 1993, S. 152f. Vgl. dazu auch ebd., S. 148–151

Der hermeneutische Zirkel ist für die Ethik wichtig, da das Verstehen einer Handlung, besser gesagt meiner Handlung, sich erst richtig für mich erschließt, indem ein anderer die Handlung verstehend nachvollzieht.⁴⁴²

Durch die hermeneutische Sinnerfassung einer Handlung erfährt man einerseits eine Aufklärung über das eigene Norm- und Wertebewusstsein, gleichzeitig ist diese Sinnerfassung eine Sinndeutung. Dieses «Sich-Erschließen» geschieht in der jeweils geschichtlichen Situation.

Dazu *Gadamer*: „Wenn das Gute für den Menschen jeweils in der Konkretion der praktischen Situation begegnet, in der er sich befindet, so muss das sittliche Wissen eben dies leisten, der konkreten Situation gleichsam anzusehen, was sie von ihm verlangt. Anders ausgedrückt, der Handelnde muß die konkrete Situation im Lichte dessen sehen, was von ihm im Allgemeinen verlangt wird. ... Denn offenbar gehört es zu den Wesensmerkmalen des sittlichen Phänomens, daß der Handelnde selber wissen und entscheiden und sich durch nichts dies abnehmen lassen kann. Für den richtigen Ansatz einer philosophischen Ethik ist also entscheidend, daß sie nicht an die Stelle des sittlichen Bewußtseins drängt und doch auch nicht eine rein theoretisch, <historische> Kunde sucht, sondern durch die umrißhafte Klärung der Phänomene dem sittlichen Bewußtsein zur Klarheit über sich selbst verhilft.“⁴⁴³

Das ethische Problem, wie der Mensch eine gute Handlung vollzieht, beginnt bei der Hermeneutik – also mit der Auslegung der Situation!⁴⁴⁴

Darin spielt auch die Sitte eine Rolle. In der Handlung wird vermittelt zwischen dem «was ist» und dem «was gilt».⁴⁴⁵ Die vorgegebenen Regeln und Normen geben einen gewissen Sinnhorizont vor, innerhalb dessen die geschichtlich auftretende Situation einer Deutung bedarf und somit ein Verständnis für das darin sich zeigende Strukturverhältnis von Situation und Sitte entsteht.

⁴⁴² Vgl. Pieper, 2003, S. 230f.

⁴⁴³ Gadamer, 1999b, S. 318

⁴⁴⁴ Anm.: Gadamer bezieht sich in diesen Überlegungen auf Aristoteles, wobei er den Unterschied zwischen technischem und ethischem Wissen aufzeigt. Auch die Mesoteslehre spielt dabei eine Rolle. „Die Aufgabe der sittlichen Entscheidung ist eben die, in der konkreten Situation nun das Rechte zu treffen, d. h. das, was recht ist, konkret in die Situation hineinzusehen und in ihr zu ergreifen. Auch er muss also zugreifen und die rechten Mittel wählen, und sein Handeln muß genau so überlegt geleitet werden wie das des Handwerkers. Wieso ist es gleichwohl ein Wissen von ganz anderer Art?“ Ebd., S. 322

⁴⁴⁵ Vgl. Pieper, 2003, S. 231, Gadamer, 1999b, S. 323

„Die Aufklärung des eigenen moralischen Selbstverständnisses hinsichtlich der darin enthaltenen Vorurteile über das Moralische, die es kritisch auf ihre Berechtigung hin zu überdenken gilt, ist das Ziel hermeneutischer Methode.“⁴⁴⁶

3.2.8 Phänomenologische Methode

„Das dem griech. Partizip *phainomenon* entstammende Wort <Phänomen> bezeichnet Erscheinendes im Zuge des Erscheinens. Daher rührt eine besondere Nähe zum Anschauen und anschaulichen Beschreiben im Gegensatz zum Begreifen, Beurteilen und Erklären. Erscheinungen bilden den Kern einer Erfahrung, in der uns etwas gegeben ist, was sich von sich aus zeigt.“⁴⁴⁷

Phänomenologie ist für *Martin Heidegger* primär ein Methodenbegriff. Er schreibt: „Der Titel «Phänomenologie» drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: «zu den Sachen selbst».“⁴⁴⁸ Phänomenologie besagt: „Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt. So kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: «Zu den Sachen selbst!»“⁴⁴⁹

„Die Sachen selbst, um die es dabei geht, liegen uns nicht unverdeckt vor Augen, sie sind da und nicht da, bekannt und verkannt zugleich.“⁴⁵⁰

Es geht vereinfacht gesagt darum, „... daß die Gesichtspunkte, nach denen die Sachen betrachtet und behandelt werden, aus dem Anblick der Sache selbst zu entwickeln sind und nirgendwoher sonst. Erkenntnis ist nichts anderes als eine Bewegung, die aus anfänglicher Anschauungsferne bis zur «absoluten Nähe» führt.“⁴⁵¹

Daher ist die Phänomenologie eine Methode und nicht primär die Lehre von den Phänomenen. Die «Sachen selbst» sollen von sich selbst aus betrachtet werden, also nicht von einer bestimmten philosophischen oder weltanschaulichen Perspek-

⁴⁴⁶ Pieper, 2003, S. 232

⁴⁴⁷ Waldenfels, 2009, S. 196f.

⁴⁴⁸ Heidegger, 1993, S. 27

⁴⁴⁹ Ebd., S. 34

⁴⁵⁰ Waldenfels, 2001, S. 17

⁴⁵¹ Ebd., S. 19

tive aus. Es geht um einen Prozess des Näher- und Fernerrückens, in dem die Sache und die Art und Weise, wie wir auf sie zugehen, miteinander verschränkt sind.⁴⁵² *Edmund Husserl* (1859–1938), der Begründer der Phänomenologie, sieht die phänomenologische Forschung als die theoriefreie Beschreibung des unmittelbar im Bewusstsein Gegebenen. Es geht um einen beschreibenden Prozess zwischen Konstruktion und Abbildung. Die sogenannten «Sachen» sind uns nicht einfach gegeben, sie haben immer auch schon einen Sinn und eine Bedeutung. Somit versucht die Beschreibung das Wesentliche zu erfassen, um das allgemeine «Wesen» zu erkennen.⁴⁵³ Gegenstände der Erfahrung sind uns nicht einfach gegeben, sie sind immer Gegenstände «für mich».

Husserl schreibt dazu: „Alles, was für mich ist, ist es dank meinem erkennenden Bewußtsein, es ist für mich Erfahrenes meines Erfahrens, Gedachtes meines Denkens, Theoretisiertes meines Theoretisierens, Eingesehenes meines Einsehens.“⁴⁵⁴

Die Phänomenologie geht vom subjektiven Erleben aus, von der Art und Weise wie uns die Erfahrungsgegenstände gegeben sind.

Bernhard Waldenfels schreibt dazu: „Die Phänomenologie ist keine Introspektion, die es mit Seelenvorgängen im Gegensatz zu Körpervorgängen oder Vorgängen in den Dingen zu tun hat, sondern Phänomenologie analysiert den Sinn, den wir meinen, wenn wir etwas erleben.“⁴⁵⁵

Phänomenologie und Hermeneutik haben insofern eine Gemeinsamkeit, da die Phänomenologie gleichfalls Phänomene *auslegt*, d. h. das, was sich «direkt» zeigt, interpretiert.

Im Bereich der Ethik zählt der phänomenologische Ansatz zur deskriptiven Ethik. Die Phänomenologie versteht sich zudem wesentlich als deskriptiv, der Sinn der Deskription ist die Auslegung, sprich die Aneignung des zu Verstehenden.⁴⁵⁶ In der deskriptiven Ethik wird die Bedeutung der moralischen Handlungen aus dem Kontext heraus durch Beschreibung, Analyse und Interpretation erschlossen.⁴⁵⁷

⁴⁵² Vgl. Ebd., S. 19

⁴⁵³ Vgl. Fellmann, 2006, S. 28

⁴⁵⁴ Husserl, 1995, S. 84

⁴⁵⁵ Waldenfels und Giuliani, 2000, S. 217

Anm.: «Meinen» kann phänomenologisch als situationsgebundene Interpretation von Sinnesdaten verstanden werden. Vgl. Fellmann, 2006, S. 59

⁴⁵⁶ Vgl. Heidegger, 1993, S. 35; Vetter, 2004, S. 358

⁴⁵⁷ Vgl. Pieper, 2003, S. 238

Diese Erläuterungen sollen an dieser Stelle genügen. Im Rahmen der weiteren Ausführungen wird speziell die *Phänomenologie der Situation* einen wichtigen Anknüpfungspunkt für die Ethik darstellen.

3.3 Methoden- und Begründungsvielfalt

Soeben wurde die Vielfalt der Methodik aufgezeigt, innerhalb derer ethische Diskurse stattfinden. Gehen wir davon aus, dass außerhalb des wissenschaftlichen Rahmens weder die ethischen Methoden noch die moralischen Begründungen in Reinform auftreten, dann zeigt sich, dass wir analytisch besser vorankommen, wenn wir den Blick darauf richten, welche Stärken und Schwächen jeweils eine Art der Begründung hat und unter welchen Voraussetzungen die Argumentation stattfindet. Dies liefert ein vollständigeres Bild der Probleme und somit bessere Voraussetzungen für Lösungsansätze.

Zunächst zur allgemeinen Erklärung:

Jede Ethik enthält auch eine situative Komponente.

Denn:

- (1) Ethische Probleme sind innerhalb von Situationen angesiedelt.
- (2) Der Mensch befindet sich immer in Situationen.
- (3) Ethische Probleme und Konflikte (Widersprüche) treten deshalb unweigerlich auf, weil «die Welt an sich» eine widersprüchliche Struktur aufweist und der Mensch sich als widersprüchliches Wesen in dieser Welt bewähren muss.
- (4) Die Lösungen von Problemen, das Streben nach einem guten Leben und das Ideal der Selbstverwirklichung des jeweils eigenen, selbst gewählten Lebens erweisen sich als dynamisch und prozesshaft. Der Mensch als dynami-

Anm.: Den wichtigsten ausgearbeiteten phänomenologischen Ethikansatz entwickelte *Max Scheler* in seinem 1913 erschienenen Buch: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Ohne dies näher zu erläutern, soll nur darauf hingewiesen werden, dass *Scheler* eine Rangordnung von Werten aufgestellt hat, die für ihn intuitiv einsichtig sind und keiner weiteren Begründung mehr bedürfen. Für ihn sind Werte klar fühlbare Phänomene, die auf der sinnlichen Ebene beginnen – wie z. B. Lust und Schmerz – und mit der letzten Stufe von heiligen und unheiligen Werten – wie z. B. Liebe und Hass – enden. Vgl. Ebd., 238–242

ches, unabgeschlossenes Wesen findet sich im Prozess des Lebens wieder, innerhalb dessen sich die moralischen Aufgaben stellen.

Diese Punkte werden nach grundsätzlichen Abklärungen wieder aufgegriffen, sie führen ins Zentrum der späteren Überlegungen. Ausgeführt wird dies anhand der Existenz- und Vernunftphilosophie von *Karl Jaspers*.

4. Karl Jaspers: Leben und Werk

4.1 Jaspers' philosophisches Leben

Karl Jaspers (1883–1969), einer der großen Philosophen des 20. Jahrhunderts, war ein tiefer Denker und produktiver Schriftsteller. Seine Biographie ist mit seiner Philosophie verbunden – seine Arbeit als Arzt, sein eigenes chronisches Lungenleiden von Jugend an, die Repressionen in der NS-Zeit (wie der Entzug der Lehrerlaubnis), die Ehe mit seiner jüdischen Frau Gertrud usw. Seine zentralen Begriffe wie *Grenzsituation* und *Kommunikation* wurden dadurch geprägt.⁴⁵⁸

Die Art, wie er gelebt hat, gibt Zeugnis davon, wie eine mit philosophischem Ernst geführte Lebensweise aussehen kann. Er müsste es ja wissen, was Philosophie ist und «wie zu leben wäre». Doch beides «will» er uns nicht sagen. Statt Belehrungen, Definitionen und Anweisungen gibt es Erläuterungen und Appelle. Für ihn beinhaltet Philosophie ein Tun, sonst wäre es nur intellektuelle Spielerei.

Jaspers verweigerte in einem Interview im Jahr 1960 eine endgültige Definition von Philosophie.

Er sagt, dass er nicht wisse, „... was Philosophie ist und was der Philosoph kann. Wir ... nennen sehr viele Erscheinungen Philosophie und nennen ungemein verschiedene Menschen Philosophen. Man darf sich so ausdrücken: Wir haben keine Möglichkeit, die Philosophie und den Philosophen zu definieren“⁴⁵⁹

Damit Philosophie sich definieren könnte, bräuchte es einen Standpunkt außerhalb ihrer selbst, der kann aber nicht eingenommen werden. Philosophie ist ein Ort, wo Menschen wach werden.⁴⁶⁰ Da stellen sie sich die Fragen: „‹Wozu bin ich da? Was will ich? Worauf kommt es an?›“⁴⁶¹ Diese Fragen wohnen in jedem von uns, deshalb ist auch jeder Mensch als Mensch Philosoph.

Jaspers' Philosophie ist nicht leicht zu verstehen. Er versuchte, in kleineren Schriften und in Vorträgen seine Grundgedanken verständlich zu machen, denn:

⁴⁵⁸ Vgl. Jaspers, 1967, Jaspers, 1977, Hubašek, 1988

⁴⁵⁹ Jaspers, 1969, S. 47

⁴⁶⁰ Vgl. Jaspers, 2001, S. 10

⁴⁶¹ Jaspers, 1969, S. 48

Philosophie muss verständlich sein, sie ist für die Massen da.⁴⁶² Das Studieren der großen Denker muss den Interessen der Menschen dienen, ansonsten wäre Philosophie nur ein nutzloses Lernen von Begriffen.⁴⁶³

Philosophie soll münden in Praxis. Sie kann uns ein Fundament für unser Handeln bieten, z. B. durch Denken als innere Handlung die äußere Handlung vorbereitend. Dadurch bereitet sich der oder die Einzelne vor auf das, was noch kommen kann. Es steigert den Willen, das zu tun, was möglich ist, und stärkt die Klarheit, um zu erkennen, wozu es sich zu leben lohnt.⁴⁶⁴ Kurz: Sie kann zum Fundament eines persönlichen Ethos werden! Erst wenn das Denken bis in die Sphäre des Privaten und Politischen eingreift, unser alltägliches Tun und die wichtigen Entscheidungen beeinflusst, ist die Bewegung des Denkens so weit es geht «vollendet».⁴⁶⁵

In Anlehnung an *Kant* sind auch hier die «praktische Philosophie» und die «praktische Vernunft» bei *Jaspers* mit sittlich-moralischen Zielvorstellungen verbunden. Dies ist auch ein Merkmal der Existenzphilosophie: Philosophie ist Praxis!⁴⁶⁶

Grundsätzlich ist die Existenzphilosophie kein einheitliches philosophisches Gebilde. Sie besteht aus einigen eigenständigen und eigenwilligen Denkern. Was die Denker allerdings vereint, ist der persönliche Einsatz, die persönlichen und prägenden Erfahrungen, die ins Denken stark miteinfließen. Die wichtigen Themen sind lebensnah. Das ist eine Stärke der Existenzphilosophie und ein Grund für das Interesse an ihr abseits der akademischen Philosophie. Angst, Tod, Schuld, Einsamkeit, Verzweiflung usw. berühren ganz wichtige Momente des menschlichen Lebens. Sie gründlich zu durchdringen, soll der Lebenspraxis dienen.⁴⁶⁷

Jaspers hat dies immer wieder ausdrücklich betont. Er sagt: „Philosophie kann man nicht fordern, sondern muss sie leben. Philosophie ist niemals zukünftige, sondern immer gegenwärtige Philosophie. Wer auf sie wartet, hat die Philosophie schon verleugnet.“⁴⁶⁸

⁴⁶² Vgl. Ebd., S. 46

⁴⁶³ Vgl. *Jaspers*, 1994a, S. XIV

⁴⁶⁴ Vgl. *Jaspers*, 1969, S. 46

⁴⁶⁵ Vgl. *Jaspers*, 1994a, S. XXVI

⁴⁶⁶ Vgl. *Salamun*, 2006, S. 21f.

⁴⁶⁷ Vgl. *Salamun*, 2009c, S. 40f.

⁴⁶⁸ *Jaspers*, 1969, S. 44

Im Denken spiegelt sich immer auch der persönliche Charakter des «Repräsentanten».⁴⁶⁹ Die Philosophie hat «Vorbereitungs-Charakter», um zur gegebenen Zeit, auch unter Zeitdruck, vernünftige Entscheidungen zu treffen. Dazu reicht es nicht, die Meinungen großer Denker und die kulturell und religiös maßgebenden Menschen einfach zu kennen. „Nur wer philosophiert, kann einen philosophischen Gedanken verstehen.“⁴⁷⁰ Philosophie ist eben nicht von außen überblickbar, nur von innen her zugänglich.⁴⁷¹ Somit bringt sie auch von innen her Klarheit darüber, was wir wissen und wie und wo und in welchem Rahmen sinnvoll geplant und gehandelt werden kann. Aber: „Nirgends liefert die Philosophie Ergebnisse als Mittel zum planenden Machen in der Welt.“⁴⁷²

So entgegnet *Jaspers* der möglichen Forderung an den Philosophen: „Was tue ich in einer bestimmten Situation? Gib mir eine Antwort, die ich gebrauchen kann! Gib mir ein Rezept!“⁴⁷³ ...

Ja, so etwas könnte man sagen. Ich will gerade nicht auf dem Olympe der Weisheit stehen. Ich will gar nicht anerkennen, dass es eine Philosophie gibt, aus der man deduzieren könnte, was richtig sei. Philosophieren ist das, was in jedem Menschen geschieht. Der Philosoph von Beruf kann das nur zu größerer Klarheit bringen. Das, was in jedem Menschen geschieht, ist eben nicht das, woraus sich durch Schlüsse ergibt: das ist jetzt richtig, sondern woraus sich die innere Verfassung ergibt, die die Urteilskraft und die Realität besitzt, um im konkreten Augenblick in dieser Situation das Rechte zu sehen. Philosophie leitet nicht ab, sondern Philosophie verändert den Menschen!“⁴⁷⁴

4.1.1 Philosoph sein

Erst durch das persönliche Ethos und das persönliche Eintreten für die Vernunft und damit auch für Freiheit, Demokratie usw. kommt man zum «wirklichen

⁴⁶⁹ Vgl. Jaspers, 1994a, S. XXXIX

⁴⁷⁰ Jaspers, 2013, S. 88

⁴⁷¹ Vgl. Ebd., S. 90

⁴⁷² Jaspers, 1977, S. 117

⁴⁷³ Anm.: Dies ist Teil der Frage von Thilo Koch.

⁴⁷⁴ Jaspers, 1969, S. 176

Philosophieren».⁴⁷⁵ Das Reden von und über Philosophie reicht nicht aus, es ist für *Jaspers* wie eine „Seuche der modernen Welt ... über die Dinge zu reden, statt selber etwas zu sein oder zu tun.“⁴⁷⁶

Die Ernsthaftigkeit seiner Worte kann man daran sehen, dass er selbst in schwierigsten Lagen danach gehandelt hat. Während der Nazizeit (1942) wollte seine jüdische Ehefrau Gertrud sich das Leben nehmen, um so *Jaspers'* Chance zu überleben zu erhöhen und das philosophische Werk weiterzuführen. Doch für ihn war die Solidarität mit seiner Frau absolut. Würde er dies zulassen, dann wäre seine Philosophie nicht mehr sein Werk, „... sondern nur noch ausgedachtes Zeug.“⁴⁷⁷

Aus seinem Denken – als innerem Handeln – folgte ein Tun. Dass er diese absolute Solidarität nicht mit allen vom Regime Unterdrückten gezeigt hat, bezeichnete er als metaphysische Schuld. *Jaspers* hat über die Schuldfrage im 2. Weltkrieg sehr differenziert nachgedacht.⁴⁷⁸

Jaspers' Lebensweg, die vielen Berührungspunkte seiner Biographie mit seiner Philosophie, sind beeindruckend und helfen bei der Interpretation seiner Schriften. Gleichzeitig ergeben sich aus seinen strikten Haltungen – z. B. der Weigerung, eine philosophisch-systematische Ethik zu entwerfen, der «indirekten Mitteilung»⁴⁷⁹ als philosophische Methode und seine metaphysische «Zwei-Bereichs-Lehre» erhebliche Herausforderungen bei der Weiterentwicklung, Kritik und Interpretation seiner Schriften.⁴⁸⁰

Philosophisches Denken soll unsere wegweisenden und wichtigen Entschlüsse in der konkreten Situation zu verwirklichen helfen. Dies geschieht weder aus einem Glaubensbekenntnis heraus (Religion), noch aus einem Wissen heraus (Wissenschaft), sondern aus philosophischem Glauben heraus.⁴⁸¹

⁴⁷⁵ Anm.: Wie wichtig diese Freiheit und Ethik für die Demokratie ist, zeigt Paul R. Tarmann in seinem Buch über *Jaspers*. Vgl. Tarmann, 2016

⁴⁷⁶ *Jaspers*, 1969, S. 179

⁴⁷⁷ *Jaspers*, 1967, S. 161

⁴⁷⁸ Vgl. *Jaspers*, 1974

⁴⁷⁹ Vgl. *Jaspers*, 1994d, S. 378f.

⁴⁸⁰ Anm.: *Jaspers* unterscheidet eine eigentliche und uneigentliche Sphäre des Menschseins. Das «eigentliche Sein» entzieht sich dem rationalen Zugang, es ist ein persönlicher Bereich, der nicht objektiv zugänglich und mitteilbar ist. So ist bei ihm auch die Freiheit in der Transzendenz verankert, verweist also auch über die Natur des Menschen hinaus. Vgl. Salamun, 2009c, S. 42f. Vgl. auch *Jaspers*, 1958, S. 110

⁴⁸¹ Vgl. dazu Mersits, 2010, S. 117–122

„Bekenntnis bedeutet Glaubenszustimmung zu irgendeinem Inhalt, zu einem Grundsatz, den man bekennt. Erkenntnis ist ... das Wissen von Etwas. Philosophieren aber im philosophischen Glauben bedeutet die Helligkeit unserer existentiellen Entschlüsse und ihrer Verwirklichung, bedeutet, daß wir je in unserer Situation als einzelne, unvertretbare Existenz wirklich werden können mit Hilfe des philosophischen Denkens.“⁴⁸²

An dieser, wie an anderen Stellen, erkennt man den einseitig subjektiven Grundzug in *Jaspers'* Denken.⁴⁸³ Für andere Grundanliegen seines Denkens sind jedoch Mitmenschen unbedingt erforderlich. So die Freiheit, die niemals allein zu gewinnen ist.

„Der Mensch kommt nur zu sich mit dem anderen Menschen, niemals durch das Wissen allein. Wir werden wir selbst nur in dem Maße, als der andere er selbst wird, werden frei nur, soweit der andere frei wird.“⁴⁸⁴

Der zweite Aspekt, der die subjektive Einseitigkeit vieler Aussagen relativiert, ist der Begriff der Kommunikation. Er ist zentral für seine gesamte Philosophie und zentral als sittlich-moralischer Appell.⁴⁸⁵ Sein Begriff der Kommunikation bedeutet mehr als eine Botschaft vom Sender zum Empfänger zu schicken, mehr als Austausch oder Übertragung von Information. Es zielt ab auf wirkliche Gemeinschaft.

Nicht nur die starke Subjektbezogenheit ist immer wieder Anlass zur Kritik, auch der Vorwurf, Existenzphilosophie sei irrational, steht im Raum.⁴⁸⁶ Dieser Tendenz soll durch das stark ausgeprägte liberal-antidogmatische Denken von *Jaspers* begegnet werden.⁴⁸⁷ Der Vorwurf der Unverständlichkeit und mangelnden Intersubjektivität ist manchmal berechtigt – *Jaspers* war sich dessen bewusst. Er hat auf Kritik und Angriffe reagiert. Seine Philosophie beinhalte keine Doktrinen und eine zu referierende Lehre, sie sei auch nutzlos für Leute, die zwar lesen, aber nicht innerlich ergriffen werden, weil sie danach nicht streben. Für sie bleiben seine Gedanken nichtssagend. Wird dies erwartet, werden falsche Erwartungen

⁴⁸² Jaspers, 1969, S. 25

⁴⁸³ Vgl. Salamun, 2009c, S. 47

⁴⁸⁴ Jaspers, 1977, S. 124

⁴⁸⁵ Vgl. Ebd., S. 126, 134

⁴⁸⁶ Vgl. Salamun, 2009c, S. 46

⁴⁸⁷ Vgl. Kapitel 4.6

der Leser enttäuscht.⁴⁸⁸ Philosophie ist nicht zu lernen, wie Chemie oder die Grammatik einer Sprache.⁴⁸⁹ Sie geht mit gegenständlichem Denken über die Gegenstände hinaus.⁴⁹⁰ Auf den Vorwurf, seine Philosophie enthalte ein Ethos, aber keine Moral, die überprüfbar sei, kommen wir später nochmal zurück.⁴⁹¹

4.1.2 Kritik und Polemik

Zu Kritik, Vorwürfen und Polemik innerhalb der Philosophie hat *Jaspers* sich mehrmals geäußert. Da für ihn die Philosophie keine allgemeingültigen und für jeden nachweisbaren, zwingenden Argumente liefert (wie die Wissenschaft), stellt sich für ihn die Frage, ob bei (großen) Philosophen überhaupt die herkömmlichen Kriterien von Kritik und Polemik greifen.⁴⁹² Dazu nur ein Satz in seiner *Philosophischen Biographie* in Bezug auf *Martin Heidegger*:

„Die Frage ist, ob in der eigentlichen Philosophie wesentliche Kritik und Polemik überhaupt möglich sind, oder ob hier nur übrig bleibt eine stumme Hinnahme, wie es das Verhalten gegenüber einer Dichtung ist, die wohl ästhetisch analysiert, kritisch an ästhetischen Normen gemessen, auslegend näher gebracht werden kann, aber keine Auseinandersetzung ermöglicht, es sei denn die substantielle unter dem Maßstab, ob sie wahr sei und gut ... oder ob sie falsch ist und böse ... Dann würden Fragen an eine Philosophie gelten wie: ... Zeigt sie Wahrheit die bindend wird?“⁴⁹³

Philosophie ist mehr als mitteilbare Einsichten: „Die Einsichten bleiben doch immer nur Vordergründe. Nehme ich diese Einsichten, die als direkt Aussprechbares das Letzte sind, als das wirklich Letzte, so verschleierte ich mir das Wesentliche. Es kommt darauf an, in den ausgesprochenen Einsichten ansichtig zu werden dessen, was doch nicht geradezu sichtbar ist. Wie aber ist Kritik und wie ist Zu-

⁴⁸⁸ Vgl. Jaspers, 1994a, S. XXIXf.

⁴⁸⁹ Vgl. Ebd., S. XXXI

⁴⁹⁰ Vgl. Ebd., S. XXXIIf.

⁴⁹¹ Vgl. Ebd., S. XXXVII.

Anm.: Auf den Vorwurf, seine Philosophie sei verkappte Theologie, verweist er auf jene philosophische Tradition, in der die Transzendenz eine wichtige Rolle spielt. Vgl. Ebd., S. XXXIV

⁴⁹² Vgl. Ebd., S. XLIV

⁴⁹³ Jaspers, 1977, S. 106

stimmung zu vollziehen, wenn es sich nicht um gegenständlich faßliche Sachen und Sachverhalte handelt, sondern um Philosophie?“⁴⁹⁴

Damit wollen wir diese einleitenden Gedanken abschließen. Im Folgenden werden die immer wiederkehrenden Termini Grenzsituation, Freiheit und (existentielle) Kommunikation erklärt und danach der zentrale Begriff der Vernunft in all seinen Facetten erläutert. Schließlich gehen wir über zur Ethik, mit dem Schwerpunkt Situation.

4.2 Grenzsituationen⁴⁹⁵

4.2.1 Das Konzept

Jaspers' Wahrnehmung und Beschreibung der sogenannten Grenzsituationen Leid, Tod, Kampf und Schuld ist eine wegweisende denkerische Leistung. Er behandelt die Grenzsituationen ausgiebig in den frühen Werken *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) und im zweiten Buch seiner *Philosophie – Existenzerhellung* (1931).

Zu erwähnen ist, dass die Grenzsituationen nie systematisch gegliedert wurden. Jaspers' Gedankengänge lassen diesbezüglich auch keine Rangordnung erkennen.⁴⁹⁶

Leid und Tod sind unweigerliche Bestandteile des Lebens, selbst ohne unser Zutun. Kampf und Schuld sind für Jaspers ebenso unvermeidlich, doch durch unser Tun hervorgebracht. Ob diese Einteilung erschöpfend ist, wäre eigens zu eruieren. Eine Grenzsituation ist eine besondere Ausformung einer Situation. Gemeinsamkeiten der Grenzsituationen finden sich im *Leid* und der *widersprüchlichen (antinomischen) Struktur* der Welt.

In den Worten Jaspers:

⁴⁹⁴ Ebd., S. 107

⁴⁹⁵ Anm.: Diese Beschreibung der Grundbegriffe ist eine gekürzte und veränderte Form einiger Kapitel meines Jaspers-Buches *Tod – Leid – Auferstehung*. Wir folgen hier der allgemeinen geisteswissenschaftlichen Praxis, sich als Autor nicht selbst zu zitieren, verweisen jedoch auf die breiteren Ausführungen in Mersits, 2010, S. 15–20, 32–44, 77–101

⁴⁹⁶ Vgl. Csejtei und Juhasz, 2003, S. 105f.

1. „Das Gemeinsame aller Grenzsituationen ist, daß sie Leiden bedingen; das Gemeinsame ist aber auch, daß sie die Kräfte zur Entfaltung bringen, die mit der Lust des Daseins, des Sinns, des Wachsens einhergehen. Das Leiden ist nicht eine Grenzsituation unter anderen, sondern alle werden unter dem subjektiven Gesichtspunkt zu Leiden.“⁴⁹⁷
2. Die Gemeinsamkeit der Grenzsituationen Leid, Tod, Kampf und Schuld zeigt sich im Gedanken der antinomischen Struktur des Daseins.⁴⁹⁸ „Die Weise, wie das Dasein überall in den Grenzsituationen als in sich brüchig erscheint, ist seine antinomische Struktur.“⁴⁹⁹

Ein paar Erläuterungen dazu: Der Mensch befindet sich permanent in Situationen, die genau wie der Mensch selbst, einen ständigen Änderungsprozess durchlaufen. Wir erfahren die Welt als das Andere, das nicht wir sind, in der wir uns aber als das Fremde wiederfinden und bewegen müssen.⁵⁰⁰ Dieses Andere und Fremde kann nicht zur Gänze erhellt und erkannt werden, weil wir «die Welt» nicht überblicken. Schon bei uns selbst «durchblicken» wir nicht alle unsere Einflussphären.

Situationen können geschichtlich einmalige oder typisch allgemeine sein.⁵⁰¹ Wichtig ist, ob wir die Situation aktiv mitgestalten oder passiv hinnehmen, uns gar von den Umständen antreiben lassen. Trotzdem wir sie erleiden, sind wir ihnen nicht schlechthin ausgesetzt. In Wandlung befindet sie sich immer, mit oder ohne meine Mitwirkung. Beides, mein Handeln und mein Unterlassen, „... tritt mir in seiner Folge wieder *als eine von mir mit hervorgebrachte Situation entgegen*.“⁵⁰²

Damit müssen wir umzugehen lernen. In diesem Prozess entscheidet sich viel, um nicht zu sagen «alles», zumindest der Grad unserer Freiheit.

Jaspers schreibt: „In vielen kleinen Handlungen verwirkliche ich – im einzelnen unmerklich, im ganzen mein Wesen selbst bestimmend – die Schritte, in denen ich mich verliere oder gewinne. Entweder sträube ich mich gegen Entscheiden; mache mich blind, weil ich nicht wollen mag: die Freiheit, aus der ich mich binde, weil ich etwas für immer entscheide, erregt mir Grauen, ich möchte Verantwortung ab-

⁴⁹⁷ Jaspers, 1994d, S. 247

⁴⁹⁸ Vgl. Jaspers, 1994b, S. 250

⁴⁹⁹ Ebd., S. 249

⁵⁰⁰ Vgl. Jaspers, 1994a, S. 3

⁵⁰¹ Vgl. Jaspers, 1994b, S. 202

⁵⁰² Ebd., S. 203

schieben und lasse geschehen ... Ob ich die Freiheit ergreife oder fliehe, ist die in der Zeit sich ausbreitende Erscheinung dessen, was ich bin.“⁵⁰³

Nicht nur die Situation, auch das Bewusstsein, welches die Situation wahrnimmt, ist in ständigem Wandel. So ist dieser Fluss weder ganz unter Kontrolle, noch zur Gänze außer Kontrolle. Werden Situationen allgemein behandelt, so wird vorausgesetzt: Sie könnten auch anders sein – sie sind nicht endgültig – sie betreffen nur einen Teil von mir. Nun gibt es aber *Situationen, die den Menschen als Ganzes betreffen, die nachhaltig und prägend wirken, die wesentlich und unausweichlich sind: Grenzsituationen*.

„Situationen wie die, daß ich immer in Situationen bin, daß ich nicht ohne Kampf und ohne Leid leben kann, daß ich unvermeidlich Schuld auf mich nehme, daß ich sterben muß, [bezeichnet man als] Grenzsituationen. Sie *wandeln sich nicht*, sondern nur in ihrer Erscheinung; sie sind, auf unser Dasein bezogen, endgültig. Sie sind *nicht überschaubar*; in unserem Dasein sehen wir hinter ihnen nichts anderes mehr. Sie sind eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern. Sie sind durch uns nicht zu verändern, sondern nur zur Klarheit zu bringen, ohne sie aus einem Anderen erklären und ableiten zu können.“⁵⁰⁴

Dies stellt für *Jaspers* auch den tieferen Ursprung der Philosophie dar.⁵⁰⁵ Denn: „Aus den Grenzsituationen, welche das Dasein zerstörend offenbar machen, entspringt die Frage, warum das Dasein so sei.“⁵⁰⁶

Die außergewöhnliche Wucht dieser Situationen verlangt auch ungewöhnlichen Umgang mit ihnen; herkömmliche Reaktionen, wie planend und berechnend einzugreifen, gehen letztlich ins Leere. Wenn wir uns aber ehrlich ihre Unvermeidbarkeit eingestehen und ihnen offen ins Auge blicken, bergen sie die Möglichkeit, uns ein Stück weit «näher zu kommen». Dies ist aber kein intellektueller, sondern ein existentieller Akt.

„Im bloßen Dasein weichen wir oft vor ihnen aus, in dem wir die Augen schließen und so leben, als ob sie nicht wären.“⁵⁰⁷

⁵⁰³ Ebd., S. 185

⁵⁰⁴ Ebd., S. 203

⁵⁰⁵ Vgl. Jaspers, 2001, S. 18

⁵⁰⁶ Jaspers, 1994c, S. 69

⁵⁰⁷ Jaspers, 2001, S. 18

So reagiert man oft durch Verschleierung, Verschönerung, Verdrängung. Denn, ein Reagieren darauf führt vorerst unweigerlich zur Verzweiflung, wir fühlen uns der Aufgabe nicht gewachsen. Herkömmliche Situationen führen hinaus in die Welt, die Grenzsituationen aber werfen uns zurück auf uns selbst und verlangen somit Stellungnahme und Antwort. Das Kämpfen im Bewusstsein des Scheiterns, die Art und Weise, wie man die Grenzen und das Scheitern erfährt, ist konstitutiv dafür, wozu der Mensch schließlich wird. Durch sie zeigt sich, was im Leben wirklich wichtig ist. Man wird sich bewusst, wo man unbedingt gehandelt hat, was man nicht missen möchte und was bloßes, austauschbares, uneigentliches Dahinleben war.

4.2.2 Kurzcharakteristik

4.2.2.1 Leid

Das Leid ist eine gewaltige Herausforderung.

„Leiden ist Einschränkung des Daseins, Teilvernichtung; hinter allem Leiden steht der Tod.“⁵⁰⁸

Verschleiern und Verdrängen sind beliebte Reaktionsweisen, aber Leid rüttelt auch auf! Erweckt wird man nur im bewussten Hinschauen und der Aufnahme der bitteren Erkenntnis der Unabwendbarkeit und Ausgeliefertheit. Denn erst dann „... ergreife ich mein Leiden als das mir gewordene Teil, klage, leide wahrhaftig, verstecke es nicht vor mir selber, lebe in der Spannung des Jasagenwollens und des nie endgültig Jasagenkönnens, kämpfe gegen das Leiden, es einzuschränken, es aufzuschieben, aber habe es als ein mir fremdes doch als zu mir gehörig, und gewinne weder die Ruhe der Harmonie im passiven Dulden noch verfalle ich der Wut im dunklen Nichtverstehen. Jeder hat zu ertragen und zu erfüllen, was ihm trifft. Niemand kann es ihm abnehmen.“⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ Jaspers, 1994b, S. 230

⁵⁰⁹ Ebd., S. 231

4.2.2.2 Kampf

Wie ich auch lebe, ich kann nicht leben, ohne Grenzsituationen zu bewirken. Ich gerate schuldlos in den Kampf des Lebens und werde auch schuldig, wenn ich nicht kämpfe. Allein schon die Tatsache, dass ich lebe, genügt, um in den Kampf um die materiellen Güter des Lebens einzutreten, da sie nicht unbegrenzt und nicht jederzeit zur Verfügung stehen. Dies beginnt mit der Geburt.

„Mein Dasein als solches nimmt anderen weg, wie andere mir wegnehmen. Jede Stellung, die ich gewinne, schließt einen anderen aus, nimmt aus dem begrenzten zur Verfügung stehenden Raum solchen für sich in Anspruch. Jeder Erfolg, den ich habe, verkleinert andere. Daß ich lebe, beruht auf dem siegreichen Kampf meiner Vorfahren; daß ich unterliege, wird sich zuletzt darin zeigen, daß in der Folge der Jahrhunderte niemand mich als seinen Vorfahren kennt.“⁵¹⁰

Selbst wenn ich ein scheinbar kampfloses Leben zu leben glaube, dann wohl nur, weil eine wohlgesonnene Lebenssituation den Kampf um mich herum verdeckt und mir der Kampf vorerst erspart bleibt.

„Existiere ich in dieser Grenzsituation, so ist die Folge nicht Passivität, sondern der Anspruch, in der Polarität das Leben zu ergreifen mit den dazugehörigen Bedingungen in meiner geschichtlichen Situation. *Ich kann die Welt im Ganzen nicht aus ihrem Grunde anders machen wollen, sondern nur in ihr aus meinem Ursprung verwirklichen.*“⁵¹¹

4.2.2.3 Schuld

Zuerst ergibt sich auch hier Schuld für das Dasein aufgrund der Tatsache des bloßen Vorhandenseins.

„Dadurch, daß ich mit meinem Dasein *meine Lebensbedingungen* im Kampf und Leid Anderer *zulasse*, habe ich die Schuld, durch Ausbeutung zu leben, auch wenn ich meinerseits den Preis zahle durch eigenes Leid, Mühsal in der Arbeit um die Lebensvoraussetzungen und schließlich durch meinen Untergang.“⁵¹² – Hier zeigt sich eine enge Beziehung zum Kampf.

⁵¹⁰ Ebd., S. 235

⁵¹¹ Ebd., S. 241

⁵¹² Ebd., S. 246

Ein weiteres Moment der Schuld entsteht aus den Folgen der jeweiligen Handlungen: Die Folgen, die für mich und meine Mitmenschen daraus erwachsen.

Als drittes Moment gilt die existentielle Schuld. Jede Verwirklichung einer Möglichkeit verwirft notwendigerweise andere Möglichkeiten. Dies ist stark spürbar bei den grundlegenden Entscheidungen unseres Lebens: Berufsweg, Familie, Lebensstil usw.⁵¹³

„Das Wirklichwerden der Existenz in dem Einen findet die nicht zu hebende wahre Schuld, Möglichkeiten des Existierens abgewiesen zu haben.“⁵¹⁴

4.2.2.4 Tod

Dem Tod haftet immer etwas Unerklärliches an, er ist unerfahrbar, unvorstellbar und undenkbar: „Was wir bei ihm vorstellen und denken, sind nur Negationen, und sind Nebenerscheinungen, sind nie Positivitäten.“⁵¹⁵

Wie kommt der Tod als Grenzsituation zur Geltung? Er ist weder Grenzsituation bei Verschleierung und Verdrängung noch als objektiv bewusste Tatsache; als solche ist er nicht zwingend zu begreifen.⁵¹⁶ Sterbend den Tod zu erleiden, meint ebenfalls noch nicht das, was *Jaspers* als Grenzsituation ansieht.⁵¹⁷

⁵¹³ Anm.: Nach dem Zweiten Weltkrieg hat *Jaspers* über die Schuld noch differenzierter nachgedacht und zwischen politischer, moralischer und metaphysischer Schuld unterschieden. Wobei die metaphysische Schuld aus dem Anspruch heraus entsteht, mit den Menschen als Mensch bis ins Äußerste solidarisch zu sein. Ein Beispiel dafür ist, während eines Krieges sich auf die Seite der Unterdrückten und Entrechtenden zu stellen, auch wenn dieser Weg aussichtslos ist und dieser Widerstand keinen Erfolg bringt. Tue ich das nicht, weil unvernünftig und unwirksam, lade ich trotzdem metaphysische Schuld auf mich. Vgl. *Jaspers*, 1974, S. 54f.

⁵¹⁴ *Jaspers*, 1994b, S. 249

Anm.: Wichtig ist noch die Betonung der Freiheit. Erst sie ermöglicht die Schuld, erst sie verdammt uns zur Schuld, die jeweils meine ist und die ich innerhalb der Freiheit zu meiden versuche. „Meine Schuld ist *innerhalb* meiner Freiheit eine jeweils bestimmte und damit etwas, das ich versuche, nicht auf mich kommen zu lassen. Meine Schuld ist *durch* mein Freisein die unbestimmbare und darum unermeßliche, welche der Grund aller besonderen Schuld wird, sofern diese unvermeidlich ist. Während ich, weil ich frei bin, gegen Verschuldung kämpfe, bin ich schon durch meine Freiheit schuldig. *Dieser* Schuld aber kann ich nicht entrinnen ohne die Schuld, meine Freiheit selbst zu verleugnen.“ Ebd., S. 197

⁵¹⁵ *Jaspers*, 1994d, S. 261

⁵¹⁶ Vgl. *Jaspers*, 1994b, S. 220, 228

⁵¹⁷ Vgl. Ebd., S. 222

Er wird als Grenzsituation erkannt und bewertet, wenn er als jeweils *mein Tod* erfasst wird, somit ist er subjektiv, unvertretbar und unausweichlich.⁵¹⁸

„Die persönliche Existenz wird ihrem eigenen Nichts im Tod als Grenzsituation unmittelbar gegenübergestellt.“⁵¹⁹ Darum ist die „... entscheidende Grenzsituation ... mein Tod als meiner, als dieser einzige, gar nicht objektive, nicht im Allgemeinen gewußte.“⁵²⁰ Auch der Tod des Nächsten kann Grenzsituation sein, „... wenn der Nächste der eine und einzige für mich ist.“⁵²¹

Ist der Tod nun als Grenzsituation erkannt, so ändert sich unser Verständnis des Todes und des Lebens.⁵²² Das Verhältnis von Tod und Lebensführung zeigt sich als radikale Trennlinie zwischen Dasein und Existenz, zwischen Dahinleben und aktiv gelebtem Leben.

„So erzwingt die Gegenwart der Grenzsituation des Todes für Existenz die Doppeltheit aller Daseinserfahrung im Handeln: was angesichts des Todes wesentlich bleibt, ist existierend getan; was hinfällig wird, ist bloß Dasein.“⁵²³

Die damit verbundene Frage lautet: „[H]ält mein Leben stand vor dem Tode?“⁵²⁴ Angesichts dieser Frage kann sich der Tod als «Spiegel der Existenz» erweisen. Als dieser Spiegel wird „... der Tod in die Existenz aufgenommen, doch nicht schon als philosophische Spekulation und sprachlich mitgeteiltes Wissen von ihm, sondern als Bewährung ihrer selbst und als Relativierung bloßen Daseins.“⁵²⁵

Soweit erweist sich hier die Grenzsituation als wichtige Komponente ethischer Selbstreflexion.

4.3 Freiheit

Die existentielle Freiheit, von der hier gesprochen wird, ist von der politisch-soziologischen Freiheit zu unterscheiden. Sie ist kein Gegenstand objektiver Er-

⁵¹⁸ Anm.: „Auf eminente Weise sind die Grenzsituationen jedoch für das Sein als Existenz charakteristisch, eben darin liegt die subjektive Eigenart der Grenzsituationen ... Der Tod erscheint vor uns in seiner unvermittelbaren und in seiner Totalität unfassbaren Einmaligkeit und Individualität.“ Csejtei und Juhasz, 2003, S. 111f.

⁵¹⁹ Ebd., S. 113

⁵²⁰ Jaspers, 1994b, S. 222

⁵²¹ Ebd., S. 222

⁵²² Vgl. Jaspers, 1994b, S. 229

⁵²³ Ebd., S. 223

⁵²⁴ Jaspers, 2000, S. 167

⁵²⁵ Jaspers, 1994b, S. 223

kenntnis, Freiheit ist Idee. Ich kann sie nicht vorfinden, sondern sie mir nur verdeutlichen.

„Sie zu erhellen bedeutet darum negativ, die Freiheit nicht als ein Dasein beweisen zu wollen. Freiheit erweist sich nicht durch meine Einsicht, sondern durch meine Tat.“⁵²⁶ Schon die Frage nach ihr zeigt, dass sie ist.

„Freiheit ist also entweder gar nicht, oder sie *ist* schon im Fragen nach ihr.“⁵²⁷

Der Ursprung dieses Fragens liegt im Menschen selbst begründet.

Nur, weil ich der Möglichkeit nach schon frei bin, kann ich mir ihrer überhaupt erst gewahr werden. „Freiheit will sich, weil ihr ein Sinn ihrer Möglichkeit schon gegenwärtig ist.“⁵²⁸ Daraus entspringt und erwächst der Entschluss, sie auch zu verwirklichen.

Freiheit ist, wie auch Existenz, nicht in der Welt, sondern in der Transzendenz verwurzelt. Denn frei bin ich nur, wenn ich wirklich unabhängig von dieser Welt bin.⁵²⁹ Da Existenz als mögliche Existenz uns aufgegeben ist – sprich als «Seinkönnen» bestimmt wird – bedarf es eines Aktes, indem ich eine Möglichkeit, als die je meinige aneigne und übernehme. Ein Hinnehmen dessen, was ich empirisch bin – die physiologische Erscheinung, die gesellschaftliche Stellung usw. – ist Annahme der Unfreiheit. Aber ich bin nicht nur einfach so, wie ich bin – nein. Vielmehr entscheide ich auch immer mit, wie und was ich sein soll.

Es ist zu differenzieren zwischen einer schlicht auswählenden und einer unbedingten existentiellen Entscheidung, in der ich mich selbst aus eigenem Ursprung wähle.

„Die existentielle Wahl ist nicht das Resultat eines Kampfes der Motive (dies wäre ein objektiver Vorgang), nicht die nur scheinbare Entscheidung nach Ausführung gleichsam eines Rechenexempels, das ein Resultat als das Richtige ergibt

⁵²⁶ Ebd., S. 176

⁵²⁷ Ebd., S. 176

⁵²⁸ Ebd., S. 176

⁵²⁹ Vgl. Ebd., S. 198

Anm.: Dazu Jaspers: „Unterworfen der Naturnotwendigkeit bin ich abhängig von der Welt. Im Aufschwung meiner Freiheit werde ich unabhängig von der Welt, aber erfahre die ihrem Sinn nach unvergleichliche Abhängigkeit von der Transzendenz. Der Unterschied ist radikal.“ Jaspers, 1962, S. 356. Vgl. auch Ebd., S. 354f. und: „Je entschiedener meine Freiheit mir bewußt wird, desto entschiedener zugleich auch die Transzendenz, durch die ich bin ... Denn frei bin ich nur dann, wenn ich mir eine Unabhängigkeit von allem Weltsein und von meinem eigenen Dasein erreiche, d. h. wenn ich gegenüber allem Dasein, Bewußtsein, Geist vor der Transzendenz als dem eigentlich Seienden stehe.“ Jaspers, 1958, S. 110

(dieses wäre zwingend, ich kann es nur als evident anerkennen und mich danach richten), nicht Gehorsam gegen einen objektiven formulierten Imperativ (solcher Gehorsam ist entweder Vorform oder Ableitung der Freiheit). Vielmehr ist das Entscheidende der Wahl, daß ich wähle. ... Diese Wahl ist der Entschluß, im Dasein ich selbst zu sein.“⁵³⁰

Dieser Entschluss zeigt sich in der konkret getroffenen Wahl. Für diese Wahl gilt, ich muss mir der Freiheit bewusst sein und wissen, in welcher Situation ich mich befinde. Wissen ist notwendig, um frei zu sein, doch dieses Wissen ist nie umfassend, immer nur partikular.⁵³¹

„Ich aber muß wollen, weil ich nicht weiß. Nur meinem Wollen kann sich das unzugängliche Sein offenbaren. Nichtwissen ist der Ursprung des Wollenmüssens.“⁵³²

Dies gilt nun auch für die Wahl: „Weil sie in objektiver Hinsicht beliebig verfährt, scheint sie wahllos, d.h. auch subjektiv beliebig; dies aber ist unmöglich zu denken, vielmehr ist in allem willkürlichen Entscheiden ein mit meinem Ichsein als Spontanität Zusammenfallendes wirksam. Weil ohne Gehalt, ist Willkür noch nicht Freiheit, aber ohne Willkür ist keine Freiheit.“⁵³³

Entscheidungen trifft man durch Überlegungen, Abschätzungen, Wahrscheinlichkeiten – beeinflusst von inneren und äußeren Umständen. Doch irgendwann wird ein Schlusstrich gezogen, ich muss entscheiden. Dies ist nicht vollständig abzuleiten, es ist ein Sprung. Ob sich die gewünschten Folgen einstellen, bleibt fraglich, ist aber nicht ausschlaggebend.

„Entscheidet ferner allein der Erfolg in der Berechnung der Chancen des Handelns, so ist der Entschluß überhaupt verschwunden, denn in ihm ist nicht mehr der Erfolg das letzte Kriterium der Wahrheit, sondern wird ergriffen, was auch im Scheitern wahr bleibt.“⁵³⁴

⁵³⁰ Jaspers, 1994b, S. 180f.

⁵³¹ Vgl. Ebd., S. 177

⁵³² Ebd., S. 191

⁵³³ Ebd., S. 178

⁵³⁴ Ebd., S. 181

Solche *existentiell* wichtigen Entschlüsse beziehen sich eben nicht mehr schlicht auf Ziele, die es zu erreichen gilt. Es betrifft meine ganze Persönlichkeit. Wie ich *unbedingt* sein will, ist die Perspektive solcher Entscheidungen.⁵³⁵

Die Angst vor diesem Scheitern ist lähmend und führt zur Unentschlossenheit. Entweder ich entscheide oder etwas bzw. jemand anderer entscheidet für mich (für uns): der Zufall, die Mitmenschen, die Umstände, kurz: «das Leben». Man ist Spielball und Schauplatz des Daseins.⁵³⁶

Entschlossenheit, respektive Unentschlossenheit entscheidet mit, was aus uns wird, sie ist konstitutiv für die Entwicklung unseres Selbst.

„Entschluß und Selbstsein sind eines. Unentschlossenheit überhaupt ist Mangel an Selbstsein; Unentschlossenheit in diesem Augenblick zeigt nur, daß ich mich noch nicht gefunden habe. Wahl und Entschluß, Helligkeit und Ursprung aber schlagen in eins.“⁵³⁷

Existenzielle Entschlüsse sind insofern irreversibel, da sie das Dasein auf einen neuen Grund stellen. Gebe ich einen solchen Entschluss wieder auf, so vernichte ich damit einen Teil meines Selbst.⁵³⁸

„Jede existentielle Wahl erhellt sich als etwas Endgültiges, das jeweils einmalig vollzogen nicht rückgängig zu machen ist. In der Wahl frei, binde ich mich durch sie, vollziehe und trage die Konsequenzen. Erst das helle Bewußtsein dieser Entscheidung macht die Wahl zu einer existentiellen. Damit wird jede Entscheidung neuer Grund in der Gestaltung meiner geschichtlichen Wirklichkeit. Nunmehr werde ich nicht gebunden durch das empirisch Wirkliche, das vermöge meines Handelns so wurde, sondern durch den Schritt, den ich als Selbstschöpfung im Augenblick der Wahl an mir tat. Ich wurde so, wie ich mich gewollt habe. Wenn auch in der Zeit noch immer Möglichkeit bleibt, so ist doch mein Sein nun gebunden durch sich selbst und zugleich noch frei.“⁵³⁹

Somit entscheidet sich mit dem erreichten Grad des Selbstseins – durch unbedingten Entschluss und daraus folgenden Handlungen –, was mein Leben ausmacht, dessen Kern und Quintessenz.

⁵³⁵ Vgl. Ebd., S. 186

⁵³⁶ Vgl. Ebd., S. 184

⁵³⁷ Ebd., S. 181

⁵³⁸ Vgl. Ebd., S. 182

⁵³⁹ Ebd., S. 195

4.4 Kommunikation

Eines der wichtigsten Themen für *Jaspers* ist die zwischenmenschliche Kommunikation.⁵⁴⁰ Sie erweist sich als eine anthropologische Grundkonstante des Menschseins, als notwendige Bedingung für die Selbstverwirklichung, da der Mensch nur in und durch Kommunikation mit anderen eigentlich «ist».⁵⁴¹ Es ist eine „universale Bedingung des Menschseins.“⁵⁴²

Es gibt verschiedene Stufen der Kommunikation, je nachdem mit welchem Hintergrund und mit welcher Intention sie geführt wird.

(1) Kommunikation der primitiven Gemeinschaftlichkeit:

In dieser Gemeinschaftsbeziehung geht es vor allem um Daseins- und Eigeninteressen. Nicht das Miteinander bestimmt die Umgangsformen, sondern die Nützlichkeit, der Erfolg und der eigene Vorteil. Die Kommunikationspartner sind beliebig austauschbar und nach Erreichen des verfolgten Zieles entbehrlich.⁵⁴³ Diese Mittel-Zweck-Gemeinschaft basiert rein auf der Verstandesebene.

(2) Kommunikation der sachlichen Zweckhaftigkeit und Rationalität:

Hier ist die Kommunikation auf Sachverhalte bezogen, die in der Diskussion argumentativ und methodisch auf ihren Wahrheitsgehalt überprüft werden. Alle, die die dafür notwendigen Regeln akzeptieren und die allgemein gültigen und zwingenden Begründungen annehmen, kommen als Kommunikationspartner in Frage – Für und Wider der Argumente beherrschen den Diskurs. Die Sätze und Aussagen werden auf ihre formale und empirische Richtigkeit, im gemeinsam vorhandenen Verstandeshorizont überprüft. Es bleibt zweckhaft, rational, unpersönlich, es geht um Meinungen und Wissen. Dieser Mangel an persönlichem Einsatz schafft Unzufriedenheit, weil die Ergebnisse für die Gesprächspartner unwesentlich bleiben.⁵⁴⁴

(3) Kommunikation der ideenbestimmten Geistigkeit des Gehalts:⁵⁴⁵

Die dritte objektive Kommunikationsform wird unter die Führung einer gemeinsamen «Idee» gestellt. Solche Ideen sind z. B. die des Staates, der Familie, der

⁵⁴⁰ Vgl. Salamun, 2006, S. 56–66

⁵⁴¹ Vgl. Jaspers, 1994b, S. 50f.

⁵⁴² Jaspers, 1973, S. 60

⁵⁴³ Vgl. Salamun, 2006, S. 56

⁵⁴⁴ Vgl. Ebd., S. 57f.

⁵⁴⁵ Vgl. Jaspers, 1994b, S. 54

Universität usw. Das Partizipieren an diesen Ideen bringt erstmals eine gehaltvolle Kommunikation hervor, die die Eigeninteressen und die Zweckrationalität durch Arbeiten auf ein gemeinsames Ziel hin überwindet.⁵⁴⁶ Doch auch diese Stufe ist nicht das, worauf *Jaspers* abzielt. Es geht um mehr: um Existenz.

(4) Existentielle Kommunikation:

Existentielle Kommunikation ist mehr als sachliche Diskussion, vor allem die Austauschbarkeit der Partner verschwindet. Sie findet immer zwischen zweien statt. Sie „ist nicht vorzumachen und nicht nachzumachen, sondern schlechthin in ihrer jeweiligen Einmaligkeit.“⁵⁴⁷

Aus ihr heraus tritt das Selbst(-Sein) hervor, indem das Ich(-Sein) zurückgedrängt wird. Die Notwendigkeit der existentiellen Kommunikation ist nicht objektiv zu begründen, schon gar nicht zu erzwingen, vielmehr entsteht sie aus Freiheit. Sich ihr zu verweigern oder einfach abubrechen, bringt einen Verlust an Selbstsein mit sich.⁵⁴⁸

Wichtig ist: Kommunikation ist ein prozesshaftes Geschehen. Kommunikation wird nie statisch, kommt an kein Ende, sie steht im Prozess des Werdens und Vergehens.⁵⁴⁹ Trotz aller möglichen Schwierigkeiten ist bei diesem Kampf um die Wahrheit nicht vorschnell aufzugeben. Es bleibt Wagnis. Ohne Irrtümer, Fehlverhalten und Enttäuschungen werden fruchtbare Auseinandersetzungen nicht gelingen. Denn: „Wer nur richtig sprechen und handeln will, handelt gar nicht.“⁵⁵⁰

Zur gelingenden Kommunikation gehört auch Einsamkeit. Einsamkeit meint hier nicht isoliert sein, sondern eine notwendige Selbstbesinnung, die besonders in jenen Phasen, in denen man wegweisende Entscheidungen ohne Fremdbestimmung trifft, wichtig ist.⁵⁵¹ Mehr Klarheit über mich bringt mehr Klarheit in meinen Aussagen und Handlungen.

Jaspers' Konzept der Kommunikation enthält Verhaltensappelle und gewisse Wertstandards, die wir bei seinem Vernunftverständnis nochmals thematisieren.

⁵⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 53

⁵⁴⁷ Ebd., S. 58

⁵⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 59

⁵⁴⁹ Vgl. Ebd., S. 69f.

⁵⁵⁰ Ebd., S. 69

⁵⁵¹ Vgl. Salamun, 2006, S. 64

Hier gilt der Appell, sich seinem Kommunikationspartner bedingungslos zu öffnen, ihm seine Meinungen über das Leben oder seine ethischen Normen ohne Rücksicht auf die dadurch sich eröffnenden Angriffsflächen zu offenbaren. Jegliche Art der Verslossenheit bringt dagegen nur Scheinkommunikation hervor.⁵⁵²

„Dieser Wille zur Offenbarkeit wagt sich ganz in der Kommunikation, in der allein er sich verwirklichen kann: er wagt, alles Sosein hinzugeben, weil er darin die eigene Existenz als erst zu sich kommend weiß.“⁵⁵³

Somit erscheint das Offenbarwerden im Kampf; jedoch im liebenden, gewaltlosen Kampf, der keine Sieger kennt, sondern als Kampf den Prozess der gegenseitigen Öffnung schonungslos vorantreibt.

„Der liebende Kampf hört auf bei der geringsten Anwendung von Gewalt, z.B. auch der intellektuellen Übermacht oder der suggestiven Wirkung. Er gedeiht nur bei vollständiger Gewaltlosigkeit ... daher auch nur bei Ausschaltung des Rechthabenswollens, das nach Kampfmitteln statt nach Objektivitäten sucht. Der Kampf ist nur möglich, wenn er gleichzeitig gegen den anderen und gegen sich selbst in einem sich wendet; sich liebende Existenzen hören auf, einseitig vom andern zu fordern, weil sie gemeinsam alles fordern.“⁵⁵⁴

4.5 Der Vernunftbegriff bei Jaspers

4.5.1 Verstand und Vernunft

Kurt Salamun hat im philosophischen Werk von *Jaspers* verschiedene Funktionen der Vernunft ausfindig gemacht, systematisiert und erklärt. Dieses Kapitel folgt seinen Erkenntnissen.

Zuvor noch ein Hinweis zur Unterscheidung von Vernunft und Verstand.

„Verstand ist noch nicht Vernunft. Daß im Sprachgebrauch verständig und vernünftig kaum unterschieden werden, erschwert philosophische Formulierung-

⁵⁵² Vgl. Ebd., S. 65

⁵⁵³ Jaspers, 1994b, S. 64

⁵⁵⁴ Ebd., S. 243

gen ... Der Verstand bestimmt, fixiert, beschränkt und macht dadurch klar und deutlich. Die Vernunft öffnet, bewegt, kennt kein Ausruhen in einem Gewußten.“⁵⁵⁵

Die Vernunft braucht den Verstand, der Verstand kann sich selbst überschreiten und somit selbst zu einem Teil der Vernunft werden; Vernunft ist Philosophieren!⁵⁵⁶

Jaspers wollte seine Philosophie ab 1950 als Philosophie der Vernunft verstanden wissen.⁵⁵⁷

4.5.2. Dynamisierende Funktion

„Diese Funktion bringt einen Grundzug von *Jaspers'* Philosophieverständnis und seiner Auffassung vom Menschsein überhaupt zum Ausdruck: es ist die Auffassung, daß Menschsein einen dynamischen Prozeß des Werdens ohne Endresultat darstellt, eine permanente Bewegung im Sinne des stets neuen Sichvergewisserns von Seinsmöglichkeiten und des Ergreifens von Möglichkeiten der Selbstverwirklichung – metaphorisch ausgedrückt – ein unabschließbares Auf-dem-Wege-Sein.“⁵⁵⁸

Es ist ein Eckstein *Jaspers'*cher Philosophie, daher schreibt er: „dieses Auf-dem-Wege-Sein – das Schicksal des Menschen in der Zeit – birgt in sich die Möglichkeit tiefer Befriedigung, ja in hohen Augenblicken einer Vollendung. Diese liegt nie in einem aussagbaren Gewußtsein, nicht in Sätzen und Bekenntnissen, sondern in der geschichtlichen Verwirklichung des Menschseins, dem das Sein selbst aufgeht. Diese Wirklichkeit in der Situation zu gewinnen, in der jeweils ein Mensch steht, ist der Sinn des Philosophierens.“⁵⁵⁹

Jaspers' Vernunftverständnis wurde von Beginn an von *Kant* und dessen Ideenlehre beeinflusst.⁵⁶⁰ Man kann sagen, dass die Vernunft selbst eine Idee der Vernunft im *Kant'schen* Sinne ist. Die Vernunft ist dasjenige, was das Denken und die

⁵⁵⁵ *Jaspers*, 1962, S. 128

⁵⁵⁶ Vgl. Ebd., S. 128f.

⁵⁵⁷ Vgl. *Jaspers*, 1952, S. 50; *Salamun*, 2006, S. 74

⁵⁵⁸ *Salamun*, 1995, S. 61

⁵⁵⁹ *Jaspers*, 2001, S. 13

⁵⁶⁰ Vgl. *Jaspers*, 1994d, S. 465–486

Erkenntnis dynamisiert, innere Spannkraft verleiht und zum Weitergehen veranlasst.

„Die Ideen der Ganzheit, Einheit und Totalität der Bestimmung eines Erkenntnisobjekts können selber nicht Gegenstände der Erkenntnis werden, sie werden dem Erkenntnisvermögen von der Vernunft als permanent anzustrebende aber nie erreichbare Aufgaben und als faktisch nicht einlösbare Ziele vorgegeben“⁵⁶¹

Vernunft ist auf eine Einheit hin orientiert, die nicht erreicht werden kann. Vernunft „... ist die Einheit als Aufgabe und als Weg. Die Bewegung ist die einzige Gegenwärtigkeit dieser Einheit, die im Zeitdasein stets unvollendet, aber als Ursprung und als Ziel der Vernunft in jedem Tun der Vernunft gegenwärtig ist.“⁵⁶²

Jaspers' Vernunftverständnis ist zentral für seine politischen Schriften. So ist für ihn die Demokratie eine Idee und als solche, wie der Mensch selbst, unvollendetbar.⁵⁶³ Sie zu verwirklichen ist eine wichtige Aufgabe.⁵⁶⁴ Der Appell, sich dafür zu engagieren, zeigt, wie die Vernunft «praktisch» wirksam werden soll.

4.5.3. Relativierende Funktion

Als weiteres Moment führt *Kurt Salamun* die relativierende Funktion der Vernunft an. Dieser Aspekt war schon in der *Psychologie der Weltanschauungen* in Jaspers' Denken präsent.

Was will Jaspers nun relativieren? Für ihn gibt es so etwas wie einen Trieb und einen Drang im Menschen, etwas im Leben zu suchen, das Ruhe schenkt, Festigkeit und Sicherheit gibt, etwas worauf wir uns verlassen können, was uns die Gewissheit gibt, dass unser Leben und unser Handeln richtig ist. Man sucht Halt in Grundsätzen, Prinzipien, Traditionen, Institutionen, Konventionen usw.⁵⁶⁵ Oder, wie er es in Anlehnung an *Max Weber* nennt: «Gehäuse».⁵⁶⁶

⁵⁶¹ Salamun, 1995, S. 61

⁵⁶² Jaspers, 1958, S. 701

⁵⁶³ Vgl. Jaspers, 1988, S. 481

⁵⁶⁴ Vgl. Salamun, 1995, S. 63f.

⁵⁶⁵ Vgl. Jaspers, 1994d, S. 304f.

⁵⁶⁶ Vgl. dazu Stelzer, 2008, S. 301–306

4.5.3.1 Der Gehäusebegriff

„Das Gemeinsame aller Gehäuse ist, daß dem Menschen in r a t i o n a l e r Form etwas Allgemeingültiges, etwas Notwendiges und Geordnetes, eine Regel, ein Gesetz als Pflicht, als Rezept, als das Gehörige gegenübersteht.“⁵⁶⁷

Je nachdem, wie wir uns «die Welt aneignen», handelt es sich um «naive Gehäuse», um ein unbewusst übernommenes, nicht hinterfragtes Weltbild; um ein «totes Gehäuse», d. h. festgefahren und erstarrt oder um ein «lebendiges Gehäuse», da in einem kritischen Prozess angeeignet.⁵⁶⁸

Gehäuse hängen mit unserem Weltbild zusammen: wie wir also über die Welt nachdenken, sie interpretieren, uns in ihr zurechtfinden usw. Das Weltbild ist einerseits selbst gewählt, andererseits kulturell und gesellschaftlich vermittelt. Es kann sich im Wandel befinden oder aber auch erstarren, wovor *Jaspers* warnt. Die subjektive Seite stellen die Einstellungen dar, die wir entwickelt haben, die objektive Seite die Weltbilder.⁵⁶⁹

Laut *Harald Stelzer* ist für den Menschen ein Gehäuse „... gleichsam seine ›geistige Behausung‹ und bildet eine ›schützende Hülle‹ um den innersten Kern seiner Überzeugungen. Der Mensch erschafft sich in Form eines Weltbildes ein Gehäuse, das ihm im Denken und Handeln eine gewisse Sicherheit verleiht und aus dessen Perspektive er die Wirklichkeit interpretieren kann. Die Weltbilder dienen zur Reduktion der Komplexität und ermöglichen dadurch erst die sinnvolle Auslegung der Wirklichkeit.“⁵⁷⁰

Dies ist zentral für unser Weltverständnis und bleibt daher oft unhinterfragt. Damit einhergehend besteht die Tendenz, eigene Ansichten zu verabsolutieren.

Dazu *Jaspers*: „Unser Weltbild ist uns immer irgendwo und irgendwie selbstverständlich. Und mögen wir auch noch soviel Einzelnes als relativ erkennen, wir leben doch mit dieser Selbstverständlichkeit schließlich irgendwie in einem Gehäuse, aus dem wir nicht hinauspringen können. Unwillkürlich setzen wir den Teil der Welt, den gerade wir als Weltbild besitzen, für das Ganze.“⁵⁷¹

⁵⁶⁷ Jaspers, 1994d, S. 305f.

⁵⁶⁸ Vgl. Stelzer, 2011, S. 173f.

⁵⁶⁹ Vgl. Jaspers, 1994d, S. 141

⁵⁷⁰ Stelzer, 2011, S. 171

⁵⁷¹ Jaspers, 1994d, S. 141

An diesem Punkt kommt die relativierende Funktion zum Tragen. Unser Weltbild ist ein mögliches Weltbild, unsere Überzeugung stellt eine von mehreren dar, unsere Institutionen und unsere Traditionen sind wohl wichtig, aber deshalb nicht zugleich richtig, d. h. richtig auch für diejenigen die andere Meinungen und Überzeugungen vertreten. Wichtig ist, wie Weltbilder entstehen und woraus sie sich entwickeln, wie starr oder wie offen sie sind. Es geht darum, wie wir die Welt erkennen.

„Das menschliche Erkenntnisvermögen wird bei Jaspers ... als subjektiv, partikular, perspektivisch, pluralistisch, dynamisch und prinzipiell unabgeschlossen interpretiert. Man kann daher von einem relativierenden Charakterzug in Jaspers' Konzeption der menschlichen Erkenntnis sprechen.“⁵⁷²

Nochmal zur Vertiefung: „Die Gehäuse sind also entweder wachsend, sich bildend und dann lebendig, oder sie sind fertig, nur gewählt und dann mechanisch tot. ... Allen Gehäusen gemeinsam ist der Rationalismus.“⁵⁷³

Dazu Stelzer: „Der Rationalismus lässt sich ... als Glaube charakterisieren, zu wissen, wie die Dinge, die Welt, das Leben beschaffen sind, und bietet beruhend auf diesem Wissen auch Rechtfertigungsmöglichkeiten für das eigene Verhalten.“⁵⁷⁴ Wird die Ratio dafür genutzt, dieses Wissen eng und fest zusammenzuschnüren, wird ein festes, anscheinend gut begründetes Gehäuse daraus.⁵⁷⁵

Hier treffen wir auch wieder auf den Unterschied von Verstand und Vernunft. Man erfasst nur mit dem Verstand, die Vernunft bleibt außen vor. Somit bleibt man im Objektiven verhaftet, erfasst nur, was man vermeintlich versteht oder in Begriffe packen kann. So kann das Leben rational eingeteilt und geordnet werden. Der Nachteil: Abseits dieser Einteilung gibt es blinde Flecken der Wahrnehmung und mangelnde Aufmerksamkeit.

„Der Rationalist ist der Geistestypus, der im Begrenzten und Begrenzbaren, im Fixierbaren und Endlichen verharret, der mit dem Verstande alles faßt und darüber nichts mehr sieht.“⁵⁷⁶

⁵⁷² Stelzer, 2008, S. 308

⁵⁷³ Jaspers, 1994d, S. 305f.

⁵⁷⁴ Stelzer, 2008, S. 312

⁵⁷⁵ Vgl. Ebd., S. 312

⁵⁷⁶ Jaspers, 1994d, S. 307

Der Gehäuse-Gedanke war quasi ein Vorläufer der kritisch-differenzierenden Funktion der Vernunft.⁵⁷⁷

Um über den Rand des eigenen Weltbildes herauszublicken braucht es eine kritische Einstellung den eigenen Überzeugungen gegenüber. Bleibe ich unhinterfragt und unmittelbar mit meinem Weltbild verbunden, so ist es naiv – ist es einfach übernommen und fest, ist es mechanisch und tot. Versuche ich, es reflektiert weiterzuentwickeln, indem ich die Weltbilder in mir und um mich in Frage stelle und mich dadurch auch bewusst Unruhe und Unsicherheit aussetze, ist das Gehäuse lebendig. Oder anders gesagt: Bleibe ich im Zweckdenken des Verstandes verhaftet, frage immer, warum und wozu etwas gut sein soll, oder verstehe ich es, die Vernunft in dem hier beschriebenen Sinn zu verwenden und somit mein Leben zu gestalten?⁵⁷⁸

In der Interpretation von *Harald Stelzer* ist *Jaspers'* Gehäuse-Begriff eine „anthropologische Grundkonstante“⁵⁷⁹, da die Menschen nicht ohne Gehäuse leben und denken können. Jeder Mensch hat ein Weltbild, jeder Mensch braucht Orientierung und Halt. „Das menschliche Leben ist notwendig an die Existenz von Gehäusen gebunden.“⁵⁸⁰ Dieses Denken enthält schon wichtige Bestandteile der späteren Existenzphilosophie. Es hat eine kritisch-dynamische und relativierende Funktion und enthält aufklärerische Elemente.⁵⁸¹

Die Verbindung zur Vernunftphilosophie bringt *Kurt Salamun* auf den Punkt, wenn er schreibt: „Es ist daher sein zentrales Anliegen, alle Fixierungen und dogmatische und verabsolutierte rationale Gebilde, seien es Weltbilder, Institutionen, die zu hypertrophen Bürokratien entarten können, philosophische Systeme oder politische Ideologien, immer wieder aufzubrechen und in ihren absoluten Geltungsansprüchen zu relativieren. Sind es in der *Psychologie der Weltanschauungen* unter dem Einfluß der Lebensphilosophie, vor allem Friedrich Nietzsches und Wilhelm Diltheys, noch die nicht-rationalen Kräfte und Impulse des Lebens, die

⁵⁷⁷ Vgl. Stelzer, 2008, S. 317

⁵⁷⁸ Anm.: Interessant ist, dass *Jaspers* den Gehäuse-Begriff in seiner späteren Philosophie nicht mehr gebraucht. Die Intention des Gedankens bleibt jedoch auch später erhalten. Für *Harald Stelzer* lässt sich daraus ein 3er-Schema erkennen, dass ein möglicher Schlüssel zur Interpretation von *Jaspers'* Philosophie darstellen kann. Vgl. dazu Ebd., S. 315–318

⁵⁷⁹ Ebd., S. 301

⁵⁸⁰ Ebd., S. 306

⁵⁸¹ Vgl. Ebd., S. 316f.

diese Aufgabe zu erfüllen haben, bekommt diese Aufgabe im späteren Denken von Jaspers die Vernunft zugesprochen.“⁵⁸²

Nietzsche war nicht nur ein großer Kritiker der Moral und des Christentums, er war auch skeptisch gegenüber Systemen. So bemerkte er spitz: „Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.“⁵⁸³

Rationalität und Verstand werden dadurch nicht abgewertet. Es geht mehr um eine Aufgabenteilung und die Einsicht, dass Philosophie Vernunft sei und Vernunft benötigt. Die Verstandesebene und die Rationalität sind wichtig für die Weltorientierung, bedürfen aber immer eines kritischen Korrektivs, um sich nicht im eigenen Denken und Handeln blockieren und einsperren zu lassen. Zentral ist, absolute Ansprüche in Politik, Philosophie, Wissenschaft usw. in Frage zu stellen und somit die damit verbundenen Ansprüche zu relativieren.

4.5.4. Kritisch-differenzierende Funktion

Die kritisch-differenzierende Vernunft zieht sich bei *Jaspers* durch verschiedene Ebenen seines Denkens. Sie ist überall dort von Bedeutung, wo sie Illusionen von Einheit, Ganzheit und Totalität antrifft und ins Visier nimmt.⁵⁸⁴

Dies gilt z. B. für die Wissenschaft, die zu einem Aberglauben werden kann.⁵⁸⁵ Nämlich dann, wenn sie das wissenschaftliche Tun aus sich selbst heraus begründen will. In einer kurzen Form ausgedrückt: Die Wissenschaft benötigt als Grundlage Sinn und Werte, die sie nicht mit wissenschaftlichen Methoden hervorbringen kann.⁵⁸⁶ Damit geht einher, wissenschaftliche Erkenntnis kann nicht vorgeben, was wir tun und wie wir leben sollen.⁵⁸⁷

„Damit ist zugleich auch eine der wichtigsten Differenzierungsaktivitäten angesprochen, die die Vernunft immer wieder zu leisten hat: es ist die Differenzierung zwischen Theorie und Praxis, Erkenntnis und Entscheidung, Sein und Sollen,

⁵⁸² Salamun, 1995, S. 64

⁵⁸³ Nietzsche, 1985, S. 14

⁵⁸⁴ Vgl. Salamun, 1995, S. 65f.

⁵⁸⁵ Vgl. Jaspers, 1994a, S. 123

⁵⁸⁶ Vgl. Jaspers, 1951, S. 213

⁵⁸⁷ Vgl. Jaspers und Zahrnt, 1963, S. 41

Verstandesrationalität und Wertung oder ... zwischen Tatsachenbehauptungen und Werturteilen. Es gibt nicht wenige sozialphilosophische, ethische und politische Doktrinen, in denen die grundsätzliche Differenz zwischen theoretischer Sachkenntnis und Wertung, zwischen Sein und Sollen verwischt und eine illusionäre Einheit dieser heterogenen Dimensionen vorgetäuscht wird, sei es durch Berufung auf ein kognitiv interpretiertes hermeneutisches Sinnverstehen, eine dialektische Logik oder durch Rekurs auf Evidenzerlebnisse, denen der Status von theoretischen Sacheinsichten unterschoben wird.“⁵⁸⁸

Diese Differenzierung ist besonders im politischen Diskurs für demokratische Systeme sehr wichtig. Werden nämlich wissenschaftliche Tatsachen oder Teilaspekte davon mit Werten bestimmter Gruppierungen vermischt, hat es fälschlicherweise den Anschein, dass die Werthaltungen oder politischen Ansichten von der Wissenschaft gestützt und bestätigt werden. Damit wird suggeriert: Mein Standpunkt und meine Haltung sind wissenschaftlich fundiert, wissenschaftliche Erkenntnisse gelten für jeden, daher gelten auch meine Werte für alle.

Die Vernunft kann hier im Sinne *Nietzsches* als «Hämmerchen»⁵⁸⁹ fungieren, um Argumente nach hohlen Stellen abzuklopfen oder «aufgeblasene Ansichten» zum Platzen zu bringen: „Blas dich nicht auf: sonst bringet dich zum Platzen schon ein kleiner Stich.“⁵⁹⁰

Die kritisch-differenzierende Vernunft kann helfen, Konflikte zu vermeiden oder zu mindern. Sie wehrt sich gegen monokausale Erklärungen und dualistische Welterklärungsmodelle. Es gibt nicht nur Freunde und Feinde, Gute und Böse, Anständige und Unanständige, Faule und Fleißige usw.

Auch Wissenschaft allein reicht nicht, sie zeigt uns Fakten, aber nicht den zu gehenden Weg. Rationale Erklärungen reichen nicht – sie sind unerlässlich, aber nicht umfassend. Politische, gesellschaftliche und zwischenmenschliche Herausforderungen brauchen die Vernunft.⁵⁹¹

⁵⁸⁸ Salamun, 1995, S. 66

⁵⁸⁹ Vgl. Nietzsche, 1985

⁵⁹⁰ Nietzsche, 1986, S. 17

⁵⁹¹ Vgl. Salamun, 1995, S. 67f.

4.5.5. Synthetisierende Funktion

Zusätzlich zur differenzierenden hat die Vernunft eine verbindende Funktion. Dieser scheinbare Gegensatz entspringt derselben Intention. *Jaspers* lehnt es ab, einen Teil zum Ganzen zu machen und eine scheinbar erfasste Ganzheit zu verabsolutieren. Klassisches Beispiel: die Wahrheit. Er will auf die Gefahr aufmerksam machen, „... dass alle Wahrheitsansprüche bzw. alle Formen der Wahrheit ... im kommunikativen Zusammenwirken mit anderen Menschen durch kritisches Infragestellen wiederum relativiert werden müssen, damit die Absolutsetzung eines Wahrheitsanspruches verhindert wird.“⁵⁹²

Es geht nicht darum, die Wahrheit diskursiv zu ermitteln, es geht darum, dass sie als Gegenstand der Diskussion mitteilbar und vermittelbar ist.

Vernunft ist das einigende Band dessen, was *Jaspers* in seiner Philosophie *die Weisen des Umgreifenden* nennt: Welt, Transzendenz, Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist und Existenz.⁵⁹³ Genauere Ausführungen führen hier vom Weg ab, deshalb veranschaulichen wir seine Überlegungen darüber kurz am Beispiel der Wahrheit.

Wichtig ist: Jede dieser Seinsweisen hat einen je eigenen Sinnzusammenhang, in dem die Wahrheit oder das Wahrsein erkennbar und fruchtbar sind.

- „Im *Dasein* liegt Wahrheit als Unmittelbarkeit des sinnlich Gegenwärtigen, als vitale Nützlichkeit, als Instinkt, als das Praktische und Opportune.“⁵⁹⁴ Man könnte sagen als das Alltagstaugliche: Was uns nützt und hilft in unserem Bezug zur Welt.
- „Im *Bewußtsein überhaupt* liegt Wahrheit als Widerspruchslosigkeit des in den allgemeinen Kategorien gegenständlich Denkbaren.“⁵⁹⁵ Man könnte sagen im Diskurs, der sich auf Wissenschaft, d. h. auf allgemeingültige Ergebnisse stützt.
- „Im Geist liegt Wahrheit als Überzeugung von Ideen.“⁵⁹⁶ Man könnte sagen, es geht um persönliche Leitideen des Individuums, die im Laufe des Lebens angeeignet werden und die dann unvertretbar zu einem selbst gehören.

⁵⁹² Salamun, 2006, S. 75f.

⁵⁹³ Vgl. *Jaspers*, 1958, S. 113–121

Zu den *Weisen des Umgreifenden* vgl. *Jaspers*, 1973, S. 35–57 und *Mersits*, 2010, S. 68–75

⁵⁹⁴ *Jaspers*, 1963, S. 31

⁵⁹⁵ Ebd., S. 31

- „In der *Existenz* liegt Wahrheit als eigentlicher Glaube. Glaube heißt das Bewußtsein der Existenz in bezug von Transzendenz.“⁵⁹⁷ Hier spricht *Jaspers* die für ihn so bedeutsame Verquickung von Leben und Denken an. Vorhin wurde anhand punktuell ausgewählter Ereignisse versucht zu zeigen, wie er selbst diese Überzeugung gelebt hat.⁵⁹⁸

Vernunft und Existenz gehören zusammen. Und: Vernunft ist und bleibt mehr als Verstand. *Jaspers* sagt dazu:

„In der vernünftigen Haltung will ich grenzenlose Klarheit, ergreife ich die wissenschaftlich faßbare Erkenntnis, die empirische Wirklichkeit und zwingende Gültigkeit des Denkbaren, lebe ich zugleich mit der Bewußtheit der Grenzen der wissenschaftlichen Einsehbarkeit und der Klarheit überhaupt, dränge ich jedoch von allen Ursprüngen der Weisen der Umgreifenden her auf universale Entfaltung im Denken, verwerfe überall die Gedankenlosigkeit.“⁵⁹⁹

Der Teil der Vernunft, der im gegenständlichen Denken bleibt und hier um Klarheit ringt, ist für *Jaspers* Verstand. Die Vernunft ist der eigentliche Antrieb der Philosophie, ohne sie gibt es keine Philosophie.⁶⁰⁰

„Vernunft ohne Gehalt wäre bloßer Verstand und als Vernunft bodenlos. Wie die Begriffe des Verstandes ohne Anschauung leer sind, so ist die Vernunft ohne Existenz hohl. Vernunft ist nicht als bloße Vernunft, sondern als Tun der möglichen Existenz.“⁶⁰¹

So gesehen wäre sie nur «*existenzlose Vernunft*»⁶⁰², abstraktes Denken, das ins rein Intellektuelle abgeleitet, ohne im eigenen Leben verwurzelt zu sein.

Dazu die Philosophin *Jeanne Hersch*: „Existenz ist *in* der empirischen Wirklichkeit, aber Existenz ist *nicht* empirische Wirklichkeit. Das bedeutet, daß Existenz

⁵⁹⁶ Ebd., S. 31

⁵⁹⁷ Ebd., S. 31f.

⁵⁹⁸ Vgl. Kapitel 4.1

⁵⁹⁹ *Jaspers*, 1973, S. 48

⁶⁰⁰ Vgl. Ebd., S. 47

⁶⁰¹ Ebd., S. 49

⁶⁰² Vgl. Ebd., S. 50

sozusagen die Ebene der Fakten durchkreuzt oder durchbohrt, zu etwas hin, in Richtung auf etwas, oder etwas gegenüber, was Jaspers *Transzendenz* nennt.“⁶⁰³

„Sofern ich in der Zeit unbedingt handle, unbedingt liebe, ist Ewigkeit in der Zeit.“⁶⁰⁴ Denn das „... was ich jetzt will und tue, das will ich eigentlich selbst. So will ich sein, daß dieses Wissenwollen und Handeln zu mir gehört. In der Weise, wie ich wissen und handeln will, überkommt mich mein Wesen, daß ich, seiner gewiß, dennoch nicht kenne. Als diese Möglichkeit, daß Freiheit des Wissens und Handelns ist, bin ich «mögliche Existenz».“⁶⁰⁵

4.5.6. Kommunikative Funktion

Die kommunikative Funktion der Vernunft und der Begriff der Kommunikation sind für *Jaspers'* Denken zentral. Daher ergänzen wir an dieser Stelle zu Kapitel 4.4 weitere wichtige Punkte.

Kommunikation ist für *Jaspers* grenzenlos, in dem Sinn, dass sie unbeschränkte Offenheit verlangt, „... in der alles gewagt und alles korrigiert werden kann.“⁶⁰⁶

Dieses Wagnis gelingt nur, wenn es von Vernunft getragen wird, erst dann können sich Menschen wirklich aufeinander einlassen und aufeinander verlassen. Diese Verbundenheit ist stärker als die, die durch Versprechen und Verträge entsteht. Sie erst erzeugt wirkliche Gemeinschaft.⁶⁰⁷

„Die Quelle der Vernunft liegt daher für alle Dinge in dem Einzelnen und ihrer Kommunikation in der Gemeinschaft der Vernünftigen, sei es, daß sie sich lebenswährend verbinden, sei es, daß sie nur einen Augenblick sich treffen und in der Vernunft sich begegnen. Was immer in der Welt geschieht, ist entweder ein Mechanismus am Ende verworrener Sinnbezüge und Kausalitäten, oder es ist getragen von dem, was diese führt.“⁶⁰⁸

Die geforderte Offenheit birgt die Gefahr der Beliebigkeit in sich. Für alles und jeden offen zu sein und verstehen zu wollen, heißt nicht, mit allem einverstanden

⁶⁰³ Hersch, 1986, S. 49

⁶⁰⁴ Jaspers, 1994a, S. 17

⁶⁰⁵ Ebd., S. 13

⁶⁰⁶ Jaspers, 1988, S. 340

⁶⁰⁷ Vgl. Ebd., S. 337

⁶⁰⁸ Ebd., S. 345

zu sein und immer Verständnis zu haben. So hat zu viel Toleranz die Tendenz, den eigenen Standpunkt zu verwässern oder gar zu verlassen.⁶⁰⁹ Deshalb spricht *Jaspers* von Liberalität, die auch Strenge benötigt.

„Zum geistigen Kampfe gehören alloffene Liberalität und Strenge der Entschiedenheit. In dieser Spannung gerät jede Seite für sich in Verwirrungen, aus denen nur Vernunft befreit.“⁶¹⁰

Und weiter:

„Die Liberalität der Vernunft ist nicht Weichheit. Während sie alles zu verstehen und zu bejahen scheint, erfährt sie das Unerbittliche, dem nicht auszuweichen ist. Sie fordert Strenge.“⁶¹¹

Die Suche nach gemeinsamen Orientierungspunkten kann nicht enden im Finden eines allgemeingültigen Gesetzes, egal ob moralisch oder juristisch. Dies wäre die Verwechslung mit einer Naturnotwendigkeit (einem *Naturgesetz*). Fixierung von Gedanken und Urteilen beendet die kommunikative Funktion der Vernunft, da sie zum Stillstand führt. Vernunft kommt nicht zu einem Ende und setzt auch kein Ende.⁶¹² Endliche Gedanken und endliche Handlungen sind auch als solche zu bedenken, zu behandeln, zu verstehen und zu beurteilen. Eine Handlung, eine Haltung, ein Gedanke geben noch nicht alles preis über Charakter, Menschlichkeit und Denkvermögen der Person. Ein Teil bleibt ein Teil vom Ganzen, ist nicht das Ganze, dies gilt besonders für Menschen, die als dynamische Wesen ständig sich verändern und entwickeln – zum Besseren wie zum Schlechteren.

Um nicht diesem Irrtum zu verfallen, den Teil als Ganzes zu sehen, die vorläufige Lösung als endgültige, das jetzt Festgehaltene als immerwährend zu betrachten, braucht es die prüfende Strenge der Vernunft. Uneingeschränkte Liberalität ist nicht unbegrenzte Toleranz, sondern innerliche Bereitschaft des Dabei- und Miteinanderseins.

⁶⁰⁹ Vgl. Salamun, 1995, S. 71

⁶¹⁰ Jaspers, 1988, S. 350

⁶¹¹ Ebd., S. 351

⁶¹² Anm.: Dies erscheint in Zusammenhang mit der Dialogbereitschaft für ethische Diskurse wichtig.

„Die Paradoxie der Vernunft ist: offen zu sein und dadurch die Freiheit zu bewahren, und hinzulenken auf die Entscheidung in der geschichtlichen Konkretheit des Augenblicks und dadurch sich zu binden.“⁶¹³

Dabei geht es um Gemeinschaft, die Gemeinschaft der Vernünftigen, die *Jaspers* immer wieder betont. Einer Gemeinschaft, die quer zu allen Institutionen und Organisationen läuft. Die sich selber aber *nicht* in einer strengen Form organisieren soll.⁶¹⁴

In diesem «offenen Kampf» um Wahrheit, muss ausgewählt werden.⁶¹⁵ Die Wahrheit ist an Kommunikation gebunden.⁶¹⁶ Wahrheit ist nicht dogmatisch, sondern eine durch Kommunikation sich entwickelnde.

Die Vernunft „... erfüllt ihre kommunikative Aufgabe nicht etwa dadurch, daß sie miteinander konkurrierende Wahrheitsansprüche harmonistisch miteinander versöhnt oder etwa jedem davon opportunistisch recht gibt, sondern vielmehr dadurch, daß sie jeden in seinen partiellen Geltungsgrad bestätigt, indem überzogene Geltungsansprüche eingeschränkt werden.“⁶¹⁷

Somit erweist sich die Kommunikation, das Verstehenkönnen, als Basis des Dialogs zwischen Menschen.⁶¹⁸ Dies zeigt sich einerseits bei der immer wieder betonten prinzipiellen Gleichrangigkeit der Partner, auch wenn tatsächliche Unterschiede (Bildung, sozialer Status usw.) vorhanden sind, und auch an der politischen Relevanz dieser Einsicht.

„Niemals darf politisch die Beziehung des Miteinandersprechens abbrechen, auch wenn der Gegner sein Sprechen nicht als Mitteilung zum aufgeschlossenen Sichttreffen im Wahren benutzt. Jedes Miteinanderreden zwischen Menschen birgt

⁶¹³ Jaspers, 1988, S. 351

⁶¹⁴ Vgl. Ebd., S. 345f.

⁶¹⁵ Vgl. Jaspers, 1958, S. 521

⁶¹⁶ Vgl. Jaspers, 1973, S. 74

⁶¹⁷ Salamun, 1995, S. 69f.

⁶¹⁸ Vgl. Ebd., S. 71

Anm.: Anders als in der genuin existenzphilosophischen Phase von Jaspers, in dem die Selbstwahl und der Einzelne im Mittelpunkt stehen, ist der Akzent in der vernunftphilosophischen Spätphase ein anderer. Ausgangspunkt bleiben die Einzelnen, die aber in Kommunikation und durch Vernunft geleitet auf der «Suche nach Wahrheit» sind. Die Einseitigkeit des immer noch wichtigen *Individualismus* wird hier aufgebrochen. Das Gemeinsame kommt mehr in den Blick.

noch die Möglichkeit in sich, daß man doch schließlich in Wahrheit zueinander kommt.“⁶¹⁹

An dieser Stelle sieht man, wie die verschiedenen Funktionen der Vernunft ineinander greifen und zu einem weiteren wichtigen Punkt gelangen: die universalisierende Komponente.

4.5.7. Universalisierende Funktion

Dieser Aspekt betrifft vor allem *Jaspers'* letztes großes, unvollendetes Projekt: einer *Universalgeschichte der Philosophie*.⁶²⁰ Vernunft und Kommunikation sind die Säulen dieses Projekts. *Hans Saner* schreibt dazu: „Geschichte der Philosophie schien für (Jaspers) das eine umfassende, personale Reich der Vernunft zu sein, in dem alle Philosophen, jenseits jeder Chronologie, einander zu Zeitgenossen wurden.“⁶²¹

Diese «Gleichzeitigkeit» der großen Denker und die jederzeit wiederkehrende Ursprünglichkeit großer Gedanken sind durch das gemeinsame Band der Vernunft verknüpft. Eine aufgeschlossene Vernunft erkennt die wesentlichen Gehalte in der universalen Philosophiegeschichte; sie erkennt auch, wo das Denken abgeleitet und sich verwässert.⁶²² Warum ist im 20. Jahrhundert der Zeitpunkt dafür gekommen? Man könnte sagen, angesichts der Globalisierung und Vernetzung der Welt ist es für *Jaspers* unerlässlich, Interesse zu zeigen für alles Wesentliche, was Menschen rund um den Erdball gedanklich hervorgebracht haben.⁶²³

Die Geschichte der Philosophie zeigt die Entfaltung der Vernunft. Die Philosophie der Vernunft ermöglicht eine Kommunikation, die in die Tiefe geht.⁶²⁴ Dafür ist die universale Philosophie sozusagen das Werkzeug. Sie bearbeitet die ver-

⁶¹⁹ Jaspers, 1988, S. 175

⁶²⁰ Vgl. Jaspers, 2013, S. 105f.

Anm.: Veröffentlicht wurde davon nur *Die großen Philosophen*, die weiteren Buchprojekte und die geplante Einteilung erläutert Hans Saner in Ebd., S. 15–19.

⁶²¹ Ebd., S. 15

⁶²² Vgl. Ebd., S. 53

⁶²³ Vgl. Ebd., S. 76

⁶²⁴ Vgl. Ebd., S. 34

schiedenen Denkformen und macht sie verständlich, was eine Offenheit für die fremden Denkmuster benötigt und eine Bereitschaft zum Dialog voraussetzt.⁶²⁵

Jaspers schreibt dazu: „Verstehen in der Kommunikation ist zugleich ein *Kämpfen*, und zwar besonderer Art, nämlich nicht um Macht, indem der eine Teil siegt, sondern um Wahrheit, indem beide sich finden. ... die Form der Kommunikation des Heterogenen ist Kampf, ist Frage, Einwand, Widerlegung, ist Infragestellung, Hören, Selbstbleiben. ... In der universalen Kommunikation ist der substantielle Prozeß der Erweiterung des Menschseins in der Aneignung derart, daß unter Lebenden auf beiden Seiten Erweiterung und Gewinn ist. ... Universal ist das zwingende Wissen, gewisse sittliche Forderungen, die Möglichkeit einer wie immer gearteten und begrenzten gegenseitigen Verstehbarkeit.“⁶²⁶

4.5.8. Humanisierende Funktion

Kurt Salamun attestiert *Jaspers* ein liberales Ethos der Humanität. Dieses ist jedoch nicht als ausgearbeitetes Konzept zu finden, vielmehr aus seinen Schriften herauszudestillieren.⁶²⁷ *Jaspers'* Skepsis gegen eine Fixierung dessen, was Philosophie sei, ist einleitend bereits erwähnt worden. Er will Philosophie nicht als Lehre, auch keine Ontologie, warum? Er befürchtet, dies könnte „... den falschen Anschein vermitteln, humane Wert- und Sinngehalte und existentielle Verwirklichungsmöglichkeiten ließen sich in einem gegenständlichen kategorialen Wissen ein für allemal festschreiben und in nivellierenden Verhaltensdirektiven oder einem endgültigen Wissen von Sein und Menschsein zur Gänze fixieren.“⁶²⁸

Für *Salamun* ist *Jaspers'* Haltung wichtig, besonders für die politischen Schriften,⁶²⁹ gleichzeitig aber auch zu eng und einseitig. Moralische Werte und Handlungsregeln können objektiv dargestellt werden, woraus nicht objektive Gültigkeit

⁶²⁵ Vgl. Ebd., S. 82

⁶²⁶ Ebd., S. 81

Anm.: Diese Feststellung *Jaspers'* ist wichtig für spätere Ausführungen: Es gibt für ihn universale sittliche Forderungen (Normen, Gebote, Verbote) – trotzdem bleiben die situativen Aspekte der Moral bei ihm stets im Blickfeld. Vgl. dazu Kapitel 7.

⁶²⁷ Vgl. Salamun, 1991, S. 65; Vgl. dazu auch Kapitel 2.4.1

⁶²⁸ Ebd., S. 50

⁶²⁹ Vgl. Salamun, 1995, S. 73

für alle abgeleitet werden muss. Man kann Wertestandards rational betrachten und prüfen, „... man kann Überlegungen über Bedingungen der Universalisierbarkeit von moralischen Prinzipien anstellen oder sich Gedanken über Kriterien für ihre Konsensfähigkeit in einer Gruppe machen.“⁶³⁰

Werden diese Überlegungen in Form einer Ethik ausgearbeitet, so heißt das nicht, dass damit automatisch Werte festgeschrieben werden. Die Darlegung einer Ethik ist wichtig, um normative Ideen und Konzepte diskutieren zu können.

Es geht darum, eine Balance zu finden zwischen einer rationalen Moralbegründung, die sich womöglich zu verfestigen droht und somit Mensch und Situation gegenüber blind ist, und einer (gänzlichen) Ablehnung von Ethikentwürfen. Diese sind für eine Diskussion wichtig, da sie uns die mögliche Basis für Diskussionen liefern, die über die Dimension der subjektiven Selbstüberzeugung hinausweist. Angestrebte Werte und die daraus folgenden Handlungsoptionen können sprachlich objektiv beschrieben und dargestellt werden, was sie transparent und verhandelbar macht. Daraus muss noch kein starres Moralehäuse entstehen.⁶³¹

Die Befürchtungen *Jaspers'* sind berechtigt, aber kein fester Bestandteil ethisch-moralischer Diskussionen. Der Bezugsrahmen der vorherrschenden Sitte ist so oder so von jeher vorzufinden und als Diskussionsgrundlage vorgegeben.

Jaspers hat im Rahmen seiner Überlegung zu zwei Hauptachsen seines Denkens – zur existentiellen Kommunikation und zu Grenzsituationen – Wertestandards formuliert, die notwendig sind, um durch existentielles Wählen jenes zu verwirklichen, das uns als uns selbst ausmachen kann und ausmachen soll.

Für *Kurt Salamun* sind diese *Wertestandards* und *Wertehaltungen*:

1. Illusionslose Tapferkeit⁶³²
2. Wahrhaftigkeit
3. Toleranz

⁶³⁰ Salamun, 1991, S. 64

⁶³¹ Vgl. Ebd., S. 62–65

⁶³² Vgl. *Jaspers*, 1994b, S. 225; Anm.: Tapfer verhalten sich jene, die sich durch die Trostlosigkeit des Todes und den „Schrecken des Nichtseins“ nicht unterkriegen lassen, all jene, die sich nicht trösten. Denn wahrhaftige Tapferkeit heißt: ohne Selbsttäuschung zu sterben. Vgl. Ebd., S. 225

„Tapferkeit angesichts des Todes als des Endes von allem, was mir wirklich als sichtbar und erinnerbar ist, wird auf ein Minimum reduziert, wenn durch sinnliche Jenseitsvorstellungen der Tod als Grenze aufgehoben und zu einem bloßen Übergang zwischen den Daseinsformen gemacht wird.“ Ebd., S. 225

4. Solidarität
5. Verantwortungsbereitschaft⁶³³
6. Intellektuelle Redlichkeit
7. Wagnis der einsamen Selbstbesinnung und Selbstkritik
8. Offenheit in der Kommunikation
9. Solidarität
10. Uneigennütziges Engagement für Mitmenschen⁶³⁴

Vor allem die «humanen Grundhaltungen» machen deutlich, dass damit die Einführung der Existenzphilosophie sich hin zu einer breiteren, den anderen ins Blickfeld rückenden Vernunftphilosophie durchbrochen wird.

Dolf Stemberger bezeichnet die grundlegende Denkphase *Jaspers*, rund um sein dreiteiliges Hauptwerk *Philosophie* als eine, in der eine «Ethik der Intimität» vertreten wurde. Es war die Zeit, in der der Einzelne und seine Entscheidungen, die individuelle Existenz im Mittelpunkt stand.⁶³⁵ Somit tritt mit der Verschiebung zur Vernunft eine «Ethik des öffentlichen Verhaltens» und eine «politische Moral» zu Tage.⁶³⁶ Die Vernunft soll die Menschen (politisch gesehen: die Menschheit) dazu bringen, durch die vorhin angeführten Werte und Einstellungen einen offenen Dialog zum Wohle aller zu führen.

„Die humanisierende Funktion der Vernunft liegt nun gerade darin, permanent an der Universalisierung jener moralischen Werthaltungen und existentiellen Gehalte zu arbeiten, welche notwendige Bedingungen der Möglichkeit für die individuelle Existenzverwirklichung sind.“⁶³⁷

Somit verbindet die Vernunft kurz gesagt private Anliegen mit öffentlichem Interesse, die Universalisierung von Werten gelingt durch einen Prozess, nicht durch sozial erzwungene Wertsetzungen.

⁶³³ Vgl. Salamun, 1991, S. 65f. (Punkt 1–5)

⁶³⁴ Vgl. Salamun, 1995, S. 73 (Punkt 6–10)

⁶³⁵ Vgl. Stemberger, 1963, S. 134f.

⁶³⁶ Vgl. Salamun, 1995, S. 72f.

⁶³⁷ Ebd., S. 72

4.5.9. Gegen die Vernunft

Angesichts der politischen Geschichte Europas im 20. Jahrhundert und der persönlichen Lebensgeschichte *Jaspers'* weiß der Philosoph, wie verloren die Vernunft in der Welt oft ist, wie utopisch ihr Anliegen erscheint. Sie scheint schon ihrem Wesen nach ohnmächtig zu sein.⁶³⁸ Gegen die Vernunft spricht vieles!

„Gegen die Vernunft steht der Drang zur Selbstvernichtung und stehen die Daseins- und Denkweisen, die eine solche schon vorbereiten, steht die Lässigkeit des Zusehens, steht die atemlose ruinöse Tätigkeit, die unfähig wird zu erfülltem Leben.

Gegen die Vernunft steht das vermeintliche Recht auf Verslossenheit. Das Nicht-offenbar-werden-Wollen verlangt, nicht gefragt zu werden, schweigt, verschließt sich auch dem Nächsten und sich selbst, unter Berufung auf die für den konventionell geformten Umgang mit Recht gültige Diskretion. Was aber im Intimsten mit dem Offenbarwerden des existentiellen Grundes geschieht, ist die Voraussetzung aller Wahrhaftigkeit und Vernunft in der Welt.“⁶³⁹

Trotzdem gilt es, auf Vernunft zu vertrauen. Denn, was schwer zu erreichen und fast unmöglich zu verwirklichen ist, ist nicht unmöglich. Und: „die Vernunft ist das Wesen des eigentlichen Menschen.“⁶⁴⁰

Zwar erleben wir, wie *die* Menschen sind, wissen aber dadurch noch nicht, was für *den* Menschen möglich ist. Zwar sind Menschen dumm, unverbesserlich, triebhaft, im äußeren Schein verhaftet, ihren kulturellen und biologischen Vorgaben ausgesetzt usw. Sie sind all das, aber nicht nur so.⁶⁴¹ Menschlichkeit folgt eigenen Gesetzen und Entwicklungsgeschwindigkeiten, in ihr findet sich nicht eine Geschichte des Fortschritts. Menschlichkeit kann aber in jedem Augenblick aus einem Ursprung heraus und in Freiheit neu entstehen.

Gerade wenn durch den Menschen hervorgebrachte neue Herausforderungen, unbekannte Probleme und unvorhergesehene Situationen auftreten, ist die Ver-

⁶³⁸ Vgl. Jaspers, 1988, S. 508

⁶³⁹ Ebd., S. 336

⁶⁴⁰ Ebd., S. 519

⁶⁴¹ Vgl. Ebd., S. 508–515

nunft von immenser Bedeutung: „Aus ihr allein können das, was in dem durch Freiheit hervorgebrachten Prozeß an neuen Situationen auftritt, meistern.“⁶⁴²

4.6 Liberales Denken bei Jaspers und Popper

4.6.1 Gemeinsamkeiten

Gerade in der oftmals zitierten Schrift *Jaspers' über die Atombombe* kommt sein liberales Weltverständnis gut zum Ausdruck. Insofern lohnt es sich – wieder mit *Kurt Salamun* – auf Gemeinsamkeiten mit einem anderen wichtigen Denker hinzuweisen: *Karl R. Popper* (1902–1994).⁶⁴³

Beide stehen in einer liberal-aufklärerischen Tradition. Besonders sei hier verwiesen auf die immer wieder stattfindende Berufung auf *Immanuel Kant*.⁶⁴⁴

Beide Denker, *Jaspers* und *Popper*, halten den Individualismus hoch und damit den Appell, dass es auf den Einzelnen ankommt. Damit verbunden ist ein „Ethos der Verantwortlichkeit.“⁶⁴⁵ Verantwortlich zu sein, sich zuständig für die eigenen Taten zu fühlen heißt, die Verantwortung nicht an Organisationen, Institutionen, Ideologien, Religionen usw. abzuschieben oder auszulagern oder sie als Grund vorzuschieben.⁶⁴⁶

Besonders die politische Mitverantwortung wird von beiden zur Sprache gebracht. Für *Popper* sind wir selbst für die Regierung, die uns regiert, mitverantwortlich – vorausgesetzt, wir nützen unsere Meinungs- und Wahlfreiheit dazu, die Regierung, die wir für ausgedient halten, «ohne Blutvergießen zu stürzen» – also abzuwählen.⁶⁴⁷

Ein weiterer Punkt, der sie verbindet, ist ihr Wahrheitsverständnis.

⁶⁴² Ebd., S. 510

⁶⁴³ Vgl. dazu Salamun, 1991

⁶⁴⁴ Vgl. Salamun, 2009a, S. 273f., Popper 1994, 227f. und Popper, 1992, S. XXf.

⁶⁴⁵ Salamun, 2009a, S. 275

⁶⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 277

⁶⁴⁷ Vgl. Popper, 1994, S. 226, 278. Vgl. auch Jaspers, 1988, S. 476f.

„Das liberale Wahrheitsverständnis geht davon aus, dass bei allen Wahrheitsansprüchen mehrere «Weisen des Sinnes von Wahrsein» unterschieden werden ... Die eine und absolute Wahrheit ist durch keinen Wahrheitsanspruch erreichbar. Sie bleibt für alle Weisen des Wahrheitssinnes immer nur Idee, auf die der Mensch zwar zustrebt, an deren Realisierung er aber notwendig scheitern muss.“⁶⁴⁸

Die Wahrheit ist im Sinne *Kants* eine regulative Idee der Vernunft. Es ist Kennzeichen einer Ideologie, *die Wahrheit für sein Verständnis zu beanspruchen*.⁶⁴⁹

Wie vorhin ausgeführt, hat die Vernunft bei *Jaspers* unter anderem eine dynamisch-aktivierende und eine relativierende Funktion. *Popper* liefert uns in diesem Zusammenhang folgende Stichwörter: kritisches Denken – Fallibilität⁶⁵⁰ und Fehlbarkeit der Vernunft.⁶⁵¹ Dazu mehr im folgenden Kapitel.

Beide wenden sich gegen den Determinismus bei der Interpretation der Geschichte. Für *Jaspers* gibt es kein Ziel und keinen Sinn in der Geschichte, dies zeigt das Chaos und die Zerstörung, die ihr innewohnt. Geschichtliche Ziele als angestrebte Zustände bleiben immer partikular und revidierbar. Ziel und Sinn im Geschichtsverlauf annehmen heißt, sie einseitig zu seinen Gunsten zu interpretieren.⁶⁵² Auch für *Popper* kann es keine erkennbaren Gesetzmäßigkeiten innerhalb der Menschheitsgeschichte geben. Es gibt Erklärungsversuche bestimmter Ereignisse, diese sind aber schlicht Interpretationen ausgewählter Aspekte.⁶⁵³ Zudem ist es für *Popper* schon deshalb undenkbar, Aussagen über die Zukunft zu tätigen, weil technische und wissenschaftliche Erfindungen, die erst kommen werden, gar nicht in Zukunftspläne miteinberechnet werden können.⁶⁵⁴

„Die liberale Grundeinstellung von *Jaspers* und *Popper* wird nicht zuletzt in der Präferenz für Pluralität und Offenheit ersichtlich, die im Gegensatz zu weltanschaulichen Konzeptionen steht, welche Einheit, Ganzheit und Geschlossenheit als oberste Werte und Ziele anstrengen.“⁶⁵⁵

⁶⁴⁸ Salamun, 2009a, S. 279

⁶⁴⁹ Vgl. *Jaspers*, 1958, S. 482

⁶⁵⁰ Anm.: Der Begriff «Fallibilismus» ist abgeleitet vom Lateinischen *fallere*: zu Fall bringen.

⁶⁵¹ Vgl. Salamun, 2009a, S. 281

⁶⁵² Vgl. *Jaspers*, 2001, S. 81f.

⁶⁵³ Vgl. *Popper*, 1994, S. 180–189

⁶⁵⁴ Vgl. *Popper*, 1969, S. XI, und *Popper*, 1994, S. 256

⁶⁵⁵ Salamun, 2009a, S. 287, bei *Popper* vgl. dazu seine Platon-Kritik: *Popper*, 1992.

Der für uns wichtigste Punkt liberalen Denkens und liberaler Gesinnung ist die *gradualistische Denkweise*.⁶⁵⁶ Popper nennt dies „Stückwerk-Sozialtechnik“.⁶⁵⁷ Die «Ingenieure» von sozialen Institutionen haben eine Idealvorstellung vom angestrebten Ideal, die Verbesserungsversuche werden jedoch durch schrittweise Veränderungen durchgeführt. Änderungen werden genau beobachtet: Bringen sie den gewünschten Erfolg? Gibt es nicht erwünschte Nebenfolgen? Ist der Eingriff reversibel? Sind Ursache und Wirkung nachvollziehbar? Eine Absage also an radikale Eingriffe mit großer, unüberschaubarer Wirkung.⁶⁵⁸

Bei Jaspers findet sich dieses Denken spärlicher, ist aber z. B. daran zu erkennen, wenn er den Übergang von der «alten zur neuen Politik» (die den Einsatz der Atombombe verhindern soll) als Prozess ansieht.⁶⁵⁹

Gradualistisches Denken steht in Opposition zu einem Entweder-oder-Denken, es wehrt sich gegen eindeutige alternativ radikale Denkweisen – Freund vs. Feind, Recht vs. Unrecht, unten vs. oben, wir vs. die anderen, alles vs. nichts usw.⁶⁶⁰ Somit ist es prädestiniert dafür, bei moralisch unklaren Situationen oder ethischen Konflikten einen lösungsorientierten Weg zu suchen, der die Konfrontation meidet.

In der gradualistischen Denkweise ist bei Popper auch ein ethischer Aspekt inbegriffen. Die „... Methode der rechtzeitigen Fehlerkorrektur zu verfolgen ist nicht nur eine Weisheitsregel, sondern geradezu eine moralische Pflicht: es ist die Pflicht zur dauernden Selbstkritik, zum dauernden Lernen.“⁶⁶¹

Popper vertritt liberale Werte, eine eigene systematische Ethik hat (auch) er nicht entwickelt.⁶⁶² Wir interessieren uns hier nicht für Poppers «Ethik», sondern

⁶⁵⁶ Salamun, 2009a, S. 285

⁶⁵⁷ Popper, 1969, S. 51

Anm.: Der Hintergrund des Begriffes: Technik wird angewandt, um ein Ziel zu erreichen, dieses Ziel liegt außerhalb der Technik selbst. Für die Sozialtechnik heißt das, soziale Institutionen werden geplant und schrittweise reformiert. Sie sind meistens sozial gewachsene Gebilde und nicht einfach zu erschaffen, um damit ein festgelegtes (historisches) «Endziel» zu erreichen. Vgl. Ebd., S. 52

⁶⁵⁸ Vgl. Ebd., S. 53f.

⁶⁵⁹ Vgl. Jaspers, 1988, S. 545–553

⁶⁶⁰ Vgl. Salamun, 2009a, S. 285f.

⁶⁶¹ Popper, 1969, S. IX

⁶⁶² Stelzer, 2004, S. 219

vielmehr für den Zusammenhang zwischen seiner Wissenschaftstheorie und der Diskussion von ethischen Problemen.⁶⁶³

4.6.2 Poppers Schema der Wissenschaft

Für *Jaspers* geht die moderne Wissenschaft über den antiken Wissenschaftsbegriff hinaus. Schon die Griechen gingen methodisch vor, um allgemeingültige zwingende Erkenntnisse zu liefern. Die moderne Wissenschaft hat aber neue Aspekte, wie z. B. die, dass ihr nichts zu klein und unwichtig erscheint, um es nicht zu erforschen; dass sie immer weiter fortschreitet und nie an ein Ende kommt und mit ihren Fragen bis an die Grenzen des Erforschbaren vordringt.⁶⁶⁴ Für ihn ist Freiheit mit Wissenschaft verbunden als ein „... unbedingtes, universales Wissenwollen des Wißbaren.“⁶⁶⁵

Poppers Grundsatz seiner Wissenschaftslehre lautet:

„Alles Leben ist Problemlösen.“⁶⁶⁶

Mit ihm kommt in die Wissenschaftsdebatte eine Verschärfung hinein, weil er das zwingende Wissen immer als vorläufiges ansieht. Was er pointiert ausdrückt, indem er behauptet: Wir wissen nicht – wir raten nur!⁶⁶⁷

Kann *Poppers* Wissenschaftstheorie fruchtbar gemacht werden für Diskussionen der Ethik? Ja, denn es geht darum zu sehen, mit welcher Haltung *Popper* an die wissenschaftlichen Aufgaben herangeht und wie er zu Lösungen, Verbesserungsvorschlägen und neuen Erkenntnissen kommt.

Für ihn steht am Beginn wissenschaftlicher Erkenntnis sowohl in den Natur- als auch Sozialwissenschaften ein Problem. Die Methode, die mehr Erkenntnis bringen soll, ist zunächst einfach: Versuch und Irrtum – «trial and error». Lösungsversuche sind zuerst Versuche; jene Ansätze, die kein besseres Ergebnis oder eine bessere Erklärung liefern, sollen ausgeschlossen werden. Dies scheint zunächst nichts Besonderes zu sein. Man denke zum Beispiel an Versuche mit Affen, die genau wie

⁶⁶³ Anm.: Für den Zusammenhang von Poppers Sozialphilosophie und Ethik. Vgl. Ebd., S. 219–249

⁶⁶⁴ Vgl. *Jaspers*, 1951, S. 207f.

⁶⁶⁵ Ebd., S. 244

⁶⁶⁶ *Popper*, 1994, S. 257

⁶⁶⁷ Vgl. Ebd., S. 114

Kleinkinder versuchen, die passenden geometrischen Figuren – Quader, Würfel, Prismen – durch die dafür vorgesehenen Öffnungen zu stecken. Auch da wird mittels Versuch und Irrtum gearbeitet.

Auf solchen Beobachtungen basiert *Poppers* Theorie, denn für ihn ist Wissenschaft ein Phänomen der Biologie.⁶⁶⁸ Nicht erst Primaten, auch schon Einzeller wie Amöben suchen durch ein Trial-and-Error-Schema nach Nahrung und Licht. Dies passiert allerdings zufällig, ungerichtet. Daher ergeben sich folgende Unterschiede: zuerst kommt richtungsloses Versuch-und-Irrtum-Verhalten. Höhere Tiere haben schon so etwas wie eine Erwartung, dass z.B. bestimmte Verhaltensweisen zum Fresserfolg führen – diese Erwartung ist analog gesehen schon eine Hypothese. Menschen versuchen, durch „geistige Probierbewegungen“⁶⁶⁹ nach Lösungen zu suchen. Genügend Erfahrungswerte lassen so etwas wie Regeln oder Gesetze erkennen, nach denen man sich zukünftig richten kann. Allein schon durch das Ausschließen der gescheiterten Lösungsversuche ist ein Lerneffekt eingetreten – ich weiß nun, was zu tun ist, solange sich die Bedingungen nicht ändern.

So ergibt sich folgendes Schema:

1. Problem(e)
2. Lösungsversuch(e)
3. Ausschluss oder Elimination(en)⁶⁷⁰

Diesem Schema folgen tierische Erkenntnis, der sogenannte gesunde Menschenverstand und auch die Wissenschaft.

Poppers „... These ist, daß jede wissenschaftliche Entwicklung nur so zu verstehen ist, daß ihr Ausgangspunkt ein *Problem* ist, oder eine *Problemsituation*, das heißt, das Auftauchen eines Problems in einer bestimmten Situation unseres Gesamtwissens.“⁶⁷¹

Was zieht es nach sich, wenn die Problemsituation an erster Stelle steht? Es impliziert, dass das Problem *vor* dem Sammeln von Daten kommt und daher auch *vor* der Sinneswahrnehmung. *Popper* hält dies für besonders wichtig, da oftmals die Sinneswahrnehmung als Ausgangspunkt der Wissenschaft gewählt wird. Er sieht

⁶⁶⁸ Vgl. Ebd., S. 19

⁶⁶⁹ Ebd., S. 16

⁶⁷⁰ Vgl. Ebd., S. 18

⁶⁷¹ Ebd., S. 19

das aber so: „*ohne Problem, keine Beobachtung*.“⁶⁷² Wir müssen zuerst wissen, *was* wir beobachten sollen, bevor wir unsere Sinne ausrichten können. Sonst könnte der Forschungsauftrag einfach lauten: Schimpansen oder Lichtwellen usw. «Was soll ich untersuchen?» wird da wohl die Frage sein.

Dieser allgemeine Dreischritt ist noch nicht wissenschaftlich. Dafür braucht es noch Ergänzungen beim Vorgehen. Das Schema lautet modifiziert so:

„1. Der Ausgangspunkt ist immer ein *Problem* oder eine Problemsituation.

2. Dann folgen *Lösungsversuche*. Diese bestehen immer aus Theorien, und diese Theorien sind, da sie *Versuche* sind, sehr häufig irrig: Sie sind und bleiben immer Hypothesen oder Vermutungen.

3. Auch in der Wissenschaft lernen wir durch *Elimination* unserer Irrtümer, durch die *Elimination* unserer falschen Theorien.“⁶⁷³

Das methodische, systematische Vorgehen ist auch noch nicht wissenschaftlich – erst die bewusst *kritische Methode* macht die Wissenschaft aus. Das heißt, nicht die Bestätigung der These oder Theorie wird gesucht, sondern ihre bewusste Widerlegung. Punkt 3 bleibt also der zentrale (kritische) Schritt beim wissenschaftlichen Arbeiten. *Poppers* Vokabel dafür: Falsifikation.⁶⁷⁴

Somit hängt für ihn der Fortschritt der Wissenschaft vom kritischen Denken ab, alle anderen Vorformen der Erkenntnis nennt er dogmatisch.⁶⁷⁵

Die kritische Methode bedingt allerdings, dass die Thesen, Hypothesen, Ergebnisse usw. allgemein zugänglich sind. Dazu müssen sie *objektiviert* werden. Die Objektivierung ist keine große Sache. Es geht schlicht und einfach darum, subjektive Gedankenvorgänge, Erwartungen, Überlegungen usw. zu objektivieren, indem sie vorgetragen, aufgeschrieben und so öffentlich zugänglich werden. Die These oder Behauptung liegt dann vor, *darüber* kann diskutiert werden, es kann versucht werden, experimentell zu prüfen oder in gedanklichen Probierbewegungen die Problemsituation zu analysieren. Der Vorteil: Es geht um den sachlichen oder logischen Inhalt der Sätze, nicht um das subjektive Moment des Forschers. Die

⁶⁷² Ebd., S. 19

⁶⁷³ Ebd., S. 21

⁶⁷⁴ Vgl. Ebd., S. 25

⁶⁷⁵ Vgl. Ebd., S. 22

Unterscheidung ist für *Popper* zentral, für ihn ist ein ausgesprochener Gedanke so objektiv wie eine Kathedrale.⁶⁷⁶

*Nochmals zu Karl R. Poppers Hauptthese, die besagt: „Was die wissenschaftliche Einstellung und die wissenschaftliche Methode von der vorwissenschaftlichen Einstellung unterscheidet, das ist die Methode der Falsifikationsversuche. Jeder Lösungsversuch, jede Theorie, wird so streng, wie es uns nur möglich ist, überprüft.“*⁶⁷⁷

Die Überprüfung soll die Schwächen aufdecken *und* ein Versuch sein, die Theorie zu falsifizieren – auch gegen das persönliche Interesse und gegen die menschliche Eitelkeit des Forschers. Dies ist eine große Herausforderung, da soziales Ansehen, die Angst vor Versagen und schlichtweg die Notwendigkeit von Forschungsgeldern diese Forderung, sich aktiv selbst zu widerlegen, erschwert. Die Geschichte der Wissenschaft zeigt auch, dass Hypothesen oft nicht durch bessere Ergebnisse ersetzt werden, sondern auch von politischen, weltanschaulichen und sonstigen Faktoren abhängen.⁶⁷⁸

Die wissenschaftliche *Einstellung* ist gut auf die philosophische Ethik zu übertragen. Auch wenn die Ethik keine Wissenschaft im strengen Sinne darstellt, ist die Objektivierung der eigenen Standpunkte durch Gespräch oder Schrift wichtig, da es uns ermöglicht, sachlich die Inhalte zu diskutieren. Es geht um eine vernünftige, wissenschaftliche situations- und problemorientierte Haltung, die nicht immer die eigene Position verteidigt, sondern offen ist gegenüber Kritik, Verbesserung und etwaigen Änderungen, auch gegen die persönlichen Interessen und über die eigene Weltanschauung hinaus.

4.6.2.1 Das 4-stufige Wissenschaftsmodell

Problemsituationen verschwinden nicht einfach durch ihre Lösung. Lösung heißt nicht Auflösung, sondern Verbesserung, besseres Verständnis oder Eliminieren eines Problems, wodurch wieder neue Probleme, Fragestellungen usw. entstehen.

⁶⁷⁶ Vgl. Ebd., S. 22–25

⁶⁷⁷ Ebd., S. 26

⁶⁷⁸ Vgl. Oeser, 1979

Popper präferiert das Problem als Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Überlegung. Das muss aber nicht so sein, es kann an jeder Stelle des Prozesses angesetzt werden. Leicht zu zeigen ist das anhand des 4-stufigen Schemas der Wissenschaftstheorie, das zyklisch und dynamisch angelegt ist:

- „1. Das ältere Problem;
2. versuchsweise Theorienbildung;
3. Eliminationsversuche durch kritische Diskussion, einschließlich experimenteller Prüfung;
4. die neuen Probleme, die aus der kritischen Diskussion entspringen.“⁶⁷⁹

Da bei jedem der vier Punkte angesetzt werden kann, ist es zyklisch. Da jeder Punkt auf jeden anderen bezogen ist, ist es dynamisch. Damit verbunden ist: Wissenschaft geht weiter und weiter, es gibt keinen Abschluss, man ist nie damit fertig. Der Lerneffekt der Falsifikation ruht besonders darin, zu wissen, *warum* etwas falsch oder unzureichend war – dies erweitert das Verständnis für ein Problem.⁶⁸⁰

Auch in der Ethik geht es bei einem situativen Ansatz um ein Verstehen und Grundverständnis der Situation, dann um eine Konzentration auf ein Problem und dann um Lösungsversuche. Lösungen haben nach *Popper* immer nur vorläufigen, also hypothetischen Charakter. Und Ethik, wie auch Wissenschaft, sind letztlich der *Wahrheit* verpflichtet – der Idee der Wahrheit. *Einer* Wahrheit also, der man sich annähern kann, die man aber nicht «haben» kann.⁶⁸¹

4.6.3 Querverweis: Moral als Problemlösungsprozess

In Anlehnung an *Popper* (Fallibilismus), dem Kritischen Rationalismus⁶⁸² und *John Rawls* (Überlegungs-Gleichgewicht), hat *Harald Stelzer* ein Konzept entwickelt, das die Moral als Problemlösungsprozess ansieht. In diesem Sinne stellen moralische Standards Antworten auf moralische Probleme dar. Darin zeigt sich

⁶⁷⁹ Popper, 1994, S. 32

⁶⁸⁰ Vgl. Ebd., S. 27, 31

⁶⁸¹ Ebd., S. 39

⁶⁸² Anm.: Zu zentralen Punkten dazu vgl. Neck und Stelzer, 2013, S. 14–20.

eine Verbindung zwischen Ethik und der soeben skizzierten kritisch-rationalen Wissenschaftsauffassung.

„Diese Verbindung erklärt sich aus dem Umstand, dass sowohl die Ethik als auch die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie auf derselben Interpretation des Lebens als Problemlösungsprozess aufbauen. Wissen und Moral hängen so aufs engste zusammen und lassen sich gleichermaßen auf die Methode von Versuch und Irrtum zurückführen.“⁶⁸³

Ein zentrales Attribut dieses Standpunktes ist, dass sowohl absolutistische als auch (stark) relativistische Positionen abgelehnt werden.⁶⁸⁴ Warum? Die Verabsolutierung einer Position oder eines ethischen Prinzips beinhaltet die Botschaft: Unsere Auffassung gilt, sie ist nicht anzuzweifeln und selbst wenn es jemand macht, wären wir immun dagegen. Keine Kritik zulassen bedeutet auch Dialogverweigerung.

Somit widerspricht diese Doktrin dem vorhin angesprochenen liberalen Weltbild und dem Grundsatz des Kritischen Rationalismus, dass Wissen immer nur ein vorläufiges Wissen sein kann. Dazu gehört Kritik, Selbstkritik und gegenseitiger Austausch, um bessere Positionen zu entwickeln.⁶⁸⁵ Auch Wahrheitsansprüche sind davon nicht ausgenommen. Wahrheit als Idee heißt, sich ihr annähern, sie zu suchen, sie aber nicht festzumachen. „Vielmehr bildet die Dekonstruktion der Idee einer absoluten Gewissheit die Grundlage für den Fortschritt unseres Wissens.“⁶⁸⁶

Der Kern des Kritischen Rationalismus besagt:

„An die Stelle des Versuchs der Letztbegründung von Erkenntnissen tritt die Methodologie der kritischen Prüfung, die auf der Einsicht in die Irrtumsanfälligkeit des menschlichen Wissens und in die prinzipielle Fehlbarkeit des menschlichen Erkenntnis- und Vernunftvermögens aufbaut. In diesem Sinn geht die Position des

⁶⁸³ Stelzer, 2013, S. 186

⁶⁸⁴ Anm.: Zum Gesamtkonzept schreibt Stelzer, es „... soll eine kohärentistische Moralkonzeption entwickelt werden, die einen Weg zwischen der *Scylla* des Absolutismus und der *Charybdis* des Relativismus darstellt ... [Und dazu] einen Beitrag zur Aufarbeitung der moralphilosophischen Dimension der Debatte zwischen liberalen und kommunitaristischen Positionen leisten. ... Die ... Moralkonzeption versteht sich ... nicht als voll ausgearbeitete Moraltheorie, sondern als Hinweis darauf, wie konstruktiv mit der Unmöglichkeit einer Letztbegründung im Rahmen normativer Überlegungen umgegangen werden kann, und wie sich auf Basis dieser Reflexion auch ein Vergleich zwischen moralischen Systemen durchführen lässt.“ Stelzer, 2016, S. 227f.

⁶⁸⁵ Vgl. Neck und Stelzer, 2013, S. 16

⁶⁸⁶ Ebd., S. 15

Kritischen Rationalismus von einem konsequenten Fallibilismus aus, d. h. von der Annahme, dass der Mensch bei der Lösung seiner Probleme fehlbar ist und sich irren kann und dass es keine Methode gibt, die ihn davor schützt.“⁶⁸⁷

Diese Perspektive gilt ebenso für die Moral: kritische Prüfung statt Begründung, kritische Prüfung anstatt Rechtfertigung.⁶⁸⁸

Hans Albert schreibt dazu: „Ebenso wie im Bereich der Wissenschaft wird der kritische Rationalismus auch im moralischen Bereich die prinzipielle Revidierbarkeit der in Frage kommenden Systeme fordern. Nur eine dogmatische Ethik kann unrevidierbar sein, nur sie kann gegen die Erfahrung vollkommen immunisiert werden. Auch ethische Systeme sind prinzipiell überprüfbar, und zwar nicht nur hinsichtlich ihrer logischen Widerspruchslösigkeit, sondern darüber hinaus hinsichtlich der Realisierbarkeit der in ihnen enthaltenen Forderungen und Konsequenzen, die aus ihnen folgen ... Auch ethische Systeme können sich mehr oder weniger *bewähren*, wenn auch in anderer Weise als die Wissenschaft. Das Kriterium für eine solche Bewährung unterliegt ebenso der menschlichen Entscheidung wie das analoge Kriterium für wissenschaftliche Theorien.“⁶⁸⁹

Der Grund für die Kritik am relativistischen Standpunkt ist: Die vorherrschende Sitte ist von sozialen Konventionen und kulturellen Traditionen mitbestimmt. Die Beurteilung vorhandener Normen kann für Relativisten nur innerhalb des vorgefundenen Referenzrahmens stattfinden. Das führt in einer strikten Auslegung dazu, dass angenommen wird, moralische Systeme sind inkommensurabel.⁶⁹⁰

Dieser Punkt kann aus kritisch-rationaler Sicht nicht geteilt werden. Im Gegenteil, *Harald Stelzer* versucht zu zeigen, wie ein solcher Vergleich möglich ist.⁶⁹¹ Begründet wird dies damit, dass „... trotz der vorhandenen Pluralität moralischer Systeme, beruhend auf ihrer kulturellen und gesellschaftlichen Partikularität sowie ihrer historischen Variabilität ..., moralische Standards unterschiedlicher

⁶⁸⁷ Ebd., S. 14f.

⁶⁸⁸ Vgl. Stelzer, 2013, S. 190f.

⁶⁸⁹ Albert, 1972 S. 163

⁶⁹⁰ Vgl. Stelzer, 2013, S. 184f.

⁶⁹¹ Vgl. Ebd., S. 197–199, Stelzer, 2016, S. 243–259

Moralsysteme die Tendenz auf[weisen], Antworten auf ähnliche Problemlagen zu geben.“⁶⁹²

„Für den Vergleich und die Beurteilung moralischer Systeme bedeutet dies, dass die von den Menschen geteilten Probleme als Ausgangspunkte des Vergleichs herangezogen werden können.“⁶⁹³

Menschen in verschiedenen Kulturen und sozialen Umständen haben ähnliche Bedürfnisse (Frieden, Anerkennung, sinnvolle Arbeit usw.) und ein Interesse daran, das Leben zu meistern. Damit dies freigelegt und gut beurteilt werden kann, braucht es eine *kontextsensitive* Betrachtungsweise, „... denn es gibt große historische und kulturelle Unterschiede in der Art, wie die Probleme des menschlichen Zusammenlebens gelöst werden. Während die grundlegenden Probleme, auf welche die moralischen Standards Antworten geben, als universell aufgefasst werden können, scheinen die spezifischen Lösungen, die gefunden werden, partikular und von natürlichen ... und historischen Gegebenheiten abhängig.“⁶⁹⁴

Es geht um ein Verhältnis der Menschen zu den Mitmenschen und zur Mitwelt.⁶⁹⁵ Denn, es besteht ein „... Wechselwirkungsverhältnis zwischen moralischen Standards und deren Umwelt ..., das Veränderung, Anpassung und Elimination ebenso beinhaltet wie Dogmatisierung, Immunisierung und Tabuisierung.“⁶⁹⁶

Anders formuliert: Dieser Prozess ist situationsbedingt.

An dieser Stelle zeigt sich die Stärke von *Rawls'* Überlegungsgleichgewicht. Es postuliert, dass es nicht notwendig ist, die eigenen Wertvorstellungen aufzugeben, um zu einer methodisch objektiven Sichtweise zu gelangen. Es ist besser und transparenter, die eigenen Überzeugungen permanent kritisch zu begleiten, damit ein fortlaufender Prozess der Weiterentwicklung stattfinden kann.⁶⁹⁷

Der Gedanke basiert auch hier auf einer Annäherung hin zu einem Idealzustand – den des Überlegungsgleichgewichts. Treten im persönlichen Ethos oder zwischen moralischer Haltung und gesellschaftlichen Sitten usw. Konflikte auf, kann dieser Prozess des Überprüfens zu einer (vorläufigen) Kohärenz der eigenen Moralauffassung führen, indem Widersprüche eliminiert oder durch Anpassung entschärft

⁶⁹² Stelzer, 2013, S. 198

⁶⁹³ Stelzer, 2016, S. 256

⁶⁹⁴ Ebd., S. 255

⁶⁹⁵ Vgl. Stelzer, 2013, S. 188

⁶⁹⁶ Stelzer, 2016, S. 241

⁶⁹⁷ Vgl. Ebd., S. 229f.; Rawls, 1979, S. 38f., 68–73

werden.⁶⁹⁸ Auch dies führt nie zu vollständiger Gewissheit oder ewig unverrückbaren Moralprinzipien, aber – gleich wie in der Wissenschaft – zu so etwas wie Verbesserung, Lernen aus Fehlern, rechtzeitiges Erkennen von Widersprüchen und Fehlern usw.⁶⁹⁹

Die gegebenen Antworten sind Antwortversuche und haben somit Hypothesencharakter⁷⁰⁰, da erst überprüft werden muss, ob sie sich als erfolgreich erweisen, mit dem bestehenden System in Einklang zu bringen sind, bei den Menschen Anerkennung finden, sie das richtige Maß an Veränderung bringen oder einen zu großen Einschnitt darstellen usw.

Für das Verhältnis von allgemeiner Regel und besonderer Situation gilt: Es ist zu „... berücksichtigen, dass moralische Standards, da sie für eine Vielzahl von Fällen herangezogen werden, durch ihre Ausformulierungen in kurzen, möglichst einprägsamen Regeln, Maximen und Geboten immer auch eine Reduktion erfahren. Diese strategische Verkürzung ... kann ... in bestimmten Fällen auch ihre Einschränkung beinhalten.“⁷⁰¹

Wie vorhin mit *Popper* dargestellt, ist ein Problem zugleich eine Problemsituation und jeder Konflikt, der einer Antwort harrt und zumindest behandelt und hoffentlich behoben werden kann, stellt sich als Problem dar. Wenn Moral sich als Prozess erweist, der weiterentwickelt werden kann und Antworten auf Herausforderungen geben soll, ebenso wie Wissenschaft auf Versuch, Irrtum und Lernen basiert, so kann dies auch als Konfliktlösungsstrategie angesehen werden.⁷⁰² Vor allem in offenen Gesellschaften.

„Aus der Perspektive von moralischen Standards als Problemlösungsstrategien erscheint ein moralisches System am leistungsfähigsten, welches offen und flexibel auf neue Problemsituationen reagieren kann und zugleich selbstkritisch ist, um mögliche Problemstellungen frühzeitig erkennen zu können. Das System muss es also ermöglichen, dass wir aus Fehlern und Irrtümern lernen können. Offenheit

⁶⁹⁸ Vgl. Stelzer, 2016, S. 230f.

Anm.: Kritisches Hinterfragen erhöht die Plausibilität von moralischen Standpunkten, wenn sie der Kritik standhalten – es geht um echte Auseinandersetzung und nicht nur um «blinde» Anwendung. Vgl. Ebd., S. 260

⁶⁹⁹ Vgl. Ebd., S. 232–234

⁷⁰⁰ Vgl. Stelzer, 2013, S. 191

⁷⁰¹ Ebd., S. 194

⁷⁰² Vgl. Stelzer, 2016, S. 237

und Kritik sind demnach entscheidende Merkmale leistungsfähiger Moralsysteme.“⁷⁰³

Jaspers steht Moralsystemen kritisch gegenüber, er hat selbst keine Ethik entwickelt, in dieser Ansicht nehmen wir ihn ernst. Bedenkt man allerdings die von *Kurt Salamun* herausgearbeiteten Gemeinsamkeiten von *Jaspers* und *Popper* und die verschiedenen Funktionen des *Jaspers'schen* Vernunftkonzepts, kann man die These wagen, dass *Jaspers* dieser offenen, kritikfähigen Perspektive gegenüber der Moral viel Positives hätte abgewinnen können. Die Positionen des Kritischen Rationalismus erscheinen im Bereich der Ethik als eine konstruktive Ergänzung zu *Jaspers*.

Die Betonung des Prozesscharakters der Moral stimmt überein mit *Jaspers'schen* Menschenbild. Der Mensch ist ein dynamisches und in der Welt situiertes Wesen, damit sind Selbstwahl und Selbstverwirklichung ebenfalls prozesshaft zu denken. Weiter korrespondiert es mit der Herangehensweise der Analyse von Handlungssituationen, die sich multiperspektivisch ausrichtet, um so dem komplexen Phänomen Moral besser zu entsprechen und nicht reduktionistisch den Blick nur auf das Verhältnis von Tat, Gesinnung und Norm wirft.

„Die Entwicklung von moralischen Standards muss insgesamt als ein komplexer sozialer Aushandlungsprozess aufgefasst werden, in den unterschiedliche Faktoren wie Macht, Interessen, Tradition, Religion und andere Aspekte des kulturellen Rahmens Eingang finden.“⁷⁰⁴

⁷⁰³ Stelzer, 2013, S. 202

⁷⁰⁴ Ebd., S. 189

4.7 Jaspers' Denkwege

Jaspers hat mit seiner Schrift *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) als akademischer Psychologe Marksteine für sein späteres philosophisches Denken gelegt. Er selbst schreibt in der Reflexion über das Buch im Jahre 1954: „Substantiell ist der Anfang schon das Ganze.“⁷⁰⁵

In seinen Analysen als verstehender Psychologe war seine philosophische Grundeinstellung schon da, «die Wahrheit» im Keime schon angelegt, die er später zu größerer Klarheit bringen konnte. Kurz gesagt: Er fühlte sich schon als «heimlich» philosophierender Mensch.⁷⁰⁶ Er selbst wollte in dieser Zeit verstehen, welche Kräfte die Seele des Menschen bewegen. Diese Selbstbesinnung eines Menschen sollte zur Klärung beitragen, was im Leben wichtig ist.

Der Versuch zu verstehen, kann nicht geschehen ganz ohne wertende Sicht auf die Dinge, auch wenn die Wertung hintangehalten werden soll. Reines Betrachten mündet mitunter in Unverbindlichkeit, was Jaspers nicht anstrebt, er verlangt ein Mitdenken, aus dem heraus Entscheidungen erwachsen.⁷⁰⁷

Jaspers' grandioses Differenzierungsvermögen basiert auf den Grundeinsichten, die er schon 1913 und 1919 formuliert hat. Als Arzt hat er 1913 die *Allgemeine Psychopathologie* veröffentlicht, die methodisch phänomenologisch-deskriptiv vorgeht und damit versucht zu erfassen, „wie Seelisches aus Seelischem mit Evidenz hervorgeht.“⁷⁰⁸ Damit versucht Jaspers subjektiv die Subjektivität des anderen zu erfassen, wie Henning Saß meint. Die damals von ihm entwickelte Methodik ist heute noch aktuell. Was jetzt hier von Bedeutung ist, ist die komplexe Analysearbeit, die in der Psychopathologie geleistet wurde und die Jaspers als Denker, Arzt und Wissenschaftler beherrschte, lange bevor er sich beruflich der Philosophie widmete.

„Psychische Störungen sind in ein komplexes Bedingungsgefüge eingeordnet. Es gibt eine vielschichtige Interaktion von somatischen Funktionsdeterminanten,

⁷⁰⁵ Jaspers, 1994d, S. VIII

⁷⁰⁶ Vgl. Ebd., S. VIII–X

⁷⁰⁷ Vgl. Ebd., S. 5f.

⁷⁰⁸ Jaspers, 1953, S. 23

Lernvorgängen, biographisch gewachsenen Haltungen und situationsspezifischen Einflüssen.“⁷⁰⁹

Das Erfassen dieses Gefüges verlangt einen breiten Blick, der auch auf Menschen ohne psychische Probleme gerichtet werden kann.⁷¹⁰ Diesen offenen Blick hat *Jaspers* gehabt. Die offene und liberale Grundeinstellung hat er schon als «verstehender Psychologe» vertreten. Was damit gemeint ist, zeigt sich an folgendem Zitat:

„Was alles an weltanschaulichen Einstellungen, Weltbildern, Strebungen, Gedanken in Menschköpfen entstanden ist, kann nicht absolut nichtig sein. Es war einmal als Kraft da, und kehrt zu allermeist auf typische Weise einmal wieder. Man kann es nicht abtun als einen Irrgarten von Täuschungen, wenn damit ein Nichtigkeitsurteil gefällt werden soll. Alles dies ist einmal Ausdruck und Bedürfnis für Menschenseelen gewesen, und statt nach der objektiven oder metaphysischen Richtigkeit können wir fragen nach der seelischen Wirklichkeit der Wirkung.“⁷¹¹

Diesen Blick beibehalten zu haben, ist einer der Gründe für die philosophische und menschliche Größe *Jaspers*. Diese Haltung ist auch heute noch erkenntnisfördernd. Was nützt es, wenn ich in der Diskussion «Recht» habe, den realistischeren, klareren Standpunkt vertrete, wenn ich aber dadurch überhaupt nicht erfassen kann, welche «Wirklichkeit» die andere Seite mit ihrem Anliegen verbindet. Man könnte sagen, man erfasst zwar, was für sich selbst richtig ist, aber nicht, was für den anderen wichtig ist.

Dass *Jaspers* dies noch in der späten Phase seines Denkens praktiziert hat, kann hier nur an einem kleinen Beispiel gezeigt werden. In seiner Schrift *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962) sieht er im Bezug auf das Böse in der Geistesgeschichte nur drei konsequente widerspruchsfreie Deutungen: die indische Karmalehre, den Dualismus von Zarathustra und die Prädestination von Calvin.

⁷⁰⁹ Saß, 2015, S. 245. Vgl. auch Ebd., S. 246f.

⁷¹⁰ Vgl. Ebd., S. 254f.

Anm.: Dass laut Saß der biographische Aspekt hier die Frage nach Willensfreiheit und Verantwortlichkeit beinhaltet, nämlich die Verantwortung für die Ausgestaltung der eigenen Persönlichkeit, sei hier nur erwähnt.

⁷¹¹ *Jaspers*, 1994d, S. 4

„Die Konsequenz bezwingt durch die unerbittliche Härte. Wer so zu wissen glaubt, lebt ohne Weichheit, ohne Erleichterung der Lage, aber in den drei Fällen in ganz verschiedener Grundverfassung.

Der Nachteil dieser konsequenten Bildungen ist, daß jede auf einer Voraussetzung beruht: der Seelenwanderung, den zwei Urmächten, den schrecklichen Ratschluß (decretum horribile) Gottes. ... Die Voraussetzung ... ist eine je verengte Unbegreiflichkeit, die als bestimmte scheinbar begriffen ist. In der Tat aber ist sie der Machtanspruch, der allem Fragen ein Ende setzt, indem er Unterwerfung verlangt.

Bei der jeweils gegebenen Voraussetzung sind die Gedanken wegen ihrer logischen Konsequenz befriedigend. Weil dabei aber der Mensch wie in eine Zwangsjacke des dem Gehalt nach unfundierten Logischen gerät, ist das logisch Konsequente existentiell unerträglich. Die Absolutheit eines logisch verkleideten Machtanspruchs wird existentiell unwahr.“⁷¹²

Die Beschreibungen dieser Lehren sind brauchbar, aber noch nicht wesentlich, so *Jaspers*. Erst wenn es Menschen in ihr Leben aufnehmen und dadurch handeln, wird es wesentlich. Die neutrale Beschreibung ist etwas anderes, wie die persönliche, das Innere wandelnde Aneignung.⁷¹³

Der weitgehend objektive Blick wird auch hier davon getrennt, ob und wie ich Weltanschauungen in mein Leben aufnehme. Schon wie bei der *Psychologie der Weltanschauungen* ist auch im *Philosophischen Glauben angesichts der Offenbarung* die deskriptive Ebene von der präskriptiven zunächst formal getrennt. Dies ist öfters bei *Jaspers* anzutreffen. Ein wichtiger Aspekt für die Ethik. Zusätzlich gibt es einen Unterschied „... zwischen ethischer Beurteilung (seitens des Zusehenden) und ethischer Entscheidung (in der eigenen Praxis).“⁷¹⁴

Diese differenziert-perspektivische Sichtweise, die unterscheidet zwischen, sehen, verstehen, beschreiben und werten, appellieren und aneignen fördert Dialog, Verständnis und Konfliktlösungspotential bei ethischen Problemstellungen.

⁷¹² Jaspers, 1962, S. 376

⁷¹³ Vgl. Ebd., S. 373–376

⁷¹⁴ Ebd., S. 374

4.8 Querverweis: Jaspers und Lao-Tse

Die Offenheit und Weite des Denkens Jaspers' zeigt sich auch am Bemühen, die Welt, und nicht nur das Abendland, nach Weisheit abzusuchen.

Karl Jaspers hat sich Jahre lang intensiv mit chinesischen und auch indischen Lehren befasst.⁷¹⁵ Die Gedanken des chinesischen Altertums zu durchdringen, ist für einen abendländischen Philosophen eine große Aufgabe, eine schwierige Herausforderung samt den damit einhergehenden Grenzen des Verständnisses.⁷¹⁶ Uns interessiert hier, welche Besonderheit *Jaspers* bei *Lao-Tse* entdeckt hat, und nicht, ob er ihn «richtig» interpretiert hat. Für ihn ist *Lao-Tse* einer der großen Metaphysiker der Geistesgeschichte. Die Herangehensweise ist wie bei allen großen Philosophen eine subjektive Aneignung, die soweit wie möglich sich klärend objektivieren soll. Er nennt es ursprüngliches Philosophieren. Die großen sind in ihrer Ursprünglichkeit «original», durch ihr Denken und Handeln ist in der Welt etwas aufgetreten, was vor ihnen noch nicht da war. Eine rein historische Betrachtung wäre unverbindlich und nur Maskerade. Wir können mit ihnen den Weg der Vernunft beschreiten, den sie schon beschritten haben. Was uns Auftrieb geben kann.⁷¹⁷

4.8.1 Tao Té King

Zentral für *Lao-Tses* Moralverständnis ist, dass für ihn moralisches Handeln nicht einfach angeordnet oder durch Regeln erzwungen werden kann. Die Notwendigkeit von Regeln ist für *Lao-Tse* schon Abfall vom «Tao»⁷¹⁸ – hier verstanden als rechter Weg, Gott, Vernunft, Logos, das Umgreifende.⁷¹⁹

⁷¹⁵ Vgl. Saner, 2009, S. 22f.

⁷¹⁶ Anm.: Siehe dazu den Artikel von Lu, 2013.

⁷¹⁷ Vgl. Jaspers, 1997, S. 12f.

⁷¹⁸ Anm.: Die Übersetzungen sind zum Teil sehr unterschiedlich, daher werden im Text die jeweils von Sinn her passenden Texte zitiert und die Stellen zum Vergleichen ebenfalls angegeben.

⁷¹⁹ Vgl. Jaspers, 1997, S. 902

„Denn erst wo der Mensch schon abgefallen ist, gibt es Pflichten. Die scheinbar edelsten Tugenden sind doch Zeichen einer schon niederen Stufe des Menschseins.“⁷²⁰

Lao-Tse schreibt im *Tao Té King* – Kapitel 18:

„Geht der große SINN zugrunde,
so gibt es Sittlichkeit und Pflicht.
Kommen Klugheit und Wissen auf,
so gibt es die großen Lügen.
Werden die Verwandten uneins,
so gibt es Kindespflicht und Liebe.
Geraten die Staaten in Verwirrung,
so gibt es die treuen Beamten.“⁷²¹

Nach dem mythischen Einssein mit dem Tao kommt als erste Stufe des Abfalls die Tugend, als „... das als recht zu begreifende und als solches auch absichtlich zu erzwingende Handeln und Sichverhalten.“⁷²² Zwischen der Tugend und dem Verderbnis kommen die Konventionen, was als anständig (sittsam) anzusehen ist – auch dafür gilt der soziale Zwang.

In den Worten von *Lao-Tse*:

„Höchste Tugend weiß von der Tugend nicht;
Daher gibt es die Tugend.
Niedere Tugend läßt von der Tugend nicht;
Daher mangelt die Tugend.

Höchste Tugend ist ohne Tun;
Ist auch ohne Grund, warum sie täte.
Niedere Tugend tut,
Hat auch Grund, warum sie tut.

Höchste Menschlichkeit tut,
Aber ohne Grund, warum sie tut.
Höchste Rechtlichkeit tut,
Doch *mit* einem Grund, warum sie tut.

⁷²⁰ Vgl. Ebd., S. 913

⁷²¹ Laotse und Wilhelm, 2006, S. 26. Vgl. auch Lao-tse und Debon, 1964, S. 42

⁷²² Jaspers, 1997, S. 913

Höchste Sittsamkeit tut;
Und wenn ihr niemand erwidert,
Zwingt sie die andern mit aufgekremelten Ärmeln.

Wahrlich:
Wer den Weg verliert,
Ist nachher tugendhaft.
Wer die Tugend verliert,
Ist nachher gerecht.
Wer die Rechtlichkeit verliert,
Ist nachher sittsam.⁷²³

Aber wie soll das «*Tao*» erreicht werden? Hier kommt die verblüffende Antwort – durch Nichttun (ohne Tun)! Um die Lehre vom Nichttun (*wu wei*) zu begreifen, bedarf es hier doch einer kurzen Abklärung der Bedeutung des *Tao*.

Meistens bleibt *Tao* unübersetzt, was angesichts der Bedeutungsfülle auch sinnvoll ist. Schon bei *Konfuzius* (551 – 479 v. Chr.) ist das Wort allgemein in der Bedeutung von *Weg* zu finden. Hauptsächlich als ethisch konnotierter Ausdruck im Sinne von *rechter Weg*, richtiger Weg, als Weg(weiser) für richtiges Verhalten usw.⁷²⁴ Die Taoisten haben jedoch diese Bedeutung umfassender und ontologisch grundlegender als die konfuzianische Tradition verwendet. Deshalb wird die Verwendung von Weg ausgeweitet – der Weg, den die Natur geht, der Weg des Universum usw. Somit ist *Tao* nicht nur normatives Urprinzip, es ist der Ursprung und der Urgrund alles Seins. In diesem Sinne tritt die Bedeutung in Sinne von Logos als Weltgesetz und Vernunft ans Licht. Die historisch wichtige Übersetzung von *Richard Wilhelm* übersetzt *Tao* noch im Sinne von SINN – da nur *Tao* in sich selbst Sinn hat und das ist, was alles mit Sinn erfüllt. SINN deshalb großgeschrieben, da es sich um etwas Unaussprechliches handelt.⁷²⁵

„*Tao* ist nicht nur Weg, ewiger Wandel, sondern auch Weg, der zu *Tao*, zum «Weg» führt, nach dem man sich in seinem Wandel richten, von dem man sich führen lassen und dem man folgen muß, um in Harmonie mit dem All, mit der Natur und eins mit *Tao* zu sein.“⁷²⁶

⁷²³ Lao-tse und Debon, 1964, S. 65

⁷²⁴ Vgl. Ebd., S. 4f.

⁷²⁵ Vgl. Laotse und Wilhelm, 2006, S. 49, 136f.

⁷²⁶ Lao-Tse, 1959, S. 36

Der zweite zentrale Begriff «*Tê*» wird übereinstimmend mit Kraft und Tugend übersetzt. *Tê* ist bewirkende Kraft, die segensreiche Kraft mit stark ethischer Konnotation, die auch teilweise magischen Charakter annehmen kann.

„In philosophischem Sinn ist ... Tao Weg und Kreislauf des Alls, harmonischer Wandel der Natur, schöpferisches Prinzip, das aus sich spontan alle Dinge zeugt und erhält ... ewig schöpferischer Weg und Urgrund der Anfang und Ende alles Seins einschließt. Alles, was ist, geht aus Tao und kehrt wieder in Tao zurück.“⁷²⁷

Wie kommt man nun zum *Tao*, dem Unaussprechlichen, dem richtigen Weg, dem Urgrund alles Seins – eben nicht durch gute Taten und einfach richtiges Verhalten, es geschieht – durch Nichttun!

4.8.2 Tun durch Nichttun

Das Rätselhafte des *wu wei* – dieses Tun durch Nichttun – und das Fremde, das diesem Gedanken innewohnt, kann erschlossen werden, wenn Anknüpfungspunkte im Alltag gefunden werden. In aller Einfachheit, wenn auch nicht bis in die Tiefendimension hinein, hier ein Versuch der Erklärung:

Betrachten wir diese erfüllende Unabsichtlichkeit als ein Leicht-von-der-Hand-Gehen, einen Zustand also, den der Psychologe *Mihaly Csikszentmihaly* «Flow» nennt. Flow ist ein Glücksgefühl, das eintritt, wenn die Tätigkeit erfüllend und interessant ist, die Zeit wie im Flug vergeht, wenn man einfach tut, ohne im Tun zu reflektieren, ohne besondere Willensanstrengung, wo man im Tätig-Sein aufgeht und in Selbstvergessenheit gerät – wo es wie «von alleine» geht, so als ob man das Nichttun tun würde.⁷²⁸ Diesen Zustand zu erleben bedeutet nicht, ihn auch gut zu beschreiben und mitteilen zu können. Gerade weil das Bewusstsein nicht auf sich, sondern auf die Tätigkeit gerichtet war, bleibt oft nur die indirekte Mitteilung und die Frage, ob auch andere diese Art des Tätigseins kennen.

Es geschieht, ohne willentlich gewollt zu sein, und lenkt doch den Willen. Es geschieht, als ob es nicht gewollt wäre. Gerade deshalb, weil kein besonderer Wille dabei ist, braucht es auch keine Willensanstrengung, kein Überwinden von inneren Widerständen und daher auch keine psychische Kraft. Es führt in die richtige

⁷²⁷ Ebd., S. 31f.

⁷²⁸ Vgl. Pursuit of Happiness (o. J. / Internet)

Richtung, auf den richtigen Weg, ohne einer besonderen Führung zu bedürfen. Es ist ein Bewirken, durch Aufgabe des Widerstandes, wie wir es beim Einschlafen erleben: Ich begeben mich willentlich in die Schlafpose, lege mich hin, atme tief und ruhig, bis plötzlich die Schwelle von Wachsein und Schlafen überschritten wird, so wie ich es erwartete – ich schlafe ein! Solange ich im Bett liege und schlafen will, kann ich nicht schlafen, weil mich das Wollen wach hält! Erst das Nachlassen des Wollens ermöglicht es, das zu erreichen, was ich eigentlich will – nämlich schlafen.⁷²⁹

Bernhard Waldenfels schreibt zu diesem Vorgang: „Das Einschlafen geschieht so, daß aus einer Haltung die ich einnehme, eine Situation wird, von der ich ergriffen werde.“⁷³⁰ Wichtig ist, dass das Einschlafen kein Akt mehr ist, den ich mir zuschreiben kann. Es gelingt, es geschieht, es wird nicht gemacht.

Wie gesagt, dies sind keine mystischen Erfahrungen, trotzdem nicht einfach zu erklären, nicht zu lehren und nicht zu machen, im Sinne von gewolltem Tun. Es ist mehr ein Sich-Hineinbegeben und Abgeben, um dadurch erst den Raum hin dafür zu eröffnen, was beabsichtigt wird. Natürlich ist eine Richtung, ein Wille, eine Intention mit im Spiel – doch nicht immer abrufbar, es erfordert – so wie moralische Handlungen – Übung, ein Einüben. Wenn es in «Fleisch und Blut» übergegangen ist, inkorporiert ist, geht es leichter.⁷³¹

Dazu ein kurzes therapeutisches Beispiel: Eine Mutter verbietet ihrer Tochter, den Geliebten zu sehen. Die Tochter reagiert extrem, verliert den Appetit, den Schlaf und, ganz außergewöhnlich, auch die Sprache. Sie *konnte* nicht mehr sprechen, weil die Weigerung, mit der Mutter zu sprechen, sich inkorporiert hatte. Durch gutes Zureden, Therapie oder Entschluss *ihrer Willens* konnte sie die Sprachfähigkeit nicht zurückerlangen.⁷³² Das kann so interpretiert werden: Das körperliche Verhalten *ist* die Verweigerung selber, es ist nicht *Ausdruck* dessen, was man innerlich beschlossen hat. Nach der Devise: <So liebe Mutter, jetzt zeig ich dir, was passiert, wenn du mich dermaßen einschränkst.>

⁷²⁹ Vgl. Waldenfels und Giuliani, 2000, S. 83f.

⁷³⁰ Ebd., S. 84

⁷³¹ Vgl. Ebd., S. 166–170

⁷³² Vgl. Ebd., S. 222–225

So kann man auch nicht durch Entschluss anfangen zu lachen oder beschließen, sich das Vergessene einfach in Erinnerung zu rufen. Es erscheint wie ein Rätsel, wenn uns plötzlich wieder was einfällt. Es ist weg und gleichzeitig da.

Ein weiteres Beispiel inkorporierten Wissens wäre das Spielen eines Instruments: Wo steckt das Wissen beim Konzert? In den Händen und Füßen steckt es, es gibt kein Nachdenken und Reflektieren darüber, welcher Ton als nächstes kommt. Wenn nachgedacht wird, passiert ein Fehler.⁷³³ Die Gehirnforscher haben mittlerweile gut erforscht, wie wiederholte Prozesse im Langzeitgedächtnis abgespeichert werden.⁷³⁴ Auch moralisches Handeln bedarf einer Einübung.

Tun ist mehr und etwas anderes als bloßes Machen. Machen in der Ursprungsbedeutung von kneten, formen, errichten, zusammenfügen usw.⁷³⁵ beinhaltet immer ein «Bearbeiten von» etwas Stofflichem oder «Machen mit». Tun von der lateinischen Bedeutung her kommt von *facere*⁷³⁶ (machen, tun) und ist verwandt mit dem lateinischen *facit* «es macht». Daraus abgeleitet ist auch das Substantiv *facultas*, also die „... Fähigkeit etwas zu tun, die Möglichkeit haben, etwas Hervorzubringen, auch im Sinne von *ef-ficere*, hervorbringen, bewirken, wirksam sein.“⁷³⁷

Um wirksam zu sein auf andere, muss ich nicht mit jemanden «etwas machen». Ich kann wirksam sein, ohne mich einzumischen. Auch in der Herausbildung eines moralischen Sinns ist ein Vorleben und Vorzeigen mit den Vorzeichen der Freiwilligkeit zur Nachahmung effektiver, als einen Menschen zu etwas bringen zu wollen, aus ihm einen guten Menschen zu *machen*.

Der vorhin angesprochene Abfall vom *Tao* geschieht in der Interpretation *Jaspers'* durch Absichtlichkeit, Selbstreflexion und Sich-selbst-Wollen. Man könnte sagen, wesentliche Begriffe des Abendlandes werden hier von *Lao-Tse* «angegriffen». Was ist damit gemeint?

Absichtlich zu wollen, Zwecke zu verfolgen zwischen Alternativen zu wählen, «zerstört» das einheitliche *Tao*, denn das *Tao* umfasst auch die Gegensätze. Die Entscheidung für eine Möglichkeit spaltet die Seiten in Richtig und Falsch. Die Offenheit der Wirklichkeit wird besitzergreifend durch das Wollen eingeengt.

⁷³³ Vgl. Ebd., S. 169

⁷³⁴ Vgl. Kühnel und Markowitsch, 2009, S. 48f.

⁷³⁵ Vgl. Auberle und Wermke, 2001, S. 498

⁷³⁶ Vgl. Ebd., S. 871

⁷³⁷ Ebd., S. 209

So *Jaspers*: „Wie die Absichtlichkeit durch Wollen des Wesentlichen dieses gerade zerstört, so zerstört die Selbstreflexion das eigene Wesen, wenn sie es betrachtend wissen und im Wissen es besitzen und an ihm wie an einem Besitz sich freuen möchte.“⁷³⁸

Es geht also mehr um die Einstellung, um die Gesinnung, wie reflektiert und entschieden wird. Es wendet sich gegen die Fixierung von Ansichten und gegen einen Aufbau des Egos durch angeblich sicheres Wissen.

Lao-Tse schreibt:

„Wer sich selber recht gibt, ist nicht anerkannt;
Wer sich selber aufspielt, hat keinen Verdienst;
Wer sich selber rühmt, wird nicht erhöht.“⁷³⁹

4.8.2.1 Mehr als Ethik

Die asiatische Weisheit *Lao-Tses* weist in ihrer religiösen Dimension und einer therapeutisch-religiös-orientierten Lesart über die Ethik hinaus. Dies soll hier nicht diskutiert werden, jedoch mit *Eugen Drewermann* darauf aufmerksam gemacht werden. Für *Drewermann* beinhaltet die tiefe Weisheit des Taoismus, dass das sogenannte Böse im Menschen und auch die stärkste Ausformung davon, der Krieg, nicht durch moralische Anordnung zu unterdrücken ist. Vielmehr geht es um ein Bewusstwerden darüber, mit welchen Mitteln welche Ziele erreicht werden können, und dass Interessen, die legitim sein mögen, nie durch Gewalt oder Krieg durchzusetzen sind, schon weil die damit einhergehenden Konsequenzen (Spirale der Gewalt) vernünftigerweise wohl nicht gewollt werden können.⁷⁴⁰

Die Lehre *Lao-Tses* geht für *Drewermann* über die Ethik hinaus, „... indem sie gerade der moralischen Tugendlehre mit ihren allzu praktischen Einteilungen in Gut und Böse als einem Übel, als einer Form der Unmenschlichkeit widerspricht. Wer sein Handeln im Sinne der Moral nach Gut und Böse bemißt, muß nach Mei-

⁷³⁸ Jaspers, 1997, S. 906

⁷³⁹ Lao-Tse und Debon, 1964, S. 48

Anm.: Nach Lao-Tse ist es z. B. nicht möglich, die Schärfe eines Messers zu betasten und gleichzeitig zu schärfen, was so viel heißt, wie reflektierend zu prüfen und versuchen, etwas zu bewirken. Vgl. Ebd., S. 33

⁷⁴⁰ Vgl. Drewermann, 1991, S. 121f.

nung *Laotse*s ständig gegen sich selbst ankämpfen; er entzieht sich damit nur zur Unwahrheit und zur Abspaltung ganzer Teile seiner selbst, und so wird er gerade infolge seines guten Willens viel Böses bewirken. Statt dessen geht es darum, sich in sich selber zu versenken und das innere Gesetz, das Tao, den Willen Gottes im eigenen Herzen zu befolgen.“⁷⁴¹

Dies ist eine mögliche Sichtweise des vorhin besprochenen «Abfalls» und der Lehre des Nichttuns.

Es geht hier nicht darum, dem beizupflichten oder nicht. Der Punkt ist, dass große Denker wie *Jaspers* und *Drewermann* anerkennen, dass asiatische Denker wie *Lao-Tse* einen Beitrag leisten können, der über den abendländischen Denkweg hinausweist und mit dem es sich lohnt, denkerisch in einen Dialog einzutreten.

4.9 *Jaspers und Kierkegaard*

4.9.1 Kierkegaards Selbstwahl

Sören Kierkegaards (1813–1855) Einfluss auf *Jaspers* ist an vielen Stellen in seinem Werk anzutreffen. Für die Ethik von Belang ist *Kierkegaards* Konzept der Selbstwahl – das von *Jaspers* aufgenommen und weitergedacht wurde. *Kierkegaards* Sprache und Begrifflichkeit ist eigenwillig, tiefsinnig, zeitgebunden, nicht leicht zu übersetzen und teilweise schwer verständlich. Deshalb hier der Versuch, das Konzept der Selbstwahl auf eher essayistische Weise klar darzustellen. Der Denkweg folgt einem Aufsatz von *Anton Hügli*⁷⁴², basierend auf den Schriften *Entweder – Oder* und der unvollendeten Schrift *De omnibus dubitandum est*, was so viel heißt wie «an allem kann gezweifelt werden». Beide Werke stammen aus der Frühphase um 1843 und bezeugen *Kierkegaards* schriftstellerische und philosophische Meisterschaft.

Wir beginnen zunächst abstrakt, um dann beispielhaft und konkret zu klären, was alles mit Selbstwahl bei *Kierkegaard* gemeint ist. Es geht vom Zweifel über Selbstzweifel und Verzweiflung hin zur Gewissheit eines freien Wählens. *Annema-*

⁷⁴¹ Ebd., S. 112

⁷⁴² Vgl. Hügli, 2004

rie Pieper schreibt dazu: *Kierkegaard* versuchte „... eine einzige, dem Menschen mögliche Gewißheit zu retten, nämlich die im existentiellen Selbstvollzug erlangte Sicherheit, daß ich wirklich die Person bin, die zu sein ich mich entschieden habe.“⁷⁴³

Die Intention, die *Pieper* hier *Kierkegaards* Schaffen zugrunde legt, beschreibt auch gut, in welcher Weise *Jaspers* vom Begründer der Existenzphilosophie mitgeprägt wurde. Sie schreibt weiter:

„Sein Konzept von Existenzphilosophie ist erwachsen aus einer Kritik an der traditionellen Metaphysik als einer Essenz- und Wesensphilosophie. Damit reiht er sich unter jene skeptischen Denker ein, die metaphysische Systeme als Resultate dogmatischer Setzungen begriffen, deren Gewißheit sich nicht dem Wissen, sondern einem Glauben verdankt. Anders jedoch als die antiken Skeptiker, deren Zweifel sowohl in der Theorie als auch in der Praxis jede Gewißheit zerstörte“⁷⁴⁴, versuchte *Kierkegaard* mit seinem Konzept der Selbstwahl im persönlichen Bereich einen anderen Weg zu gehen.

4.9.2 Weltbezug

Nun weiter zu den notwendigen Vorüberlegungen.

In der alltäglichen Erfahrung sind zwei Weltbezüge besonders wichtig. Ich kann erkennend oder wünschend/wertend zur Welt Stellung beziehen. Erkennend trete ich der Welt gegenüber, indem ich sie erforsche, beobachte, mein Wissen an Fakten, Tatsachen und Erfahrungen orientiere. Ich kann aber auch die Welt mit wünschenden Augen betrachten, quasi im Konjunktiv, indem ich bestimme, was ich denn gerne hätte, wie es sein sollte. Dem Wunsch, wie es sein soll, geht eine Einschätzung voraus, wie es jetzt ist oder jetzt erscheint – ich werte. Diese Wertung ist Ausgangspunkt für den Wunsch und in welche Richtung sich etwas nach meinen Vorstellungen verändern soll.

Dazu *Hügli*: „Die aus der erkennenden Haltung entspringenden Vorstellungen (Bewusstseinszustände) werden in der heutigen Philosophie in der Regel als

⁷⁴³ Pieper, 2000, S. 7

⁷⁴⁴ Ebd., S. 7

«Kognitionen», die aus der wertenden Haltung hervorgehenden Vorstellungen, als «Volitionen» bezeichnet.“⁷⁴⁵

Dazu ein einfaches Beispiel: die Sinneswahrnehmung. Habe ich bei Wind und Wetter nicht die passende Jacke an, geben mir die nassen Kleider und der Schnupfen eine eindeutige Rückmeldung, dass ich nicht adäquat gekleidet war. Der Weltbezug ist kausal, direkt, erkennbar und revidierbar. Der Wunsch nach Sonne bei Regenwetter ist zwar legitim, verändert aber schlichtweg gar nichts. Ich kann mir eine Regenjacke holen und meine Einschätzung mit der Erfahrung abgleichen, mir jedoch nicht ernsthaft die Sonne herbeiwünschen oder jemanden für das schlechte Wetter verurteilen.

Die Übereinstimmung von Vorstellung als Weltbezug und Welt folgt der Kausalität. Der Bezug ist direkt – ich kann überprüfen, ob das, was ich gedacht habe, auch wirklich so ist. Der Wunsch, dass etwas oder jemand in bestimmter Weise beschaffen oder sich in bestimmter Weise verhalten soll, entbehrt dieser direkten Beziehung von Wunsch und Wirklichkeit, es bleibt eine «Wunsch-Vorstellung».⁷⁴⁶

Die Frage für *Kierkegaard* ist, wie und wodurch kommt durch eine Willensbekundung eine Veränderung zu Stande? Wie kann die Situation so verändert werden, dass sie so ist, wie ich sie gerne hätte? Kognitionen stimmen überein, wenn sie erkennen, was der Fall ist. Bei Volitionen ist es anders, es folgt zunächst nichts.

„Es folgt nur etwas, wenn die Volition für irgendwen oder irgendwas – *Kierkegaard* spricht zunächst bloß von einem Dritten – Anlass dafür wird, den Zustand in der Welt herbeizuführen, der dem Inhalt der Volition entspricht. Aber was ist dieses Dritte? *Kierkegaard* verwendet dafür verschiedene Namen. Er nennt es bald «Wille» oder «Freiheit», bald «Geist», «Subjekt», oder, am häufigsten, «Selbst».“⁷⁴⁷

Die berühmte Definition von *Kierkegaard* lautet:

„Der Mensch ist Geist. Doch was ist Geist? Geist ist das Selbst. Doch was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder es ist in diesem Verhältnis jenes, dass dieses sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass sich das Verhältnis zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese aus Unendlichkeit und Endlichkeit, aus dem Zeitlichen und dem

⁷⁴⁵ Hügli, 2004, S. 464

⁷⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 463f.

⁷⁴⁷ Ebd., S. 464f.

Ewigen, aus Freiheit und Notwendigkeit, kurz: ein Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen zweien. So gesehen ist der Mensch noch kein Selbst.

Im Verhältnis zwischen zweien ist das Verhältnis als negative Einheit das Dritte, und die zwei verhalten sich zum Verhältnis und in dem Verhältnis zum Verhältnis; so ist das Verhältnis zwischen Seele und Körper unter der Bestimmung Seele ein Verhältnis. Verhält sich dagegen das Verhältnis zu sich selbst, dann ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.

Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß sich entweder selbst gesetzt haben oder durch ein Anderes gesetzt sein.

Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein anderes gesetzt, dann ist das Verhältnis zwar das Dritte, doch dieses Verhältnis, das Dritte, ist dann wiederum ein Verhältnis und verhält sich zu dem, was das ganze Verhältnis gesetzt hat.“⁷⁴⁸

Da sich dieses zu sich selbst verhaltende Verhältnis nicht selbst hervorbringen kann, ist hier angesprochen, was dieses Verhältnis gesetzt hat: nämlich Gott. Bei *Jaspers* begegnet uns dieser Gedanke im Zusammenhang mit der Transzendenz.

„Existenz ist, was uns nie Objekt wird, *Ursprung* aus dem ich denke und handle, worüber ich spreche in Gedankenfolgen, die nichts erkennen; Existenz ist, was *sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz* verhält.“⁷⁴⁹

Was ist jetzt der springende Punkt in Bezug auf die Selbstwahl?

„Nur wenn dieses Selbst quasi selbst-kausal ist, das heißt von der Art, dass es sich selbst zu etwas veranlassen kann, kann es – durch entsprechendes Handeln – auch Ursache dafür sein, dass die Volition wirklich wird.“⁷⁵⁰

Ohne dieses Dritte – das Selbst oder besser gesagt „das handelnde Selbst“⁷⁵¹ – bliebe es für *Sören Kierkegaard* unverständlich, wie die erstrebten Ziele und die Vorstellungen in Übereinstimmung mit dem Gewünschten kommen sollten. Das Selbst handelt, indem es aus eigenem Ursprung und als eigene Ursache eine Handlung beginnen lässt. Dieses Vermögen ist eine klare Beschreibung von Freiheit.

⁷⁴⁸ Kierkegaard, 1997, S. 13f.

⁷⁴⁹ Jaspers, 1994a, S. 15

Anm.: Jaspers ist mit dem synonymen Gebrauch von Gott und Transzendenz nicht immer einverstanden. Vgl. dazu Jaspers, 1962, S. 223

⁷⁵⁰ Hügli, 2004, S. 465

⁷⁵¹ Ebd., S. 465

Hier geht das Fragen aber weiter. *Kierkegaard* fragt sich, wie sich der erkennen- de Weltbezug und der wollende Weltbezug zueinander verhält. Oder anders ge- fragt: Welchen Anteil hat das Selbst beim Erkennen?

4.9.3 Zweifel

Den Schlüssel für seine Antwort glaubt er im Phänomen des Zweifelns finden zu können. Für den Verstand ist der Zweifel nur ein «methodisches Instrument»: Ich zweifle nur, solange ich noch nicht weiß, dass es kein «wirklicher» Zweifel ist.⁷⁵² Bei Willensentscheidungen kann der «seltsame» Zweifel verschieden wirken, sogar entgegengesetzt. Was bei einem Manne die unabdingbare Liebe zu einer Frau hervorrufen kann, kann bei einem anderen Manne den nicht zu unterdrückenden Zweifel hervorrufen, ob es denn wirklich die wahre Liebe sei. Das heißt, der Zwei- fel liegt in mir, als «subjektive Tat des Bewusstseins» und nicht aus einem objekti- ven Grund.⁷⁵³

Verwunderung und Zweifel gelten seit den Griechen als Beginn des Philosophie- rens. Die Verwunderung ist unmittelbar und enthält keine Reflexion auf sich selbst, der Zweifel beinhaltet eine Reflexion. Unser Bewusstsein setzt Reflexion voraus, sonst könnte es keinen echten Zweifel geben.⁷⁵⁴

Der Zweifel *als Erkenntnisakt* wäre sonderbar, da ja der kognitive Weltbezug von dem abhängt, was der Fall ist, was die Tatsachen sind. Da kann ich mich täu- schen, aber nicht den Zweifel heranziehen, um sich für oder gegen, so oder so zu entscheiden. Beim Zweifeln ist das Selbst mitbeteiligt, was *Kierkegaard* beim Wollen, Wünschen und Werten ansiedelt. „Der Zweifel kommt auf, weil ich mich nicht darauf festlegen (lassen) will, ob ein Urteil nun wahr oder falsch sei.“⁷⁵⁵

Der Zweifel ist also ein *Willensakt*. Das heißt, das Selbst spielt im Erkennen *als* Zweifel eine Rolle, als Zweifel, der sich weigert eine Entscheidung zu treffen, da er nicht auf seine Entscheidung vertrauen kann und keine objektiven Gegebenheiten als entscheidende anerkennt Denn jeder Tatsache kann eine andere entgegenge-

⁷⁵² Vgl. Pieper, 2000, S. 42f.

⁷⁵³ Vgl. Kierkegaard, 1991, S. 140, 153f.

⁷⁵⁴ Vgl. Ebd., S. 135f., 156

⁷⁵⁵ Hügli, 2004, S. 466

setzt werden usw. usf. Und dies geschieht gerade dann, wenn der Entschluss für mich wichtig ist, wenn Inter-esse (Zwischen-sein) mitspielt, wenn ich mittendrin bin.⁷⁵⁶ Wer dann im Zweifeln drinnen ist und sich zum Zweifeln fest entschlossen hat, derjenige wird nicht jene Gewissheit erlangen, die er sich wünscht. Der objektive Maßstab, der uns vertrauen schenkt, das Richtige zu tun, geht verloren – was also tun?

Wenn Zweifel ein Willensakt ist, der will, dass man sich nicht festlegt und entscheidet, so kann der Zweifel auch nicht durch Argumente weggewischt werden. Es bedarf eines weiteren Willensaktes, der den Zweifel wieder aufhebt.

„Keine Erkenntnis in der Welt kann uns in allen unseren Volitionen betreffenden Fragen nach dem weiterhelfen, was der Fall sein soll und insbesondere was wir wollen sollen, denn was man mir immer als Erkenntnis anbietet, hilft mir nur dann, wenn ich bereits entschieden habe, ob ich auch glauben will oder nicht. ... Wir stehen vor dem Dilemma, dass wir nur wissen können, wie wir uns entscheiden sollen, wenn wir uns schon entschieden haben. Wie aber kommen wir aus diesem Dilemma heraus?“⁷⁵⁷

Wenn der Zweifel uns so weit lähmt, dass es zu keiner Entscheidung kommt, nur damit er aufrechterhalten bleibt, dann wohnt dem Zweifel ein «Zweifeln-Wollen» inne. Das heißt, der Zweifel selber ist ein Willensakt. Wenn dem so ist, kann auch nur ein Willensakt (keine Tatsache und keine Erkenntnis) den Zweifel wieder auflösen.

Dazu braucht es eine freien Entschluss: Ich will nicht mehr Zweifeln, ich will glauben und darauf vertrauen, dass die Entscheidung passt.

Für wissenschaftliches Erkennen mag dies irrelevant sein, für Mathematik, Logik, Technik unbedeutend. Für alle jene Fragen aber, die unser Leben und unsere ureigensten Interessen betreffen, ist es wichtig, ob ich zu einem Punkt komme, wo ich selber für mich entscheide. *Kierkegaard* meint, nur wo Interesse⁷⁵⁸ vorhanden ist, gibt es auch Zweifel. Wo aber keine objektive Tatsache mich dazu bewegen kann, mich zu entscheiden, brauche ich etwas Kräftiges, Mächtiges, um diese

⁷⁵⁶ Vgl. Kierkegaard, 1991, S. 156f.

⁷⁵⁷ Hügli, 2004, S. 467

⁷⁵⁸ Anm.: Interesse meint hier einen Akt des Bewusstseins.

Hürde des Zweifels zu überwinden: Nur die *Leidenschaft* kann das, sie bringt uns zum Handeln.⁷⁵⁹

Um nicht dem umgangssprachlichen Missverständnis zu verfallen, Glauben als Gegensatz von Wissen zu verstehen, übersetzen wir hier Glauben als «Vertrauen auf», wie es *Eugen Drewermann* in Bezug auf *Kierkegaard* übersetzt.⁷⁶⁰ In diesem Sinne ist es einfacher zu erschließen, was *Kierkegaard* meint. Der Zweifel der antiken Skeptiker legt nahe, sich jedweden Urteils zu enthalten. Wie schon erwähnt, folgt *Kierkegaard* diesem Rat nicht. Besonders in ernsten Lebensfragen benötigt man den Glauben, der ist aber keine Erkenntnis, er ist ein Akt der Freiheit und eine Äußerung des Willens.

„Der Schluß des Glaubens ist kein Schluß, sondern ein Beschluß, und deshalb ist der Zweifel ausgeschlossen.“⁷⁶¹ Der Glaube ist für ihn eine Leidenschaft.⁷⁶²

Kierkegaard spitzt die Gedanken zu: Es geht an die Substanz des Menschseins, es geht nicht nur um wichtige, es geht um «alles» entscheidende Entscheidungen. Es geht um Fragen, die den Denker schon seit seiner Jugendzeit beschäftigen: Was ist das Wichtigste auf der Welt für mich, so unendlich wichtig, dass es ewige Bedeutung für mich hat, ohne es je objektiv bestätigt zu bekommen? Wie wählt man sich selbst in seiner «ewigen Gültigkeit»?⁷⁶³

Durch Interesse und Leidenschaft wird entschieden – durch Interesse und Zweifel bleibt es unentschieden. Leidenschaft birgt die Kraft in sich, alles in einen Wunsch zu konzentrieren. Zu viel überlegen und reflektieren überwuchert die Leidenschaft nur. Zu viel Reflexion bestärkt den Zweifel und lässt Leidenschaft erst gar nicht entstehen. *Kierkegaard* fordert uns heraus, die Komfortzone, wie man heute gerne sagt, zu verlassen – und mit Leidenschaft ans Leben heranzugehen. Denn ohne Leidenschaft bleibt man im Mittelmaß gefangen.⁷⁶⁴

Aber macht die Leidenschaft nicht auch blind? Birgt sie nicht die Gefahr, dass man übertreibt, sich hineinsteigert und beim Ausbleiben des Erwünschten verzweifelt?

⁷⁵⁹ Vgl. Ebd., S. 467f.

⁷⁶⁰ Vgl. Drewermann, 2006, S. 617, 662, 664f.

⁷⁶¹ Kierkegaard, 1992, S. 76

⁷⁶² Kierkegaard, 2004, S. 62

⁷⁶³ Vgl. Kierkegaard, 1987, S. 227

⁷⁶⁴ Kierkegaard, 1992, S. 36

„Eben in dieser Erfahrung würde Kierkegaard replizieren, liegt das Heilsame der Leidenschaft, nicht im Glück, sondern im Leiden, das sie schafft. Denn nur in der Verzweiflung kann Wille und Entschlusskraft in uns erwachen.“⁷⁶⁵

Wie diese weitere Zuspitzung *Kierkegaards* verstanden werden kann, zeigt sich darin, wie ich wähle!

4.9.4 Die Wahl

4.9.4.1 Ästhetisch

Eine Reflexion, die alle möglichen Abwägungen trifft, verheddert sich im Pro und Kontra der Argumente. Der Wille bleibt gefangen in der Wahl der vorgegebenen Möglichkeiten, diesen oder jenen Beruf, dieses oder jenes Urlaubsziel oder diese oder eine andere Speise zu wählen usw. Ich betrachte, überlege und wähle – dies ist in *Kierkegaards* Duktus eine *ästhetische Wahl*.

Ästhetik ist heute die Lehre vom Schönen und entstammt dem Griechischen *aisthēsis*, was zunächst Wahrnehmung bedeutet. In der ursprünglichen Bedeutung kommt zur sinnlichen Wahrnehmung noch ein Aspekt hinzu. Ästhetik im Sinne von «in die Natur einzugreifen» und sie zu gestalten, um meine natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen, schlicht: um zu leben und zu überleben.⁷⁶⁶ Das heißt, hier hat die Bedeutung quasi einen wertfreien Sinn. Als Sinnes- und Triebwesen muss der Mensch die Welt wahrnehmend und gestaltend nutzen, um sein Dasein zu fristen – doch kann man nur wählen, was die Natur zu bieten hat – ästhetisch leben.

Der Mensch als «denkendes Tier» kann aber zusätzlich über seine Bedürfnisse nachdenken und reflektieren, das heißt, sie auch willentlich beeinflussen. Dazu gehört auch, das sinnliche Begehren umwandeln zu können in Genuss oder «Genießen-Wollen».

„Ist eine ästhetische Lebensform, die auf dem Prinzip des Genusses basiert, für reflektierende Wesen befriedigend?“⁷⁶⁷ Das ist die Frage, die *Kierkegaards* «ästhetischen Protagonisten» umtreibt. Kurz gesagt: Es geht um die Sinnfrage. Um die

⁷⁶⁵ Hügli, 2004, S. 468

⁷⁶⁶ Vgl. Pieper, 2000, S. 62f.

⁷⁶⁷ Ebd., S. 62

Sinnfrage unter dem Gesichtspunkt, ob Körper und Seele, Natur und Geist «miteinander glücklich» werden können.

Das Verhängnis, Glück nur in den Sinnesfreuden zu suchen, wird gleich zu Beginn von *Entweder – Oder* in den Gedanken des ‹Dichters A› geschildert. Dazu kurze Textbeispiele:

- „Dieses Leben ist verkehrt und grauenhaft, nicht auszuhalten ... Meine Betrachtung des Lebens ist ganz und gar sinnlos.“⁷⁶⁸
- „Mein Leben ist ein bitterer Trank geworden ... Wenn ich aufstehe, gehe ich gleich wieder ins Bett.“⁷⁶⁹
- „Laß andere darüber klagen, daß die Zeit böse sei; ich klage darüber, daß sie erbärmlich sei, sie hat keine Leidenschaft. ... Das Resultat meines Lebens wird gar nichts sein, eine Stimmung, eine einzelne Farbe ... Die meisten Menschen hasten so sehr dem Genusse nach, daß sie an ihm vorüberhasten.“⁷⁷⁰
- „Ich bin gleich wie das Lüneburger Schwein. Mein Denken ist eine Leidenschaft. Ich kann vorzüglich für andere Trüffeln aufwühlen, selbst habe ich an ihnen keine Freude. Ich nehme die Probleme an die Nase; aber ich weiß nichts weiter mit ihnen anzufangen, als sie mir rückwärts über den Kopf zu werfen.“⁷⁷¹

Zurück zum Kerngedanken. Das Ästhetische betrifft also all jene Lebensbereiche, die nicht oder nur teilweise in unserem Einflussbereich stehen. Sie betreffen Geld, Macht, Ruhm, Äußerlichkeiten, die jederzeit wieder verschwinden können, aber auch körperliche und geistige Fähigkeiten können abhanden kommen. Sich darüber zu definieren, birgt die Gefahr in sich, sich dem auszuliefern, worüber wir keine Verfügungsmacht haben – was bleibt, ist Verzweiflung. Jedes Leben, das im Wahlvorgang zwischen Möglichkeiten steckenbleibt, ist für *Kierkegaard* letztlich verzweifelt.⁷⁷² Wie gewonnen so zerronnen – vieles umfasst, alles verpasst.

Der Zweifel zielt auf die Argumente, die Verzweiflung auf die ganze Person.⁷⁷³ Übermäßige Verzweiflung mündet in Resignation. Sie ist zugleich Endpunkt der Verzweiflung – die Resignation macht den Weg frei. Statt halbherzig einen Weg zu

⁷⁶⁸ Kierkegaard, 2005, S. 33

⁷⁶⁹ Ebd., S. 35

⁷⁷⁰ Ebd., S. 37f.

⁷⁷¹ Ebd., S. 47

⁷⁷² Vgl. Kierkegaard, 1987, S. 174, 194f., 205

⁷⁷³ Vgl. Ebd., S. 225f.

wählen, ist es besser, sich als «Ganzes» in die Waagschale zu werfen, um so aus freien Stücken (aus sich selbst heraus) eine Lebenswahl zu treffen – dies markiert den Übertritt ins «*Ethische*».

4.9.4.2 Ethisch

Um die ethische Wahl darzustellen, ein kurzes «literarisches Beispiel»:

Eine Frau liebt einen Mann, sie werden ein Paar und verloben sich. Doch dann der Paukenschlag. Sie wird von ihm ohne Erklärung verlassen, bleibt mit dieser Enttäuschung zurück. Verzweifelte Suche nach Antworten: Wurde sie geliebt oder immer schon betrogen, soll sie sich rächen oder einfach in Trauer versinken, was soll sie tun? Die Frau quält sich mit Fragen, doch ohne Erfolg. Das Abwägen führt zu nichts. Die Liebe von ihrer Seite aus Enttäuschung zu kündigen, schafft sie nicht; dem Mann trotzdem zu vertrauen, wäre töricht, verzweifelt zu bleiben, ebenso. All diese Denkmuster bleiben fremdbestimmt, sie sind abhängig von demjenigen, der enttäuscht hat.⁷⁷⁴

Kierkegaards «Lösung» liegt in einem Perspektivenwechsel, der einen Sprung in Richtung ethische Entscheidung verlangt. Das heißt: selbstbestimmt aus eigener Kraft und eigenem Willen. So gesehen ist es nicht die Frage, wie der Mann *zur* Frau gestanden ist oder was er jetzt fühlt. Was zählt ist einzig und allein, wie *sie zu ihm* steht. Wenn sie sich entscheidet, weiterhin diesem Mann treu zu bleiben und ihn zu lieben, dann wäre das ein Entschluss, der von äußeren Umständen nicht wieder aufzuheben ist. Wie hätte sich die Perspektive und die Situation dadurch verändert?

Es wäre die „... Befreiung von der falschen Erwartung durch etwas Äußeres, von ihr Unabhängiges, den Gegenstand von Kognitionen also, zu einem Entschluss zu finden, was sie selber tun soll. Ihr verzweifelter Verhör ist der mit Leidenschaft erfüllte Prozess des Zweifels, der durch sie selber an kein Ende kommt und den nur ein Willensentschluss beenden kann.“⁷⁷⁵

⁷⁷⁴ Vgl. Ebd., S. 206, vgl. auch Hügli, 2004, S. 469f.

⁷⁷⁵ Ebd., S. 471

4.9.4.3 Ästhetisch vs. ethisch

Nochmal, vom Ästhetischen zum Ethischen überzugehen, was heißt das? Man wählt sich selbst und nicht mehr zwischen Möglichkeiten. Dieses «Selbstwählen» passiert, wenn Leidenschaft sich gänzlich auf *einen* Wunsch konzentrieren kann. Diese Wahl passiert «ohne Netz und doppelten Boden», es gibt keine Sicherheit, ob es die Richtige sein wird. Was sicher ist: Ich habe gewählt!

In den Worten *Kierkegaards*: „Das Aesthetische in einem Menschen ist das, dadurch er unmittelbar das ist, was er ist; das Ethische ist das, dadurch er das wird, was er wird.“⁷⁷⁶

An anderer Stelle: „Laß uns einmal ein ethisches und ein aesthetisches Individuum gegenüberstellen. Der Hauptunterschied, um den sich alles dreht, ist, daß das ethische Individuum sich selbst durchsichtig ist und nicht «ins Blaue hinein» lebt, wie das aesthetische Individuum es tut. Mit diesem Unterschied ist alles gegeben. Wer ethisch lebt, hat sich selbst gesehen, erkennt sich selbst, durchdringt mit seinem Bewußtsein sein ganzes konkretes Sein, erlaubt es unbestimmten Gedanken nicht in ihm herumzuwirtschaften, und lockenden Möglichkeiten nicht, in mit ihrem Gaukelwerk zu zerstreuen, er ist sich selber kein Hexenbrief, aus dem bald das eine, bald das andere herauskommen kann, je nachdem, wie man ihn dreht und wendet. Er erkennt sich selbst.“⁷⁷⁷

In Anlehnung an das biblische Wort: „Und Adam erkannte Eva und sie gebar einen Sohn“ (Gen. 4,1), spricht *Kierkegaard* davon, sich selbst zu schwängern und selbst zu gebären.⁷⁷⁸

Man wählt sich selbst als Aufgabe, darin wird die abstrakte Ebene konkret. Die Aufgabe ist eingebettet in das Leben und in die Gesellschaft.⁷⁷⁹ Diese Selbstwahl hat mehrere Ebenen.

⁷⁷⁶ Kierkegaard, 1987, S. 190

⁷⁷⁷ Ebd., S. 275

⁷⁷⁸ Vgl. Ebd., S. 276

⁷⁷⁹ Vgl. Ebd., S. 280

4.9.5 Der Prozess der Selbstwahl

- I. Zuerst gilt es zu erkennen, dass der Bereich des Ästhetischen keine eigentliche Wahl zulässt, nur eine Auswahl. Die Auswahl ist vorgegeben, folgt vorgegebenen Möglichkeiten, inneren Neigungen usw.
„Die Freiheit sich selbst Ziele zu setzen ist ungleich höher einzuschätzen, als die Freiheit, aus einem selbst erzeugten, phantastischen Überfluß von Mitteln eines für die Verwirklichung vorgegebener Ziele auszuwählen.“⁷⁸⁰
„Wer der ästhetischen Lebensform verhaftet ist, verwechselt Willkürfreiheit im Sinne des beliebigen Tun- und Lassenkönnens mit ethischer Freiheit im Sinne der moralischen Selbstbestimmung.“⁷⁸¹ Für *Kierkegaard* ist es ein Aberglaube, das Glück in Äußerlichkeiten zu suchen.⁷⁸²
- II. Zweitens geht es darum, ob ich mich von diesem ästhetischen Leben trennen will. Ob ich die Fremdbestimmung außerhalb meiner Selbst beibehalten will oder nicht. Ich stehe vor der Wahl, ob ich nun endlich *überhaupt* wählen will oder nicht! Ob ich gewillt bin, zu wählen.⁷⁸³
- III. Drittens geht es dann um die Wahl selber, um die von einem selbst gewählte (ethische) Entscheidung. Bleibe ich ihr treu oder kehre ich wieder zurück ins Stadium, in dem ich nichts weiter konnte, außer auswählen? Falle ich zurück ins Ästhetische?

Die Schritte führen von der Auswahl zur Wahl des Wählens bis zur Selbstwahl im dreifachen Sinn.⁷⁸⁴

- I. Das freie, selbstgewählte Selbst konstituiert sich durch die Wahl. Es entsteht überhaupt erst dadurch, weil *mein* Wille Ursprung und Ausgangspunkt der Wahl ist.⁷⁸⁵
- II. Durch den Entschluss den ich treffe, bestimme ich auch, wofür ich Verantwortung übernehmen will, wie die geschichtliche Ausformung meines Selbst aussehen soll. Dies passiert nicht ohne Wissen, aber ohne Gewissheit, ob ich das «Richtige»

⁷⁸⁰ Pieper, 2000, S. 72

⁷⁸¹ Ebd., S. 71f.

⁷⁸² Vgl. Kierkegaard, 1987, S. 269

⁷⁸³ Vgl. Ebd., S. 180

⁷⁸⁴ Vgl. Hügli, 2004, S. 472–475

⁷⁸⁵ Vgl. Kierkegaard, 1987, S. 229, 268

gewollt habe.⁷⁸⁶ Es bleibt auch im Scheitern wahr, wie *Jaspers* es ausdrückt.⁷⁸⁷ Ich erkenne an, dass ihr Bedeutung von Ewigkeit her zukommt. Dies bedeutet, dass „... Existenz der Zeit nicht fremd ist, sie verwirklicht sich nicht in der Zeitlosigkeit, sondern in der Zeit. Sie ist aber «quer zur Zeit», weil sie die Zeit kreuzt oder durchbohrt. Sie bleibt nicht da, wo es Ursachen und Wirkungen gibt, sondern sie entspringt quer zur Zeit. Existenz ist ganz eng an das «Jetzt» gebunden, sie ist in der empirischen Wirklichkeit situiert.“⁷⁸⁸

- III. Die innere Haltung, mein persönlicher Ethos, richtet sich nach dieser Entscheidung und bildet sich gleichzeitig eben dadurch aus. Das Risiko, den beschrittenen Weg, die Wahl weiterzuverfolgen, trage ich selber. Das Kriterium der Richtigkeit und Wahrhaftigkeit der Entscheidung ergibt sich daraus, ob ich meinen Lebensentwurf dahingehend wage, wie ich es mit der ethischen Selbstwahl nun begonnen habe, ob ich die Entscheidung kontinuierlich weiterführe und ihr treu bleibe.

4.9.6 Kierkegaard als Christ

Für *Kierkegaard* als christlichen Denker gibt es über der ethischen Lebensform noch eine höhere Form, die des Christseins. In aller Kürze geht es dabei um zwei Punkte. Erstens darum, dass die mühsam errungene Selbstwerdung und Autonomie nicht als eigene Leistung, sondern mehr als ein Geschenk von Gott her gedacht werden muss. Und zweitens, dass diejenige Instanz, die die verbindliche Moral suspendieren kann, nur eine sein kann, nämlich Gott.⁷⁸⁹

Dazu kommen ein paar Aspekte seines Denkens, die die psychologische und religiöse Tiefenstruktur des Menschen beleuchten. Ein «Selbst» zu sein, Geist zu sein usw. hängt eng mit den Begriffen Angst, Freiheit und Gott zusammen.

Eugen Drewermann, der diesen Aspekt eingehend beleuchtet hat, schreibt: „Menschlich zu existieren bedeutet, sich seiner selbst bewußt zu werden, zu seinem eigenen Dasein Stellung zu nehmen, mit einem Wort: in ein Verhältnis zu dem

⁷⁸⁶ Vgl. Ebd., S. 278

⁷⁸⁷ Jaspers, 1994b, S. 186

⁷⁸⁸ Hersch, 1986, S. 50

⁷⁸⁹ Vgl. Pieper, 2014, S. 18f.

Verhältnis zu treten, in dem das so heterogen Zusammengesetzte (Seele und Leib) sich befindet.“⁷⁹⁰

Dieses Verhältnis, das im Menschen besteht, muss noch zusätzlich von ihm selbstverantwortlich gesetzt werden, um so zur Synthese zu gelangen. Warum? Weil wir sonst als widersprüchliches Wesen bestehen bleiben, ohne die Widersprüche aufzulösen.

„Wäre er [der Mensch] die Endlichkeit, so wäre er nach der Art eines Steines, einer Blume oder eines Vogels einfach mit sich identisch und durch sich selbst bestimmt, und er hätte überhaupt kein reflektiertes Verhältnis zu sich selbst. Wäre er unendlich, so wäre in ihm, wie in Gott, seine Freiheit ganz eins mit seinem Wesen und er gehorchte nur sich selbst. Die Freiheit des Menschen aber ergibt sich gerade daraus, daß er als ein unendliches Wesen sich ins Endliche setzen muß.“⁷⁹¹

Dieses «Müssen» geschieht aber nur unter der Voraussetzung, dass man die Aufgabe der Selbstwerdung akzeptiert und wählt. Dies muss nicht so sein. Jedoch bleibt der Mensch ein relatives und widersprüchliches Wesen, wenn er sich nicht auf das Absolute hin bezieht. In den Worten *Drewermanns*:

„Der menschliche «Geist» ... ist nicht absolut, er ist nicht Gott, er ist selbst etwas «Relatives» in wörtlichem Sinne: er verweist in jedem Akt seines Selbstvollzugs darauf, nicht in sich selbst zu gründen, sondern «durch ein anderes» gesetzt zu sein. Deshalb ... kann ein Mensch nur wahrhaft zu sich selbst finden, wenn er von dem absoluten Anderen seiner selbst, das sein Ursprung ist, von Gott her, auf sich zurückkommt. Das Verhältnis, das der Mensch zu sich selbst einnimmt, hängt mithin ab von dem Verhältnis in dem er zu diesem Anderen steht, das sich zu ihm immer schon verhält als der ewige Grund seines Daseins. Ohne sich durchsichtig zu werden auf dieses Andere hin, gerät die menschliche Existenz unausweichlich in ein Mißverhältnis zu sich selbst: Da sie selber nicht absolut ist, wird sie sich entweder absolut verneinen oder sich selber absolut bejahen, Selbstverachtung und Resignation oder Selbstüberhöhung und Trotz werden ihr Schicksal sein.“⁷⁹²

Diese Formen des misslichen Verhältnisses zu sich selbst bezeichnet *Kierkegaard* als Verzweiflung.⁷⁹³ Wir haben vorher erwähnt, dass jemand nur verzwei-

⁷⁹⁰ Drewermann, 2006, S. 650

⁷⁹¹ Drewermann, 2005, S. 37f.

⁷⁹² Drewermann, 2006, S. 650f.

⁷⁹³ Vgl. Kierkegaard, 1997

felt werden kann, wenn er eigentlich schon verzweifelt ist, das heißt, in einem Missverhältnis zu sich selbst stand. Der Clou dabei ist, dass sich die Perspektive in Bezug auf moralische Verfehlungen verändert. Menschliches Fehlverhalten (Sünde) entsteht aus Verzweiflung und Angst und *ist* diese Verzweiflung als Missverhältnis zu sich und zu Gott. Man «versagt» nicht, weil man «böse» ist, sondern daher, dass die Anforderung an ein freies Menschsein, uns (aus Angst) überfordert.

Kierkegaard schreibt: „Angst [ist] die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit.“⁷⁹⁴

Und *Jaspers*: „Angst ist das Schwindligwerden und Schaudern der Freiheit, die vor der Wahl steht.“⁷⁹⁵ Dies zeigt auch die Verbindung der menschlichen Grundsituation: „Denn in dem Bewußtsein meiner Situation, die ich weder restlos erfasse noch in ihrer Herkunft durchschaue, bin ich in einer unbestimmten Angst gedrängt.“⁷⁹⁶

Es besteht nicht nur Angst vor der Freiheit und Selbstbestimmung, Freiheit ist zugleich diese Angst, die (Selbst-)Wahl zu treffen. Die Fähigkeit, frei zu werden bleibt mit der Angst verbunden, frei zu sein. Und so wird es oft vorgezogen, sie nicht zu ergreifen.⁷⁹⁷ Ein Mensch, der sich ängstigt, ergreift sein Leben nicht, er setzt falsche Handlungen aus Verzweiflung – aus einem Missverhältnis zu sich selbst oder aus einer Erlösungsbedürftigkeit heraus. Die Frage für die Ethik ist: Kann ein Mensch verurteilt werden, wenn er *aus Angst* nicht richtig gehandelt hat?⁷⁹⁸

4.9.7 Kant – Kierkegaard – Jaspers

Anton Hügli sieht den soeben beschriebenen Prozess der Selbstwahl als durchgehendes Thema der Existenzphilosophie an. Diese impliziert, dass wir verstehen, wer wir sind und daraus folgern, wie wir leben wollen.⁷⁹⁹

⁷⁹⁴ Kierkegaard, 1996, S. 50

⁷⁹⁵ Jaspers, 1994b, S. 265

⁷⁹⁶ Ebd., S. 2

⁷⁹⁷ Vgl. Drewermann, 2005, S. 38f.

⁷⁹⁸ Vgl. Drewermann, 2006, S. 654f.

⁷⁹⁹ Vgl. Hügli, 2012, S. 13

Nun richtet sich dieses Thema an Einzelne als Individuen und zugleich an alle (einzelnen) Menschen, die sich dieser Herausforderung der Selbstwerdung stellen und als wichtig erachten. Es ergeht die Frage an alle, ob sie ihr Menschsein in dieser Weise interpretieren, was im Falle einer Bejahung eine Zugehörigkeit, ein «Wir» schaffen würde. Somit zeigt sich darin eine anthropologische Frage, nicht im empirischen, sondern im philosophischen Sinne. Eine pragmatische Anthropologie im *Kant'schen* Sinne.

„Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie) kann ... in pragmatischer Hinsicht sein ... was er als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll.“⁸⁰⁰

Dieser Konnex zu *Kant*, ist im ersten Augenblick ungewöhnlich, „... denn Kant – obwohl als Sollensethiker verschrien – dürfte einer der heimlichen Bezugspunkte sein, an dem die Existenzphilosophen ihrerseits anknüpfen. Deutlich zu Tage tritt diese innere Verwandtschaft in dem Nachdruck, den Kant auf die Moralität der Gesinnung legt im Kontrast zu der bloßen Legalität von Handlungen.“⁸⁰¹

In diesem Sinne prüft der kategorische Imperativ die innere Haltung, die hinter der Wahl der Maximen steht, und wie der Wille beschaffen ist, der mir sagt, was für ein Mensch ich sein will. Hier sieht *Hügli* einen weiteren Anknüpfungspunkt, der zusätzlich zur ethischen eine religiöse Komponente sieht.⁸⁰² Exemplarisch lässt sich das zeigen an *Kants* Schrift: *Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft* – in der den Menschen ein Hang zum Bösen attestiert wird.

„[S]o werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und, da er doch immer selbstverschuldet sein muss, ihn selbst ein radikales, angebornes (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können. Daß nun ein solcher *verderbter* Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele,

⁸⁰⁰ Kant, 1977b, S. 399

⁸⁰¹ Hügli, 2012, S. 13f.

Anm.: „Moralität ist von der *Legalität* unterschieden, die einerseits, in bezug auf einzelne, die Übereinstimmung einer Handlung mit dem Sittengesetz ohne Berücksichtigung der zugrundeliegenden Maxime meint («pflichtgemäß handeln») u. die andererseits, in bezug auf Gemeinschaft, die Sphäre des Rechts bezeichnet, die das Dasein der äußeren Freiheit regelt.“ Höffe, 2008, S. 282

⁸⁰² Vgl. Hügli, 2012, S. 14

welche uns die Erfahrung an den Taten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen.“⁸⁰³

Kant ist pessimistisch, dass sich ein Mensch allmählich zum Guten hin entwickelt. „Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?“⁸⁰⁴

Wenn es überhaupt der Mensch schaffen sollte, seine Gebrechlichkeit, Unlauterkeit und Bössartigkeit⁸⁰⁵ zu überwinden, dann braucht es schon „... eine Revolution in der Gesinnung ... Das ist: wenn er den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschlie-ßung umkehrt.“⁸⁰⁶

Nur dies kann die Verkehrung unserer „Triebfedern zum Bösen“ hin reinigen, so können wir das „Gute im menschlichen Herzen“ wieder herstellen.⁸⁰⁷ Erst daraus kann die Gründung eines neuen moralischen Charakters entstehen.⁸⁰⁸

„Kierkegaards Interesse an der Ethik setzt genau bei diesem Punkt ein: Wie kommt der Einzelne zu einer solchen «Entschlie-ßung» oder «Herzensänderung», wie *Kant* auch sagt.“⁸⁰⁹

Wie es dazu kommt, haben wir mit diesem Kapitel zu zeigen versucht. Da *Kierkegaard* hier an *Kant* anknüpft und *Jaspers* an dieser Stelle wiederum an *Kierkegaard*, sieht man, wie zentral *Kant* für die ethische Sichtweise der Existenzphilosophie ist.

Bevor *Jaspers'* Gedanken zur Ethik ins Zentrum rücken, untersuchen wir jetzt das Verhältnis von Existenzphilosophie und Ethik.

⁸⁰³ *Kant*, 1985, S. 680f.

⁸⁰⁴ Ebd., S. 695

⁸⁰⁵ Vgl. Ebd., S. 677

⁸⁰⁶ Ebd., S. 698

⁸⁰⁷ Vgl. Ebd., S. 701f.

⁸⁰⁸ Vgl. Ebd., S. 699

⁸⁰⁹ Hügli, 2012, S. 14

5. Existenzphilosophie und Ethik

5.1 Existenzphilosophie

5.1.1 Die Bandbreite

Die Einschätzung, was genau unter Existenzphilosophie zu verstehen ist, wen und was sie alles umfasst, fällt unterschiedlich aus. Wir wollen hier unterscheiden zwischen einer weiten Auffassung, einer engen und einer grundsätzlichen Auffassung.

5.1.1.1 Die weite Auffassung

Susanne Möbuß vertritt in ihrer zwei bändigen *Existenzphilosophie* eine Interpretationslinie, die weit über die klassischen Vertreter hinausweist. Im ersten Band behandelt sie deshalb Denker von *Aurelius Augustinus* (354–430) bis *Friedrich Nietzsche* (1844–1900).⁸¹⁰ Den Ursprung der Existenzphilosophie sieht sie darin, dass ihre Vertreter existentielle Lebensfragen mit Hilfe der Philosophie zu beantworten versuchen. Dabei wird kritisiert, dass die vorfindbare und oft vorherrschende Philosophie in ihrem Streben nach Erkenntnis nicht genug die „... Situierung des Menschen in der Welt und seine Position im Dasein“⁸¹¹ berücksichtigt.

Es geht um die Beziehung von Mensch und Welt, in der nicht die Erkenntnis der Welt die Hauptrolle spielt, sondern der Mensch selbst.

„Das Verhältnis des Menschen zur Welt, die ihm Raum und Anlaß einer unbegrenzten Vielfalt von Erfahrungen ist, soll unter der Voraussetzung reflektiert

⁸¹⁰ Anm.: Die weiteren Philosophen sind Francesco Petrarca (1304–1374), Gianozzo Manetti (1396–1459), Nikolaus von Kues (1401–1464), Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), Baruch de Spinoza (1632–1677), Arthur Schopenhauer (1788–1860) und Sören Kierkegaard (1813–1855).

⁸¹¹ Möbuß, 2015a, S. 9

werden, daß er in jeder Betrachtung als der Erfahrende präsent ist und entsprechend denkbar sein muß.“⁸¹²

Die Existenzphilosophie behandelt das Verhältnis von erkennbarer, objektiver Welt und dem erkennenden, erlebenden Subjekt explizit, nicht nur unter erkenntnistheoretischen Voraussetzungen.

Es geht um das, was *Jaspers* die «Subjekt-Objekt-Spaltung» nennt, es geht um die klassische philosophische Frage, was das Sein ist. Eine kurze Erklärung: Die Besonderheit des Menschen liegt darin, dass er trotz seiner Nichtigkeit derjenige ist, der der Welt Sinn und Bedeutung gibt. Denn die Welt weiß nichts von sich, nur wir wissen von ihr. Dadurch, dass sie uns erscheint, wird die Welt und alles, was in ihr vorkommt, uns zum Gegenstand des Erkennens. «Die Welt» wird für das Ich (Subjekt) Gegenstand der Erkenntnis (Objekt). Dadurch können wir erkennen, wie das Sein für *uns* ist, jedoch nicht, wie es *an sich* ist.⁸¹³

Für *Susanne Möbuß* ist dies ein allgemeines Erkennungsmerkmal der Existenzphilosophen. Sie schreibt: „Sie wollen das Sein von Welt und Mensch nicht separierend bestimmen, indem die Erkenntnis der Welt durch die Erkenntnisfähigkeit des Menschen bedingt wird, die sich auf Objekte konzentrieren kann, ohne jemals die eigene Subjektivität mitdenken zu müssen. Statt dessen besteht ihr Ziel darin, die Erfahrung des Eigenen und jene der Welt auseinander zu begründen, so daß ein

⁸¹² Ebd., S. 12

⁸¹³ Anm.: Die Schwierigkeit liegt nun darin, dass über das Sein immer gegenständlich gedacht wurde. Das Sein selbst kann aber nie Gegenstand der Erkenntnis werden, sondern nur durch die Erkenntnis sich offenbaren (in der Subjekt-Objekt-Spaltung), da es selbst weder Objekt ist, das uns gegenübersteht, noch Subjekt, das wir selber sind. „Obgleich [das Sein] nicht adäquat Gegenstand werden kann, sprechen wir von ihm her und auf es hin im Philosophieren.“ *Jaspers*, 1963, S. 15. Wenn das Subjekt ohne das Objekt nicht sein kann und umgekehrt, wie lässt sich dann die Verbindung, das Verhältnis beider erklären? Was hält sie zusammen? *Jaspers* nennt es das „Umgreifende“, „... das Ganze von Subjekt und Objekt, das selber weder Subjekt noch Objekt ist.“ *Jaspers*, 2000, S. 45f.

Jaspers verwendet die Begriffe Sein und Umgreifendes oftmals synonym. Vgl. *Jaspers*, 1958, S. 38, 42. Zum Vergleich: „Das Umgreifende wird nicht selbst zum Gegenstand, aber kommt in der Spaltung von Ich und Gegenstand zur Erscheinung. Es selbst bleibt im Hintergrund, aus ihm grenzenlos in der Erscheinung sich erhellend, aber es bleibt immer das Umgreifende.“ *Jaspers*, 2001, S. 25f. „*Sein selbst*, das alles ist, in dem und durch das wir sind; oder als das Umgreifende, als *das wir selbst sind*, und worin uns jede bestimmte Seinsweise vorkommt; dieses wäre als das Medium die Bedingung, unter der alles Sein erst Sein für uns wird.“ *Jaspers*, 1973, S. 43. Zur Vertiefung dieser schwierigen Gedanken bedarf es mehr als dieser Hinweise. Vgl. *Mersits*, 2010, S. 19f., 62f.

Mensch in dem Erkennen der äußeren Wirklichkeit stets die innere Realität seiner selbst reflektiert.“⁸¹⁴

Kurz gesagt: Die philosophischen Systeme werden dahingehend befragt, ob in ihren Theorien ein erkennbarer Bezug zum menschlichen Dasein vorkommt. In dieser Spannung zwischen Welt und Mensch entsteht die Herausforderung, wie ein Mensch sich seiner Existenz überhaupt vergewissern kann. Das Ringen um diese Frage macht die Existenzphilosophie für *Möbuß* unverwechselbar.⁸¹⁵ Diese Gewissheit der Existenz benötigt drei Aspekte: Welterfahrung, Innenschau bzw. Selbsterkundung und Begegnung mit anderen.

Es geht hier nicht um eine umfangreiche Bestimmung der Existenzphilosophie, sondern darum, dass Existenzphilosophie nicht einfach ein Denken ist, dass sich (nach *Kierkegaard*) erst im 20. Jahrhundert ohne historische und denkerische Vorläufer und Vorarbeit entfaltet hat, sondern dass es bereits seit *Augustinus* Denkmotive in der Philosophie gibt, die existenzphilosophische Züge aufweisen. Darin lässt sich auch eine gewisse Kontinuität nachweisen.⁸¹⁶ Es ist für *Susanne Möbuß* mehr als ein Auftauchen und wieder Verschwinden vereinzelter existenzphilosophischer Gedanken.⁸¹⁷

Drei Gemeinsamkeiten können sein:

- Das Wesen des Menschen ist nicht allgemein zu fassen. „Nicht <den Menschen> schlechthin will die Philosophie betrachten, sondern <den einzelnen Menschen>. Dieser entzieht sich permanent einer generalisierenden Darstellung, da sich seine Individualität unter solchen Bedingungen zeigt, die nur schwer verallgemeinerbar sind – in speziellen Lebenssituationen, die ihm Entscheidung und Reaktion abverlangen, und in Momenten emotionaler Berührtheit, die sich innerhalb kürzester Zeit verwandeln mögen.“⁸¹⁸
- Existenzphilosophen sind nicht einfach nur Denker, ihr Denken hat mit ihrer Haltung zum Leben zu tun, und eben dies spiegelt sich auch in ihrem Denken wider.⁸¹⁹ Dies wurde vorhin anhand von *Jaspers* versucht zu zeigen.

⁸¹⁴ Möbuß, 2015b, S. 12

⁸¹⁵ Vgl. Möbuß, 2015a, S. 228

⁸¹⁶ Vgl. Ebd., S. 16

⁸¹⁷ Vgl. Ebd., S. 11–13

⁸¹⁸ Ebd., S. 13

⁸¹⁹ Vgl. Ebd., S. 13f.

- Als weiterer Punkt ist das kritische Potential der Existenzphilosophie zu nennen, ihr Geist des Widerspruchs, der vorherrschendes Denken nicht einfach hinnimmt. Insofern wohnt diesem Denken auch ein Stück weit Destruktion inne, man denke an *Nietzsches* Angriff auf die Moral oder *Kierkegaards* Streit mit der Kirche. Ja, es hinterfragt auch das eigene Selbstverständnis der Philosophie und ihrer Tradition.⁸²⁰

Auch im weiten Ansatz, werden trotz der Suche nach den Gemeinsamkeiten und der Suche nach einem Gefüge der Kontinuität, die Schwierigkeiten der genauen Bestimmung der Existenzphilosophie nicht verhehlt. Möbuß spricht von „größter Unschärfe“⁸²¹, was uns in die gegenteilige Richtung führt, den kleinsten gemeinsamen Nenner zu suchen.

5.1.1.2 Die enge Auffassung

Für *Urs Thurnherr* macht es zwar vom historischen Standpunkt aus durchaus Sinn, von *Existenzphilosophie* bzw. *Existenzialisums*⁸²² zu sprechen, allerdings darf das nicht den Eindruck erwecken, es handle sich dabei um eine einheitliche philosophische Strömung. Es handelt sich nämlich vielmehr um eine Kennzeichnung der Abgrenzung gegenüber anderen Richtungen des 20. Jahrhunderts. Es gleicht somit mehr einem *Etikett*, denn einer genauen Bestimmung. Dieses wird verschiedenen Denkern «umgehängt», ohne genaues Augenmerk darauf, ob damit sachlich das Denken gut getroffen ist: Zumal einerseits das Selbstverständnis der Philosophien verfehlt werden kann und andererseits die Ansätze bei genauerem Studium unterschiedliche oder gar heterogene Standpunkte aufweisen.⁸²³

Wir schlagen hier vor, diese Etikettierung als inter- und transdisziplinäre zu verstehen, da ja nicht nur gewichtige Philosophen wertvolle thematische Beiträge geliefert haben, auch Theologen⁸²⁴, Psychologen⁸²⁵, Schriftsteller und Literaten⁸²⁶ sind im Umkreis der Existenzphilosophie anzutreffen. In Frankreich sind die zwei

⁸²⁰ Vgl. Möbuß, 2015b, S. 21–34

⁸²¹ Möbuß, 2015a, S. 12

⁸²² Anm.: Den Begriff hat Jaspers geprägt, allerdings negativ konnotiert, als missverstandene Existenzerhellung oder verarmten Existenzbegriff. Vgl. Thurnherr, 2007, S. 9f.

⁸²³ Vgl. Ebd., S. 9

⁸²⁴ Anm.: Z. B. *Romano Guradini* (1885–1968) und *Paul Tillich* (1886–1965)

⁸²⁵ Anm.: Z. B. *Ludwig Binswanger* (1881–1966) und *Viktor E. Frankl* (1905–1997)

⁸²⁶ Anm.: Z. B. *Rainer M. Rilke* (1875–1926) und *Fjodor M. Dostojewski* (1821–1881)

prominentesten Vertreter *Jean-Paul Sartre* (1905–1980) und *Albert Camus* (1913–1960) Philosophen und erfolgreiche Schriftsteller.⁸²⁷

Von philosophischer Seite her sind zusätzlich die *Lebensphilosophie* mit *Friedrich Nietzsche* (1844–1900), *Wilhelm Dilthey* (1833–1911) und *Henri Bergson* (1859–1941) und die *Phänomenologie* mit *Edmund Husserl* (1859–1938) als Wegbereiter hervorzuheben.⁸²⁸ Die Vertreter in Deutschland bleiben *Karl Jaspers* (1883–1969) und *Martin Heidegger* (1889–1976). Der unbestrittene Markstein der Existenzphilosophie wird wohl auch in Zukunft mit dem Namen *Sören Kierkegaard* (1813–1855) verbunden sein.

„Die existenzphilosophischen Denker beziehen sich alle mehr oder weniger auf Sören Kierkegaard. ... In der Auseinandersetzung mit den Gedanken Kierkegaards wäre ein kleinster gemeinsamer Nenner zu sehen.“⁸²⁹

Karl Jaspers ist diesem Standpunkt gegenüber wohlgesinnt, er hat *Leo Gabriel* als Reaktion auf dessen Werk *Existenzphilosophie* (1951) geschrieben, dass er selbst oft mit der Einteilung überfordert sei und der Beginn mit *Kierkegaard* eine treffende Wahl darstelle.⁸³⁰

So gibt es den weiteren Vorschlag, das Denken unter dem Deckmantel: «auf die Existenz hin orientiert» zu umschreiben, was treffender wäre. Ob dieser Versuch jedoch das wirkmächtigere Etikett Existenzphilosophie ablösen kann, ist fraglich. Wir folgen hier der Ansicht, *Kierkegaard* als Beginn und Ideenlieferant anzusehen.⁸³¹

5.1.1.3 Die grundsätzliche Auffassung

Zur grundsätzlichen Auffassung ist mit *Kurt Salamun* zu sagen:

„Die Existenzphilosophie ist eine Gegenströmung zu extrem rationalistischen Richtungen in der Philosophie und zur übertriebenen Gewichtung des technisch-rationalen Denkens im menschlichen Leben. Ihre Vertreter wenden gegen rationa-

⁸²⁷ Anm.: *Camus* zu nennen ist umstritten, aber legitim. Vgl. Thurnherr, 2007, S. 16. Zu den Existentialisten werden noch gezählt: *Gabriel Marcel* (1889–1973), *Simone de Beauvoir* (1908–1986) und *Maurice Merleau-Ponty* (1908–1961).

⁸²⁸ Anm.: Erwähnung finden auch *Friedrich W. J. Schelling* (1775–1854) und *Max Scheler* (1874–1928).

⁸²⁹ Thurnherr, 2007, S. 12

⁸³⁰ Gabriel, 1968, S. 7

⁸³¹ Vgl. Thurnherr, 2007, S. 12

listische Philosophen, aber auch gegen Repräsentanten des Deutschen Idealismus ein, sie hätten den Menschen bloß in seiner Eigenschaft als denkendes Wesen zum Thema der Philosophie gemacht und seien mit dieser einseitigen Betrachtungsweise an dem vorbeigegangen, was er im innersten Wesen wirklich sei.“⁸³²

Annemarie Pieper schreibt im Lexikonartikel dazu:

„Die Existenzphilosophie, als deren Begründer Sören Kierkegaard gilt, ist aus einer Kritik der klassischen Wesensmetaphysik hervorgegangen, die den Akzent auf den Begriff des Menschen und Definitionen unveränderlicher anthropologischer Wesensmerkmale legte, unter Absehung von geschichtlichen und sozialen Kontexten, in welchem der Einzelne sich als existierende individuelle Person in seiner einmaligen Besonderheit herausbildet. Die Betonung der *existentia* gegenüber der *essentia* sollte die Eigenleistung des Individuums ins Licht rücken, das nicht je schon *ist*, was es ist, sondern es selbst *wird*, indem es sich zu dem macht, das es ist.“⁸³³

Für *Jaspers* ist die Existenzphilosophie nichts anderes als eine Gestalt der „uralten Philosophie“⁸³⁴, insofern könnte er der Interpretation von *Susanne Möbuß* vielleicht zugestimmt haben. Das heißt, dass er innerhalb der traditionellen Philosophie dachte, ihr fühlte er sich verbunden. Notwendig wurde die Konzentration auf den jeweils unvertretbaren Einzelnen aufgrund der veränderten Lebensverhältnisse im 19. Jahrhundert. Es war für ihn das Zeitalter „... der Nivellierung, Maschinisierung, Vermassung, dieses Dasein der universellen Ersetzbarkeit von Allem und Aller, in der niemand mehr selbst da zu sein schien.“⁸³⁵

Sieht *Susanne Möbuß* es als unmöglich an, einen genauen Zeitpunkt zu bestimmen, wo historisch der Beginn existenzphilosophischer Theorien festzumachen ist⁸³⁶, so gibt es mehrere Vertreter, die meinen, die Existenzphilosophie beginnt

⁸³² Salamun, 2006, S. 38

⁸³³ Pieper, 2007, S. 87

Anm.: Dies war für Sartre das Hauptkriterium, dass die Existenz dem Wesen vorausgeht.

Vgl. Ebd., S. 90

⁸³⁴ Jaspers, 1938, S. 1

⁸³⁵ Ebd., S. 2

⁸³⁶ Vgl. Möbuß, 2015a, S. 12

mit Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* (1919). So zum Beispiel *Hannah Arendt* oder auch *Volker Gerhardt*.⁸³⁷

Die Aktualität der Existenzphilosophie könnte wieder einen neuen Schub bekommen, da ihre Vertreter tiefe Denker «der Krise» sind, und Krisen und Risiken zurzeit unser Lebensgefühl beherrschen.⁸³⁸ Insofern kann die Existenzphilosophie auch dahingehend gelesen werden, dass sie ein Versuch ist, „... einen letzten Halt in Anbetracht der allgemeinen Verunsicherung zu finden.“⁸³⁹

Die Themen der Existenzphilosophie und ihre Aufbereitung, auch literarisch, sind einerseits ungeschminkte Analysen menschlich schwer zu ertragender Erfahrungen – Tod, Angst, Leid, Verzweiflung usw. –, andererseits bietet der einfühlsame und ehrliche Umgang damit auch Trost und Verständnis und somit die Möglichkeit, gut damit umzugehen. Zusätzlich ist hervorzuheben, dass es nicht bei der Analyse bleibt, „... sondern, daß sie gleichsam als Therapie und Appell zur Bewältigung von negativ gezeichneten emotionalen Situationen *auch positive Konzepte menschlicher Selbst- und Sinnverwirklichung* anbieten.“⁸⁴⁰

5.2 Ethik und Existenzphilosophie

Die Bestimmung der Existenzphilosophie als philosophische Strömung ist durchsetzt mit Unklarheiten: sowohl von der Zuschreibung, wer denn alles dazu gehört als auch vom Verständnis her, wer sich nun alles dazuzählt bzw. dazuzählen lässt. Diese Ausgangslage wird beim Verhältnis von Existenzphilosophie zur Ethik dadurch verschärft, dass ihre Vertreter keine explizite Ethik geschrieben haben, und einige dies auch dezidiert ablehnten.⁸⁴¹ Kritiker bezeichnen daher die Ethik der Existenzphilosophie als eine „bloße Situationsethik“.⁸⁴² Dieser Begriff stellt ihre Relevanz für eine systematische Ethik in Frage.⁸⁴³

Somit sind *Helmut Fahrenbachs* Überlegungen von 1970 mit seinem Buch *Existenzphilosophie und Ethik* noch immer nicht überholt oder abgelöst. Er kommt

⁸³⁷ Vgl. Arendt, 1990, S. 39, Gerhardt, 2014, S. 2

⁸³⁸ Vgl. Kapitel 1.2.4

⁸³⁹ Salamun, 2009c, S. 43

⁸⁴⁰ Ebd., S. 44

⁸⁴¹ Vgl. Pieper, 2014, S. 31

⁸⁴² Feger und Hackel, 2014, S. VI

⁸⁴³ Vgl. Ebd., 2014, S. Vf.

damals zu dem Schluss, dass die Existenzphilosophie schon aufgrund der fragmentarischen Ausführungen nicht als «die Ethik» innerhalb einer Diskussion auftreten kann. Es gehe mehr darum, die Thematisierung ethischer Fragestellungen für die Reflexion fruchtbar zu machen.⁸⁴⁴ Wichtig dabei ist für *Fahrenbach*, „... daß den Ansätzen existenzphilosophischer Ethik – trotz ihren Mängeln – eine sachliche Relevanz, ja an einigen Punkten eine sachliche Überlegenheit in der ... ethischen Diskussion zukommt, die auch für zukünftige Fragestellungen philosophischer Ethik von Bedeutung bleibt.“⁸⁴⁵

Für *Volker Gerhardt* dreht sich die Ethik rund um die „Selbstbestimmung des Einzelnen.“⁸⁴⁶ In der Philosophie geht es für ihn um „... die Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung dieses bestimmten Wesens mit seinem individuellen Verständnis seiner selbst.“⁸⁴⁷

Daraus begründet sich für ihn die Gleichsetzung der Philosophie mit der Existenzphilosophie. Denn philosophisches Denken beginnt beim Individuum, bei demjenigen Individuum, das sich seiner selbst bewusst ist.⁸⁴⁸ Diese Gewichtung wurde von *Sokrates* gesetzt, an sie schließt die Existenzphilosophie in besonderer Weise wieder an.

Sokrates hat durch sein Leben und durch sein Sterben ein besonderes Ethos vertreten, das er auch im Anblick des Todes nicht abgeworfen hat. Dies kann man als existentiellen Kern einer Ethik verstehen: Selbst mit seinem Leben für sich selbst und seine Ansichten einzustehen. Im *Platons* Dialog *Phaidon* geht es für *Gerhardt*, aber auch für *Hans G. Gadamer*, nicht um den (metaphysischen) Beweis der Unsterblichkeit der Seele, sondern um den damit verbundenen moralischen Appell.⁸⁴⁹

Gadamer geht in seiner hermeneutischen Analyse des Dialoges davon aus, dass *Platon* die Unzulänglichkeit seiner Beweise nicht nur selbst gesehen hat, sondern dies auch so beabsichtigt hat.⁸⁵⁰ Über die Unsterblichkeit gibt es letztlich keine Gewissheit „Und so ist das einzige, was aus diesen ganzen Beweisführungen bleibt,

⁸⁴⁴ Vgl. *Fahrenbach*, 1970, S. 207f.

⁸⁴⁵ Ebd., S. 208

⁸⁴⁶ *Gerhardt*, 2014, S. 2

⁸⁴⁷ Ebd., S. 8

⁸⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 7

⁸⁴⁹ Vgl. Ebd., S. 2

⁸⁵⁰ Vgl. *Gadamer*, 1999a, S. 188

die moralische Anwendung. ... Wenn die Seele unsterblich ist, dann ist es richtig und notwendig, sich um die Seele schon hier in der rechten Weise zu sorgen, weil es für das Ganze ihres Seins von entscheidender Bedeutung würde.“⁸⁵¹ Dies ist ein «schönes Wagnis», wie *Sokrates* es nennt.⁸⁵²

Und um zu dieser Überzeugung oder Gesinnung zu gelangen, „... ist das stärkste Argument, das im *Phaidon* für die Unsterblichkeit der Seele vorgebracht wird, eigentlich überhaupt kein Argument, sondern das Faktum, daß Sokrates bis zum Schluß an seinen Überzeugungen festhält und sie durch sein Leben und Sterben bestätigt.“⁸⁵³

Seit *Sokrates* setzt die Philosophie auf selbstständiges Denken, auf Selbsterkenntnis und auf das «Wagnis der individuellen Existenz», so *Gerhardt*. Diese Linie führt für ihn auch zu *Kant*.⁸⁵⁴ Den kategorischen Imperativ richtet der Einzelne an sich selbst. Die Frage: «Was soll *ich* tun?», zielt ab auf das Subjekt, mit ihren individuellen Maximen. Und dies erfordert wiederum, selber zu denken.

Für *Volker Gerhardt* ist *Karl Jaspers* der Existenzphilosoph des 20. Jahrhunderts, der *diese* Linie vertreten hat. Eine Ethik, die sich nicht länger nach Gesetzestafeln ausrichtet, „... sondern nur nach dem Modell der beispielgebenden Selbstverpflichtung.“⁸⁵⁵

Eine genaue Bestimmung von Existenzphilosophie und ihrer Ethik bleibt schwierig, da kein einheitliches Bild zu erreichen ist. Deshalb sind neuere Beiträge zu diesem Thema oft auf Querverbindungen zwischen einigen Existenzphilosophen beschränkt. Dies ist methodisch sinnvoll, lässt das Thema allerdings als Mosaikbild erscheinen. Daraus ergeben sich spezifische Untersuchungen, wie z. B.:⁸⁵⁶

- *Kierkegaard – Nietzsche* und die Ethik
- *Sartre* und existentialistische Ethik
- Teilaspekte *Kierkegaard*’scher Denkweise und die Ethik
- *Jaspers* und die Ethik

⁸⁵¹ Vgl. Ebd., S. 199

⁸⁵² Vgl. Platon, 1991, S. 339

⁸⁵³ Gadamer, 1996, S. 63

⁸⁵⁴ Vgl. Gerhardt, 2014, S. 4–8

⁸⁵⁵ Ebd., S. 1

⁸⁵⁶ Vgl. dazu den Tagungsband: Feger und Hackel, 2014

Annemarie Pieper, anerkannt in der Ethikforschung und der Existenzphilosophie, schreibt:

„Existenzphilosophie und Ethik ... gehören untrennbar zusammen, weil das Selbstwerden des Einzelnen sich nicht als Aneinanderreihung von Willkürakten vollzieht, sondern am Leitfaden eines selbst erhobenen moralischen Anspruchs erfolgt. ... Allen Existenzphilosophen ist jedoch gemeinsam, dass sie kein eigenes, von der Existenzphilosophie losgelöstes System der Ethik entwickelt haben, was wiederum mit ihrer kritischen Einstellung gegenüber dem Essentialismus der traditionellen Philosophie zusammenhängt. Moral ist zwar eine normative Grundlage menschlichen Existierens schlechthin, aber gelebte Moral lässt sich im Rahmen einer abstrakten Ethik nicht situieren. Sie hat ihren Ort in Entwicklungsgeschichten von Einzelpersonen, die ihre höchst eigenen Freiheitskämpfe ausfechten.“⁸⁵⁷

Da wir uns hier hauptsächlich mit *Karl Jaspers* beschäftigen, wird dieser Themenkomplex auch mit ihm behandelt. Innerhalb dieser Debatte taucht, wie bereits erwähnt, immer wieder die Behauptung auf, dass existenzphilosophische Denker Situationsethiker seien. Was es damit auf sich hat, wollen wir jetzt untersuchen.

5.2.1 Ethik als Situationsethik?

5.2.1.1 Situationsethik I – Versuch einer Definition

Auch was mit Situationsethik genau gemeint ist, ist höchst unklar. Dies wird vor allem dann ersichtlich, wenn man die Beschreibungen und Definitionen genau betrachtet. In philosophischen Ethikbüchern und Einführungen ist das Thema so gut wie nicht anzutreffen, in Artikeln von Lexika eher ein Anhängsel des Situationsbegriffes denn ein eigenständiger Artikel.⁸⁵⁸ Literatur zum Thema ist bei Theologen, vor allem bei den evangelischen, zu finden.

Kurz gesagt geht es bei der Situationsethik um folgende Frage, „ob es allgemeine, das menschliche Verhalten lenkende Grundsätze oder Gebote gibt, oder ob jede

⁸⁵⁷ Pieper, 2014, S. 51

⁸⁵⁸ Vgl. dazu Höffe, 2008, S. 283f.; Hügli & Lübcke, 1991, S. 531; Ritter, Gründer & Gabriel, 1995, S. 926f., Kasper & Buchberger, 2000, S. 641f.

S[ituation] einmalige, unwiederholbare, nicht aus allgemeinen Werten ableitbare Entscheidungen verlangt.“⁸⁵⁹

Selbst das *Historische Wörterbuch der Philosophie* verweist in ihrem Artikel hauptsächlich auf die Theologen und verortet die Situationsethik im Streit mit der Wert- und Prinzipienethik. Die Existenzphilosophen hätten die Geborgenheit in der Schöpfung oder der Weltordnung durch ihre negativ konnotierten Schwerpunkte – Tod, Angst, Schuld usw. – aufgebrochen. Somit greifen die traditionellen Ethikmodelle nicht mehr.⁸⁶⁰

Der beschworene Streit zwischen Situations- und Prinzipienethik wird in weitere Gegensatzpaare gegossen: *Kierkegaard* vs. *Thomas*, *Aristoteles* vs. *Kant* – Klugheits- vs. Prinzipienethik bzw. in der feministischen Philosophie weibliche vs. männliche Moral.⁸⁶¹

Somit reicht die Bandbreite der angeführten Vertreter von Philosophen wie *Friedrich Nietzsche*, die die Moral als Ganzes, samt ihren Werten und Traditionen angreifen⁸⁶², über *Sören Kierkegaard* mit seiner bekannten *Suspendierung des Ethischen*⁸⁶³, also der zeitweiligen Aussetzung der Ethik, über *Jean-Paul Sartre*, der in seinem Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* phänomenologische Situationsanalyse mit seinem Begriff der Freiheit in Verbindung setzt. Doch auch hier gilt: *Sartre* hat keine Ethik geschrieben und sich nicht als Situationsethiker bezeichnet.⁸⁶⁴

5.2.1.2 Situationsethik II – christliche Situationsethik

Eine tatsächliche Auseinandersetzung rund um die Situationsethik gab es nicht bei den Philosophen, sondern bei den Theologen. Von ihnen stammt auch der Begriff, nämlich von *Theodor Steinbüchel*, aus seiner katholischen Sittenlehre aus dem Jahr 1938.⁸⁶⁵ Da die theologische Diskussion nicht unser Thema ist, soll sie nur kurz nachgezeichnet werden. Die grundsätzliche Linie verläuft allerdings ganz klar. Befürworter und Ansätze, die die Situation berücksichtigen, finden sich auf

⁸⁵⁹ Wetz, 1995, 926f.

⁸⁶⁰ Vgl. Ebd., S. 924f.

⁸⁶¹ Vgl. Ebd., S. 927, Höffe, 2009, u. Kapitel 5.2.1.3

⁸⁶² Vgl. z. B. Nietzsche, 1988, S. 65, 317

⁸⁶³ Vgl. Dell'Eva, 2014

⁸⁶⁴ Vgl. Kampits, 1992, S. 174–179 u. Kampits, 2004, S. 76, 78, 83

⁸⁶⁵ Vgl. Steinbüchel, 1947, S. 238

der protestantischen Seite, während aus katholischer Sicht dieser Ansatz unter dem Titel «Neue Moral» verworfen und kritisiert wurde, ganz offiziell von *Papst Pius XII* im Jahr 1952. Grund dafür ist, dass die situationsethische Auffassung die tradierten Normen und Gebote aushebeln und untergraben würde, was das Lehramt nicht akzeptieren könne.⁸⁶⁶

Folgerichtig finden sich aus den genannten Gründen auch nur in den Publikationen evangelischer Autoren eigene Kapitel über die Situationsethik.⁸⁶⁷ Deziert bekennt sich der amerikanische Theologe *Joseph Fletcher* zur Situationsethik, deshalb hat er ein Buch mit gleichnamigem Titel geschrieben: *Situation Ethics. The New Morality* (1966), zu Deutsch: *Moral ohne Normen?*.

Ein paar Eckpunkte aus christlich-protestantischer Sicht:

Martin Honecker unterscheidet in seiner *Einführung in die Theologische Ethik* (1990) drei idealtypische Formen der Situationsethik, wobei auch für ihn die Situationsethik aus der Opposition heraus gegen die Prinzipienethik erwächst:⁸⁶⁸

1. Situationsanalyse, inklusive der Einbettung der Situation innerhalb sozialer und politischer Umstände, im Sinne einer deskriptiven Darstellung von Fakten. Situationsethik meint hier die Berücksichtigung der Umstände innerhalb der ethischen Argumentation.
2. Situation ist primär eine Erfahrung personaler Begegnung. Daraus entsteht Verantwortung für die Mitmenschen und für unser Tun. In der Begegnung mit anderen werden wir aufgefordert, auf die Begegnung mit unserem Verhalten zu antworten.

„Der Mensch wird am Du zum Ich“⁸⁶⁹, so die berühmten Worte *Martin Buber*⁸⁷⁰, dem maßgebenden Denker der personalen Begegnung. Liebe und

⁸⁶⁶ Vgl. Reifenberg, 2000, S. 642

⁸⁶⁷ Anm.: Der katholische Theologe Anzenbacher erwähnt die Situationsbezogenheit als Charakteristikum der existentialistischen Ethik. Vgl. Anzenbacher, 2012, S. 239. Auch Eugen Drewermann erwähnt die Perspektive der Situiertheit im Existentialismus in Zusammenhang mit der Moral. Vgl. Drewermann, 2001, S. 57–64

⁸⁶⁸ Vgl. Honecker, 1990, S. 11–15

⁸⁶⁹ Buber, 1995, S. 28

⁸⁷⁰ Anm.: Buber sieht eine spezielle religiöse Situation des Menschen dadurch gegeben, dass wir in der Situation sind, vor Gott zu stehen und trotzdem zu wissen: Es kommt auf uns selber an. Das ergibt eine paradoxe Situation, dass wir von Gott her bestimmt und trotzdem auf uns gestellt sind – darin ist uns Freiheit und Notwendigkeit gegeben, aus der wir nicht flüchten können. Daher sein Ausdruck dafür: Antinomik. Vgl. Ebd., S. 91f.

Vertrauen sind hier die zentralen Momente des Miteinanders.⁸⁷¹ Dies eben geschieht für konkrete Menschen mit konkreten Bedürfnissen oder Nöten in konkreten Situationen.

3. Als dritte mögliche Lesart sieht *Honecker* die Situation als Aufforderungssituation, die den Menschen von Gott gegeben ist – es fordert den Glauben heraus als Antwort auf die von Gott geschenkte Gnade. Und da von Gott gegeben, bleibt sie für den Menschen auch einmalig und unverfügbar. Da wir «Gottes Handeln» in der Welt nicht kennen, nicht erwarten können, erscheint uns diese nicht beeinflussbare Sphäre als kontingent.⁸⁷²

Im «Streit» zwischen Situationsethik und Prinzipienethik wehrt sich *Honecker* gegen ein Entweder-oder und resümiert:

„Man kann ... Prinzipien als starre Regeln begreifen, die dann nur mit Hilfe einer kasuistischen Methode auf konkrete Fälle, «Situationen» hin anzuwenden sind. Man kann aber Prinzipien auch als Orientierungshilfen, Wegweiser begreifen. In diesem Fall steht die Autorität und Geltung von Normen und Prinzipien zur Debatte. Die einfache Alternative Situationsethik oder Normenethik, Prinzipienethik ist allerdings unhaltbar. Eine überzeugende ethische Urteilsbildung hat beides zu berücksichtigen ... Zwischen Situationserfahrung und Prinzipienerkenntnis besteht also ein Wechselverhältnis: Normen ohne Situation sind leer, Situationen ohne Normen sind blind.“⁸⁷³

Max Suda präsentiert in seinem Buch über Ethik (2005) die Situationsethik als letzte «Theorie vom richtigen Leben», obwohl ja die Situationsethik gerade durch die Abwesenheit einer fundierten Theorie auffällt und es berechtigterweise auch fragwürdig ist, ob die Situationsethik überhaupt als Ethik zu bezeichnen ist.⁸⁷⁴

Doch gerade dadurch ergeben sich die interessanten Perspektiven. Situationsethik kann als Aufhebung aller ethischen Theorie verstanden werden. Sie ist für *Suda* genau an dem Punkt anzusiedeln, wo die Theorie in Praxis umschlägt, wo sie sich in der Handlung quasi zu bewähren hat. Situationsethik ist erfrischend, da sie den überbordenden «theoretischen Ballast» anderer Ethikentwürfe abwirft und somit aus seiner «Trägheit» herausreißt. Der Verweis darauf, was andere tun oder

⁸⁷¹ Vgl. Ebd., S. 14–24

⁸⁷² Vgl. *Honecker*, 1990, S. 12f.

⁸⁷³ Ebd., 1990, S. 13

⁸⁷⁴ Vgl. *Suda*, 2005, S. 31, 259f.

was zu gelten hat, kann auch zur ethischen «Faulheit» verleiten, denn: „... insofern Ethik stets Reflexion auf Verhaltensweisen und Handlungen ist, muss sie zuallererst aus der Trägheit des bloßen Repetierens und Nachmachens herausreißen. Was ist dazu mehr geeignet als das Aufmerksamwerden auf das je Andere der Situation, in der wir handeln?“⁸⁷⁵

Es geht darum, den theoretischen Unter- und Überbau zu minimieren, um das Hier und Jetzt stärker in den Fokus zu bekommen. *Suda* betont zu Recht, dass in jeder Ethik der Übergang von Theorie und Praxis essentiell ist und im Grunde genommen „... jede Ethik von Situationen ausgeht und auf Situationen bezogen ist.“⁸⁷⁶

Das heißt, dies allein kann nicht genügen, um berechtigterweise von der Situationsethik als eigene Form der Ethik zu sprechen. Insofern lesen wir *Max Sudas* Ausführungen gemäß dem eigenen Schwerpunkt hier so, dass die Situationsethik keine eigene Theorie der Ethik darstellt, jedoch ihre Gesichtspunkte und ihre Argumentationslinien komplementär zu jeder vorhandenen Ethik hinzuzufügen sind – gerade weil sich alle anderen ethischen Ansätze in der Situationsethik spiegeln und es somit Teile einer Situationsethik in anderen Entwürfen immer schon gegeben hat.⁸⁷⁷

Joseph Fletcher (1905–1991) vertritt explizit eine christliche Situationsethik. Für ihn gibt es grundsätzlich drei Ansätze für ethische Überlegungen. Diese Ansätze sind:

(1) Legalismus, die Herrschaft des Gesetzes:

Er bezeichnet Juden, Katholiken und Protestanten als Legalisten, schreibt aber dazu: „Verlassen sich die Menschen auf das reine Prinzip legalistischer Moral oder der Gesetzesethik allein, dann zeigt es sich, wie blind sie gegenüber dem wirklichen Leben sind, seinen Leiden und Schmerzen.“⁸⁷⁸

(2) Antinomismus, also die Ablehnung der Gesetze:

⁸⁷⁵ Ebd., S. 261

⁸⁷⁶ Ebd., S. 263

⁸⁷⁷ Vgl. Ebd., S. 263–269

Anm.: Als Protagonisten der philosophischen Situationsethik werden folgende Denker angeführt: Sören Kierkegaard und Jean-Paul Sartre, wobei zu bemerken ist, dass die Zwei „... selber kaum «Situationsethiker» genannt werden können.“ Vgl. Ebd., S. 262f. Dies bestätigt die These, dass es innerhalb der Philosophie keine genuine Situationsethik gibt.

⁸⁷⁸ Fletcher, 1967, S. 13

Kein Prinzip, keine Vorschrift, keine Richtschnur für das Verhalten wird anerkannt. Reine Bauchentscheidungen aus dem Augenblick heraus oder schöner ausgedrückt: Entscheidungen werden geleitet von einem «intuitiven Gewissen».⁸⁷⁹

(3) Situationsbezogenheit oder, kurz gesagt, die Zwischenposition gegenüber diesen beiden strikten Ethiken:

Er schreibt dazu: „Der Situationsethiker steht vor jeder Entscheidung mit dem gesamten Arsenal, das ihm die ethischen Maximen seiner Gemeinschaft und ihrer Tradition liefern, und er behandelt es mit Ehrfurcht; hilft es ihm doch seine Probleme zu erhellen. Gleichzeitig kann er in jeder Situation seine Geltung auch einschränken oder es ganz unberücksichtigt lassen, wenn der Liebe damit besser gedient ist.“⁸⁸⁰

Situationsethik strebt nicht danach, was gut oder richtig ist, sondern versucht angemessen zu reagieren. Sie geht fragend an die Sache heran und berücksichtigt dabei vergangene Erfahrungen und gegebene Fakten. Sie denkt fallbezogen, um so die dem Leben innewohnende Dynamik miteinzubeziehen. Diese Dimension fehlt sowohl dem Legalismus als auch dem Antinomismus.⁸⁸¹

Geltende Regeln müssen durch Vernunft geprüft werden und dem christlichen Gebot der Liebe entsprechen. Somit gibt es doch eine Norm, eine einzige: Gott und den Nächsten zu lieben.⁸⁸²

Die Liebe spielt in allen situativen Ansätzen der Theologen eine große Rolle. In welchem Sinne dies genau zu verstehen ist, bedürfte einer genaueren Betrachtung, die an dieser Stelle aber ausgespart bleibt.

5.2.1.3 Situationsethik III – Kontextsensitivität

Eine weiterer Vorschlag einer begriffshistorisch nicht so sehr vorbelasteten Variante wäre der Begriff kontextsensitive Ethik, wie er z. B. von der feministischen Ethik vertreten wird.

⁸⁷⁹ Vgl. Ebd., S. 16–18

Anm.: Sartre wird auch zu den Antinomisten gezählt, wenn auch als eine durchdachte und ansprechende Version davon. Vgl. Ebd., S. 19f.

⁸⁸⁰ Ebd., S. 20

⁸⁸¹ Vgl. Ebd., S. 25–30

⁸⁸² Vgl. Ebd., S. 24, 144f.

„Dem ... Kontextprinzip zufolge lassen sich Handlungsbeurteilungen nicht mittels abstrakt-übergreifender Regeln, sondern allein auf der Basis eines radikalen S[ituations]bezugs durchführen.“⁸⁸³

Sachlich gesehen heißt kontextsensitiv «situationsbezogen»: Situation ist gleich Kontext.

Einen neuen Denkansatz, nicht eine neue ethische Theorie verfolgt dabei die *feministische Ethik*.⁸⁸⁴ Innerhalb der Moral ergeben sich für *Herta Nagl-Docekal* folgende Differenzierungen:

„Demnach ist die moralische Wahrnehmung von Frauen, verglichen mit derjenigen der Männer: erstens kontextsensitiv und narrativ, nicht auf Allgemeingültigkeit bedacht und abstrakt; zweitens an Beziehungen und Verbundenheit orientiert, nicht an Abgrenzung gegenüber anderen bzw. am Prinzip der Nichteinmischung; und drittens von Gefühlen wie Empathie und Wohlwollen geleitet, nicht vom Verstand.“⁸⁸⁵

Wobei zu fragen ist, ob die Kontextsensitivität nicht mehr von der Betroffenheit der Person, denn vom Geschlecht abhängig ist.⁸⁸⁶

Wie bei der Situationsethik stellt sich bei der Feministischen Ethik die Frage, ob der Begriff gut gewählt ist, gerade wenn es sich um *keine* selbstständige Theorie handelt. Darum wäre es für *Herlinde Pauer-Studer* unmissverständlicher, nicht von feministischer Ethik zu sprechen, sondern sie besser als „feministisch-philosophische Analyse der Ethik“⁸⁸⁷ zu bezeichnen. Sie spricht zusätzlich eine ganz wichtige Differenzierung an, nämlich die zwischen einem Universalitätsanspruch der Ethik und der Struktur einer Ethik.

Somit geht es darum, was innerhalb einer Ethik oder der Analyse einer ethischen Problemstellung ins Blickfeld gerät. Es geht um die Perspektive und um den Schwerpunkt, der vertreten wird, nicht um allgemeingültige Normen und nicht um Letztbegründung: Es geht um „die *Form* des ethischen Ansatzes.“⁸⁸⁸ Diese Ansicht impliziert, dass ethisch-philosophische Denkansätze auch dann wertvolle Diskus-

⁸⁸³ Vgl. Horn, 2008, S. 283

⁸⁸⁴ Vgl. Pauer-Studer, 1993, S. 35

Anm.: Auch hier finden sich wieder zwei Schreibweisen: feministische Ethik und Feministische Ethik; in diesem Text wird die Kleinschreibung bevorzugt.

⁸⁸⁵ Nagl-Docekal, 1993, S. 10

⁸⁸⁶ Vgl. Ebd., S. 11

⁸⁸⁷ Pauer-Studer, 1993, S. 35

⁸⁸⁸ Ebd., S. 44

sionsbeiträge liefern, wenn sie sich nicht auf ein System berufen können, das «fertiggedacht» und fundiert begründet wurde.

Das Aufbrechen oder Auffächern klassischer Ansätze kann einfach damit beginnen, blinde Flecken oder vernachlässigte Themen in den Fokus zu nehmen. Dies würde auch so manche Grundsatzdebatte vorerst zu einem Dialog werden lassen, indem ausgelotet wird, wo Ergänzungen oder neue Denkwege sinnvoll sind.

Denn: „Der zentrale Punkt bei der Debatte um Universalismus/Partikularismus ist das weitgehende Stillschweigen der modernen Moraltheorie über Phänomene wie persönliche Bindung, moralische Gefühle und Situativität.“⁸⁸⁹

Dieses Stillschweigen soll sich wandeln in einen lebendigen Dialog!

5.2.1.4 Situationsethik – wofür?

Wenn die Feststellungen grundsätzlich akzeptiert werden, dass Handlungen in Situationen stattfinden und dass Menschen so gut wie nie ohne jegliche kulturell, sozial und religiös vermittelten Normen, Werthaltungen oder Orientierungsvorgaben auskommen. Wenn dies, wie vorhin behauptet, bis zu einem gewissen Grad von jeder Ethik und jeder Moral mitbedacht werden muss, dann stellt sich die Frage, warum es überhaupt sinnvoll sein soll, von einer Situationsethik zu sprechen.

Die oft angesprochene Entweder-oder-Perspektive wird hier beiseite gelassen. Es scheint nur schwerlich ein fruchtbarer Dialog möglich, wenn auf der einen Seite Normen ohne Wenn und Aber gnadenlos eingefordert werden und sie auf der anderen Seite als völlig illegitim abgetan werden. Eine Situationsanalyse, die sich ans Hier und Jetzt klammert und dabei völlig die Vergangenheit und die vorhandene Sitte einer Gesellschaft außer Acht lässt, wäre keine Situationsanalyse mehr – sie wäre radikal-reduktionistisch und somit das Gegenteil einer umfassenden Erfassung der Situation.

Daher ist es sinnvoll, die Situationsethik in ihrem Grundanliegen ernst zu nehmen, ohne den inhaltlich nicht entfalteten «Kampfbegriff» Situationsethik weiterhin zu verwenden. Der Kern ist doch der, dass die Perspektive der jeweils konkreten Situation mit all ihren erfassbaren Facetten in die ethische Reflexion und in das

⁸⁸⁹ Ebd., S. 44

Begründungsverfahren miteinbezogen wird. Wird diese Perspektive als zentrales Moment angesehen, kann man von einer «situationszentrierten Ethik» oder einfach «situativen Ethik» sprechen.

Diese Perspektive muss an das handelnde Subjekt angelehnt sein, sprich, den Menschen mit den in der Situation auftretenden Forderungen, Hoffnungen, Ängsten, Ansprüchen usw. ernst nehmen. Eine Analyse und ein Urteil können nur basieren auf dem, was wir verstanden haben. Dieses Verständnis stärkt die Urteilskraft. Es geht ja nicht nur um ein Verständnis für das Gelingen oder das Versagen innerhalb einer Situation, es geht auch darum, ein Verständnis für die Norm und ihre Anwendbarkeit zu finden. Eine falsche Anwendung der Norm, eine unangemessene, unpassende Verwendung bringt ja gerade diese Norm in Misskredit. Das heißt, sie wird geschwächt und schädigt sich somit selber. Weiter deutet dies darauf hin, dass in so einem Fall die Norm selber nicht verstanden oder nicht adäquat interpretiert wurde.

Eine fundierte umfassende Situationsanalyse lotet den Horizont, die Reich- und Tragweite einer Norm aus. Insofern wäre die Forderung nach einer situativ ausgerichteten Ethik nicht im Widerspruch zur grundlegenden Moralphilosophie; im Gegenteil, sie könnte zu einer besseren Beachtung und tieferem Verständnis der Normen beitragen. Zusätzlich würde die Anerkennung – das zentrale Moment für die Beibehaltung im «sittlichen Kanon» – gestärkt werden. Situative Ethik kann somit zur besseren Geltung und Begründung von Normen beitragen.

5.2.1.5 Ko-Variation von Regeln und Situationen

Zum vorläufigen Abschluss dieser Diskussion eine weitere Vertiefung mit *Wilhelm Vossenkuhl*. Er schreibt:

„Jede Ethik ist in gewisser Weise eine situative, weil sie Aspekte und Elemente enthält, die den besonderen – individuellen und kollektiven – Kontext des Handelns charakterisieren.“⁸⁹⁰

Kein ethischer Entwurf ist so abstrakt, dass darin keine Situationsbeschreibung vorkommen würde, zumindest als Beispiel.⁸⁹¹

⁸⁹⁰ Vossenkuhl, 2006, S. 84

⁸⁹¹ Anm.: Selbst bei Kant ist der kategorische Imperativ vom Ausgangspunkt her, wo der subjektive Wille zum allgemeinen Gesetz werden soll, situativ verankert. Vgl. Ebd., S. 85f.

Wilhelm Vossenkuhl betont, dass der oft heraufbeschworene Gegensatz von situativ und universal bei genauer Betrachtung keiner ist. Auch die Befürchtung, dass der situative Blick quasi unweigerlich in Relativismus, Beliebigkeit und Chaos ende, bleibt ein einseitiger Vorwurf, der womöglich Dialog verweigert, um Werte weiterhin ungefragt gelten zu lassen.⁸⁹²

Situationen ändern sich, dieser Tatsache wird niemand widersprechen. Damit Regeln ihre ordnende Funktion beibehalten, ändern sie sich nicht, zumindest nicht ständig. Die hier nochmals gestellte Frage ist einfach: Ist es *immer* sinnvoll, fixe, unveränderbare Regeln auf ständig sich ändernde Situation anzuwenden, so wie es der Standpunkt der universalen Ethik ist?⁸⁹³ Unserer Ansicht nach nicht. Es ist möglich, dass Regeln und Normen einer Veränderung unterworfen werden können, ohne dass damit das ganze Regelsystem oder die Bedeutung von Normen gänzlich in Frage gestellt wird.

Regeln sind wichtig, ihre Verlässlichkeit und Dauerhaftigkeit ein zentraler Bestandteil, der unser Leben erleichtert. Vielleicht nicht mathematische, jedoch soziale, technische und medizinische Regeln sind Veränderungen, auch im Sinne von Verbesserungen, unterworfen. Veränderung geht von kleiner Modifikation bis hin zum Ersetzen durch eine andere Regel oder sie führt schlicht zum Verschwinden einer Regel, weil sie nicht mehr gebraucht wird. Eine neue Struktur oder veränderte Handhabung schafft Regeln und Normen nicht ab. Ein neues Tempolimit setzt nicht Verkehrsregeln außer Kraft. Wissenschaftliche Paradigmenwechsel sind keine Kritik an der Wissenschaft, im Gegenteil: Sie sind notwendiges Element. Ein neues Jugendschutzgesetz heißt nicht, dass die Jugend nicht mehr schützenswert ist. Wir sehen hier: Veränderung als Verbesserung (Wissenschaft), Veränderung, um den Status quo zu halten (z. B. Datenschutz), Veränderung in Bezug auf ein begrenztes Gebiet und eine begrenzte Aufgabenstellung. Dies gilt für die Wissenschaft, die Gesellschaft, die Gesetzgebung, die Technik usw.

Auch bei Aristoteles z. B. brauchen die Tugenden einen situativen Rahmen innerhalb dessen sie gelebt werden können. Hilfsbereitschaft braucht hilfsbedürftige Menschen. Dies impliziert, die Hilfsbedürftigkeit zu erkennen samt den damit einhergehenden Erfordernissen. Um die Situation möglichst gut einzuschätzen, braucht es die Verstandestugend der Klugheit. Andere Tugenden wie Sanftmut oder Wahrhaftigkeit nützen in dem Fall nicht. Daraus folgt: „In jeder Situation ist eine Tugend, eine besondere Exzellenz im Handeln gefordert.“ Ebd., S. 84

⁸⁹² Vgl. Ebd., S. 83f., 88

⁸⁹³ Vgl. Ebd., S. 86f.

Nicht nur Situationen, auch Regeln müssen sich ändern können.

„Es gibt offenbar eine Art paralleler und gleichzeitiger Variation von Regeln und Situationen, ohne dass sich der Charakter, die Geltung und die Bedeutung von Regeln notwendig verändert hätten. Lediglich die Menge der Regeln nimmt parallel zur Menge an problematischen Situationen und den nötigen Lösungen zu.“⁸⁹⁴

Diese Bestimmung zeigt: Eine situativ verstandene Ethik ist nicht verneinend, amoralisch, spontan, willkürlich usw. Es muss nicht um den immer wieder zitierten «Dualismus» von Situation vs. Prinzip gehen. Es geht darum, dass keine Seite statisch bleibt, weder die Regeln und Normen noch die Situationen.

„Diese Ko-Variation von Regeln und Situationen soll die Bezeichnung <situative Ethik> zum Ausdruck bringen. ... Die Überlegungen zur Ko-Variation von Regeln und Situationen dürfen nicht so verstanden werden, als ob ethische Urteile auf sich ständig bewegendem und verändernden sittlichen Geltungsbedingungen beruhen würden. Einige dieser Bedingungen, vor allem diejenigen, welche die Ordnung und Struktur der sozialen Beziehungen der Menschen in Familie und Staat regeln, bewegen sich in der Tat, aber in historischen Zeiträumen.“⁸⁹⁵

Was hat diese These der Ko-Variation von Regeln mit dem Gegensatzpaar situativ vs. universal zu tun? *Wilhelm Vossenkuhl* schreibt dazu:

„Dieser scheinbare Gegensatz löst sich auf, wenn wir erkennen, dass sich <situativ> auf das Verhältnis zwischen ethisch relevanten Regeln und Problemen, <universal> dagegen allein auf die Regel bezieht. Die beiden Merkmale werden also gar nicht auf demselben methodischen Niveau gebraucht. Sie beziehen sich auf jeweils anderes und drücken entsprechend auch unterschiedliche, miteinander nicht konkurrierende Ansprüche aus. So merkwürdig es klingt, <universal> bezieht sich auf die Geltung einzelner Ansprüche, Regeln oder Gesetze in bestimmten Situationen und im Rahmen bestimmter Probleme. Regeln und Gesetze können nur innerhalb eines begrenzten, klar umrissenen Rahmens universal gelten. Ihre Universalität ist also doppelt relativ, einmal bezogen auf eine Sitte, zum anderen bezogen auf ein bestimmtes Problem.“⁸⁹⁶

⁸⁹⁴ Ebd., S. 87

⁸⁹⁵ Ebd., S. 87f.

⁸⁹⁶ Ebd., S. 88; Vgl. auch Vossenkuhl und Sellmaier, 2001

5.3 Querverweise: Psychologie

Karl Jaspers war Arzt, Psychologe, Philosoph, Gelehrter; sein Lebensernst und einige seiner Konzepte waren sicher auch mitbestimmt durch die Grenzerfahrungen während der Naziherrschaft, die Bewältigung seiner Krankheit in dieser Zeit und die Bedrohung für ihn und seine jüdische Frau, Gertrud.

Diese schwere Zeit, in der *Jaspers* weiter an seinem Werk gearbeitet hat, wird jetzt mit Beiträgen aus der Psychologie und Sozialpsychologie beleuchtet. Sie dienen als Hintergrund und *Jaspers* als herausstechendes Beispiel dafür, unter welchen Umständen es für ihn möglich war, unbeirrt zu philosophieren und weiterhin an die Vernunft zu appellieren.

Danach kommen wichtige Diskussionsbeiträge zu Handlungstheorie und Situationsanalyse und ein Exkurs zur Friedensforschung mit dem Hinweis, dass diese Disziplin passende Methoden zur Lösung von Moralkonflikten beitragen könnte.

Eines soll vorwegnehmend hervorgehoben werden: Die Rahmenbedingungen, die ethisches Verhalten ermöglichen, können fast zur Gänze ausgehebelt und ausgeschaltet werden. Die Nazizeit hat gezeigt, wie z. B. die Fundamentalnorm des Tötungsverbotes abseits militärischer und kriegerischer Überlegungen außer Kraft gesetzt wurde. Dies wird jetzt verdeutlicht.

5.3.1 Die Auslöschung humaner ethischer Ansprüche

5.3.1.1 Veränderung des ethischen Referenzrahmens

Der Sozialpsychologe *Harald Welzer* hat eingehend untersucht, wie sich während der Herrschaft des Nationalsozialismus die Rahmenbedingungen für ethisches Verhalten aufgelöst haben. Damit einhergehend die bittere Einsicht, dass die Stabilität von Werten und moralischen Überzeugungen innerhalb von sehr kurzer Zeit ins Wanken geraten oder gar zu Fall gebracht werden kann. Er ist bei einigen Genoziden der Frage nachgegangen: *Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden* – so auch der Untertitel seines Buches *Täter*.

Wir werden hier nicht die ganze Bandbreite dieser aufschlussreichen Untersuchungen darlegen, aber einige zentrale Punkte hervorheben. Wenn wir all die grausamen Verbrechen, die die Menschen begangen haben und aktuell noch immer begehen, nicht mehr damit beantworten können und wollen, dass diese Menschen Spinner, Sadisten, religiös-abergläubische Fanatiker, nicht normal oder einfach nur böse sind, braucht es andere Erklärungsmodelle. Die biographisch-persönliche Komponente ist dabei weder unbedeutend noch entscheidend. Zu den Holocaust-Tätern schreibt er:

„Wenn es zutreffend ist, dass die Täter aus allen Schichten, Milieus und Regionen kamen, wenn wir in den Sozialisationsumfeldern alle möglichen Konstellationen vorfinden, kurz: wenn wir bei den Täterinnen und Tätern nichts Besonderes in ihrer Persönlichkeit finden, dann muss die Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie das alles möglich war, bei den Prozessen und Situationen ansetzen, in denen die Täter sich dazu entschieden haben, zu Mördern zu werden.“⁸⁹⁷

Dies heißt aber abzuklären, wie die Prozesse und Situationen, die dahin geführt haben wahrgenommen und gedeutet wurden. Es ist ein fast ständiger hermeneutischer Zug in der Selbst- und Fremdbeobachtung von Veränderungsprozessen: Was passiert, was verändert sich, wie nehme ich es wahr, wie deute ich es, wie steht es im Verhältnis zu meiner Vergangenheit, meinem sozialen Status, meinen Zukunftsaussichten usw.? Dies bedeutet indirekt, wenn die Veränderung von sozialen und situativen Gegebenheiten, die unsere Wertestandards nach unten nivellieren, nicht

⁸⁹⁷ Welzer, 2013, S. 43

wahrgenommen werden, entsteht eine Gefahr, dass das ganze Moralsystem einer Gesellschaft sich pervertiert, ohne dass damit automatisch ein Selbstwiderspruch in der Eigenwahrnehmung mit einhergehen muss. Oder anders gesagt: Nicht der situativ-kontextsensitive Blick lässt die Moral zerbröseln, da die obersten festen Prinzipien anscheinend an Geltung dadurch einbüßen, nein, die wachsame Wahrnehmung gegenüber Veränderungen, die zunächst an Einzelsituationen festgemacht werden können, ist notwendig, um geltende Normen und Werte noch auf ihre Wirksamkeit hin zu überprüfen, damit die Moral nicht außer Kraft gesetzt wird. Somit kann die genaue Beobachtung der Spannung zwischen Norm und Situation einen Beitrag leisten, die Anwendungsbereiche der herrschenden Normen besser zu verstehen und somit zu deren Bewahrung beitragen.⁸⁹⁸ Die ungerechtfertigte «Verwendung» oder Begründung von Normen führt zu inneren Spannungen und eventuell zur Verachtung der Norm, da sie als ungerecht empfunden wird. Dies gilt für Institutionen und auch im engeren sozialen Rahmen. Wasser predigen und Wein trinken, sagt der Volksmund dazu. Wenn unordentliche Eltern ständig ein aufgeräumtes Kinderzimmer einfordern oder Kirchen an ihren eigenen, hoch gesteckten Moralvorstellungen scheitern, indem deren Vertreter weder bescheiden noch keusch leben, kann das Verurteilen der gesamten Erziehung oder der Einstellung gegen kirchliche Institutionen insgesamt eine Folge sein.

Veränderungsprozesse finden nicht schlagartig statt, sie passieren stufenweise. So haben z. B. Kinder die Umgestaltung hin zur nationalsozialistischen Gesellschaft klarer gesehen als viele Erwachsene. Warum? Weil Erfahrungen und Vorannahmen die Beobachtungsgabe *nicht* trübten. Verfolgung und Progrome waren im jüdischen Bewusstsein verankert, der Wille zur totalen Vernichtung allerdings nicht.⁸⁹⁹

5.3.1.2 Tötungsmoral

Wo ist der Punkt, wo das Tötungsverbot aufgehoben wird in einer sich ständig weiter eskalierenden Form? Wo ist der Punkt, wo die Menschenrechte plötzlich nicht mehr gelten? Oder besser gesagt: Tötungsverbot und Menschenrechte gelten

⁸⁹⁸ Anm.: Der Verfasser dankt Erwin Bader für diesen Hinweis.

⁸⁹⁹ Vgl. Welzer, 2015b, S. 167f.

noch immer, aber nicht für alle. Eine bestimmte Gruppe zu definieren und zu exkludieren, steht für *Welzer* immer am Anfang eines Genozids. Dies ist umso wirksamer, da die neue Definition, wer zur Gruppe gehört und wer nicht, normativ unterlegt wird.⁹⁰⁰ Eine Gruppe wird sukzessive außerhalb des allgemeinverbindlichen Wertekanons angesiedelt. Das Unheimliche daran ist, dass die kollektive Ausgrenzung mit *einem* allgemeinen strengen Merkmal beginnt: Z. B. wer Jude ist, homosexuell, Kommunist etc. gefährdet die Mehrheit, sie sind auszugrenzen, unschädlich zu machen, wegzubringen, letztlich umzubringen, wie es das Naziregime gezeigt hat.

„Deshalb geht allen bekannten Vernichtungsprozessen eine Definition der bedrohlichen Gruppe voraus, und dieser Definition schließt sich eine beschleunigende soziale, psychologische, materielle und juristische Deklassierung an, die die zunächst nur behauptete Andersartigkeit der ausgeschlossenen Gruppe zunehmend in eine von den Zeitgenossen gestaltete und gefühlte Realität überführt.“⁹⁰¹

Dieser Punkt ist wichtig, da sich unser Handeln innerhalb von verschiedenen Kontexten abspielt, von der individuellen bis hin zur gesellschaftlich-kulturellen Ebene. Das Umfeld ist wesentlich mitbestimmend dafür, wie wir unser Handeln selbst sehen, begründen und wahrnehmen.⁹⁰² Somit sind scheinbar individuelle, situative und spontane Entscheidungen nicht unabhängig davon. Dabei sind „situativ gebildete[n] Gruppennormen“⁹⁰³ besonders Beachtung zu schenken. Man würde es nicht meinen, aber der soziale Druck, der uns dazu veranlasst, das erste Glas Wein nicht ablehnen zu können, verleitet zum zweiten und dritten Glas. Wer sich dazu zwingen ließ, bei einer Erschießung von Juden teilzunehmen, bei dem sank die Kraft, sich zu widersetzen gegenüber den weiteren Erschießungsbefehlen erheblich.⁹⁰⁴

Verschiedene Kontexte sind auch ein Spiegeln mehrerer Interpretationen der Moral, innerhalb derer wir uns bewegen. Zwar gelten universale Werte, die aber gesellschaftlichen Gruppen nicht gleichermaßen zugestanden werden. Insofern handelt es sich um eine partikuläre Binnenmoral, um einen Wolf im Schafspelz. Für

⁹⁰⁰ Vgl. *Welzer*, 2013, S. 37

⁹⁰¹ Ebd., S. 63

⁹⁰² Vgl. Ebd., S. 17

⁹⁰³ Ebd., S. 16

⁹⁰⁴ Vgl. Ebd., S. 60

alle, die sich innerhalb der Gruppe befinden, gelten die gesetzten Normen, für jene außerhalb der Gruppe nicht! Die Innenperspektive zeigt eine allgemeingültige Moral, die Außenperspektive gleichzeitig eine partiell geltende Moral. Diese Einteilung kann zwar von außen unerträglich erscheinen, für die Forschung ist diese Differenzierung aber zu akzeptieren, da sie darüber Aufschluss gibt, wie ein Mensch sich einerseits an Vorgaben hält, die als moralisch qualifiziert werden, die jedoch einer tatsächlichen universalen Geltung keineswegs gerecht werden. Wenn das Tötungsverbot zu einem Tötungsgebot wird, ist der Anspruch einer humanen Ethik eindeutig verlassen.⁹⁰⁵

Diese Erkenntnis bewahrt vor einem fundamentalen Zuschreibungsfehler. Es geht darum, „... dass Menschen prinzipiell dazu neigen, ihr eigenes Verhalten mit situativen Faktoren zu begründen («das hat sich so ergeben», «ich musste so handeln, weil ...»), während das Verhalten anderer auf Persönlichkeitsfaktoren zurückgeführt wird («das war schon immer so», «sie neigt zur Hysterie» usw.).“⁹⁰⁶

Oder anders ausgedrückt, es besteht die Tendenz, „... beobachtete Verhaltensweisen auf innere Eigenschaften von Akteuren statt auf Eigenschaften der Handlungssituation zu beziehen.“⁹⁰⁷ Es gibt auch die entgegengesetzte Position, die wir aber nicht in dieser Schärfe teilen. „Die situationistische Gegenthese besagt dementsprechend, dass es Faktoren der Situationen sind, die ein Verhalten festlegen, und nicht innere Dispositionen der Person.“⁹⁰⁸

Jedenfalls verleiten diese Zuschreibungen zu binären Einteilungskonzepten: Täter – Opfer, Nazi – Antinazi, Mensch – Bestie usw. Diese Linie ist aber nicht immer so klar zu ziehen. *Viktor E. Frankl* hat dies gezeigt, indem er beschrieben hat, dass es in den Konzentrationslagern rein ums Überleben ging und sich auch Häftlinge grausam gegenüber Leidensgenossen verhalten haben. „Zu abstrakt-moralischen Überlegungen hat der Häftling in dieser Situation weder Zeit noch Lust.“⁹⁰⁹

⁹⁰⁵ Vgl. Ebd., S. 31, 36

⁹⁰⁶ Ebd., S. 21

⁹⁰⁷ Schmid, 2011, S. 248

⁹⁰⁸ Ebd., S. 248

Anm.: Eine sehr differenzierte und ausführliche Diskussion in diesem Zusammenhang findet sich in Hans Bernhard Schmid's Studie über das Milgram-Experiment samt einer genauen Analyse des Verhaltens der Versuchspersonen. Vgl. Ebd., S. 246–291

⁹⁰⁹ Frankl, 2012, S. 20

Zugleich gab es Aufseher, die im Rahmen ihrer Möglichkeiten sich ein Stück weit ihre Menschlichkeit bewahrt hatten.⁹¹⁰

5.3.1.3 Diskrepanz zwischen Werthaltung und Handlung

Die Diskrepanz zwischen Werthaltungen und Handlungen sind ein bekanntes Phänomen. Das wird gerne bei anderen aufgespürt und bei sich selbst verharmlost. Warum? Weil niemand als schlechter Mensch gelten will. So konnten Nazi-Verbrecher ihre Morde und Befehle zum Ermorden in späteren Darstellungen so für sich rechtfertigen, dass sie den Taten menschlich nicht beipflichten konnten, aber aus «Charakterstärke» heraus getan haben, was eben getan werden musste.⁹¹¹ Pflichtbewusstsein als Garant dafür, kein Unmensch zu sein. Es galt und gilt als ein Zeichen professionellen Handelns, eine persönliche Distanz zwischen der beruflichen und der persönlichen Rolle im Leben zu wahren, ja die Rollen zu trennen.⁹¹² Dies wird auch betont, wenn Wirtschaftsbosse, Politiker, Sportfunktionäre usw. abseits ihrer Sachzwänge bei Charity-Events ihre soziale Seite zeigen.

Jaspers spricht in diesem Zusammenhang von verschiedenen Ich-Aspekten.⁹¹³ So ist das Ich permanent an einen Körper gebunden. In den Körperfunktionen bin ich mir gegenwärtig, ich bin aber nicht identisch mit ihnen. Dasselbe gilt für das soziale Ich, geprägt durch Kultur, Gesellschaft, privates Umfeld usw. Die Prägung kann hier so weit gehen, dass man meint zu sein, was die anderen von einem erwarten oder wie sie einen sehen, beurteilen, behandeln. Gerade in Zeiten, wo der soziale Druck steigt, ist es für *Jaspers* wichtig, gegen „... die Verdünnung des sozialen Ich“⁹¹⁴ zu einem Wir entgegenzuhalten und sich nicht von der Allgemeinheit zu ungewollten Entscheidungen drängen zu lassen. Dieselbe Gefahr liegt darin, das Selbstbild abhängig zu machen von dem, was ich leiste oder von dem, wie ich meine Vergangenheit einschätze. Letztlich bleiben Selbst- und Fremdeinschätzungen immer nur ein Torso des Ganzen. Beim Nachdenken „... entsteht ein indirektes

⁹¹⁰ Vgl. Ebd., S. 49f.

⁹¹¹ Vgl. Welzer, 2013, S. 23, 29

⁹¹² Vgl. Ebd., S. 38, 61f.

⁹¹³ Vgl. Jaspers, 1994b, S. 26–35

⁹¹⁴ Ebd., S. 31

Wissen *um* mich, das nicht ein Wissen *von* mir ist. Das Selbst ist *mehr als alles Wißbare*.“⁹¹⁵

Dass sich widersprechende Konzepte in der Selbstwahrnehmung ohne Kontinuitätsbruch ins Selbstbild integrieren lassen, führen Sozialpsychologen darauf zurück, „... dass es jenseits von sozialer Eingebundenheit menschliches Leben schlichtweg nicht gibt.“⁹¹⁶

Dieses Miteingebundensein ist eine entscheidende Frage. Im Naziregime war es fast überlebensnotwendig, jener sozialen Gruppe anzugehören, innerhalb derer man nicht der Willkür der moralisch legitimierten Amoralität ausgesetzt war. Wie bereits erwähnt: Am Anfang eines Genozids steht immer, das „... Universum der allgemeinen Verbindlichkeit neu zu definieren, das heißt, die Kriterien der Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit zu entwickeln, diese Definition normativ zu begründen und die Zugehörigen auf die zugrunde liegende partikuläre Moral zu verpflichten.“⁹¹⁷

Deshalb war es innerhalb dieser Totalverschiebung der moralischen Maßstäbe möglich, als anständiger Mensch zu töten, da es ja einem höheren Ziel diene, dem Wohle des Volkes. Es gab eine „... Veränderung der eigenen Wahrnehmung parallel zu sich verändernden Situationen in der sozialen und psychischen Umwelt.“⁹¹⁸

Harald Welzer sieht den wichtigsten Punkt, dass die meisten Täter *nicht* an der Aufgabe des Tötens abseits militärischer Kriegshandlungen psychisch zerbrochen sind, darin, „... dass die Tötungsmoral des Nationalsozialismus sowohl persönliche Skrupel als auch das Leiden an der schweren Aufgabe des Tötens normativ integriert hatte.“⁹¹⁹

Den Schlüssel zur Deutung, wie es schrittweise gelungen ist, diese Tötungsmoral zu implementieren, sieht *Welzer* darin, wie die betreffenden Personen ihre Situation wahrgenommen haben und von welcher situativen Dynamik diese sozialen und psychischen Prozesse geleitet wurden.⁹²⁰ Dazu die Wahrnehmung und Interpretation der nun geltenden Normen, die selbst wenn sie als irrational ange-

⁹¹⁵ Ebd., S. 34

⁹¹⁶ Welzer, 2013, S. 30

⁹¹⁷ Ebd., S. 37. Vgl. auch Ebd., S. 44

⁹¹⁸ Welzer, 2015a, S. 34. Vgl. auch Neitzel und Welzer, 2012, S. 201f.

⁹¹⁹ Welzer, 2013, S. 37

⁹²⁰ Vgl. Ebd., S. 43

sehen werden müssten, rational begründet werden können.⁹²¹ Zum Beispiel, in dem eine Zukunft imaginiert wurde, in der es als gut und sinnvoll angesehen wird, dass es keine Juden mehr gibt und das Töten somit zu einem moralisch erwünschten Zustand beigetragen hat.⁹²²

Damit dies geschehen kann, vollzieht sich eine „... dynamische Modifikation von Verhaltensnormen.“⁹²³ Damit dieser Prozess passieren kann, sind drei Aspekte wichtig:

(1) „Zunächst ist es die nicht weiter erklärungsbedürftige Angst vor Repression, die besonders in einer neuen präzedenzlosen, nicht recht einschätzbaren Situation wirksam wird. Wenn man nicht weiß, was die Regeln sind, neigt man dazu, *nicht* zu handeln.“⁹²⁴

(2) Dann gibt es, wie schon erwähnt, die Neigung, Handlungen, die ambivalente Gefühle erzeugen, mit uns in Einklang zu bringen. Konkret: Eine (schlechte) Handlung öfters zu setzen bringt mehr Kontinuität, als sie wieder in Frage zu stellen.

(3) Der dritte Punkt ist: in gesellschaftlichen Umbauprozessen „... werden weit schwerwiegendere Verletzungen moralischer Selbstansprüche hingenommen, als man sie zu Beginn toleriert hätte.“⁹²⁵

Dieses Aufweichen moralischer und menschenrechtlicher Standards ist in Europa in den Jahren 2015/2016 angesichts der hohen Anzahl von Menschen die nach Europa strömten, und aufgrund der Terroranschläge in Ansätzen zu spüren gewesen.

Ulrich Beck hat mit Recht schon 2008 darauf hingewiesen, dass wir Ungleichheit nur innerhalb von Nationalstaaten problematisieren, globale Ungleichheiten aber durch «institutionalisiertes Wegsehen» nicht wahrnehmen, da dies politisch irrelevant sei.⁹²⁶

„Je mehr Gleichheitsnormen sich weltweit ausbreiten, desto mehr wird der globalen Ungleichheit die Legitimationsgrundlage entzogen. Die reichen Demokratien tragen die Fahne der Menschenrechte in den letzten Winkel der Erde, ohne zu

⁹²¹ Vgl. Ebd., S. 45, 47

⁹²² Vgl. Ebd., S. 48f.

⁹²³ Ebd., S. 59

⁹²⁴ Ebd., S. 59

⁹²⁵ Ebd., S. 62

⁹²⁶ Vgl. Beck, 2008a, S. 13

bemerken, daß auf diese Weise die nationalen Grenzbefestigungen, mit denen sie die Migrationsströme abwehren wollen, ihre Legitimationsgrundlage verlieren.“⁹²⁷

Moralische Konventionen können unethisch sein – im Sinne von vernünftig nicht mehr zu begründen – und trotzdem von der Mehrheit als geltende Sitte implementiert werden. Wenn es als Pflicht angesehen werden kann, zu töten, während andere Normen – nicht zu lügen, zu stehlen usw. – nichts an Gültigkeit eingebüßt haben, erkennt man die „Variabilität von Moralvorstellungen.“⁹²⁸

Dies zeigt, wie Krieg das Deutungs- und Orientierungsschema unseres Handelns ändert. *Welzer* nennt dies Referenzrahmen, der von historisch-zeitlichen und geographischen Komponenten bis hin zu sozialen und biographischen Einflusssphären reicht.⁹²⁹ Doch nicht nur in Extremen sind die sozialen Bedingungen, laut *Harald Welzer*, ausschlaggebend dafür, wie ich schließlich innerhalb einer Situation, einer Gruppensituation handle. Im sozialen Gefüge gerät die «Was soll ich tun?»-Frage in den Hintergrund; was zählt, ist vielmehr, wie ich handeln soll, ohne damit die Gemeinschaft, die Solidarität oder Loyalität der Gruppe zu verletzen. Konforme Ausrichtung der Handlung ist erwartbar, Widerspruch nur sehr selten.⁹³⁰

Zum Schluss dieses Abschnitts noch Zitate aus ausgewerteten Gesprächsprotokollen des Zweiten Weltkriegs. Soldaten sprechen da in alltäglicher Manier gleichzeitig über banale und grausame Begebenheiten. Wie z. B. über russische Musik und die Erschießung zweier 15-jähriger russischer Soldaten oder gleichzeitig über Frauen, deren Vergewaltigung und deren Ermordung.⁹³¹ Wenn Krieg, Grausamkeit und Alltag ineinander verschmelzen, können Gespräche so stattfinden:

„Dette⁹³²: Wann waren Sie denn in Dänemark? Vor zwei Jahren?

Schürmann: Ich war im vergangenen Jahre, im Januar, Februar [1943].

Dette: Wie waren die Dänen, freundlich?

⁹²⁷ Ebd., S. 15

⁹²⁸ Welzer, 2013, S. 67, Vgl. Ebd., S. 40

⁹²⁹ Vgl. Neitzel und Welzer, 2012, S. 16–46

⁹³⁰ Vgl. Welzer, 2015a, S. 227f.

⁹³¹ Vgl. Neitzel und Welzer, 2012, S. 10, 227f.

⁹³² Anm.: Im Original in Großbuchstaben.

Schürmann: Nein, da haben sie manchen verprügelt. Die sind ja so unverschämt, die Dänen, da machen Sie sich ja keinen Begriff, feige bis dort hinaus, ein Volk, das ist direkt eine Schweinerei. Ich kann mich noch genau entsinnen: Ein Oberleutnant hat einen Dänen erschossen in der Straßenbahn [nach einem Zwist], und den haben sie anschließend vor das Kriegsgericht gestellt. Ich verstehe das nicht, die Deutschen sind viel zu gutmütig, ganz bestimmt.

...

Zotlöterer: Ich habe einen Franzosen von hinten erschossen. Der fuhr mit dem Fahrrad.

Weber: Von ganz nahe?

Zotlöterer: Ja.

Heuser: Wollte der dich gefangen nehmen?

Zotlöterer: Quatsch, ich wollte das Fahrrad haben.“⁹³³

„Müller: Als ich in Charkow war, war alles bis auf die Innenstadt zerstört. Eine herrliche Stadt, eine herrliche Erinnerung. Alle Leute sprachen etwas Deutsch, in der Schule gelernt. ... Dort, wo Don und Donetz zusammenfließen, da sind wir viel geflogen, da war ich überall. Schön ist die Landschaft – im LKW war ich überall. Da sah man nichts als Frauen, die Pflichtarbeitsdienst machten.

Fausst: Ach du Scheiße!

Müller: Straßen haben die gemacht, mordsschöne Mädels – da sind wir vorbeigefahren, haben sie einfach in den PKW hereingerissen, umgelegt und dann wieder rausgeschmissen. Mensch, was haben die geflucht!“⁹³⁴

5.3.2 Viktor E. Frankl

Daran anschließend ein Blick aus Sichtweise eines prominenten Opfers: *Viktor E. Frankl* (1905–1997).

Vorausschickend sei hier noch eine interessante Anekdote zum Verhältnis von *Jaspers* und *Frankl* wiedergegeben: Der jüdische Wiener Psychiater hat den früheren Heidelberger Psychiater in Basel besucht. Damals hat *Jaspers* zu *Frankl* gesagt:

⁹³³ Neitzel und Welzer, 2012, S. 203f.

⁹³⁴ Ebd., S. 12

„Herr Frankl, ich kenne alle Ihre Bücher, aber das eine Buch von Ihnen, das über das Konzentrationslager, ... das gehört zu den wenigen großen Büchern der Menschheit.“⁹³⁵

So schreibt *Viktor E. Frankl* in eben diesem Buch über seine Erfahrungen im Konzentrationslager:

„In einer abnormalen Situation ist eine abnormale Reaktion eben das normale Verhalten. Auch als Psychiater erwarten wir sozusagen, daß ein Mensch, je normaler er ist, desto abnormaler auf die Tatsache reagieren wird, daß er in die abnorme Situation geraten ist, etwa in eine Irrenanstalt aufgenommen worden zu sein. Auch die Reaktion des Häftlings auf seine Aufnahme ins Konzentrationslager stellt einen abnormen Seelenzustand dar.“⁹³⁶

Unter diesen Umständen ist es quasi überlebensnotwendig, nicht mit den herkömmlichen Verhaltensmustern, also normal, zu reagieren – dies wäre angesichts der gegebenen Situation nicht adäquat, gar nicht vernünftig.

Wie *Harald Welzer* gezeigt hat, sind selbst die Täter in dieser eigenwilligen Spirale nicht mehr bei der sogenannten normalen Normalität, sondern gehen hin zur abscheulichen Normalität des Völkermords. *Erich Fromm*, ein weiterer wichtiger Psychologe, hat 1953 das Verhältnis von gesellschaftlichen Strukturen zu seelischer Gesundheit und seelischer Krankheit untersucht. Die publizierten Vorlesungen tragen den bezeichnenden Titel *Die Pathologie der Normalität*. So sieht *Fromm* es analog zum Schmerz als gut an, wenn ein Mensch in einer Gesellschaft die Pathologie im sogenannten Normalen erspüren kann und sich somit in einer «kranken Gesellschaft» auch krank fühlt. Gesund würde hier heißen, mit den Verhältnissen einverstanden. Angesichts des Krieges eine «schlechte» Sicht.

Für *Fromm* beginnt das indifferente Dahinleben und das Nichtreagierenwollen gegenüber Extrem- und Grenzsituationen mit der Gemütslage der Gleichgültigkeit, gekennzeichnet durch unseren „... Mangel an Interessiertheit und Betroffenheit, unser Unwille sich zwischen Leben und Tod zu entscheiden, unser Dahinleben, ohne zu wissen, wofür dies alles gut sein soll, unsere Gleichgültigkeit uns selbst und der Zukunft gegenüber.“⁹³⁷

⁹³⁵ Frankl, 2011, S. 92

⁹³⁶ Frankl, 2012, S. 40

⁹³⁷ Fromm, 1991, S. 88

Zu wissen, wofür es sich zu Leben lohnt, welchen Sinn man im Leben hat, war die zentrale Kategorie für *Viktor Frankl*. Diese Sinnfindung der Existenzanalyse ist immer ein konkreter und einzigartiger Sinn: „[D]iese seine Konkretheit bezieht sich sowohl auf die Einzigartigkeit jeder Person als auch auf die Einmaligkeit jeder Situation. Der jeweilige Sinn ist einer *ad personam et ad situationem*.“⁹³⁸

Derselbe Gedanke, in seiner Zuspitzung und mit vollem Lebensernst versehen, liest sich im Zusammenhang mit dem Konzentrationslager so:

„Diese Forderung, und mit ihr der Sinn des Daseins, wechselt von Mensch zu Mensch und von Augenblick zu Augenblick. ... Kein Mensch und kein Schicksal läßt sich mit einem anderen vergleichen; keine Situation wiederholt sich. Und in jeder Situation ist der Mensch zu anderem Verhalten aufgerufen. Bald verlangt seine konkrete Situation von ihm, daß er handle, sein Schicksal also tätig zu gestalten versuche, bald wieder ..., daß er das Schicksal eben schlicht auf sich nehme. Immer aber ist jede Situation ausgezeichnet durch jene Einmaligkeit und Einzigartigkeit, die jeweils nur eine, eine einzige, eben die richtige «Antwort» auf die Frage zuläßt, die in der konkreten Situation enthalten ist.“⁹³⁹

Gerade während der Gefangenschaft im Konzentrationslager war das bewusste Sichvergegenwärtigen dieser Einmaligkeit und Einzigartigkeit ein wichtiger Motivationsgrund zum Überleben. Niemand kann mir das Leid abnehmen, niemand außer ich selbst kann es bewältigen, so sinngemäß *Frankl*.⁹⁴⁰

Was lehren diese Erkenntnisse der Psychologen und Sozialpsychologen? Die einfache, aber nicht immer mitberücksichtigte Tatsache, dass extreme Situationen *in sich* eine Grenzüberschreitung beinhalten, die die bis dato geltenden Auffassungen von gutem Leben, praktischer Vernunft und moralischen Handlungsanweisungen sprengen.

Dies zu berücksichtigen kann ein besseres Verständnis für Situationen hervorrufen, die man selbst nicht durchlebt und erlebt hat.

⁹³⁸ Frankl, 2010, S. 122

⁹³⁹ Frankl, 2012, S. 118

⁹⁴⁰ Vgl. Ebd., S. 119f.

5.3.3 Unerwartete Nebenfolgen

Abseits dieser bedrückenden Themen wie Judenverfolgung und Massenmord liefern uns Psychologen und Handlungstheoretiker wie *Dietrich Dörner* weitere Anhaltspunkte dafür, wie schwierig es ist, in komplexen Situationen gute Entscheidungen zu treffen. Es gibt für ihn so etwas wie eine *Logik des Misslingens*. Wir schätzen die Folgen unserer Handlungen oftmals falsch ein, weil wir nicht berücksichtigen, dass Änderungen eine Reihe anderer Veränderungen nach sich ziehen, an die wir nicht gedacht haben. Unser «Vorhaben» misslingt, und dieses Misslingen hat Gründe.

Um dies zu erforschen, wurde eine Methode mit computersimulierten Planspielen entwickelt. Diese haben gegenüber den tatsächlichen, unzureichend dokumentierten und intransparenten Entscheidungen in Organisationen und Institutionen den Vorteil, dass sie eine transparente, analysierbare und beobachtbare Forschungsgrundlage bieten.⁹⁴¹ Der zweite wichtige Aspekt ist, Planspiele können die Auswirkungen von Entscheidungen im Zeitraffer aufzeigen. Einige Stunden genügen, um zehn Jahre zu simulieren. Bei einem Beispiel wurden die Versuchspersonen⁹⁴² angehalten, eine fiktive Region in Ostafrika (Tanaland) wirtschaftlich und gesellschaftlich weiterzuentwickeln, um so die Gesamtsituation zu verbessern.⁹⁴³ Kurz gesagt, die Versuchspersonen sind fast alle, nach einem guten Start bei den ersten Entscheidungen kläglich gescheitert. Es endete fast immer in einer Katastrophe: einer Rinderkatastrophe, einer Grundwasserkatastrophe, einer Bevölkerungskatastrophe. Bei den Rindern z. B. führte, wie auch bei anderen Entscheidungen, der erstmalige Erfolg ins Verderben. Die Zahl der Tiere stieg und stieg, bis die Wiesen samt den Graswurzeln kahlgefressen waren. Gegenmaßnahmen wurden viel zu spät eingeleitet, die Tiere gingen ein, eine wichtige Nahrungs- und Einnahmequelle fiel weg ebenso wie große Teile der fruchtbaren Böden.⁹⁴⁴

⁹⁴¹ Vgl. Dörner, 2011, S. 8, 19f.

⁹⁴² Anm.: Die Versuchspersonen waren keine Experten, wurden gut aufgeklärt und nie «hinters Licht» geführt, sie nahmen ihre Aufgabe ernst und waren von den schlechten Ergebnissen auch emotional betroffen. Vgl. Ebd., S. 20

⁹⁴³ Vgl. Ebd., S. 22–32

Anm.: Es konnte innerhalb der zehn simulierten Jahre sechs Mal uneingeschränkt eingegriffen werden, z. B. bei der Wasserversorgung, Düngung, Getreidesorten, Spitäler, Staudämme, Medizin, Jagdmaßnahmen usw. Vgl. Ebd., S. 9, 23f.

⁹⁴⁴ Vgl. Ebd., S. 121f.

Die Analyse der Denk- und Entscheidungswege der Teilnehmerinnen zeigte viele Handlungs- und Haltungsmuster realer Situationen.

Zum Beispiel:

- (1) Handeln, ohne die Situation vorher genau zu analysieren.
- (2) Die Nebenwirkungen und langfristigen Auswirkungen wurden nicht berücksichtigt.
- (3) Die in Gang gesetzten Prozesse wurden nicht gut genug im Auge behalten.
- (4) Durch den Anfangserfolg wurde die Strategie nicht mehr in Frage gestellt.
- (5) Lieblingsprojekte wurden forciert, andere Projekte vernachlässigt.⁹⁴⁵

Zur ungenauen Ausgangsanalyse kommt hinzu, wer von sich glaubt, ein gutes Bild der Situation zu haben, ist später blind gegenüber Erfahrungen, die eine Korrektur der Einschätzungen nahelegen.⁹⁴⁶ Fern- und Nebenwirkungen vor den Entscheidungen zu beachten, ist für langfristige Erfolge wichtig, besonders dann, wenn Teile der Problemlösung selbst zu einem Problem werden (siehe Rinder).⁹⁴⁷

Die Erfolge der ersten Eingriffe verführen dazu, sich einer Kompetenzillusion hinzugeben.⁹⁴⁸ «Ich kann es, ich habe die Kontrolle» – so lautet zunächst die Selbsteinschätzung, die nach ersten Teilerfolgen einer Ernüchterung weicht. Treten dann nämlich unerwartete Folgen auf, neigen einige dazu, ein „ballistisches Verhalten“⁹⁴⁹ an den Tag zu legen, das heißt: Der Weg der eingeschlagen wurde, wird unbeirrt beibehalten. Ein unbeirrtes Festhalten an tradierten, erprobten Handlungsmustern spielt beim Planen von Handlungen eine wichtige Rolle. «Wird es mich meinem Ziel näher bringen?» – so lautet oft die Frage dahinter.⁹⁵⁰ Dieser *Methodismus*, wie es auch genannt wird, prägt sich stark aus, wenn Maßnahmen und Handlungen als richtig und zielführend angesehen werden. Die Handlung «als Ritual» hilft uns, zügig zu passenden Entscheidungen zu gelangen.⁹⁵¹

Sieht man bewusst oder auch nur halbbewusst, dass Entscheidungen nicht in die gewollte Richtung führen, beobachten Psychologen gleiche Handlungsmuster beim Spiel und im realen Leben, z. B. Zynismus. Die Versuchspersonen reagieren

⁹⁴⁵ Vgl. Ebd., S. 32

⁹⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 29

⁹⁴⁷ Vgl. Ebd., S. 25, 28

⁹⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 269

⁹⁴⁹ Ebd., S. 267

⁹⁵⁰ Vgl. Ebd., S. 235f.

⁹⁵¹ Vgl. Ebd., S. 71

dann in etwa so: Man könne sich nicht um alles kümmern, auch wenn eine Hungersnot herrscht, zuerst müssen wir uns um XY kümmern, danach kommen wieder die Menschen an die Reihe.⁹⁵²

Dazu kommt die Tendenz, sich ganz auf ein Teilprojekt zu konzentrieren und andere Probleme dadurch zu vernachlässigen bzw. wieder aus dem Fokus zu verlieren.⁹⁵³ Auch dies ist ein im Alltag vorkommendes Phänomen: Ich löse jene Probleme, die ich lösen *kann*, nicht unbedingt die, die ich lösen soll(te).⁹⁵⁴ Personen, die mehr Warum-Fragen gestellt haben und über einen längeren Spielzeitraum mehrere Aspekte beobachtet haben, waren am Ende erfolgreicher.⁹⁵⁵

Mehr Augenmerk auf und mehr Fragen an die Situation zu stellen heißt nicht, mehr Wissen im Sinne von Fachwissen zu haben. Gescheit über eine Situation *reden* bedeutet nicht, dass das Reden auf das Tun abfärbt!⁹⁵⁶

Die misslichen Versuche, den Situationen Herr zu werden, haben also zentrale Fehler: falsche Einschätzung der Fern- und Nebenwirkungen, einseitiges Ursache-Wirkung-Denken, ohne Wirkzusammenhänge zu sehen. Ein weiterer Punkt ist der: Wir sind anscheinend nicht gut ausgestattet mit der Einschätzung exponentieller Faktoren. Man denke an den Zinseszins, der so manchen in den Ruin treibt oder an die Gefahr von Krankheiten. Wenn sich eine E-Coli-Bakterie alle 20 Minuten teilt, sind innerhalb von zehn Stunden, eine Milliarde Keime vorhanden!⁹⁵⁷

Ob beim Planspiel von Tanaland oder der Reaktorkatastrophe von Tschernobyl (1986), „... immer ging es um die Bewältigung von Problemen in *komplexen, vernetzten, intransparenten und dynamischen* Situationen oder Realitätsausschnitten. Die Systeme bestanden jeweils aus sehr vielen Variablen, die «vernetzt» sind, da sie sich untereinander mehr oder minder stark beeinflussen; dies macht ihre Komplexität aus.“⁹⁵⁸

⁹⁵² Vgl. Ebd., S. 31

⁹⁵³ Vgl. Ebd., S. 42

⁹⁵⁴ Vgl. Ebd., S. 90

⁹⁵⁵ Vgl. Ebd., S. 39

⁹⁵⁶ Vgl. Ebd., S. 151, 322

⁹⁵⁷ Vgl. Ebd., S. 161–187

⁹⁵⁸ Ebd., S. 58

Anm.: Komplexität ist keine objektive Größe. Je mehr integriertes Wissen und Erfahrung mein Handeln leiten, desto besser kann ich Situationen einschätzen. Intransparenz bleibt dennoch, niemand kann alles wissen. Das dynamische Moment ist eng verknüpft mit Zeitdruck. Vgl. Ebd., S. 59–65

Gerade das Struktur-Wissen um die Zusammenhänge der Variablen ist entscheidend um richtige Annahmen machen zu können.

„Das Realitätsmodell eines Akteurs kann nun richtig oder falsch, vollständig oder unvollständig sein. Gewöhnlich dürfte es sowohl unvollständig wie auch falsch sein, und man tut gut daran, sich auf diese Möglichkeit einzustellen.“⁹⁵⁹

5.3.3.1 Antizipation

Zur letztgenannten These gibt es Forschungen zur Fehlervermeidung, z. B. bei Atomkraftwerken oder Flugzeugträgern. Warum hier? Weil hier selbst kleinste Fehler große und gefährliche Auswirkungen haben können. Es geht nicht nur darum, dass Unerwartete zu erwarten, es geht um *Antizipation*.⁹⁶⁰

Antizipation bedeutet, sich auf das Unerwartete vorzubereiten, indem kleinen Abweichungen von herkömmlichen Abläufen viel Aufmerksamkeit geschenkt wird. Zusätzlich braucht es Phantasie, um sich mögliche Folgen klar vorzustellen. Ein weiterer Punkt ist, Fehler zu suchen und sie zu benennen, sie nicht zu vertuschen und einfache Erklärungsversuche tunlichst zu vermeiden. Bei der Antizipation geht es nicht nur darum, ein Gespür für gefährliche Abweichungen zu entwickeln; es geht auch darum, rechtzeitig einzugreifen und unerwünschte Folgen zu verhindern bzw. aufzuhalten.

„Die Eskalation und Ausbreitung kleiner Diskrepanzen wird durch antizipatorisches Handeln verlangsamt und durch eindämmendes Handeln gestoppt.“⁹⁶¹

Vereinfachende Interpretationen und allgemeine Denkkategorien sind nützlich, wenn typische Situationen mit typischen Handlungen beantwortet werden. Bei komplexen Sachverhalten ist Vorsicht angebracht.⁹⁶²

„In einem komplexen, vielfach vernetzten System sind Abstraktionen ... gefährlich. Kontextuelle Abhängigkeiten von Maßnahmen sind eher die Regel als die Ausnahme. Eine Maßnahme, die in der einen Situation richtig ist, braucht in der anderen Situation nicht richtig zu sein. Solche kontextuellen Abhängigkeiten bedeuten, dass es wenige *allgemeine* (also bedingungsfreie) Regeln gibt, aufgrund

⁹⁵⁹ Ebd., S. 65

⁹⁶⁰ Vgl. Weick und Sutcliffe, 2010, S. 46f., 68

⁹⁶¹ Ebd., S. 48

⁹⁶² Vgl. Ebd., S. 57

deren man sein Handeln einrichten kann. Jede Situation muss neu bedacht werden.“⁹⁶³

Diese Gefahr gilt für Waldbrände, eines atomaren Super-GAU,⁹⁶⁴ aber auch für kleinere folgenreiche Fehler. So stürzte 1996 eine Passagiermaschine ab, weil im Frachtraum leere Sauerstoffgeneratoren explodiert sind. Worin lag der Fehler? Man unterschätzte die Gefahr der leeren Behälter. Auch bei Benzinfässern nehmen wir an, dass *leere* Fässer ungefährlicher sind als volle. Doch aufgrund der Dämpfe verhält es sich genau umgekehrt. Die Dämpfe explodieren schneller als das volle Fass. Die Kennzeichnung «leer» verleitet uns sozusagen zur falschen Annahme, einer Annahme, durch die beim Flugzeugabsturz 110 Menschen ums Leben gekommen sind.⁹⁶⁵

Bei vorausschauendem und antizipativem Handeln wäre dies vielleicht nicht passiert. Ein paar Merkmale dafür sind: sensibel zu sein dem Unerwarteten gegenüber, sich gedanklich in Szenarien des Misslingens zu üben, Zweifel und Fehlentscheidungen nicht zu verbergen, sondern sie mitzuteilen, Wachsamkeit und Aufmerksamkeit statt Selbstgefälligkeit, offen zu sein gegenüber Änderungen von Arbeitsabläufen und Denkperspektiven statt blinder Routine im Denken und Handeln usw.⁹⁶⁶

Bei all den technischen und organisatorischen Bewältigungsversuchen ist noch jener Faktor mit der stärksten Dynamik zu sehen: der Mensch. Das Verhältnis Moral und Mensch ist dynamisch, insofern kann die starre ballistische Sicht nicht die bestmögliche sein.

5.4. Querverweis: Konflikt- und Friedensforschung

Ein Fokus der bisherigen Ausführungen war, dass die Ethik als eine Disziplin angesehen wird, die ihre vorrangige Aufgabe darin hat, in Konfliktfällen vernünftig nach neuen Lösungen zu suchen. Nun richtet sich der Blick in einem Exkurs auf die Konflikt- und Friedensforschung, genauer gesagt auf ihren Begründer *Johan Gal-*

⁹⁶³ Dörner, 2011, S. 140f.

⁹⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 47f. 142f.

⁹⁶⁵ Vgl. Weick und Sutcliffe, 2010, S. 58f.

⁹⁶⁶ Vgl. Ebd., S. 66f.

tung. Konfliktforscher und Konfliktarbeiter müssen anhand konkreter Fälle und unter schwierigsten Bedingungen nach Lösungen suchen. Dabei geht es nicht nur um sich widersprechende Interessen, es geht dabei auch um die «kulturelle Tiefenstruktur» von Konflikten, kurz gesagt um verschiedene Wert- und Moralauffassungen.⁹⁶⁷

Ob *Galtungs* methodischer Ansatz der Konfliktlösung auch eine passende Methode für die Ethik sein kann, ist eine interessante Forschungsfrage, die den Rahmen dieser Ausführungen jedoch bei Weitem übersteigt.⁹⁶⁸

5.4.1 Konflikte und Konfliktarbeit

Konflikte entstehen innerhalb konkreter Situationen.⁹⁶⁹ Für *Johan Galtung* ist es grundsätzlich nicht wichtig, auf welcher Ebene Konflikte stattfinden. Es kann die persönliche, die zwischenmenschliche, gesellschaftliche, politische oder auch andere Ebenen betreffen. Für die Konfliktforschung sind sie alle gleichwertig.

„Alle Konflikte sind insofern gleich, als sie für die Beteiligten sehr ernst sind.“⁹⁷⁰

Die Wurzel des Konflikts liegt, wie bereits an anderer Stelle erwähnt, in zwei nicht miteinander vereinbaren Zielen oder Interessen. Wie die Hirnforschung zeigt, erzeugen solche Situationen Stress, was wiederum die Verhaltenskontrolle vermindert.⁹⁷¹

Kurz gesagt, je stärker die Gefühlsebene und die persönliche Betroffenheit, desto stärker rücken Verstand und Vernunft in den Hintergrund.⁹⁷² Daher ist es unerlässlich, den kreativ schöpferischen Umgang mit Konflikten einzuüben. Die Einübung setzt laut *Galtung* ein systematisches Vorgehen voraus.⁹⁷³ Die konkrete Methode dafür nennt er *Transcend*. Es geht um ein Transzendieren bzw. Transformieren, also um ein «Überschreiten» der sich widersprechenden Ziele, Interessen

⁹⁶⁷ Vgl. Galtung, 2008

⁹⁶⁸ Vgl. Galtung, 1975, S. 108–132; Galtung und Schmidt, 1998, S. 53–67; Galtung, 2007a, S. 205–225; Galtung, 2007b, S. 25–30

⁹⁶⁹ Vgl. Galtung, 2007b, S. 24

⁹⁷⁰ Ebd., S. 9

⁹⁷¹ Vgl. Hüther, 2011

⁹⁷² Vgl. Galtung, 2007b, S. 17

⁹⁷³ Vgl. Ebd., S. 26. Anm.: Vergleichbar mit Erziehung im Bezug auf ethisches Verhalten.

und Bedürfnisse, um ein Verlassen vorgefertigter „Gedankengefängnisse“.⁹⁷⁴ Das bringt nicht sofort eine Lösung; ob ein Konflikt gelöst ist, kann immer erst die Zukunft zeigen.⁹⁷⁵ Die Konfliktforschung versucht, die Bedingungen der friedlichen Konfliktbeilegung ausfindig zu machen, ohne Unterlass, *immer und immer wieder*.⁹⁷⁶ Außer einem großen Maß an Geduld spielen Kreativität und Einfühlungsvermögen eine wichtige Rolle.

Zwei weitere zentrale Momente innerhalb der methodischen Vorgehensweise Galtungs sind *Komplexität* und *Dialog*. Der Maßstab der Komplexität ist bei Galtung „... die Summe der Anzahl der Parteien und der Anzahl der Ziele.“⁹⁷⁷

Dialog ist nur möglich, wenn jeder Konfliktpartei der notwendige Respekt gezollt wird – zu moralisieren und zu verurteilen ist daher fehl am Platz. Auch sonstige, tief in unsere Diskussionskultur verankerte Verhaltensweisen sind zu unterlassen. Zum Beispiel das Hinweisen auf Widersprüche zwischen «sagen und tun», also auf «kognitive Dissonanzen». Diese Praxis ist zwar menschlich, macht aber nach *Galtungs* Erfahrung aus dem Dialog eine Debatte.

„Eine Debatte ist ein Kampf, zwar nicht mit physischen, aber doch mit verbalen Waffen. ... Den Sieg gewinnt gewöhnlich diejenige Seite, die die andere bei den meisten Widersprüchen erwischt. Ein Dialog, *dia logos*, durch das Wort, durch den Gebrauch von Worten, ist etwas ganz anderes. Die Parteien kämpfen nicht miteinander ..., sondern sie arbeiten zusammen, um die Lösung eines Problems zu finden.“⁹⁷⁸

In diesem Geiste formuliert *Galtung* auch die Hauptregel der Konfliktarbeit:

„Nimm die Selbstdarstellung der Parteien und ihre eigene Analyse zum Ausgangspunkt. Zur Verdeutlichung: Wenn eine Partei sich «Befreiungsfront» nennt, dann darf die Konflikthelferin sie nicht als «Terroristen» ansprechen.“⁹⁷⁹

Diese Grundregel kann auch produktiv für ethisch-moralische Konflikte genutzt werden. Sie fördert gegenseitiges Verstehen und Verständnis.

⁹⁷⁴ Ebd., S. 22

⁹⁷⁵ Vgl. Ebd., S. 31

⁹⁷⁶ Vgl. Galtung, 2008, S. 16

⁹⁷⁷ Galtung, 2007b, S. 54

⁹⁷⁸ Ebd., S. 58

⁹⁷⁹ Ebd., S. 46

5.4.2 Kommunikationspsychologie

Die soeben skizzierte Forderung korrespondiert auch mit Grundeinsichten der Kommunikationspsychologie und ihren Regeln zur konstruktiven Kritik und Gesprächsführung.⁹⁸⁰ Zum Beispiel keine Du-Botschaften zu verwenden – das heißt, den Gesprächspartner nicht fremdbestimmen und nicht wertend gegenüberzutreten («Du bist ..., du benimmst dich ...»). Besser sind Ich-Botschaften: Sie beschreiben, was die Worte oder das Verhalten des Anderen in einem selbst auslösen («Ich fühle mich unwohl, wenn ..., weil ...»).

Friedemann Schulz von Thun hat zum Gelingen der Kommunikation ein «Situationsmodell» für «situationsgerechte Kommunikation» entwickelt. Stimmige Kommunikation ist ein wichtiger Bestandteil, um Konflikte zu bewältigen bzw. zu verhindern. Vier Faktoren sind dafür maßgebend:⁹⁸¹

1. Situationen sind in eine *Vorgeschichte* eingebettet und tauchen nicht einfach nur spontan auf. Damit einhergehend sind Erwartungen, Vorbehalte, womöglich auch Ängste, Sorgen usw.
2. Weiter ist es wichtig für alle Beteiligten zu wissen, um welches Thema es geht, worüber genau gesprochen wird. Die Abklärung der *thematischen Struktur* und der Frage, worum es eigentlich geht, wird oft stillschweigend vorausgesetzt, was Unstimmigkeiten nach sich zieht. «Kommuniziere das anscheinend Selbstverständliche» könnte die Regel dazu lauten.
3. Ebene drei betrifft die *zwischenmenschliche Konstellation*. In welcher Funktion trete ich in eine Gesprächssituation ein, welche Rolle ist dabei zu spielen bzw. einzunehmen? Darin kommt zum Ausdruck: Verhalte ich mich meiner Rolle angemessen – *situationsgerecht* –, fühle ich mich innerlich und äußerlich auch wohl darin, fühle ich mich dabei *authentisch*?⁹⁸²

⁹⁸⁰ Vgl. Schulz von Thun, Zach und Zoller, 2012, S. 12, 67, 75f., 195f

⁹⁸¹ Vgl. Ebd., S. 200–202. Vgl. dazu auch Schulz von Thun, 2011, S. 279–288

⁹⁸² Anm.: Schultz von Thun unterscheidet hier ein «Vier-Felder-Schema» der Stimmigkeit, welches vier Verhaltensmöglichkeiten vorsieht:

- „1. in Übereinstimmung mit sich selbst und mit dem situativen Gehalt (= «stimmig»)
2. in Übereinstimmung mit sich selbst, aber nicht situationsadäquat (= «daneben»)
3. nicht mit sich selbst in Übereinstimmung, aber passend zur Situation (= «angepasst»)
4. weder mit sich selbst noch mit dem Situationsgehalt übereinstimmend (= «verquer»).“

Ebd., S. 205

4. Faktor vier betrifft die *Ziele*. Ohne Einigung auf ein Thema und Ziel kann die Kommunikation nur quer zueinander verlaufen. Auch dies ist notwendiger Bestandteil, damit eine Situation «stimmig» verläuft. Zu den offiziellen, kommen noch die persönlichen Ziele hinzu. Optimal ist es, auch diese freizulegen. Dadurch kann der mögliche «Idealzustand» des Situationsmodells herrschen. Das Stichwort dazu: Transparenz.⁹⁸³ Oberste Pflicht von Moderatorinnen oder Konfliktarbeitern ist es, *spätestens* zu Beginn des Dialogs Transparenz durch Situationsklärung herzustellen. Eine weitere, vernachlässigte Selbstverständlichkeit.

Das Situationsmodell *von Thuns* ist ein Kriterienkatalog für gelingende Kommunikation und auf Konflikte übertragbar. Sich widersprechende Ziele (Punkt 4) sind Ausgangspunkt eines Konflikts. Die zwischenmenschliche Konstellation (Punkt 3) kann dadurch belastet sein und die Anerkennung der Rolle oder Funktion des Gegenübers dadurch mitunter nicht gegeben. Die Abklärung des Themas (Punkt 2), z. B. eine erstmalige Einigung auf einen konkreten Unterpunkt, vermindert Konfliktpotential. Die Vorgeschichte (Punkt 1) kann als bewusster oder unbewusster Grund und Hintergrund die Konfliktsituation beeinflussen, ja sogar auslösen. Dies ist mitzuberücksichtigen und bei Bedarf zu erfragen und zu hinterfragen. Erst bewusstes Miteinbeziehen aller vier Faktoren lässt Hoffnung aufkeimen, selbst bei tiefgreifenden Konflikten eine Lösung oder zumindest einen Verständigungsansatz zu finden.

5.4.3 Verstehen ohne zu werten

Dem Gegenüber die eigene Analyse, Auffassung oder Bewertung nicht aufzuzwingen gehört zur Konfliktbearbeitungsregel Nummer eins von *Johan Galtung*. Warum? Damit überhaupt der Dialog ermöglicht und bei heiklen Punkten weitergeführt werden kann. Die vorhin angeführten Konflikt- und Kommunikationsregeln implizieren einen weiteren folgenreichen Aspekt, will ich verstehen, mehr Erkenntnis über das Verhalten des Anderen gewinnen, die Situation besser und tiefer analysieren, Verstand und Vernunft stärken und die (negativen) Gefühle

⁹⁸³ Vgl. Ebd., S. 227f.

nicht überhand nehmen lassen. Dann ist es wichtig, innerhalb des Gesprächs von eigenen Wertvorstellungen vorerst Abschied zu nehmen.

Das Spannende, Kontraintuitive und unserem Alltag Widersprechende daran ist, dass diese Forderung gerade dann gilt, wenn sie fast unmöglich zu verwirklichen ist. Die Argumente dafür liefert der Kriminalpsychologe *Thomas Müller*. Er meint, will ich *Erkenntnis* über menschliches Verhalten erlangen, so ist es selbst in Diskussionen mit Personen, die Taten begangen haben, die «indiskutabel» sind, unerlässlich, Verurteilungen zu unterlassen und das eigene Wertesystem hintanzustellen.⁹⁸⁴ Selbst im Dialog mit Mehrfachmördern hindert die moralische Verurteilung des Gegenübers uns daran, klar zu sehen und damit wichtige Informationen zu bekommen, die weitere Verbrechen womöglich verhindern.

„Es sind immer wiederkehrende Abgründe, in die wir [Kriminalpsychologen] hineinblicken, aber emotionslos feststellend, nicht wertend und keinesfalls verurteilend.“⁹⁸⁵

Die zweite zentrale Einsicht von *Müller* ist ebenso interessant, sie besagt: Menschliches Handeln ist bedürfnisorientiert.⁹⁸⁶ Für den Kriminalpsychologen stecken selbst hinter den abscheulichsten Taten gewisse Bedürfnisse des Täters. Und auch hier gilt *Galtungs* Regel, die Selbstdarstellung des Täters als Ausgangspunkt der Analyse zu nehmen. Da die Weltwahrnehmung zwischen Menschen oft unvereinbar ist, braucht es für mögliches Verständnis die *Selbsterklärung* des Gegenübers. „[D]ie Professionalität innerhalb der Tatortanalyse [liegt] darin, ... die eigenen Emotionen nicht in den Abgleich hineinzubringen, Verhalten nicht selbst zu interpretieren, sondern es von anderen interpretieren zu lassen.“⁹⁸⁷

Die Ansicht, das Verhalten anderer beurteilen zu können, ist für *Müller* ein Nährboden für Irrtümer und Vorurteile. Das Einzige, was wir tun können, ist Verhalten zu vergleichen.⁹⁸⁸

Und weil es für eine situativ ausgerichtete Ethik so wichtig erscheint, zur Wiederholung: „Um die Möglichkeit zu eröffnen, objektiv das Verhalten anderer beurteilen zu können, sollte man grundsätzlich niemals selbst aufgrund seiner eigenen

⁹⁸⁴ Vgl. Müller, 2004, S. 13

⁹⁸⁵ Ebd., S. 138

⁹⁸⁶ Vgl. Ebd., S. 33f.

⁹⁸⁷ Ebd., S. 144

⁹⁸⁸ Vgl. Ebd., S. 12, 144

moralischen und ethischen Einstellung eine Beurteilung durchführen. Der Vergleich ist das Entscheidende.“⁹⁸⁹

Menschliches Handeln ist bedürfnisorientiert und die Unterdrückung von Grundbedürfnissen ist für *Galtung* Gewalt.

„Konflikte sind kein Spiel, das man gewinnt oder verliert, sondern sie bestehen oft in einem Kampf um Überleben, Wohlergehen, Freiheit, Identität, d. h. um die Erfüllung der menschlichen Grundbedürfnisse.“⁹⁹⁰ „Die Verhinderung der Befriedigung der Grundbedürfnisse ist Gewalt.“⁹⁹¹

Man kann *Galtung* für die Ausweitung des Gewaltbegriffes kritisieren, da die Bestimmung sehr allgemein anmutet. Doch *Galtung* spricht nicht nur als Wissenschaftler, seine Erkenntnisse basieren auf 50 Jahren Erfahrung als Mediator, Berater und Konfliktarbeiter. Es gibt ein Mindestmaß an Bedingungen, das erfüllt sein muss, um leben zu können, mehr noch: ein Mindestmaß, um menschenwürdig leben zu können. Für *Galtung* liegen die Grundbedürfnisse tiefer in uns verankert als Werte.

„Die Werte werden zu einem Teil unserer Identität. Gerade diese Werte besitzen ist selbst ein Wert. Anders aber verhält es sich mit den Grundbedürfnissen. Niemand wählt sie, sondern sie wählen uns. Nur wenn sie befriedigt sind, können wir existieren.“⁹⁹²

Sobald dies jemandem abgesprochen wird, üben wir Gewalt aus. Ziel ist es aber, friedlich zusammenzuleben. Der Friede bzw. in Frieden zu leben ist ein fundamentales Bedürfnis von Menschen, es kann als «höchstes Gut» angesehen werden. Um die ganze ethische Bandbreite des Begriffes ins Auge zu fassen, folgt jetzt eine kurze Darstellung des Friedensbegriffes.

⁹⁸⁹ Ebd., S. 36

⁹⁹⁰ *Galtung*, 2007b, S. 9

⁹⁹¹ Ebd., S. 15

⁹⁹² Ebd., S. 15

5.4.4 Der Begriff des Friedens

Der Philosoph und Friedensforscher *Erwin Bader* vertritt die These, dass der Sinn des Begriffspaares *Krieg und Frieden* noch nicht wirklich erfasst worden ist.⁹⁹³ Dies sei ein Mangel an praktischer Vernunft. Etwas zu erfassen, zu begreifen, „... mit aller praktischen Konsequenz einsehen, worum es ... eigentlich geht“⁹⁹⁴, hat Auswirkungen auf die Praxis, auf unser Tun und würde die offensichtliche Unvernunft des Krieges gewiss werden lassen und ihn zum Verschwinden bringen.

Dies ist ein Hemmschuh für menschliche und zivilisatorische Entwicklung. „[N]ur der Frieden kann der Entwicklung der Menschen behilflich sein, kann Strukturen der Menschlichkeit und Gerechtigkeit pflegen und aufbauen. Der immense Fortschritt Europas in der letzten Friedensperiode nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs hat dies in aller Deutlichkeit demonstriert.“⁹⁹⁵

Wie zentral der Begriff des Friedens für die Menschheit ist, zeigt *Karlheinz Koppe*, indem er schreibt:

„Der Begriff des Friedens ist in allen Kulturen und Sprachen äußerst vielfältig. In der Regel erlangt er seinen vollen Sinn erst im Kontext anderer Begriffe ... für die Erforschung der Bedingungen friedlichen Zusammenlebens ist dieser Hinweis von erheblicher Bedeutung.“⁹⁹⁶

Die verschiedenen Friedensbilder stehen im Zusammenhang mit Bedingungen und Auswirkungen des Friedens, sie sind positiv konnotiert und beinhalten fast nebenbei auch Antworten auf die Frage: Wie stellst du dir ein gutes Leben vor? Es schwingen Bedeutungen mit wie z. B. Ruhe, Sicherheit, Wachstum, Ernte, Versöhnung, Ordnung, Heil, Gerechtigkeit usw.⁹⁹⁷

Im Deutschen geht die Wurzel von Frieden (von althochdeutsch *fridu*) mit den Begriffen Freiheit, Freundschaft und Schonung einher.⁹⁹⁸

⁹⁹³ Vgl. Bader, 2013, S. 144

⁹⁹⁴ Ebd., S. 145

⁹⁹⁵ Bader, 2013, S. 146

Anm.: Krieg bringt keinen Fortschritt, dies ist gegen so manche Tradition unserer Geschichtsschreibung festzuhalten. Vgl. Ebd., S. 146f.; Koppe, 2001, S. 26–31

⁹⁹⁶ Koppe, 2001, S. 17

⁹⁹⁷ Vgl. Ebd., S. 17f.

⁹⁹⁸ Vgl. Auberle und Wermke, 2001, S. 237

In den semitischen Sprachen ist im friedvollen Miteinander ein umfassendes Heilsversprechen mitverpackt. Man denke an *shalom* (hebräisch) und *salam* (arabisch).

Die russische Ausdrucksweise wäre von philosophischer Seite bedenkenswert: *Mir* bedeutet sowohl Friede als auch Welt. Somit kann Friede als umfassender Zustand gedeutet werden, der die Menschen und die Umwelt betrifft.

In Asien finden wir wiederum ein anderes Bild: „Frieden ist für ganz Ostasien die Ruhe, in der das Getreide wachsen und geerntet werden kann.“⁹⁹⁹ Die Wortkombination dafür lautet *ho ping*, womit symbolisch der Ernte des Korns (*ho*) und der Ruhe (*ping*) Ausdruck verliehen wird.

Das lateinische *pax* bringt stark den Ordo-Gedanken mit ins Spiel. Es hat mit Verträge schließen und einhalten (lat. *pacisci*) und Verbindlichkeit (lat. *pangere*) zu tun.

Bei den Griechen stellt sich die Entwicklung des Friedensbegriffes vielschichtig dar. Das Thema Frieden war ein Randthema und wurde nur selten ausdrücklich thematisiert. Dies zeigt schon die Tatsache, dass es keine Gottheit für den Frieden gab, für den Krieg sehr wohl. Der Kriegsgott *Ares* war eine «Kämpfernatur», was so viel heißt wie, es ging ihm mehr um das Kämpfen selbst, welche Seite dabei siegt, war nicht wichtig.¹⁰⁰⁰

So war allgemein in der Antike nicht so sehr das Begriffspaar Krieg und Frieden im Fokus, sondern mehr ein Freund-Feind-Schema. Dies kommt durch das Gerechtigkeitsverständnis zum Ausdruck. Gerecht sein hieß: dem Freund gut und liebevoll gesinnt zu sein, den Feinden gegenüber jedoch böses und schreckliches Verhalten zu zeigen.¹⁰⁰¹

Das griechische Wort für Krieg ist *polemos*. Interessant ist, dass bis ins 4. Jahrhundert der politische Frieden nur als Friedensschluss oder Frieden schließen umschrieben wurde. Dafür stand das Wort *spondai*.

„Dieses Wort (als Plural von *sponde*) heißt eigentlich Trankspenden und bezeichnet die Opfer, die beim Friedensabschluss obligatorisch dargebracht wurden. Das Wort für Friedensschluss bezieht sich also auf etwas faktisch Erlebbares; die

⁹⁹⁹ Koppe, 2001, S. 19

¹⁰⁰⁰ Vgl. Meyer, 2013, S. 27f., 42

¹⁰⁰¹ Vgl. Bader, 2008, S. 11

Trankopfer können geradezu als Beweis für das Zustandekommen des Friedens und als Garantie für seinen Bestand gelten.“¹⁰⁰²

Was ist nun mit *eirene*, dem eigentlichen Wort für Frieden? Beim griechischen Dichter *Hesiod* (ca. 700 v. Chr.) verkörpert *Eirene* eine Tochter des göttlichen Rechts und die Schwester der *Eumonia* (guten Gesetzlichkeit) und *Dike* (Recht/Gesetz). Diese poetische Darstellung der *Eirene* als «Friedensidee» war bis ins 4. Jahrhundert maßgebend.¹⁰⁰³ Erst nach Ende des Peloponnesischen Krieges (431–404 v. Chr.), der hauptsächlich zwischen Athen und Sparta ausgetragen wurde, hat sich die Bedeutung hin zu einer politischen Dimension verwandelt. Warum? Bis zu diesem Zeitpunkt hat es an einem Friedenskonzept, das auch die Stadtstaaten mitgedacht hat, gefehlt. Der Friedensbegriff war eben auf die Polis bezogen und dadurch geprägt, dass die «guten» Gesetze von Rechts wegen eingehalten wurden. Der Peloponnesische Krieg brachte insofern eine neue Dimension ins Spiel, da die Zivilbevölkerung sehr darunter gelitten hat, weil die Niederlage der Athener vernichtend war.¹⁰⁰⁴ Der Leidensdruck war also der Ursprung der erstmals aufkeimenden Idee des «allgemeinen Friedens».

Die Merkmale dieses Friedens lassen sich an der Darstellung der *Eirene* ablesen, die 370 v. Chr. am Versammlungsort der freien Bürger (Agora) aufgestellt wurde. Eine junge Frau mit langem herunterfallendem Haar hält am linken Arm ein Kleinkind und ein Füllhorn, im rechten Arm ein Zepter in der Hand. Die Forschung kann aus dieser Darstellung Folgendes ablesen: Auch wenn Frau und Kind die Blicke aufeinander gerichtet haben, ist auszuschließen, dass hier ein Mutter-Kind-Verhältnis abgebildet wurde. Das offene Haar weist darauf hin, dass es sich um eine junge Frau bzw. Jungfrau handelt. Somit ergibt die symbolhafte oder allegorische Darstellung folgende Interpretation der Einzelelemente:¹⁰⁰⁵

- Junge Frau: Die von der Dichtung übernommene Darstellung des Friedens als Frau.
- Zepter: Ist ein Kennzeichen der göttlichen Macht.
- Kleinkind: Als *Ploutos* dargestellt verkörpert es Reichtum.
- Ährenkranz: Symbol für das lebensnotwendige Getreide der Göttin *Demeter*.

¹⁰⁰² Meyer, 2013, S. 24

¹⁰⁰³ Vgl. Meyer, 2008, S. 62f.

¹⁰⁰⁴ Vgl. Ebd., S. 65

¹⁰⁰⁵ Vgl. Ebd., S. 75f.

- Füllhorn: Es steht für Fruchtbarkeit, Gedeihlichkeit und Wohlstand.

Die auf die Frau zentrierte Symbolfülle besagt also, um Reichtum, Wohlstand und ein gedeihliches Leben zu erlangen, braucht es den Frieden.

So kommt die Archäologin *Marion Meyer* zu dem Schluss: „Mit der Veranschaulichung der zwingenden Kausalität von Frieden und Wohlstand war die Figur auch eine Ermahnung an die Handelnden, also die Athener selbst, für Frieden zu sorgen ... Als Veranschaulichung einer Konzeption bleibt es ... zeitlos. Der hier zum Bild gewordene Gedanke hat nichts von seiner Gültigkeit eingebüßt.“¹⁰⁰⁶

5.4.5 Interdisziplinärer Zugang

Friedlich heißt nicht konfliktfrei. Es heißt, mit Konflikten schöpferisch, kreativ, zukunfts- und lösungsorientiert umzugehen, die Grenzlinien zu überschreiten, zu transzendieren und die Starrheit der Widersprüche in womöglich ungewöhnlicher Form aufzulösen bzw. neu zu lösen, zu transformieren. Die ganze Kraft auf diesen Transformationsprozess zu legen kann Vorbild für Moraldiskussionen sein. Nicht, wer Recht hat, ist wichtig, sondern wie wir zu einer Lösung kommen. Diese Grundhaltung ist grundsätzlich weniger konfrontativ und sachlicher als die Verteidigungshaltung gegenüber den eigenen Wertvorstellungen.

Die Friedensforschung versucht, die Bedingungen des Friedens ausfindig zu machen. Ihr Zugang ist inter- und multidisziplinär.¹⁰⁰⁷ Jedoch betont *Galtung*, dass es nicht ausreicht, einen interdisziplinären Dialog zu starten, die Fragen müssen neu und umfassender als bisher bedacht werden.¹⁰⁰⁸ Besonders bei kulturellen Fragestellungen bedürfen die Sozialwissenschaften einer Ergänzung durch „... Tiefenpsychologen, Sozialpsychologen, Religionswissenschaftler, Kulturphilosophen.“¹⁰⁰⁹

Die Philosophen sind für *Erwin Bader* dafür als Koordinatoren besonders geeignet.¹⁰¹⁰ Die Philosophie als Liebe zur Weisheit ist als Ethos – im Sinne von innerer Haltung – für den Erkenntniszuwachs von Bedeutung. Dies eröffnet einen Zugang

¹⁰⁰⁶ Ebd., S. 79

¹⁰⁰⁷ Vgl. *Galtung*, 2008, S. 17

¹⁰⁰⁸ Vgl. *Galtung*, 2007a, S. 12

¹⁰⁰⁹ *Galtung und Koller*, 1993, S. 104

¹⁰¹⁰ Vgl. *Bader*, 2013, S. 147

zur Weisheit, der ein verengtes Wissenschaftsverständnis aufsprengt und erweitert.¹⁰¹¹

Einige der bereits angesprochenen Punkte sind für den Lösungsprozess moralischer Probleme von Bedeutung. Sie korrespondieren auch teilweise mit Anforderungen, die *Karl Jaspers* an eine ehrliche, offene, zwischenmenschliche Kommunikation stellt:¹⁰¹²

- Dialog statt Debatte,
- sich die andere Sichtweise erklären lassen – den Partnern die eigene Sicht nicht aufzwingen,
- Transparenz in der Situation herstellen – Ziele offenlegen,
- Empathie und respektvoller Umgang,
- die Komplexität der Situation mitberücksichtigen – je nach Anzahl der Ziele und Akteure,
- moralisches Verhalten und den kreativ-schöpferischen Umgang mit Konflikten einüben,
- immer und immer wieder nach Lösungen suchen,
- die Kraft und Konzentration auf ein positiv besetztes Ziel richten,
- Frieden erreichen mit friedlichen Mitteln,
- lernen, mit Konflikten zu leben – versuchen, sie auszutragen und nicht zu umgehen,
- interdisziplinäre Zusammenarbeit und
- auf die umfassende kulturübergreifende Bedeutung des Friedens verweisen.

Dies alles trägt nicht nur dazu bei, friedlich miteinander zu leben, es ist auch umgekehrt:

*„Frieden ist die Bedingung dafür, daß Konflikte kreativ und gewaltfrei transformiert werden können.“*¹⁰¹³

Und wie sehr Menschen bereits Übung darin haben, kommentiert *Galtung* so:

*„Sage mir, wie du dich in Konflikten verhältst, und ich sage dir, wieviel Friedenskultur du hast.“*¹⁰¹⁴

¹⁰¹¹ Vgl. Ebd., S. 147f.

¹⁰¹² Vgl. Kapitel 4.5.6; 4.5.7

¹⁰¹³ Galtung und Schmidt, 1998, S. 189

¹⁰¹⁴ Ebd., S. 189

5.5 Karl Jaspers und die Ethik

Jetzt erfolgt ein kurzer Überblick zum Forschungsstand: Wie ist das Verhältnis *Jaspers'* zur Ethik bzw. welche ethischen Standpunkte lassen sich aus seinem Werk herausdestillieren? Dabei werden die verschiedenen Schwerpunkte und Gemeinsamkeiten der Interpreten dargestellt. Eine kritische Prüfung und ausgiebige Diskussion der Standpunkte erfolgt jedoch nicht.

Weitergeführt wird diese Thematik in Kapitel 7, in dem mögliche Anknüpfungspunkte für eine situative Ethik bei den *Jaspers*-Forschern *Saner*, *Hügli* und *Salamun* angeführt werden.

5.5.1 Was Ethik nicht ist

Bernd Weidmann sieht es zumindest als problematisch an, von einer Ethik bei *Jaspers* zu sprechen. Warum? *Jaspers* spricht zwar in seinem ersten philosophischen Hauptwerk *Philosophie* von der „Möglichkeit einer philosophischen Ethik“¹⁰¹⁵, allerdings reicht dieser kurze Absatz nicht aus, um klar zu verstehen, wie eine solche Ethik aussehen soll.

„Mit eindeutiger Sicherheit lässt sich nur sagen, was die in Aussicht gestellte philosophische Ethik *nicht* ist: eine deontologische, auf universale normative Prinzipien gegründete Theorie der Moral.“¹⁰¹⁶

Diese Theorie wäre nämlich zu allgemein, um die „... alles menschliche Leben durchdringende Abgestuftheit“¹⁰¹⁷ adäquat abzubilden.

Ziel einer möglichen philosophischen Ethik wäre es, „... zum Wissen zu kommen ... was sich tun lässt aufgrund des Wissens von dem, was geschieht.“¹⁰¹⁸ Also einer Einschätzung der Situation und der Möglichkeit, die sich darin für mich als Mensch ergibt; oder anders gesagt: Wie ich mich als «mögliche Existenz» verwirkliche. Dazu *Jaspers*, „... [W]as ich jetzt will und tue, das will ich eigentlich selbst. So will ich sein, daß dieses Wissenwollen und Handeln zu mir gehört. In der Weise, wie ich

¹⁰¹⁵ Jaspers, 1994b, S. 362

¹⁰¹⁶ Weidmann, 2004, S. 11

¹⁰¹⁷ Jaspers, 1994b, S. 363

¹⁰¹⁸ Jaspers, 1979 S. 93. Vgl. auch Weidmann, 2004, S. 12

wissen und handeln will, überkommt mich mein Wesen, das ich, seiner gewiß, dennoch nicht kenne. Als diese Möglichkeit, daß Freiheit des Wissens und Handelns ist, bin ich «*mögliche Existenz*».“¹⁰¹⁹

Dahin gelangt man nicht durch analytische Einsicht, «Existenzerhellung» hat appellativen Charakter.

„Die Situation als bewußt gemachte ruft auf zu einem Verhalten. Durch sie geschieht nicht automatisch eine Unausweichlichkeit, sondern sie bedeutet Möglichkeiten und Grenzen der Möglichkeiten: was in ihr wird, hängt auch von dem ab, der in ihr steht, und davon, wie er sie erkennt. Das Erfassen der Situation ist von solcher Art, daß sie schon ändert, sofern es Appell an Handeln und Sichverhalten möglich macht.“¹⁰²⁰

Es geht um den Spielraum, der in einer Situation gegeben ist. Daher der Appell, es zu wagen, «selbst zu sein» und selbst zu entscheiden, zu wählen, einen Entschluss zu fassen.

Doch wo ist dieser «Raum»? Dazu *Weidmann*: „Verwirklicht werden kann die Möglichkeit des Selbstseins jedoch allein in existentieller Kommunikation, da nur hier der Einzelne als er selbst in unvertretbarer Individualität und unverwechselbarer Identität in den Blick kommt.“¹⁰²¹

Und hier sieht *Weidmann* den «Knack- und Schwachpunkt». Das Wagnis der existentiellen Kommunikation findet zwischen zwei Menschen und im Privaten statt. Bei sich liebenden Menschen, z. B. in der Ehe.¹⁰²² Dieses Konzept der «Zweisamkeit» ist für ihn nicht auf den öffentlichen Raum übertragbar.¹⁰²³

Dies habe *Jaspers* erkannt, weshalb er nach 1945 „... anstelle einer philosophischen Ethik nur noch von einem politischen Ethos spricht.“¹⁰²⁴ Es ist nun die Frage, ob *Jaspers* die mögliche Ethik mit dem politischen Ethos als «abgearbeitet» ansah, oder einfach kein Interesse mehr daran hatte. Eine zweite Möglichkeit wäre, dass er das «Ursprungsmotiv», wie sich die Existenz innerhalb der geschichtlichen

¹⁰¹⁹ Jaspers, 1994a, S. 13

¹⁰²⁰ Jaspers, 1979, S. 23

¹⁰²¹ Weidmann, 2004, S. 13

¹⁰²² Vgl. Jaspers, 1979, S. 53f.

¹⁰²³ Vgl. Weidmann, 2004, S. 13f.

¹⁰²⁴ Ebd., S. 15

Situation oder der «geistigen Situation der Zeit» verwirklichen lässt, beibehalten hat, jedoch unter veränderten Vorzeichen.¹⁰²⁵

Die dritte Möglichkeit sieht *Weidmann* bei *Helmut Fahrenbach* gegeben. Dieser schreibt zur «Möglichkeit einer philosophischen Ethik»: „Nun hat Jaspers eine ... Ethik ... zwar nicht vorgelegt; aber er hat ihre Intention – das Selbstsein verantwortlichen Handelns in der geschichtlichen Situation zu erhellen und aufzurufen – in jeder seiner philosophischen Veröffentlichungen festgehalten und sie in einer Reihe von Schriften zur zeitgeschichtlichen Situation direkt zur Geltung gebracht.“¹⁰²⁶

Fahrenbach weist in seinem Buch von 1970 auch darauf hin, dass „[e]ine aus selbstständigen Prinzipien entworfene Ethik ... für Jaspers «unphilosophisch»“¹⁰²⁷ wäre. Ethische Fragen gehören ins Zentrum der Philosophie, sie können nicht eigens und isoliert behandelt werden.¹⁰²⁸ Die Stellung der Ethik ist für ihn bei *Jaspers* durch eine „dialektische Situation“¹⁰²⁹ gekennzeichnet. Kurz gesagt, zwischen den Forderungen, die in der geltenden Moral liegen, und der geschichtlichen Verwirklichung des Menschen durch unbedingte Entscheidungen besteht eine Spannung, die sich zu einem Konflikt ausweiten kann. Die Moral gilt nicht einfach hin (objektiv), die verbindlichen Ansprüche, die damit einhergehen, müssen selbst noch gewollt und bejaht werden (subjektiv).¹⁰³⁰

Auch *Christian Rabanus* verweist, wie andere Interpreten, auf die existentielle Kommunikation und die Verquickung von Philosophie und philosophischem Leben als philosophische Praxis.¹⁰³¹

„Leben als philosophische Praxis, kann man wohl mit Recht als das Ziel von Jaspers' Philosophie ansehen.“¹⁰³²

So gesehen sind sowohl existenz- als auch vernunftphilosophische Konzepte dazu geeignet, für die neuerdings auch im deutschen Sprachraum aufkeimende

¹⁰²⁵ Vgl. Ebd., S. 15

¹⁰²⁶ *Fahrenbach*, 1970, S. 76f.

¹⁰²⁷ Ebd., S. 64

¹⁰²⁸ Vgl. Ebd., S. 63

¹⁰²⁹ Ebd., S. 68

¹⁰³⁰ Vgl. Ebd., S. 74–77

¹⁰³¹ Vgl. *Rabanus*, 2004, S. 39f, 45f.

¹⁰³² Ebd., S. 51

Beratungstätigkeit von Philosophen als *Philosophische Lebensberatung* einen Beitrag zu leisten.¹⁰³³

5.5.2 Philosophischer Glaube und praktische Philosophie

Rabanus betont den Zusammenhang von philosophischem Glauben und Kommunikation.¹⁰³⁴ Dazu ein paar erklärende Bemerkungen:

Der philosophische Glaube ist inhaltlich nicht «dingfest» zu machen.¹⁰³⁵ Wichtige Merkmale sind: Eine aktive Haltung gegenüber dem Leben, die auch in schwierigen Zeiten des Lebens, bei Enttäuschungen und Scheitern, bewahrt werden soll. *Jaspers* appelliert hier an ein unbegreifliches Vertrauen in den Grund des Seins. Damit verbunden ist das Vertrauen auf die menschlichen Fähigkeiten und darauf, dass das Sein, als Grund der Dinge, im Grunde «in Ordnung» sei.¹⁰³⁶

„Der philosophische Glaube ... ist der Glaube des Menschen an seine Möglichkeit. In ihr atmet seine Freiheit.“¹⁰³⁷

Der Glaube ist nicht irrational. Denn, so führt *Jaspers* aus: „Der philosophische Glaube, der Glaube des denkenden Menschen, hat jederzeit das Merkmal, daß er nur im Bunde mit dem Wissen ist. Er will wissen, was wißbar ist, und sich selbst durchschauen.“¹⁰³⁸

Durch kritische Aneignung des Wissens soll er bis zu den Grenzen der Erkenntnis vorstoßen. Keine Frage soll ungefragt bleiben. Nichts ist im Voraus aus diesem Prozess auszuschließen. Die Wissenschaft ist darin miteinzubeziehen, die Überzeugungen des philosophischen Glaubens sind aber nicht im objektiven Wissen, sondern in der Subjektivität gegründet. Persönliche Überzeugungen sind in ständiger Prüfung neu zu erhellen.

Da sich der Glaube weder im Subjektiven noch im Objektiven erschöpft, ist er ein Begriff, der erst aus dem Umgreifenden heraus zu verstehen ist. Darin ist er eingebettet und daraus schöpft er seinen vollen Gehalt. So glaube ich zwar einen

¹⁰³³ Vgl. dazu Grabner-Haider und Hirn, 2011

¹⁰³⁴ Vgl. *Rabanus*, 2004, S. 48f.; *Jaspers*, 1963, S. 159f.

¹⁰³⁵ Vgl. *Jaspers* und Zahrnt, 1963, S. 35f.

¹⁰³⁶ Vgl. *Jaspers*, 1958, S. 297; *Jaspers*, 2000, S. 183

¹⁰³⁷ *Jaspers*, 1963, S. 66

¹⁰³⁸ Ebd., S. 13

objektiven Glaubensgehalt, der mir aus der Überlieferung entgegentritt, jedoch entbehrt er einer objektiven Geborgenheit, da es mir nicht erspart bleibt, als Einzelner im Denken zu prüfen und anzueignen, um schließlich den Glauben vollziehend und gestalterisch in mein Leben zu integrieren.¹⁰³⁹

„Daher ist zwar Glaube immer Glaube an Etwas. Aber ich kann weder sagen: daß er eine objektive Wahrheit sei, die nicht durch den Glauben bestimmt werde, sondern vielmehr ihn bestimme, – noch kann ich sagen, daß er eine subjektive Wahrheit sei, die nicht durch den Gegenstand bestimmt werde, vielmehr ihn bestimme. Der Glaube ist Eins in dem, was wir trennen als Subjekt und Objekt, als Glaube, aus dem, und als Glaube, an den wir glauben.“¹⁰⁴⁰

Somit ist er immer wieder in der konkreten Situation zu vollziehen. Nicht bestehende Ruhe, sondern Wagnis als radikale Offenheit ist seine Charakteristik.¹⁰⁴¹ Er wird nicht zum Bekenntnis und er formt kein Dogma, er ist nicht allgemein, sondern individuell und geschichtlich, und als solcher gibt er keinen festen Halt.¹⁰⁴² „(I)m Philosophieren gibt es [objektiven] Halt nicht. Halt im Philosophieren heißt Sich-Besinnen, Atemschnöpfen in der Vergegenwärtigung des Umgreifenden, Sich-gewinnen im Sichgeschenktwerden. Der philosophische Glaube sieht sich preisgegeben, ungesichert, ungeborgen.“¹⁰⁴³

Den ethischen Kern bei *Jaspers* beschreibt *Rabanus* so: „Das Problem der Existenzzerhellung ... ist also im Kern ein Problem der praktischen Philosophie. So ist Jaspers' Philosophie nicht derart handlungsleitend, als sie bestimmte Verhaltens- oder Handlungsweisen fordert. Philosophie kann der einzelnen Existenz keine einzige Entscheidung abnehmen, wohl aber kann sie dazu beitragen, durch Erhellung eines Bewusstseins vom eigenen Sein und der konkreten Situation die jeweiligen Entscheidungen ... zu ermöglichen, indem in der philosophischen Analyse Handlungs- und Verhaltensmöglichkeiten mit allen ihren Implikationen und Konsequenzen aufgezeigt werden. Praktische Philosophie hat damit im Sinne Jaspers' nur sehr wenig mit einer normativen Disziplin zu tun. Sie ist vielmehr ein auf einer Deskription beruhender Appell: In der Deskription wird die menschliche Existenz

¹⁰³⁹ Vgl. Ebd., S. 24

¹⁰⁴⁰ Ebd., S. 15

¹⁰⁴¹ Vgl. Ebd., S. 17

¹⁰⁴² Vgl. Ebd., S. 16f.

¹⁰⁴³ Ebd., S. 25

als frei und verantwortlich erwiesen. Der Appell ist der Aufruf dazu, im Handeln die eigene Freiheit zu realisieren und sich der Verantwortung für das eigene Handeln und Sein zu stellen. Konkreter bedeutet dieser Appell bei Jaspers den Aufruf zur Bereitschaft, in existentielle Kommunikation zu treten.“¹⁰⁴⁴

5.5.3 Existenzphilosophie als Strebensethik

Franz-Peter Burkard sieht die allseits attestierte Problematik der Existenzphilosophie mit der Ethik sachlich begründet: „Das Selbst, um das die Existenzphilosophie kreist, wird als ein einmaliges, individuelles Sein verstanden, nicht objektivierbar und gerade nicht allgemeinverbindlichen Normen unterworfen.“¹⁰⁴⁵

Dieser prozesshafte, eigenverantwortliche Zugang steht in einem Spannungsverhältnis zur Aufgabe der philosophischen Ethik, allgemein-verbindliche Normen zu formulieren. Unterscheidet man grundsätzlich zwischen einer Strebensethik (*Aristoteles*) und Pflichtethik (*Kant*), so zeigt sich die Existenzphilosophie als spezielle Form der Strebensethik.¹⁰⁴⁶ In kurzer Form: Es geht nicht um die Frage nach *dem* guten Leben, das angestrebt wird, sondern um *mein* gutes Leben. Warum? Weil die ontologische Vorstellung, dass ein Mensch sich seinem Wesen gemäß entwickeln soll – was «gut» ist – und nicht dahinter zurückbleiben soll, was «schlecht» wäre, sich eben nicht allgemein bestimmen lässt.

¹⁰⁴⁴ Rabanus, 2004, S. 51

¹⁰⁴⁵ Burkard, 2011, S. 265f.

¹⁰⁴⁶ Anm.: Diese Unterscheidung bezieht sich auf Hans Krämers «Integrative Ethik». Er vertritt die These, dass die Existenzphilosophie *als* Strebensethik wieder neu belebt werden könnte. Vgl. dazu Krämer, 1998. Ein Zitat als Anregung zum Weiterlesen: „Während die Moralphilosophie über Pflichten aufklärt und Hemmungen stimuliert, leistet die Strebensethik Lebens-, Orientierungs- und Entscheidungshilfe. Sie führt zum Lebenlernen und zuletzt zum Sichauflebenverstehen und Lebenkönnen hin. Ihre Aufgabe ist es einmal, die Planungs- und Handlungsfähigkeit des Einzelnen durch Einübung in exemplarische Zielordnungen, Strategeme und Taktika zu schulen und zur Selbstfindung anzuleiten; sodann: die eigene Erfahrung des Akteurs zu organisieren helfen, um sie für effizientes Handeln optimal nutzbar zu machen, darüber hinaus aber auch die Kontingenz seiner Lebensführung zu durchbrechen und durch Erfahrungen anderer oder weiterführende Überlegungen zu erweitern und zu ergänzen. Es geht dabei sowohl um die Überwindung von Handlungsschwierigkeiten durch die Vermittlung bewährter Alternativmodelle wie auch um Entscheidungshilfe durch die Formulierung geeigneter Kriterien und schließlich noch um die Optimierung von Zielformationen und Handlungsstrategien durch das Angebot von Vorzugsalternativen.“ Ebd., S. 97

„Da diese Möglichkeiten konkret, d. h. geschichtlich und einmalig sind, lassen sie sich auch nicht als anstrebbare Ziele allgemein formulieren. Selbstsein ist überhaupt nicht etwas, das angestrebt werden kann, sondern das, woraus gestrebt und gehandelt wird.“¹⁰⁴⁷

Es geht nicht nur darum, welche Ziele ich habe, sondern *wie* ich die selbstgesetzten Ziele erreiche. „Der Begriff des Selbstwerdens hat ... formal strebensethischen Charakter: in ihm geht es um die anzustrebende Übereinstimmung meines Wollens und Handelns mit mir selbst.“¹⁰⁴⁸

Vielleicht ist es aber doch nur eine Nuancierung zu *Aristoteles*. Wenn das Selbstwerden selbst als eigenes Ziel angestrebt wird und dieser Prozess wichtig ist für mich, für meine Zufriedenheit und mein Wohlbefinden, mein Glück (*eudaimonia*), kommt es der klassischen Ausrichtung wieder näher,¹⁰⁴⁹ da sozusagen mein Glück mit dem höchsten angestrebten Ziel im Sinne der *Autarkie* korrespondiert. Dies bezeichnet nicht „... die persönliche Bedürfnislosigkeit oder wirtschaftliche Unabhängigkeit, sondern die Qualität eines in sich sinnvollen Lebens.“¹⁰⁵⁰

Doch zurück zu der Ansicht, dass moralische Normen geschichtlichen Situationen nicht hinreichend gerecht werden. Denn sie sind „... erstens *nicht absolut*; dann würde das Leben nach diesem objektiven Sollen schon der alleinige Weg des Existierens sein – und zweitens *zu wenig*, denn sie bedürfen der Freiheit in geschichtlicher Aneignung. Objektiv gibt es zwar in allgemeinen Grundsätzen nur eine einzige Moral als gültige. Aber das objektiv Gültige erschöpft nicht, was Wahrheit existentiellen Handelns im Bewußtsein seines Sollens ist.“¹⁰⁵¹

Es bleibt aber das Spannungsverhältnis: Wie komme ich zur Klarheit, dass das objektiv Gesollte auch zum subjektiv Gewollten wird?¹⁰⁵² Denn es gibt geltende Normen, innerhalb dieser ich meine je eigene moralische Urteilsfindung suche, oder die geltenden Normen als «vorgeschlagene Antworten» annehme.¹⁰⁵³ Burkard sieht hier bei *Jaspers* zwei wichtige Anhaltspunkte, die diese Spannung nicht aufheben, aber zumindest zeigen, „... daß der Begriff des Selbstseins so beschaffen

¹⁰⁴⁷ Burkard, 1999, S. 31

¹⁰⁴⁸ Ebd., S. 32

¹⁰⁴⁹ Vgl. Höffe, 2008, S. 301f.

¹⁰⁵⁰ Ebd., S. 116

¹⁰⁵¹ Jaspers, 1994b S. 360

¹⁰⁵² Vgl. Burkard, 1990/91, S. 50

¹⁰⁵³ Vgl. Burkard, 1999, S. 34f.

ist, daß er eine ethisch qualifizierte Beziehung zu anderen als konstitutives Merkmal enthält.“¹⁰⁵⁴

Dabei sind für die Kommunikation zwei Aspekte wichtig: die Vernunft und die Liebe.¹⁰⁵⁵ Die Vernunft, mit all ihren Facetten ist wichtig für die Urteilsbildung und Garant dafür, dass keine «starren Gehäuse» unser Leben lenken. Auf die Liebe näher einzugehen, wäre lohnenswert, wir belassen es hier mit einem *Jaspers*-Zitat, das ebenso gut von christlichen «Situationsethikern» stammen könnte. Mit dem Hinweis auf *Augustinus* schreibt er: „Vollkommene Liebe würde kein moralisches Gesetz, keine gemeinsame Ordnung brauchen, weil sie diese aus sich selber in der je einzigen konkreten Situation hervorbrächte, daher die Befolgung in sich schliesse.“¹⁰⁵⁶

Diese Unbedingtheit der Liebe sieht er auch bei *Jesus*, der für ihn keine neue Ethik begründet hat, aber das biblische Ethos (ausgehend vom Alten Testament) ernsthaft gelebt hat. Ein Bestandteil dieses „Ethos des Gottesreichs“¹⁰⁵⁷ ist die Freiheit, aus der heraus *Jesus* agiert hat. Diese Freiheit ist nicht durch Gesetze begründet, sondern aus Liebe.¹⁰⁵⁸

5.5.3.1 Strebensethik als Selbstethik

Aus *Jaspers' Existenzzerhellung* ergibt sich für *Burkard* ein Rahmen für ein strebensethisches Konzept. Er versteht den Appell, das eigene Leben zu ergreifen, wichtige Entscheidungen zu treffen und angesichts der Endlichkeit des Menschen auch tatsächlich im Hier und Jetzt zu verwirklichen, als eine „ethisch-normative Aussage.“¹⁰⁵⁹ In der Möglichkeit des «Selbstseins» liegt die Aufforderung, es auch anzustreben. Die wichtigsten Punkte für *Burkard* sind:

- Jeder ist dazu aufgerufen, den Weg der Selbstwerdung einzuschlagen – selbstbestimmt, nicht fremdbestimmt.
- Dass der Mensch wichtige Entscheidungen zu treffen hat, zeigt sich durch die Grenzsituationen. Tod, Leid, Kampf, Schuld und das permanente In-

¹⁰⁵⁴ Ebd., S. 38

¹⁰⁵⁵ Vgl. Burkard, 1990/91, S. 50f.

¹⁰⁵⁶ Jaspers, 2000, S. 156

¹⁰⁵⁷ Jaspers, 1997, S. 192

¹⁰⁵⁸ Vgl. Ebd., S. 191–193

¹⁰⁵⁹ Burkard, 2011, S. 267

Situationen-Sein des Menschen sind Herausforderungen, die den Menschen auf sich zurückwerfen, keiner kann sich ihnen entziehen.

- Entscheiden in Freiheit heißt, Verantwortung zu übernehmen, da *ich* entscheide und nicht «etwas» für mich. Nur weil ich schon frei bin, kann ich durch meine Entscheidungen Freiheit geschichtlich ergreifen.¹⁰⁶⁰

Burkard fragt, wie diese subjektiv konnotierte Strebensethik als «Ethik des Selbstseins» einen Beitrag für die Gesellschaft leisten kann. Er findet einen möglichen Hinweis bei *Michel Foucault* (1926–1984) und seiner «Selbstethik». Es „... liegt in der Ausbildung eines Selbstseins die Möglichkeit der Kritik und des Widerstandes gegen gesellschaftliche Machtausübung begründet.“¹⁰⁶¹

Auch für *Anton Hügli* ist diese Selbstethik ein möglicher Anstoß für die Diskussion rund um Existenzphilosophie und die Ethik.¹⁰⁶² Dieses Konzept der Selbstethik hat für *Foucault* mit dem antiken Konzept der Selbstsorge zu tun: Die Selbstsorge ist eng verknüpft mit der Freiheit und alles zusammen mit der Machtfrage. Dazu ein paar Erläuterungen aus einem Interview aus dem Jahre 1984:

Michel Foucault begreift in Anlehnung an die sokratisch-platonische Tradition Ethik als „... reflektierte Praxis der Freiheit [und Freiheit als] ontologische Bedingung der Ethik.“¹⁰⁶³ Zentral für die Selbstsorge ist die damit implizierte Forderung, sich um sich selbst zu kümmern. Diese Forderung hat wiederum mehrere Anforderungen: sich um sich selbst zu kümmern heißt, sich mit sich selbst beschäftigen, sich zu erkennen, zu informieren und auch zu kontrollieren, sprich, sich nicht einfach von den momentanen, spontanen Regungen leiten zu lassen. Dies ist nötig, um ein freier Mensch zu sein. Vor allem die Selbsterkenntnis steht im Zusammenhang mit der Moral, sie beinhaltet das Wissen um kulturell-normative Regeln. Man muss einen moralischen Sinn entwickeln, ein Wissen darüber erlangen, was in bestimmten Situationen zu tun ist.¹⁰⁶⁴

Die Entwicklung eines persönlichen Ethos im Verhältnis zum sozialen Ethos äußert sich im Verhalten den Mitmenschen gegenüber. So war für *Foucault* bei den Griechen das Ethos eine „... Art zu sein und sich zu verhalten. Das war eine Seins-

¹⁰⁶⁰ Vgl. Ebd., S. 268

¹⁰⁶¹ Ebd., S. 275

¹⁰⁶² Vgl. Hügli, 2012, S. 11f.

¹⁰⁶³ Foucault und Becker, 1993, S. 12

¹⁰⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 13f.

weise des Subjekts und eine bestimmte, für die anderen sichtbare Art des Handelns.“¹⁰⁶⁵

Anders gesagt, die Selbstsorge und die Selbstethik zeigen auf, wie ich mich zu mir selbst *und* zu den anderen verhalte. So gesehen ist sie nie rein ichbezogen. Die ethische Dimension kommt aber nicht aus dem Bezug zu den anderen sondern aus der Selbstsorge selbst. Wie verhalte ich mich als (freier) Mensch zu meiner Familie, der Gesellschaft, dem Staat gegenüber? Wie fülle ich meinen Platz aus im Berufsleben, innerhalb von Freundschaften usw.

„Derart ist das Problem der Beziehungen zu anderen während der gesamten Entwicklung der Selbstsorge gegenwärtig.“¹⁰⁶⁶

Die verschiedenen Ebenen zeigen die politische Dimension. Selbstbeherrschung hat einen Bezug zum Herrschen, sich «selbst regieren» können. Wie nutze ich diese «Macht», andere zu beeinflussen, ob im Alltag oder im Beruf, privat, oder als Funktionsträger usw. In anderen Worten: die Selbstsorge hat immer auch das Wohl der anderen im Blick. Wenn ich meine Macht nicht zugunsten anderer einsetze, zeigt dies gleichzeitig ein Missverhältnis zu mir selber.¹⁰⁶⁷

Diese Art und Weise der gegenseitigen Einflussnahme zu untersuchen, ist Aufgabe der Sozialwissenschaft und Anthropologie. Für *Foucault* ist es die Aufgabe der Philosophie, kritisch zu sein, vor allem allen Formen von Herrschaft gegenüber, sie nicht hinzunehmen, sie in Frage zu stellen und so «öffentlich mit zu wirken».

„Diese kritische Funktion der Philosophie leitet sich bis zu einem gewissen Punkt vom Sokratischen Imperativ ab: «Beschäftige dich mit dir selbst», was heißt, «Begründe dich in Freiheit durch Selbstbemeisterung».“¹⁰⁶⁸

Soweit der Hinweis auf *Foucault*, der diese interessante Perspektive noch kurz vor seinem Tod in einem Interview erläutert hat.

¹⁰⁶⁵ Ebd., S. 14

¹⁰⁶⁶ Ebd., S. 15

¹⁰⁶⁷ Vgl. Ebd., S. 15

¹⁰⁶⁸ Ebd., S. 28

5.5.4 Ethos der Differenzierung

Reiner Wiehl geht mit den meisten Interpreten d'accord, wenn er keine systematische und eigenständige Ethik bei *Jaspers* finden kann.¹⁰⁶⁹ Er findet die Ethik «überall» in seiner Philosophie, vor allem aber in der bewusst-methodischen Denkhaltung *Jaspers'*. Sie ist ausgezeichnet durch Nüchternheit, Klarheit und Sachlichkeit. Ursprung dieser Haltung sieht *Wiehl* in der Erfahrung *Jaspers* als Arzt und (verstehender) Psychologe. In dieser Denkhaltung bestehen für ihn ein Ethos der Differenzierung, ein Ethos der Begrenzung und Maßhaltung und ein Ethos der Offenheit und Selbstkorrigierbarkeit.¹⁰⁷⁰

Besonders das *Ethos der Differenzierung* ist ein spezifisch philosophisches. *Wiehl* schreibt:

„In der Verwirklichung dieser Denkhaltung ist die Tätigkeit der bewussten denkerischen Reflexion am Werke. Reflexion ist nicht nur ein Unterscheiden des einen vom anderen, sondern ein Sichunterscheiden: ein Unterscheiden von etwas, von einem Grund, einem Ursprung aus. Insofern ist im Sichunterscheiden das Selbstsein des menschlichen Daseins als Selbstbewusstsein gegenwärtig. Die Existenz dieses Daseins schließt in dem Selbstbewusstsein eine an es ergehende *Forderung zu einem bewussten Leben* ein. Es ist die Philosophie, welche die Verbindung zwischen jenem Ethos der Differenzierung und dieser Forderung bewussten Lebens stiftet.“¹⁰⁷¹

Diese Haltung findet *Wiehl* im gesamten Werk vor, denn „... Jaspers' Denken ist von seinen wissenschaftlichen und philosophischen Anfängen an ethisch geprägt.“¹⁰⁷²

¹⁰⁶⁹ Vgl. *Wiehl*, 2004, S. 24

¹⁰⁷⁰ Vgl. Ebd., S. 23–26

Anm.: Dieses Differenzierungs- und Unterscheidungsvermögen greift für *Wiehl* bis ins Zentrum *Jaspers'*cher Philosophie. Er schreibt: „Das Umgreifende ist das Umgreifende der Grundunterscheidung von Subjekt und Objekt. In einem näher zu bestimmenden Sinne ist diese Unterscheidung die Unterscheidung aller Unterscheidungen. Sie bildet den Ursprung philosophischer Reflexion.“ Ebd., S. 23

¹⁰⁷¹ Ebd., S. 22

¹⁰⁷² Ebd., S. 25

5.5.5 Weitere Positionen

Tsuyoshi Nakayama sieht die schon angesprochene Entwicklung von der Existenz- zur Vernunftphilosophie auch in der Ethik.¹⁰⁷³ Er sieht (in Anlehnung an *Hans Saner*¹⁰⁷⁴) eine innere Notwendigkeit dieser «Wende» von der «Ethik der Existenz» zur «Ethik der Vernunft». Sie ist an der Entwicklung des Kommunikationsbegriffes abzulesen – von der «existentiellen Kommunikation» bis hin zur Vernunft als „totalen Kommunikationswillen“.¹⁰⁷⁵ Als Kernpunkt der «Ethik der Existenz»¹⁰⁷⁶ sieht er die „Ethik der Unbedingtheit der Freiheit“¹⁰⁷⁷, von der *Jaspers* spricht. Es geht kurz gesagt um die in der Transzendenz verwurzelte Freiheit des Menschen, die uns unbedingte, wesentliche Entscheidungen ermöglicht. Diese Entscheidungen bleiben wesentlich, auch wenn die verfolgten Ziele verfehlt werden. *Jaspers* schreibt dazu: Das existentielle „... Können bezieht sich nicht mehr auf die faktische Verwirklichung eines Zieles in der Welt, sondern auf die innere und äußere Handlung, selbst wenn ich als empirisch darin scheitere.“¹⁰⁷⁸

Und zum Scheitern: „Es ist entscheidend für den Menschen, wie er das Scheitern erfährt: ob es ihm verborgen bleibt und nur am Ende überwältigt, oder ob er es unverschleiert zu sehen vermag und als ständige Grenze seines Daseins gegenwärtig hat ... Wie er sein Scheitern erfährt, das begründet, wozu der Mensch wird.“¹⁰⁷⁹

Kurt Salamun hat in verschiedenen Zusammenhängen auf ethische Grundhaltungen in *Jaspers'* Philosophie verwiesen.¹⁰⁸⁰ Im Rahmen des Kapitels über die Vernunft wurden einige davon aufgezählt. Passend zum soeben gebrachten Zitat des Scheiterns spricht *Salamun* z. B. im Bereich der Grenzsituationen von einer «appellativen Tugendethik».¹⁰⁸¹ Versteht man unter Tugenden z. B. ein „... Ideal der (Selbst) Erziehung zu einer menschlichen vortrefflichen Persönlichkeit“¹⁰⁸², so

¹⁰⁷³ Vgl. Nakayama, 2015, S. 63f.

¹⁰⁷⁴ Vgl. Saner, 1999, S. 22

¹⁰⁷⁵ Jaspers, 1973, S. 72. Vgl. Nakayama, 2015, S. 70f.

¹⁰⁷⁶ Ebd., 64f.

¹⁰⁷⁷ Jaspers, 1994c, S. 229

¹⁰⁷⁸ Jaspers, 1994b, S. 186

¹⁰⁷⁹ Jaspers, 2001, S. 20

¹⁰⁸⁰ Vgl. dazu Salamun, 1988; Salamun, 2004; Salamun, 2013

¹⁰⁸¹ Vgl. Salamun, 2004, S. 105

¹⁰⁸² Höffe, 2008, S. 317

kann dieser Begriff für *Jaspers'* Werthaltungen verwendet werden. An welche Tugenden will *Jaspers* nun appellieren?

Beim Tod sieht *Salamun* die Gelassenheit, den Lebensernst, die Wahrhaftigkeit und die Tapferkeit.¹⁰⁸³ Man muss sich dem Tod stellen, ihm nicht ausweichen, denn erst mit der evidenten Todesgewissheit – die Existenz betreffend – kommt der Tod als Grenzsituation zur Geltung. Man erkennt, das Leben ist kein Spiel, es ist ernst. Nicht nur das übersteigerte Todesbewusstsein, auch seine objektive Übermacht lassen ihn als Grenzsituation verschwinden.¹⁰⁸⁴ Das Todeswissen muss in das Leben hineingenommen werden, um es dadurch zu bereichern, nicht um es zu versäumen.¹⁰⁸⁵ Es braucht also Gelassenheit, damit umzugehen, und Tapferkeit, um nicht unterzugehen.

Der Mensch steckt in einem Spannungsverhältnis, das nicht nur die Todesangst, sondern auch die Lebenslust kennt. Sie hilft mit, eine gefasste und ruhige Haltung dem Tod gegenüber zu gewinnen, in der das Leben überwunden werden kann, ohne es zu verachten.¹⁰⁸⁶

Der Tod soll nicht nur ängstigen, er soll «zum Leben erwecken».

„Ich bleibe zwischen Anfang und Ende in der Angst des Nichtseins, wenn ich nicht selbst zu *sein wage* dadurch, daß ich ergreife und entscheide.“¹⁰⁸⁷

Damit einhergehend: das Leid. Es ist vielleicht die gewaltigste Herausforderung, die der Menschheit aufgegeben ist.

„Leiden ist Einschränkung des Daseins, Teilvernichtung; hinter allem Leiden steht der Tod.“¹⁰⁸⁸

Reaktionen darauf sind auch hier verschleiern, verdrängen, passiv erdulden und lethargisches Verzweifeln, doch davon sehen wir mal ab. Es gibt auch einen anderen Effekt, nämlich die „Erweckung von Existenz durch Leiden.“¹⁰⁸⁹ Erweckt wird man nur im Bewusstsein der Unabwendbarkeit und Ausgeliefertheit. Denn erst dann „... ergreife ich mein Leiden als das mir gewordene Teil, klage, leide wahrhaftig, verstecke es nicht vor mir selber, lebe in der Spannung des Jasagenwollens und

¹⁰⁸³ Vgl. *Salamun*, 2004, S. 107; *Salamun*, 2009b, S. 149

¹⁰⁸⁴ Vgl. *Jaspers*, 1994b, S. 220, 228

¹⁰⁸⁵ Vgl. *Jaspers*, 2000, S. 166f.

¹⁰⁸⁶ Vgl. *Jaspers*, 1994b, S. 226f.

¹⁰⁸⁷ *Jaspers*, 1994a, S. 3

¹⁰⁸⁸ *Jaspers*, 1994b, S. 230

¹⁰⁸⁹ Ebd., S. 231

des nie endgültig Jasagenkönnens, kämpfe gegen das Leiden, es einzuschränken, es aufzuschieben, aber habe es als ein mir fremdes doch als zu mir gehörig, und gewinne weder die Ruhe der Harmonie im passiven Dulden noch verfalle ich der Wut im dunklen Nichtverstehen.“¹⁰⁹⁰

Hier sieht *Salamun* die Tugend im Appell, den Kampf gegen das Leiden aufzunehmen, ohne in die vorhin erwähnte Sinnlosigkeit zu verfallen.¹⁰⁹¹

An anderer Stelle untersucht *Salamun* den Gedanken, ob man *Jaspers* in der existenzphilosophischen Phase einen strengen Nonkognitivist¹⁰⁹² nennen könnte, der sich in der späteren Phase zu einem gemäßigten Nonkognitivisten gewandelt hat.

„Dafür würden jene Passagen in seiner Existenzphilosophie sprechen, in denen vor der Rationalisierung und Objektivierung der subjektiven, existentiellen Dimension des Menschsein gewarnt wird, in der die unbedingten moralischen Wertentscheidungen ihren genuinen Standpunkt haben.“¹⁰⁹³

Als weiteren Grund sieht *Salamun* methodische Standpunkte von *Jaspers*: das Relativieren von kognitiven Aussagen für Entscheidungen und die Methode des Transzendierens. Dazu *Jaspers*: „Philosophie ist das denkende Vergewissern eigentlichen Seins. Weil kein Sein, das als erforschbarer Gegenstand gegeben wäre, als das eigentliche Sein haltbar ist, muß Philosophie über alle Gegenständlichkeit transzendieren.“¹⁰⁹⁴ Transzendieren meint „Hinausgehen über das Gegenständliche ins Ungegenständliche.“¹⁰⁹⁵

„Was bestimmter Gegenstand ist, ist auch Gegenstand einer besonderen Wissenschaft. Nenne ich etwa als Gegenstand der Philosophie das Ganze, die Welt, das Sein, so treffen diese Worte, wie die philosophische Kritik zeigt, keinen Gegenstand

¹⁰⁹⁰ Ebd., S. 231

¹⁰⁹¹ Vgl. *Salamun*, 2004, S. 108

¹⁰⁹² Anm.: Zum Nonkognitivismus schreibt Höffe: „Nach dem schon von *Hume* vertretenen *Nonkognitivismus* (lat. *cognitio*: Erkenntnis) ist der Bereich des Sittl. keiner wissenschaftlichen (wahren u. objektiv gültigen) Erkenntnis fähig. Denn sittl. Überzeugungen entziehen sich den beiden Wahrheitskriterien des log. Positivismus, dem logisch-mathematischen Beweis u. der Überprüfung durch Beobachtung und Experiment.“ Höffe, 2008, S. 204

¹⁰⁹³ *Salamun*, 2013 S. 12f.

¹⁰⁹⁴ *Jaspers*, 1994a, S. 37

¹⁰⁹⁵ Ebd., S. 38

mehr. Die philosophischen Methoden sind Methoden des Transzendierens über das Gegenständliche. Philosophieren ist Transzendieren.“¹⁰⁹⁶

In der philosophischen Denkbewegung wird die notwendige Gebundenheit an die Gegenstände aufgehoben. Die Ergebnisse sind dann auch nicht praktisch anzuwendende Wissensinhalte, sondern für den Lebensvollzug relevante Bewusstseinsänderungen.

„Das Ergebnis des Transzendierens ist kein gegenständliches Resultat, sondern eine Bewußtseinshaltung. Während im gegenständlichen Erkennen die Verifikation durch Messen eines Gegenständlichen an Gegenständlichen geschieht, hat die Korrelation von Leben und Denken im Philosophieren die Folge, daß philosophische Gedanken ihr spezifisches Kriterium haben: den Versuch, mit ihnen zu leben, ihre existentielle Erprobung.“¹⁰⁹⁷

Die radikale Position weicht *Jaspers* in späteren Schriften auf, wenn er z. B. auf die Verbindung von (wissenschaftlicher) Erkenntnis und Wertentscheidungen verweist.

„Aus Tatsachen leiten sich keine bindenden Normen ab. Eine empirische Wissenschaft kann niemanden lehren, was er tun soll, wohl aber, was er bei von ihm gesetzten Zielen mit angebbaren Mitteln erreichen kann. Die Wissenschaft kann mir nicht den Sinn des Lebens zeigen, aber sie kann mir die Bedeutung des von mir Gewollten entwickeln und dadurch vielleicht das Willensziel selber ändern.“¹⁰⁹⁸

In der Kontroverse darum, ob *Jaspers* eine Ethik schrieb, stellt sich *Paul R. Tarmann* auf diejenige Seite, die dies bejaht.¹⁰⁹⁹ Für ihn ist das ethische Denken *Jaspers* in seinen politischen Schriften, allen voran *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, besonders ersichtlich.¹¹⁰⁰ Deshalb sei es legitim, von einer Ethik zu sprechen.¹¹⁰¹ Die politische Ethik sieht *Tarmann* durch *Jaspers'* Freiheitsbegriff zugrunde gelegt. Ein besonders wichtiger Aspekt dabei ist das Verhältnis von Freiheit und Verantwortung, da Verantwortung aus der Freiheit entspringt.¹¹⁰²

¹⁰⁹⁶ Jaspers, 1951, S. 215

¹⁰⁹⁷ Jaspers, 1991, S. 366

¹⁰⁹⁸ Jaspers, 2000, S. 96

¹⁰⁹⁹ Vgl. Tarmann, 2016, S. 23

¹¹⁰⁰ Vgl. Ebd., S. 236f.

¹¹⁰¹ Vgl. Ebd., S. 64

¹¹⁰² Vgl. Tarmann, 2015, S. 125; Wicki-Vogt, 1992, S. 132f.

Anton Hügli kommt bei seinen Ausführungen zur Ethik zu einem pointierten Resümee: „Man ist versucht zu sagen: Jaspers braucht keine Ethik zu schreiben, weil seine Philosophie selber schon – diese Ethik ist.“¹¹⁰³

¹¹⁰³ Hügli, 2012, S. 33

Anm.: Kurz davor bezeichnet er Jaspers als «Situationsethiker» – dies wird in Kapitel 7 nochmal genauer untersucht und hinterfragt. Vgl. Ebd., S. 28

6. Die Situiertheit des Menschen

6.1 Situation bei Karl Jaspers

6.1.1 Grundsätzliche Bestimmung

Situation ist ein gängiger Begriff der Alltagssprache, in diesem Kapitel geht es jedoch um eine philosophisch-phänomenologische Analyse dessen, was mit Situation gemeint ist. Zuerst anhand der Werke *Karl Jaspers'*, danach anhand *Heinrich Rombachs*.

Situation ist kein klassischer, sondern ein «junger» Begriff der Philosophiegeschichte. *Jaspers* hat den Ausdruck als erster in die Diskussion als Fachterminus eingebracht.¹¹⁰⁴ Die Situiertheit des Menschen hat von Beginn an in seiner Philosophie einen großen Stellenwert.

Dazu ein Zitat aus der *Allgemeinen Psychopathologie*:¹¹⁰⁵

„Es ist die Grundsituation des Menschen als ein einzelnes, endliches Wesen in der Welt zu stehen, abhängig zu sein, aber Möglichkeiten seiner Aktivität zu besitzen innerhalb eines wechselnden, von zwingenden Grenzen eingeschränkten Spielraums. ... Im Lebensganzen werden Tätigkeiten, Leistungen, Erlebnisse durch die Situation ausgelöst, oder angeregt, als Aufgabe gestellt. ... Das Verhalten ... des Einzelnen zu typischen Situationen ist Gegenstand der verstehenden Psychologie: sie vergegenwärtigt, wie Zufall, Gelegenheit, Schicksal durch die Situation an Menschen herangebracht und von ihm ergriffen oder versäumt wird. Situationen sind im Augenblick zwingend, in der Folge wandelbar und als Situationen von Menschen absichtlich herzustellen.“¹¹⁰⁶

¹¹⁰⁴ Vgl. Wetz, 1995, S. 924

¹¹⁰⁵ Anm.: Schon in seiner Zeit als Arzt hatte Jaspers den *einzelnen* Menschen genau zu analysieren. Diese Erfahrungen haben sein Denken nachhaltig beeinflusst.

¹¹⁰⁶ Jaspers, 1953, S. 271

Anm.: Die gesellschaftliche Situation und deren Zusammenhänge überließ er ausdrücklich den Soziologen. Vgl. Ebd., S. 271

Ganz allgemein gilt: „Situation nennt man die äußeren Umstände, die Umweltbedingungen, die Horizonte, Voraussetzungen u[nd] Kontexte, in denen sich eine Person oder sonst ein betrachtendes Objekt befinden.“¹¹⁰⁷

Situation im Sinne von geographischer Lage wurde im späten 16. Jahrhundert aus dem Französischen entlehnt.¹¹⁰⁸ Dieser räumliche Aspekt besteht bis heute, allerdings erweitert durch die historische, soziale, psychologische und ökonomische Bedeutung. Diese sehr breite Verwendung ergibt auch je eigene Sinnzusammenhänge in den verschiedenen Wissenschaftssprachen.¹¹⁰⁹

Aus philosophischer Sicht entsteht die Vorstellung der Situation für *Jaspers* ebenfalls zunächst aus einer topographischen Perspektive heraus.¹¹¹⁰ Jeder Gegenstand, wie z. B. eine Vase, hat einen bestimmten Ort, an dem sie steht. Sie steht im wahrsten Sinne des Wortes mit der «Umwelt» in Beziehung, z. B. mit dem Raum, dem Tisch, den Blumen in ihr, dem Lichteinfall usw. Kurz: die aufeinander bezogene Anordnung ergibt ein erfassbares Gesamtbild aus der Perspektive der Vase heraus oder auf die Vase hin. Dazu kommt, ob jemand der Vase Beachtung schenkt, d. h. ob sie Interesse erweckt und wahrgenommen wird.

Auch der Mensch befindet sich körperlich an einem Ort und ebenso immer in einer Situation bzw. in Situationen. Situationen sind subjektzentriert, d. h. von der Aufmerksamkeit und den Interessen geleitet. So kann ich beim Arzt im Wartezimmer sitzen, *geistig* jedoch z. B. bei meiner Arbeit oder in der Vergangenheit verweilen.

Es „... erwächst der Gedanke der Situation als einer *Wirklichkeit für ein an ihr Dasein interessiertes Subjekt*, dem sie Einschränkung oder Spielraum bedeutet; andere Subjekte und deren Interessen, soziologische Machtverhältnisse, augenblickliche Kombinationen oder Gelegenheiten kommen in ihr zur Geltung. Situation heißt eine nicht nur naturgesetzliche, vielmehr eine *sinnbezogene Wirklichkeit*, die weder psychisch noch physisch, sondern beides zugleich als die konkrete Wirkliche ist, die für mein Dasein Vorteil oder Schaden, Chance oder Schranke bedeutet.“¹¹¹¹

¹¹⁰⁷ Höffe, 2008, S. 283

¹¹⁰⁸ Vgl. Auberle und Wermke, 2001, S. 772

¹¹⁰⁹ Vgl. Laucken, 1995, S. 929–937

¹¹¹⁰ Vgl. Jaspers, 1994b, S. 201

¹¹¹¹ Ebd., S. 201f.

Die Situation ist somit gekennzeichnet durch Einschränkung und Freigabe von Möglichkeiten. Der Mensch lebt nicht isoliert – deshalb ist zentral, wie andere Menschen leben und handeln, wie sich also ihre sinnbezogene Wirklichkeit gestaltet. Dies beeinflusst uns. Ob nun durch persönliche Begegnungen, durch verschiedene Werthaltungen bei Diskussionen, durch geltende Gesetze oder moralische Normen.

Wir befinden uns ständig in Situationen innerhalb der Welt, ob bewusst wahrgenommen oder nicht, ob aktiv oder indifferent – entfliehen kann man ihnen nicht. Auf jeden Fall gilt: „Mein Handeln tritt mir in seinen Folgen wieder *als eine von mir hervorgebrachte* Situation entgegen, die nun gegeben ist.“¹¹¹²

Dies ist wichtig: Dabei ist egal, ob ich die Folgen erwartet habe oder nicht. Nicht-intendierte Auswirkungen meines Handelns werfen oft ein zusätzliches Licht auf meine Annahmen, da sie unberücksichtigte Aspekte zu Tage bringen. Dies ist nicht anders möglich. Ich kenne zwar Teilaspekte einer Situation, aber durchschaue und durchleuchte nie alle sich gegenseitig beeinflussenden Wirkzusammenhänge. Dieses subjektive Wissen kann als geistiger Zustand angesehen werden, der aufgrund von Gründen *annimmt*, dass es sich so verhält, wie vermutet.¹¹¹³ Ob nun subjektives oder objektives wissenschaftliches Wissen: Beide sind *ein* Teilaspekt der Situation. Eine Situation quasi berechnend zu beeinflussen und das gewünschte Ziel zu erreichen, ist aufgrund der vielfältigen Einflüsse meist unmöglich.

Deshalb werden verschiedene Wirklichkeitsbereiche von der Wissenschaft erforscht, um so Regeln und Gesetzmäßigkeiten formulieren zu können. Biologie, Soziologie, Anthropologie usw. – sie alle machen verdeckte Zusammenhänge bewusst. Dabei wird der Blick gerichtet auf das typisch Allgemeine oder auf das geschichtlich Einmalige.¹¹¹⁴

Das Leben ist kein wissenschaftliches Experiment. Das bedeutet, wir können Situationen und deren Dynamik beeinflussen, nicht aber steuern. „Wir gehen auf ein Ziel nicht gradezu los, sondern führen die Situation herbei, aus der es sich ergibt.“¹¹¹⁵

¹¹¹² Ebd., S. 203

¹¹¹³ Vgl. Popper 1994, S. 16f.

¹¹¹⁴ Vgl. Jaspers, 1994b, S. 202f.

¹¹¹⁵ Ebd., S. 202

Wir können also trachten, dass uns gelingt, was wir anstreben. Dies ist zu unterscheiden von «machen» im Sinne von «erzwingen». Ein Gespräch kann gut verlaufen und somit *gelingen*; *machen* kann ich einen Tisch oder eine Torte. Dies hält uns nicht davon ab, zu planen, aber es zeigt die Grenzen unseres Tuns innerhalb sich wandelnder Situationen. Eine Situation ist immer eine bestimmte Situation und eine Situation besteht streng genommen aus mehreren Situationen. Dass wir aus diesem Fluss der Situationen nicht hinaustreten können, ist für *Jaspers* der zentrale Punkt: Es ist für ihn *die Grundsituation* des Menschen.

Er schreibt: „Weil Dasein ein Sein in Situationen ist, so kann ich niemals aus der Situation heraus, *ohne in eine andere einzutreten*. Alles Situationsbegreifen bedeutet, daß ich mir Ansätze schaffe, Situationen zu verwandeln, nicht aber, daß ich das In-Situation-Sein überhaupt aufheben kann.“¹¹¹⁶

Dies wiederum zeigt uns Grenzen auf, insofern ist das «In-Situation-Sein» eine mögliche Form der Grenzsituation.¹¹¹⁷

6.1.1.1 Die antinomische Struktur des Daseins¹¹¹⁸

Der Gedankengang, von dem aus *Jaspers* auf die sogenannte *antinomische Struktur des Daseins* schließt, beginnt damit, dass er von der Widersprüchlichkeit der

¹¹¹⁶ Ebd., S. 203

¹¹¹⁷ Vgl. Kapitel 4.2

¹¹¹⁸ Anm.: Zu dem nun folgenden Abschnitten vgl. Mersits, 2010, S. 17–31, es gibt Überschneidungen zu den Ausführungen in vorliegender Arbeit.

Zum Begriff des *Daseins* vgl. Mersits, 2010, S. 65–67. *Jaspers* schreibt: „Dasein ist das Umgreifende, als das ich lebendiges Wesen mit Anfang und Ende bin, als solches der Wirklichkeitsraum, in dem alles ist, was ich bin und was für mich ist. . . . Es ist das Sichfinden des Seins als Dasein. Dieses Dasein ist ausgesprochen im »ich bin da«, »wir sind ja da«. Es ist das ungeschlossene Ganze des je Gegenwärtigen, worin alles ist, was wirklich ist.“ *Jaspers*, 1958, S. 53. Dasein bestimmt unser Weltsein. „Dasein und Welt sind Korrelate. Ist Dasein der Wirklichkeitsraum, in den alles eintreten muß, um für mich zu sein, so [ist die] Welt der Raum ..., in dem alles ist, das Realität hat.“ *Burkard*, 1985, S. 26. Dasein ist in einmaliger und unvertretbarer Weise jeweils mein Dasein. Dasein ist Auseinandersetzung mit der Umwelt, ein Aufbauen einer eigenen Welt innerhalb und in Beziehung zur Welt. Dasein ist gekennzeichnet durch einen bestimmten Zeitraum: Es entsteht und vergeht. Es muss kämpfen, sich behaupten, sich bewähren, es muss scheitern und schließlich untergehen. Dasein ist die Suche nach Glück, Zufriedenheit und Befriedigung. Dieser Prozess findet kein Ende. Vgl. *Jaspers*, 1958, S. 54. „Ohne Dasein ist alles andere nichts. Alles was für uns wirklich ist, gewinnt eine Seite, nach der es Dasein ist. Nichts ist durch Überspringen des Daseins zu erreichen. Es muß im Dasein ergriffen werden.“ *Jaspers*, 1958, S. 55.

Welt ausgeht.¹¹¹⁹ Auch Gegensätze können einfach als Widerspruch gedacht werden: Kontinuität – Diskontinuität, Notwendigkeit – Zufall, Leben – Tod usw. Dies ist für ihn die allgemeinste Form einer Grenzsituation, die, wie bereits beschrieben, noch nicht allein durch die bloßen Widersprüche entsteht, sondern erst dann, wenn wir dadurch an eine Grenze stoßen.¹¹²⁰ Mit dem Tod konfrontiert zu sein, ist etwas anderes, als über den Tod eines Bekannten einfach zu reden. Auch die schlichten Gegensätze heiß vs. kalt, laut vs. leise, negativ vs. positiv usw. sind nicht sogleich Antinomien: Sind werden es erst, wenn sie uns an die Grenzen des Möglichen, Lösbaren, Denkbaren bringen.

Trotz Fortschritt in Medizin und Technik bleiben Krankheit, Alter, schwere körperliche Arbeit oder Stress weiterhin Grenzen, an denen wir scheitern. Man denke auch an die Kehrseite von Technik- und Kulturleistungen, die gewaltige Zerstörung der Natur oder die fast freiwillige Beseitigung des Privaten durch exzessive Datengabe und Datensammeln im Netz.

In konzentrierter Form ist der Kern der antinomistischen Annahme:

„Die äußere Situation – so wechselnd sie ist, und so ungleichmäßig sie verschiedene Menschen trifft – ist für alle z w e i s c h n e i d i g, fördernd und hemmend, unvermeidlich beschränkend, zerstörend, unzuverlässig, unsicher. Je tiefer Erkenntnis und Bestimmung reicht, desto klarer wird ganz allgemein, was im Einzelfall unzählige Menschen erleben und erfahren, um es schnell wieder zu vergessen – das Bewußtsein der a n t i n o m i s c h e n S t r u k t u r der Welt: mit allem Gewollten verknüpft sich (in der objektiven Welt) bei der tatsächlichen Realisierung ein Nichtgewolltes; mit allem Wollen verknüpft sich (in der subjektiven Welt) ein Nichtwollen oder Gegenwollen; wir selbst und die Welt sind antinomisch gespalten.“¹¹²¹

Dies äußert sich laut *Jaspers* z. B. am objektiv feststellbaren Elend in der Welt und der Tatsache, dass Menschen verächtlich, gebrochen, wertlos sind oder sich als solches betrachten oder so behandelt werden. Religiös ausgedrückt: Der Mensch ist erlösungsbedürftig.¹¹²²

¹¹¹⁹Anm.: Eine analoge Sichtweise findet sich bei Erich Fromm unter dem Stichwort Dichotomien. Vgl. dazu Fromm, 1999a, S. 30–36

¹¹²⁰ Vgl. Jaspers, 1994d, S. 230f.

¹¹²¹ Ebd., S. 230f.

¹¹²² Vgl. Jaspers, 2001, S. 20

Streng genommen gibt es unendlich viele mögliche Arten von Antinomien. Das bedeutet, wir können sie weder gedanklich durchdringen noch sonst wie erschöpfend erfassen. Trotzdem gibt es zwei Hauptkategorien: objektive und subjektive Antinomien.

6.1.1.2 Objektive Antinomien

„Diese sind entweder für das Denken und Erkennen oder für das Handeln (theoretisch oder praktisch) da.“¹¹²³

Im Denken und in Gedankenspielen zeigen sich Widersprüche, die noch nicht den Ernst des Lebens betreffen. Ein Beispiel wäre *Zenon*, der schon in der Antike behauptete, dass ein Pfeil zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Fluges an einem bestimmten Ort verharret und somit ruhe.

Gewichtigere Antinomien des Erkennens finden wir bei *Kant* und seinen Ideen. Ideen sind regulative Prinzipien der Vernunft. Sie selbst bilden kein Material für die Anschauung, sind nicht gegenständlich zu erfassen. Ideen beziehen sich daher nicht auf das Bedingte wie der Verstand, sondern auf das Unbedingte, das Ganze, das Absolute.

Die klassischen Ideen der philosophischen Metaphysik sind Gott, Seele und Welt. Der Versuch, sie zu objektivieren und zu vergegenständlichen – der Schluss von der Bedingtheit auf ihre Unbedingtheit – war laut *Kant* der entscheidende Fehler. Wenn man versucht, Ideen gegenständlich zu denken, verstrickt sich die Vernunft in Trugschlüsse und kontradiktorische Gegensätze: in den Paralogismus der reinen Vernunft (Seele), in Antinomien der reinen Vernunft (Welt) und in das Ideal der reinen Vernunft (Gott).¹¹²⁴

Kant interessierte sich schon früh für kosmologische Probleme und er beschäftigte sich mit Kopernikus und Newton. Im Zuge dessen stieß er auch auf ein erkenntnistheoretisches Problem, das zentrale Bedeutung für ihn erlangen sollte, nämlich auf die Frage nach der Endlichkeit bzw. Unendlichkeit der Welt in Bezug auf Raum und Zeit. Das entscheidende Problem seiner *Kritik der reinen Vernunft* hat er, laut *Popper*, gefunden, als er bei der Frage, ob die Welt einen Anfang in der

¹¹²³ Jaspers. 1994d, S. 233

¹¹²⁴ Vgl. Baumgartner, 1991, S. 99–113

Zeit hat oder nicht, plötzlich zwei schlüssige Antworten vorfand, die sich widersprachen.¹¹²⁵

Kants Beweis erläutert Karl R. Popper wie folgt:

„Um den ... Beweis vorzubereiten, beginnen wir mit einer Analyse des Begriffs einer völlig leeren Zeit – der Zeit vor der Entstehung der Welt. Eine solche leere Zeit, in der es überhaupt nichts gibt, muß notwendigerweise eine Zeit sein, worin kein Zeitintervall von einem anderen Zeitintervall durch seine zeitlichen Beziehungen zu Dingen oder Vorgängen differenziert ist; denn Dinge oder Vorgänge gibt es eben überhaupt keine. Betrachten wir nun aber das letzte Zeitintervall einer solchen leeren Zeit – das Zeitintervall, das dem Anfang der Welt unmittelbar vorangeht: Dann wird offenbar, daß dieses Zeitintervall von allen vorhergehenden Intervallen dadurch differenziert ist, daß es in einer engen und unmittelbaren zeitlichen Beziehung zu einem bestimmten Vorgang, nämlich der Entstehung der Welt, steht; andererseits ist, wie wir gesehen haben, dasselbe Zeitintervall leer, das heißt es kann in keiner zeitlichen Beziehung zu einem Vorgang stehen. Also ist dieses letzte Zeitintervall ein Unding, ein Widerspruch in sich selbst. Kants zweiter Beweis argumentiert nun folgendermaßen: Die Welt kann keinen Anfang in der Zeit haben, da es sonst ein Zeitintervall geben müßte – nämlich das Zeitintervall unmittelbar vor der Entstehung der Welt –, das sowohl leer ist als auch dadurch charakterisiert, daß es in einer engen zeitlichen Beziehung zu einem Vorgang in der Welt steht. Das ist aber, wie wir gesehen haben, unmöglich. Damit ist der ... Beweis geführt.“¹¹²⁶

Sobald das Erkennen abzielt auf das Unbedingte bzw. das Ganze, tauchen Antinomien im Denken auf. Dies ist eine der vielen Denkleistungen *Kants*, auf die sich auch *Jaspers* beruft.

6.1.1.3 Subjektive Antinomien

Die subjektiven Antinomien äußern sich exemplarisch im Triebhaften des Menschen. Sie stehen in einer polaren Haltung zueinander: Liebe – Hass, Lust – Unlust usw. Hier finden wir *Jaspers* in Verbindung mit *Friedrich Nietzsche*, der folgende Ratschläge gibt, um den Trieben Herr zu werden:

¹¹²⁵ Vgl. Popper, 1992, S. XXIIIff.

¹¹²⁶ Ebd., S. XXIIIff.

Man kann „... den Anlässen ausweichen, Regeln in den Trieb hineinpflanzen, Übersättigung und Ekel an ihm erzeugen und die Assoziationen eines quälenden Gedankens (wie den der Schande, der bösen Folgen oder des beleidigten Stolzes) zustande bringen, sodann die Dislokation der Kräfte und endlich die allgemeine Schwächung und Erschöpfung – das sind die sechs Methoden: daß man aber überhaupt die Heftigkeit eines Triebes bekämpfen will, steht nicht in unserer Macht.“¹¹²⁷

Dazu *Jaspers*: „In den Trieben sind Gegensätze aneinander gefesselt. Hat man einen Trieb, so steht man in einer Polarität. Man kann nicht den einen Trieb, höchstens die ganze Polarität los werden.“¹¹²⁸

In seiner *Allgemeinen Psychopathologie* schreibt er dazu:

„Alles Erleben birgt in sich ein Getriebensein. In allem, was wir tun und erleiden, was wir begehrend herbeizwingen und verweilend genießen, oder was wir verwerfend abstoßen, ist ein Triebhaftes, sowohl im Suchen, Ergreifen, Festhalten und Behaupten, Fliehen, Vermeiden, Ausweichen und Vernichten.“¹¹²⁹

Triebe sind Bedürfnisse des Leibes, Instinkte, die wir erleben und uns dazu drängen, befriedigt zu werden, so wie Hunger, Durst, Schlaf usw. Im Handlungstrieb ist Bewusstsein und Planen auf einen Zweck hin oder auf ein Ziel hin mit im Spiel. Dasselbe gilt für den Schaffensdrang.¹¹³⁰

Es gibt viele Möglichkeiten der Einteilung und hierarchischen Ordnungen. *Jaspers* beschreibt folgende Triebe:

- somatisch-sinnliche Triebe (z. B. Sexualität),
- vitale Daseinstriebe (z. B. Selbstbehauptung, Liebe, Hass),
- vitale Seelentriebe (z. B. Neugier, Bedürfnis nach Ruhe),
- vitale Schaffenstribe (z. B. Arbeit, Kunst),
- geistige Triebe (z. B. Hingabe an religiöse oder ethische Wahrheiten).¹¹³¹

Wichtig bleibt: All die Einflüsse der Triebe sind für uns nicht ganz erfassbar, sie treiben uns immer wieder in widersprüchliche Situationen hinein. Die Triebe verstehen zu wollen, ist ein Prozess der Selbsterhellung.¹¹³²

¹¹²⁷ Nietzsche, 1991, S. 91

¹¹²⁸ Jaspers, 1994d, S. 238

¹¹²⁹ Jaspers, 1953, S. 263

¹¹³⁰ Vgl. Ebd., S. 264

¹¹³¹ Vgl. Ebd., S. 265f.

6.1.1.4 Antinomie im Handeln

Die objektiven Antinomien gewinnen an Dramatik, wenn es nicht nur unser Wissen und unser Denken betrifft, sondern unsere Wertmaßstäbe. Für *Jaspers* gibt es nichts, was „... jeder Erfahrung und jedem Denken standhielte. Alles fließt, ist in ruheloser Bewegung des in Fragegestelltwerdens, alles ist relativ, endlich in Gegensätze zerspalten, nie das Ganze, das Absolute, das Wesentliche.“¹¹³³

Dies gilt auch für unser jeweils persönliches und soziales Ethos, unsere Werte, die unser Handeln leiten. Das Streben nach dem guten Leben kann mit anderen Wertvorstellungen oder mit einem selbst in Konflikt geraten. Z. B. dann, wenn Familie und beruflicher Erfolg sich in die Quere kommen, wenn Ehrlichkeit einen Nachteil nach sich zieht, wenn Solidarität und Großzügigkeit Grenzen des Möglichen überschreiten usw.

Wir erkennen: Werte sind nicht absolut, sie können auch anders gestaltet werden. Sie geraten auch bei gutem Willen aneinander und Widerspruch tritt auf. Die Unzuverlässigkeit der Welt kommt zum Tragen. Dies zwingt uns die Frage auf: Worauf kommt es mir an im Leben, was will ich eigentlich?

Denn „... erst in den Konfliktfällen der Praxis zeigt sich, worauf es Menschen ankommt. Nur im konkreten, zur Entscheidung zwingenden Augenblick, nicht im bloßen Nachdenken darüber wird es offenbar, was für einen Menschen Vorrang hat, und weiter, ob er sein Leben in Rangordnungen führt, die diesem Leben Struktur geben, oder in einer den Sinn verschleiernenden Verwirrung des Einmal-so-einmal-anders.“¹¹³⁴

Selbst innerhalb einer Struktur bleiben wir unsicher, da wir nicht einfach statisch so sind, wie wir sind, sondern im Werden des Lebens uns dynamisch wandeln müssen. Was einfach heißt, auf die ebenfalls dynamische Umwelt samt der Mitwelt mit ihren Werten adäquat reagieren zu können. Glatteis lässt uns vorsichtig gehen, einen weinenden Menschen mit harten Argumenten zur Vernunft zu bringen, wäre wohl gemein. Auf verschiedenste Situationen immer wieder mit dem gleichen Wertekorsett situationsunabhängig zu reagieren und zu handeln, kann bis ins Verletzende hinein unpassend sein.

¹¹³² Vgl. Ebd., S. 264

¹¹³³ Jaspers, 1994d, S. 229

¹¹³⁴ Jaspers, 2000, S. 100

So meint der Sozialpsychologe *Harald Welzer* dazu, dass Menschen in modernen Gesellschaften unter verschiedenen Voraussetzungen Normen sehr unterschiedlich deuten und handhaben. Dazu seine provokante Aussage: „Jemand, der situationsunabhängig wechselnde Anforderungen mit der immer gleichen Antwort versieht, landet in modernen Gesellschaften in der Psychiatrie.“¹¹³⁵

Die Menschen streben aus psychologischer Sicht gar nicht nach Widerspruchsfreiheit. Dies sei eher ein unzutreffendes Postulat aus Philosophie und Theologie. Wissen und Werte müssen nicht miteinander kongruieren, jedenfalls im Alltag nicht.¹¹³⁶

Jaspers unterscheidet die „...Richtigkeit des Wissens von der Wahrheit der Überzeugung“¹¹³⁷, was für ihn alle Lebensfragen betrifft. Wir können nicht beanspruchen, dass unsere Werte allgemeingültig sind. Und von dem zu schließen, wie es ist, auf das, wie es sein soll, ist für ihn auch nicht zulässig.

Niemand kann behaupten, immer im Recht zu sein, immer das Richtige zu wollen.¹¹³⁸ Diese Ansicht scheint banal, ist sie aber nicht. Wie selbstverständlich erkennt man oft Widersprüche und Irrationalitäten anderer; den eigenen Mustern des Wahrnehmens und Handelns aber steht man betriebsblind gegenüber.

Es bleiben unangenehme Tatsachen: Wohlstand ist gebaut auf Ausbeutung anderer. Der Genuss der Ressourcen auf Ausbeutung unserer Umwelt. Friedlich zu leben heißt auch, für den Frieden kämpfen. Individuelle Entwicklung impliziert auch, sich gegen gesellschaftliche Solidarität zu wenden usw.

„Die Werte werden nur wirklich durch Kräfte und Bedingungen, welche selbst wertnegativ sind. ... Kein Handeln hat rein und ohne Nebenfolge die gewollte Wirkung.“¹¹³⁹

6.1.1.5 Reaktionen

Die Antinomik auf Subjekt- und Objektseite veranlassen uns zu verschiedenen Reaktionen.

¹¹³⁵ Welzer, 2015a, S. 31

¹¹³⁶ Vgl. Ebd., S. 30

¹¹³⁷ Jaspers, 2000, S. 93

¹¹³⁸ Vgl. Ebd., S. 93f.

¹¹³⁹ Jaspers, 1994d, S. 237

Je nach Grad des Bewusstseins und Wahrnehmens der antinomischen Situation ergeben sich verschiedene Formen der Verarbeitung. Situationen, die uns an die Grenzen dessen bringen, was wir zu leisten im Stande sind, werden umgangen, indem versucht wird, nicht auf sie einzugehen, sich vor ihnen davonzustehlen. Eine Ansicht ist, es reiche aus, die Antinomien zu erkennen, dagegen tun kann man ohnedies nichts. Oder aber die Antinomien werden als gleich-gültig gedacht und so neutralisiert, was in Resignation führt. Kurz: Die Auseinandersetzung mit den Grenzsituationen fehlt.

Dies führt mitunter zu nicht gewollten Nebenfolgen des Handelns, zu irrationalen Versuchen der Weltdeutung oder zu seelischen Problemen, die uns einschränken.¹¹⁴⁰ Zum Beispiel, wenn ich mich Ideologien unterordne, da sie mir Halt und Sicherheit geben, oder der soziale Zwang einen Lebensweg vorgibt, der den eigenen Vorstellungen widerspricht, oder ich Träumen nachhänge, die nie wirklich werden, da sie immer nur im Planungsstadium verharren usw.

Das Verschleiern der unauflöslichen Widersprüche ist gut im Zuschauer-Modus zu ertragen: unverbindliche Betrachtung, distanziertes Feststellen und Analysieren, den Lebensernst nicht wahrnehmen, das Leben als Spiel betrachten. Oder aber man wählt unter allgemeinen Gesichtspunkten *eine* Seite, um so die Polarität der Gegensätze aufzuheben.

„Solche endgültigen Entscheidungen, nach denen ich mich im Konkreten nur zu richten habe, sind durch rationale Klarheit verführend und bequem durch die Erlaubnis, auf geschichtliche Vertiefung, die an das gefährvolle Horchen auf den dunklen Anspruch der Wirklichkeit in meiner konkreten Situation gebunden ist, verzichten zu dürfen.“¹¹⁴¹

Sich durch feste unnachgiebige Entscheidungen einen geradlinigen Weg im Leben vorzugeben, ist schwierig, da das Leben voll von Umwegen ist, die nicht einfach geradegebogen werden können. Dieses Zurechtbiegen von Verhältnissen und anderen Menschen hat negative, zerstörerische Züge. Besonders unsäglich in politischen Konzepten, die die Humanität gefährden.

Jaspers schreibt:

¹¹⁴⁰ Vgl. Jaspers, 1994d, S. 242

¹¹⁴¹ Jaspers, 1994b, S. 251

„Will ich *das Wahre wissen als ein objektives Ziel des Handelns* in einer zu realisierenden Vollendung, über der keine weitere mehr ist, so gerate ich in Widersprüche schon in möglichen Vorstellungen von Idealen und Utopien, dann in jedem Versuch der Verwirklichung.“¹¹⁴²

Redliches Bemühen und ständige Reflexion können zur Kraftquelle werden, immer wieder neue Persönlichkeits- und Charakterstärke zu entwickeln.

„Die konkrete Situation fordert Erfüllung, sie wird durch das Erleben des Antinomischen in der Entwicklung des Menschen vertieft.“¹¹⁴³

Es gibt keine Weltformel, die auf einen eindeutigen Weg weist, der rational erfasst werden kann und einfach nur beschritten werden muss. Rationalität ist wichtig, bleibt aber im Denken und Planen stecken, wenn sie nicht durch einen «lebendigen Akt» des Entschlusses samt Wagnis der Durchführung sich geschichtlich verwirklicht. Selbst die beste Analyse der Situation bleibt mit Unsicherheit behaftet. Wird eintreffen, was erwartet wird, sind genügend Parameter miteinbezogen?

Ich kann nicht wissen, ob der Mensch, den ich liebe, der einzige, unersetzliche für mich bleiben wird. Ich kann nicht wissen, ob die Berufswahl sich als dauerhaft befriedigend erweisen wird. Ich kann nicht wissen, ob das Wagnis des künstlerischen Schaffens Anerkennung und finanzielle Sicherheit bieten wird usw. Wenn eine Synthese von Antinomien möglich sein sollte, dann nur im Versuch, sich den Herausforderungen des Lebens zu stellen und sich den damit einhergehenden Gefahren auszusetzen.

„In immer neuen Versuchen formelloser lebendiger Synthese zu einem Entschluß, der keine ratio verleugnet, aber durch keine ratio genügend und allgemeingültig gegründet ist, schreitet der Mensch, nie erstarrend, auf einem unendlichen Wege voran.“¹¹⁴⁴

Dieses Voranschreiten braucht Kraft, gibt aber auch Kraft, wenn das gewünschte Leben sich einstellt und die angestrebten Ziele durch Mithilfe anderer und entgegen vieler Widerstände gelingen. Der Weg bleibt als Lebensweg bis zum endgültigen Ende des Todes hin unsicher. Leben ist ein Streben; es findet innerhalb der Welt keine Beruhigung und kein letztgültiges Ziel.

¹¹⁴² Ebd., S. 251

¹¹⁴³ Jaspers, 1994d, S. 241

¹¹⁴⁴ Ebd., S. 241

Diese anthropologische Grundsituation, sich innerhalb einer antinomisch strukturierten Welt zu bewegen, bleibt ständige Herausforderung für die Entwicklung eines persönlichen Ethos innerhalb des sozialen Ethos. Antinomik ist und führt zu Widerspruch, Widersprüche führen zu (moralischen) Problemen und Konflikten. *Jaspers'* Aufforderung, dies klar zu sehen und zu bedenken, seine tiefgründigen Analysen, sein Warnen vor Verschleierung und vorschnellen, vereinfachten, endgültigen Antworten ist ein wertvoller Beitrag zur ethischen Diskussion. Er bleibt in seiner Philosophie nicht verhaftet in einem Für-und-Wider-Denken, sondern führt sein philosophisches Denken mit der persönlichen Ebene des «Sich-selbst-Wählens» zusammen. Ich selbst muss entscheiden in der konkreten Situation, dazu stehen und gleichzeitig mir und den anderen kritisch und dialogbereit gegenüberstehen.

6.2 Phänomenologie der Situation

6.2.1 Die Situation als anthropologische Konstante

6.2.1.1 Situation bei Heinrich Rombach

Heinrich Rombach (1923–2004) hat die Situation einer tiefgreifenden phänomenologischen Analyse unterzogen, sie nimmt in seiner Philosophie einen zentralen Stellenwert ein. Wir werden hier versuchen, *Jaspers'* Grundannahme der Situietheit des Menschen mit *Rombach* auszuweiten und zu vertiefen. Er hat seine facettenreichen Analysen in seinem Werk *Strukturanthropologie* dargelegt.¹¹⁴⁵

¹¹⁴⁵ Anm.: *Heinrich Rombachs* Strukturanthropologie fasst den Wesenskern des Menschen als Struktur auf. Das heißt entgegen der klassischen Auffassung, der Wesenskern sei eine unveränderliche, unsterbliche und stabile Substanz. Vgl. Rombach, 1993, S. 15–26. Für ihn ist durch die Analyse der Situation ersichtlich, dass das Wesen des Menschen immer wieder neu gestaltet werden muss, dies ist ein geschichtlich-biographisches Werden innerhalb einer Grundstruktur, die sich aus dem Zusammenwirken sogenannter Grundphänomene zusammensetzt. „Zu solchen Grundphänomenen gehören: Arbeiten, Erfahren, Spielen, Kämpfen, Hoffen, Glauben, Lieben, Entscheiden, Handeln, Herrschen, Hervorbringen, Helfen, Erziehen, Heilen usw.“ Ebd., S. 133

Zwei Punkte werden eingehender behandelt: (1) die Situation und ihre Bedeutung für den Menschen, (2) die Situation und ihre Bedeutung für unser Handeln.

Wir gehen gleich in medias res: Laut *Rombach* ist eine Situation immer je meine und keine allgemeine Situation. Sie ist die „Urform des Gegebenseins“¹¹⁴⁶ und somit konstitutiv für mein Selbst, mein Selbstbewusstsein, mein Selbstwerden. Die Situation stellt die Grundform des menschlichen Daseins dar. Somit geht er wie *Jaspers* davon aus, dass das ständige In-Situation-Sein gleichbedeutend ist mit der Grundsituation, in der sich der Mensch befindet. Sie ist nicht nur konstitutiv für das Selbst, sie ist ursprünglicher als mein Selbst. Ein Selbst bedingt Selbstreflexion, die Situation ist der Grund, aus dem heraus ich mich reflektierend zu mir verhalte. Dieser Ebene noch vorgelagert liegt das Fühlen. Gefühle sind *in* mir, noch bevor ich reflektiere.¹¹⁴⁷ „Fühlen ist Welt in mir. In mir ist anders als ich selbst. Und dieses «In-mir» habe ich zu sein. Das Empfundene ist das innen Gefundene.“¹¹⁴⁸

Situationen ändern sich, mein In-Situation-Sein aber nicht. Streng genommen gibt es nur *eine* Situation, die im Wandel begriffen ist: mein Leben.¹¹⁴⁹ Somit ist das Leben die Variation der *einen* Grundsituation.¹¹⁵⁰ „Die Kontinuität der Situation liefert dem Dasein die Identität des Ichbewußtseins.“¹¹⁵¹ Das Ich ist mir nicht unmittelbar gegeben, es ist vermittelt durch und in Situationen. Man könnte mit *Kierkegaard* sagen: Das Selbst (der Mensch), als ein zu sich selbst verhaltendes Verhältnis, ist ein Gegebensein in Situationen.

Die Differenz von «Ich und Welt», von «Ich und Situation» ist dieselbe Differenz wie die von Innen- und Außenperspektive.¹¹⁵² Die Welt als das andere, ist das

Was alles zu einem Grundphänomen werden kann, ist offen. Ständig können neue hinzukommen oder «alte» an Gewicht verlieren. Nicht immer hat z. B. die Erwerbsarbeit den gleichen Stellenwert im Leben. Sie kann routinemäßig abgespult werden, aber auch von Leidenschaft und Ehrgeiz getragen sein. Grundphänomene umfassen die gesamte Bandbreite des Menschseins, von metaphysischen Fragen bis hin zum Alltag. „Man kann Grundphänomene nur in der Gesamtheit der *Struktur* erfassen ... Welchen «Gott» man hat, hängt davon ab, welche «Welt», welchen «Menschen» ... welche «Sprache», welches «Handeln» man hat; d. h. es hängt von allen Grundphänomenen ab, die in jedem Dasein anders gelagert und anders strukturiert sind. Dies ist Grundthese der Strukturanthropologie.“ Vgl. *Rombach*, 1993, S. 134f.

¹¹⁴⁶ Ebd., S. 139

¹¹⁴⁷ Vgl. Ebd., S. 141f.

¹¹⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 142

¹¹⁴⁹ Vgl. Ebd., S. 146

¹¹⁵⁰ Vgl. Ebd., S. 161

¹¹⁵¹ Ebd., S. 146

¹¹⁵² Vgl. Ebd., S. 153

Gegebene in «situativer Gestalt» für mich als «situative Existenz». „Situation ist die Zumutung der Welt, die nicht erst auf uns wartet, sondern uns immer schon in ihren Vollzug genötigt hat.“¹¹⁵³

Ich bin *in* der Situation, die Situation ist *in* mir, weil ich mich durch sie be-finde und vor-finde. Ich bin durch sie be-troffen. Die Betroffenheit ist ihr Grundzug. „Die Situation lässt sich geradezu als die *Betroffenheit* meiner definieren.“¹¹⁵⁴

Wichtig ist, die Situation nicht gegenständlich zu denken. Dieses «In-mir-Sein» bedeutet, die Struktur der Situation ist in mir und durch mich «abgebildet» und nicht: In mir ist ein Ding namens Situation. Sie ist in mir, weil sie mich ergreift und ich durch sie innerlich ergriffen bin.¹¹⁵⁵ Dies ereignet sich, noch bevor ich es bemerke. Somit ist die Situation ein anfangsloses Geschehen, das mir so ursprünglich gegeben ist, dass ich von jeher von ihr betroffen bin.¹¹⁵⁶

„Alles Begegnen ist Treffen, Treffen ist Auftreffen von Situation auf Situation. . . . Eine Situation allein ist keine Situation.“¹¹⁵⁷

Die mannigfaltigen Situationen, die aufeinander bezogen sind, bilden zusammen die *eine* Grundsituation. Für die Analyse ist es jedoch notwendig, die Zusammenhänge der verschiedenen Situationen, die sich dann als meine Situation zusammenfügen, auseinanderzuhalten. Da die Situationen mich angehen, werden sie auf mich hin zentriert, was mein Ich als „*Situations-Ich*“¹¹⁵⁸ kennzeichnet. Situationen sind dynamisch, kommen auf mich zu, gehen mich etwas an.¹¹⁵⁹ Sie sind auf mich gerichtet.

„Da Gerichtetheit der Grundzug der Situation ist, hat alles Handeln in ihr den Sinn des Richtens: Ausrichten, Anrichten, Herrichten, Verrichten ... Alles Tun ist Verrichten; damit ordnet es sich in der Gerichtetheit der Situation als solcher ein.“¹¹⁶⁰

Die *Situation* kommt uns laut *Rombach* entgegen als Bewegung.

¹¹⁵³ Ebd., S. 144

¹¹⁵⁴ Ebd., S. 140

¹¹⁵⁵ Vgl. Ebd., S. 145

¹¹⁵⁶ Vgl. Ebd., S. 147f.

¹¹⁵⁷ Ebd., S. 152

¹¹⁵⁸ Ebd., S. 150

¹¹⁵⁹ Vgl. Ebd., S. 155

¹¹⁶⁰ Ebd., S. 151f.

„Die Bewegung der Situationsstruktur ist die Urbewegung selbst. Alles, was uns als Bewegung widerfährt und zur Erfahrung kommt, ist eingelagert in die Urbewegung der situativen Existenz.“¹¹⁶¹

Wie grundsätzlich und ursprünglich diese Phänomenologie der Situation ausgerichtet ist, soll jetzt nochmal verdeutlicht werden:

„Worin sich menschliches Dasein befindet, ist die Situation. Worauf es antwortet, ist die Situation. Womit es konfrontiert ist, ist jeweils die Situation. Was immer begegnen soll, begegnet in einer Situation ... Offenbar bereitet die Situation den unerläßlichen Boden, auf dem wir leben und erleben, uns zu diesem oder jenem verhalten, uns selbst deutlich werden usw. Damit ist die Situation noch ursprünglicher als die Welt, denn immer erfahren wir die Welt nur in Situationen. Was wir von der Welt jeweils halten, wie eng oder wie locker dieser Kontakt ist, ob sie uns offensteht oder verstellt ist, das alles hängt von der Situation ab, in der wir stehen. Diese ist der Herr der Welt. Nicht die Welt der Herr der Situation. Zwar scheint es umgekehrt zu sein, da sich die Welt als das «Umfassende» nahelegt – aber eben dies nur so, daß es die Situation des Menschen ist, immer im Angesicht des Umfassenden zu existieren. Eine ursprüngliche Daseinsanalyse muß daher bei der Situation ansetzen.“¹¹⁶²

6.2.1.2 Situation – Handlung – Ethik

Situationsanalyse ist gleichzeitig Handlungsanalyse. Von Situationen zu sprechen bedeutet also, die Handlung, die sich immer innerhalb einer Situation abspielt, mitzudenken. Auch hier gilt: Phänomenologisch gesehen ist die Situation das Ursprünglichere. Darum ist ein Sprechen von der Situation auch ein Sprechen von der Handlung, denn eine Handlung ohne Situation zu besprechen, wäre unmöglich.¹¹⁶³

In Situationen sein, bedeutet von etwas oder jemandem betroffen zu sein. Ich antworte im Handeln auf das, wovon ich innerhalb der Situationsstruktur betroffen bin.¹¹⁶⁴ Das heißt, ich befinde mich immer schon in einem Verhältnis zu Mitmenschen, Gegenständen, Tieren, Pflanzen, dem Wetter, Ideologien usw. Dieses

¹¹⁶¹ Ebd., S. 159

¹¹⁶² Ebd., S. 138

¹¹⁶³ Vgl. Ebd., S. 347f.

¹¹⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 139f.

Begegnen hat Aufforderungscharakter, dem ich mich nicht entziehen kann. Nicht nur Menschen, auch gegenüber Gegenständen. Schon ein Fahrrad oder ein Hammer fordern auf, sie zu benutzen oder stehen zu lassen oder herauszufinden, wofür sie überhaupt zu gebrauchen sind usw.¹¹⁶⁵ Dadurch zeigt sich eine Doppelbewegung. Einerseits kann ich auf die Anforderungen nicht beliebig reagieren, beispielsweise den Hammer nicht als Kugelschreiber benutzen, andererseits ergibt sich dadurch ein Freiraum für das Handeln. Ich kann Werkzeuge benutzen, mit Menschen in Kontakt treten, Pflanzen gießen etc., oder auch nicht.

Die Argumentation in den Worten *Heinrich Rombachs*:

„Die Situation beschränkt und gibt frei. Sie beschränkt, denn sie ist nur je *eine* Situation. Sie wird immer als Einengung erfahren, als Bestimmtheit, die man uns zufügt. ... Zugleich gibt die Situation frei. Sie ist als Situation immer eine Bahnung. ... Bahnung besagt nicht immer «Bahn frei», sondern Auslegung einer Konstellation im Hinblick auf das, was darin möglich ist. ... Die Situation öffnet mir jeweils einen Spielraum des Verhaltens. Eine Räumlichkeit des Wollens und Verfügens.“¹¹⁶⁶

„Zwar gibt es immer ... Alternativen und Wahlmöglichkeiten, aber auch diese sind schon ausgelegt als bestimmte Strukturmomente im Ganzen einer *Handlungsstruktur*, als die für uns die Sachen und Dinge «zuhanden» sind.“¹¹⁶⁷

Diese Bestimmung ist so grundsätzlich, dass *Rombach* sagen kann:

„Der Mensch *ist* im Grunde Handeln. Er kann nicht zuerst sein und dann handeln. ... Der Mensch *ist* nicht und *handelt* sodann, sondern er ist *primär* Handeln, und kommt aus diesem auf sich als «seiend» *zurück*.“¹¹⁶⁸

Und zwar deshalb, weil Menschen permanent handeln und insofern auch das Nichtstun, Schlafen, In-die-Luft-Schauen usw. darin enthalten ist. Trotzdem benötigt das Erfassen der «Rückmeldung der Um-Welt» ein Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Man könnte sagen: Ich handle, also bin ich. In diesem Verhalten zur Welt, als Handlung in Situationen, kommt die Freiheit zum Vorschein.

¹¹⁶⁵ Vgl. Ebd., S. 151

¹¹⁶⁶ Ebd., S. 147

¹¹⁶⁷ Ebd., S. 349f.

¹¹⁶⁸ Ebd., S. 352

Freiheit ist eine Aufgabe, nicht ein Wesensmerkmal des Menschen. Sie muss ständig neu erarbeitet werden. Man kann sie aber nicht «herstellen», sie kann nur unter den gegebenen Bedingungen gelingen.

Auch für *Jaspers* ist Freiheit kein empirisch auffindbares Ding in der Welt. „Freiheit erweist sich nicht durch meine Einsicht, sondern durch meine Tat.“¹¹⁶⁹ Schon die Frage nach ihr impliziert, dass sie ist. Freiheit ist, wie auch Existenz, nicht in der Welt, sondern in der Transzendenz verwurzelt – ja sogar von ihr abhängig.¹¹⁷⁰

„Unterworfen der Naturnotwendigkeit bin ich abhängig von der Welt. Im Aufschwung meiner Freiheit werde ich unabhängig von der Welt, aber erfahre die ihrem Sinn nach unvergleichliche Abhängigkeit von der Transzendenz. Der Unterschied ist radikal.“¹¹⁷¹ Denn: „Was ich bin, bin ich nicht durch mich. Ich werde in meiner Freiheit, im Freisein selber und seiner Erfüllung, mir geschenkt. Ich will, aber ich kann nicht wollen, daß ich will. Ich will etwas, aber in dem, was ich will, komme ich mir in der Liebe, gleichsam von anderswoher, entgegen, worin ich mich erst eigentlich als mich selbst weiß.“¹¹⁷²

Für *Heinrich Rombach* ist Freiheit nicht einfach eine Willensentscheidung, sie gleicht einem schöpferischen Akt. Somit ist Freiheit ein Ergebnis, das dann gelingen kann, wenn gleichzeitig in verschiedenen Bereichen daran gearbeitet wird. An mir selbst, dem sozialen Umfeld, den politischen Umständen usw. Darin versteckt sich auch die Forderung: Das eigene Leben zu leben.¹¹⁷³

„Die Strukturanthropologie setzt an die Stelle einer «Freiheitsidee» die Aufforderung zur konkreten Situationsanalyse, die sowohl die eigene wie die fremde Freiheit – und zwar überall in der Welt – zur Aufgabe macht.“¹¹⁷⁴

Sie erweist sich dadurch, wie offen ich auf andere zugehe, wie ich mich verhalte, wie ich die Welt sehe usw. Es geht um konkrete Entscheidungen und die Art und Weise des Handelns. Insofern liegt die Freiheit in einem Spannungsverhältnis zwischen subjektiver Entscheidung und objektiven Normen. In den konkreten Entscheidungen und Handlungen muss die Spannung zwischen dem Allgemeinen

¹¹⁶⁹ Jaspers, 1994b, S. 176

¹¹⁷⁰ Vgl. Ebd., S. 198

¹¹⁷¹ Jaspers, 1962, S. 356

¹¹⁷² Ebd., S. 354f.

¹¹⁷³ Vgl. Rombach, 1993, S. 218f.

¹¹⁷⁴ Ebd., S. 220

und dem Besonderen ertragen werden. Wie gesagt, Freiheit kann nur gelingen, jedoch nicht gewollt oder gemacht werden.

„«Wille» kann ... nicht bloß auf Übereinstimmung mit «objektiven Kriterien» und «gültigen Normen» gestellt werden, da von dort her nur das Gleiche und Ewiggleiche in seiner Monotonie kommen kann.“¹¹⁷⁵

6.2.1.3 Strukturrethik

Im Zentrum der Strukturrethik steht, wie Menschen miteinander umgehen, wie sie Handlungen von sich und anderen bewerten und analysieren. Um wirklich verstehen zu können, warum sich in einer bestimmten Situation gerade dieses bestimmte Verhalten gezeigt hat, bräuchten wir zur Sicht von außen noch die Sicht von innen her. Darin miteinbezogen noch die Vergangenheits- und Zukunftsperspektive.¹¹⁷⁶ Um die Situation restlos zu erfassen, müsste das „strukturierte Gesamtfeld“¹¹⁷⁷ eines Lebens gekannt und verstanden werden. Oder anders gesagt: Man müsste genau an der Stelle des anderen stehen. Da wir nicht eins sind, ist das unmöglich, aber perspektivisch ist zu sagen:

„Ich würde *an der Stelle des anderen* genauso empfinden und handeln wie der andere empfindet und handelt. Jeder würde an jener Stelle, wenn er sie genau so erlebte, dasselbe sein und tun.“¹¹⁷⁸

Rombach spitzt diesen Gedankengang noch zu, wenn er schreibt: „Konkret und genau gesprochen gibt es eigentlich nur einen einzigen Menschen, der an meiner Stelle so ist, wie du nun eben bist. Wir sind alle exakt derselbe Mensch. Dies ist die umwerfende Grundthese der strukturanthropologischen Ethik.“¹¹⁷⁹

Diese These wäre noch genauer zu beleuchten und zu prüfen. Uns ist aber hier wichtig, was aus dieser Annahme folgt. *Rombach* lehnt Schuldzuweisungen ab, er plädiert vielmehr aus diesem Gedanken heraus für Solidarität.

¹¹⁷⁵ Ebd., S. 358f.

¹¹⁷⁶ Vgl. Ebd., S. 366f.

Anm.: Die unbewussten Verhaltenssteuerungen werden hier nicht explizit angeführt und mitbedacht.

¹¹⁷⁷ Ebd., S. 365

¹¹⁷⁸ Ebd., S. 367

¹¹⁷⁹ Ebd., S. 368

Nochmal die These: „Wirklich erfassen kann man den anderen nur, wenn man mit ihm in derselben Situation ein *identisches* Wir konstituiert.“¹¹⁸⁰

Ein gleichzeitig banaler und weitreichender Gedanke. Es besagt nämlich auch, dass es keine *identischen* Situationen gibt, auch wenn es von außen einen identischen Augenschein hat. Und dies bleibt eine Spitze gegen die Praktik, Situationen einseitig und reduktionistisch zu analysieren, daraus aber allgemeine Regeln zur Handhabung derselben zu entwickeln. Freilich ist es unmöglich, nicht sinnvoll und bei vielen Entscheidungen völlig unpraktisch, keine Gemeinsamkeiten in Situationen zu suchen und auch keinerlei allgemeine Richtlinien oder Leitlinien vorzugeben. Es geht schlichtweg darum, sich den jeweiligen Standpunkt mit seinen Chancen und Risiken klar zu machen. Beide Perspektiven sind begrenzt – der Blick, der aufschlüsselt und analysiert, bis vor lauter Abwägen und Bedenken das zu Entscheidende aus dem Fokus gerät (und mehr Unklarheit denn Klarheit herrscht); aber auch der Blick, der von festen Prinzipien aus auf die Situation und die Handlungen zugeht, diese nur mehr in eine Schublade packt und die Beurteilung schon gefällt wurde, bevor überhaupt die Angelegenheit eingehender studiert und verstanden wurde.

Auch hier gilt: Kein Entweder-oder, sondern ein Sowohl-als-auch. *Rombach* zeigt, dass der Blick von unten, von der Situation aus, der grundsätzlichere, ursprünglichere, erkenntnisreichere und erhellendere ist.¹¹⁸¹ Bestehende Normen sind als Teil dessen stets mitbedacht oder mitgeföhlt, sie sind präsent als eingeübte Verhaltensmuster, als anerzogenes Benehmen, als persönliche Überzeugungen, als gesellschaftliche Sozialnormen, als kulturelle Fundamentalnormen, als Gesetze usw.

Strukturethik denkt fallbezogen, sie geht nicht von absoluten Normen aus. Wie entschieden werden soll, ist bestimmt durch „... die ganz konkrete Lage in der Gesamtheit aller situativen Momente.“¹¹⁸²

¹¹⁸⁰ Ebd., S. 254

¹¹⁸¹ Vgl. Ebd., S. 368–370

¹¹⁸² Ebd., S. 369

6.3 Querverweis: Situationsanalyse in der Existenzphilosophie

6.3.1 Rombach und die Existenzphilosophie

Rombach setzt sich in seinem Buch mit der phänomenologischen Situationsanalyse von *Jaspers*, *Heidegger*¹¹⁸³ und *Sartre* auseinander.¹¹⁸⁴

Zur Würdigung und Kritik von *Jaspers* vertritt *Rombach* folgende Ansicht.

„Jaspers hat das Verdienst, die Phänomenologie dieser ausgezeichneten Situation [der Grenzsituation] mit zum Teil sehr detaillierten und ergiebigen Untersuchungen vorangebracht zu haben.“¹¹⁸⁵

Jedoch werden daraus für *Rombach* nicht die richtigen Schlüsse gezogen. Einen Haupteinwand gegen das Konzept der Grenzsituationen sieht er darin, dass sich *Jaspers* auf einige grundlegende Bestimmungen und vier Grenzsituationen beschränkt hat, *er* aber eine unendliche Anzahl an Grenzsituationen festmachen könnte. Für ihn können sich viele Formen der Einschränkung, wie z. B. schon stottern, zu einer Grenzsituation entwickeln, vor allem dann, wenn die Angst vor bestimmten Situationen, in denen ich meiner «Schwäche» ausgeliefert bin, eine ängstliche Grundstimmung des Daseins nach sich zieht.¹¹⁸⁶

Dagegen ist einzuwenden: Bei *Jaspers* spielen Angst und der Zufall innerhalb der Grenzsituationen eine große Rolle. Die Grundsituation – das In-Situation-Sein – ist dadurch, dass sie nie zur Gänze durchschaut und erhellt werden kann, von einer Grundangst durchsetzt und der Zufall ist wichtiger Bestandteil der antinomischen Struktur des Daseins.¹¹⁸⁷ Innerhalb dieser Parameter kann man viele einzelne Situationen als Grenzsituationen beschreiben, die dann wiederum unter Kampf,

¹¹⁸³ Anm.: Heidegger hat z. B. in *Sein und Zeit* (§ 60) Überlegungen zur Situation angestellt, worauf wir hier nicht näher eingehen. Vgl. Heidegger, 1993, S. 299f.; Tarmann, 2016, S. 66f.

¹¹⁸⁴ Vgl. Rombach, 1993, S. 319–346

¹¹⁸⁵ Ebd., S. 326

¹¹⁸⁶ Vgl. Ebd., S. 326–328

¹¹⁸⁷ Vgl. dazu Jaspers, 1994b, S. 226–228, 265f.; Mersits, 2010, S. 89–94 u. Kapitel 7.1.4

Schuld, Leid und Tod subsumiert werden können. *Rombach* führt also detaillierter aus, was in *Jaspers'* Denken schon angelegt ist.¹¹⁸⁸

Wichtiger an dieser Stelle sind die Gemeinsamkeiten, die *Rombach* mit *Jaspers*, *Heidegger* und *Sartre* verbindet.

Gemeinsam ist allen vier Denkern die Ausgangsbestimmung, dass „... Menschsein immer auch ein In-Situation-Sein bedeutet“¹¹⁸⁹ und, dass diese Bestimmung eine anthropologische und ontologische Grundkonstante darstellt.¹¹⁹⁰

Ein genauer Vergleich dieser Ansätze ergibt sicher einen interessanten Forschungsfokus. Da das Hauptaugenmerk hier bei *Jaspers* und der Frage liegt, wie und ob es eine Verbindung zwischen der Situiertheit des Menschen und einer situativen Ethik gibt, soll auch dieser Frage nachgegangen werden. Der Vergleich dieses Philosophen-Quartetts in Bezug auf die Situationsfrage würde an dieser Stelle von diesem Vorhaben zu weit weg führen. *Rombach* wurde als Ergänzung zu *Jaspers* ausgewählt, da er die Situiertheit des Menschen am umfassendsten untersucht hat.

6.3.2 Jaspers und Sartre

Die Diskussion rund um das Verhältnis von *Jaspers* und *Sartre* ist in den letzten Jahren mehr ins Blickfeld gerückt. Für *Anton Hügli* und *Manuela Hackel* ist es an der Zeit, das Verhältnis beider Denker differenziert zu betrachten, um so Missverständnisse und gegenseitige Vorurteile in eine fruchtbringende Diskussion zu verwandeln.¹¹⁹¹ Das Interesse sei in den letzten zehn bis zwanzig Jahren wieder gestiegen, sowohl an der Existenzphilosophie als auch am Existentialismus. Sachlich ist die Diskussionswürdigkeit von zwei Punkten her zu begründen:

¹¹⁸⁸ Anm.: Zuletzt noch ein Hinweis auf den Unterschied zwischen Strukturanthropologie und Existenzphilosophie. Laut *Rombach* zeichnet sich sein Ansatz dadurch aus, dass er sehr positiv geprägt ist und „... eine positive Zuwendung zum Mitmenschen mit sich bringt.“ *Rombach*, 1993, S. 329. Denn nur mit allen Menschen gemeinsam kann sich Freiheit verwirklichen. Vgl. Ebd., S. 344

¹¹⁸⁹ Ebd., S. 321

¹¹⁹⁰ Vgl. Ebd., S. 344

¹¹⁹¹ Vgl. *Hügli und Hackel*, 2015, S. 22

1. *Jaspers* und *Sartre* lehnen ihren Existenzbegriff an *Kierkegaard* an,
2. beide haben voneinander Kenntnis gehabt. Eine Diskussion der jeweiligen Standpunkte und gegenseitigen Einschätzungen hat aber bis dato gefehlt.¹¹⁹²

Auch in Bezug auf den Situationsbegriff stellt *Jean-Claude Gens* fest, dass eine Diskussion schwierig sei, da „... die beiden Philosophen sich nicht wirklich verstanden haben.“¹¹⁹³

Insofern steht auch hier eine tiefgehende Analyse noch aus, die Forschung scheint noch dabei zu sein, die richtigen Fragen erst zu formulieren.¹¹⁹⁴

¹¹⁹² Vgl. Ebd., S. 7

¹¹⁹³ Gens, 2015, S. 158

¹¹⁹⁴ Vgl. Ebd., S. 167f.

7. Situativ orientierte «Ethik» bei Karl Jaspers

7.1 Antinomie und Ethik

7.1.1 Vorüberlegungen

In Anlehnung an *Hans Saner* und *Anton Hügli* wird jetzt noch genauer gefragt, wo sich die Ethik in *Jaspers'* Philosophie verorten lässt.

Den Mittelpunkt der Überlegungen bildet die These, dass *Jaspers* die Ethik unter einem situativ-orientierten Blick betrachtet. Gespeist und untermauert wird dieser Zugang durch die Annahme der Situiertheit des Menschen in einer sich widersprüchlich (antinomisch) darstellenden Welt, innerhalb derer er seine Freiheit und seinen selbstgewählten «Wesenskern» geschichtlich verwirklichen muss; immer und immer wieder.

Jaspers ist kein schlichter Situationsethiker, der Normen oder den Anspruch der Moralität zugunsten spontaner Entscheidung in Situationen aushebeln will. Er vertritt keine Position des Entweder-oder, er vertritt eine Position des Sowohl-als-auch. Er erkennt anerkannte Normen an, die jedoch zusätzlich noch einer persönlichen Anerkennung und Aneignung bedürfen. Dies beinhaltet, nicht unhinterfragt die allgemeine Regel in der speziellen Situation anzuwenden, sondern diesen Schritt zuvor zu prüfen und sich zu fragen: In welcher Situation stehe ich, was wird darin gefordert? Erkenne ich, was zu tun ist, bejahe ich meine geplante Handlung, kann ich für die Folgen Verantwortung übernehmen?

Dies beinhaltet

- ein *rezipierend-analytisches* Moment: Was ist los? Was sehe ich, was ergeht an mich, welche Regel gilt?
- ein *hermeneutisches* Moment: Wie verstehe und interpretiere ich die Situation?
- ein *analogisches* Moment: Wie wende ich die Norm in der Situation an?

- Und ein *kommunikativ-dialogisches* Moment: Wie stehen andere dazu und wie komme ich durch den Austausch mit anderen zu mehr Klarheit für mich.

Darüber hinaus ist ein Moment der Transzendenz gegeben, denn diese Selbstwahl in Freiheit ist immer auch «ein Geschenk», das mir gegeben wird, das über mich hinausweist und nicht erzwungen werden kann.

7.1.2 Individuum und Allgemeines

Anknüpfend an den Beginn des sechsten Kapitels stellen wir mit *Jaspers* fest:

Der Mensch ist das sich widersprechende Wesen.¹¹⁹⁵ Innerhalb seines Lebens immer in Bewegung, sprich in einem Prozess, der weder zu Ende geht noch zur Ruhe kommt. Somit ist der Mensch ein dynamisches Wesen, das immer ein Fragment bleibt.¹¹⁹⁶

„Die Grundsituation des Menschen ist, daß er als einzelnes, endliches Wesen existiert, daß er aber zugleich eines Allgemeinen, einer Ganzheit sich bewusst ist.“¹¹⁹⁷

Diese Spannung zwischen Allgemeinheit und Individualität ist eine Antinomie, innerhalb der sich das Leben eines Menschen abspielt. Eine Synthese ist für *Jaspers* nicht möglich. Entweder bleibe ich individuell im Prozess der Selbstwerdung, ohne zur Ruhe zu kommen oder «halte mich fest» an etwas Allgemeinem und erstarre. Diese Grundsituation kann beschrieben, nicht hergeleitet werden. Denn „... Herkunft und Ziel ... bleiben der bloßen Betrachtung dunkel. ... Was das Individuum, das Subjekt, das Selbst sei, ist ewig problematisch. Der Mensch weiß nicht, was er ist. Das *γνώθι σαυτόν* [*gnóthi sautón*, erkenne dich selbst] ist der Ausdruck für die Aufgabe des Prozesses des Menschen zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen, des Prozesses, den er lebt, um darin zu erfahren, was er sei.“¹¹⁹⁸

¹¹⁹⁵ Vgl. Jaspers, 2000, S. 133

¹¹⁹⁶ Vgl. Jaspers, 1994d, S. 380

¹¹⁹⁷ Ebd., S. 379

¹¹⁹⁸ Ebd., S. 380f.

Anm.: Was der Mensch, das Selbst, sei, bleibt unbeantwortet, aber es gibt Teilantworten, die sich als Gegenpart zu einem bestimmten Allgemeinen erweisen. Z. B.: „Individuum und Gemeinschaft, Bürger und Staat, Einzelleben und Schicksal“. Ebd., S. 380. Jaspers unterscheidet zwischen dem abstrakten und konkreten Allgemeinen. Konkret: Mensch, Familie,

7.1.2.1 Werte

Werte sind immer schon gegeben, sie «sind da», müssen erfahren und angeeignet werden. Erst wenn sie bewusst internalisiert sind, können sie geklärt, formuliert und objektiviert werden.¹¹⁹⁹ Das rein formale Kennen von Werten hat noch keine Auswirkungen. Erst wenn sie wichtig werden für den einzelnen Menschen, gewinnen sie an Gewicht, werden konkret und lebendig.

„Da es unendlich viele Werte gibt, und da diese nicht jederzeit verwirklicht werden können, geraten Werte miteinander in *Kollision*.¹²⁰⁰ Der Mensch muss wählen.“¹²⁰¹

Diese Wahl geschieht durch Wille, Sympathie, beurteilende und reflektierte Einsicht. In der Beschreibung von Werten erkennt man die Vielfalt der Werte und die unterschiedlichsten Rangordnungen. Der Vergleich ist schwierig, daher nicht immer aussagekräftig. Eine endgültige, fixe Ordnung zu schaffen bezeichnet *Jaspers* als hoffnungslos.¹²⁰² So ist für einen Ruhm und Reichtum der oberste Wert, für andere Gesundheit und Freiheit oder Macht und innere Ruhe usw. usf.

Zur Hierarchie schreibt *Jaspers*: „In jeder Wahl in jedem Leben wird faktisch eine Rangordnung statuiert. Wenn diese Rangordnung, die dem Sinn nach im Leben da war, o b j e k t i v f o r m u l i e r t wird und dazu für sie – die vielleicht nur für den konkreten lebendigen Fall gemeint war – Allgemeingültigkeit beansprucht wird, so entstehen «Lebenslehren».“¹²⁰³

Lebenslehren sind philosophische Weltanschauungen, sind meist durch eine Bestimmung eines höchsten Gutes gekennzeichnet.¹²⁰⁴ Auch die höchsten Güter wie Glück, Lust und Nützlichkeit sind mitunter ganz verschieden. Sie sind (1) entweder formal und daher für Auslegungen und Anerkennung offen. Oder sie sind (2) systematisch, objektiv, fest und daher richtungsweisend. Diese erweisen sich allerdings als «Sackgassen», wie *Jaspers* sie nennt.

Staat, Welt, Gott usw. Abstrakt: objektive Wahrheit, Sitten, Konventionen, Schicksal, Natur usw. Vgl. Ebd., S. 381f.

¹¹⁹⁹ Vgl. Ebd., S. 220f.

¹²⁰⁰ Anm.: Im Original nicht kursiv.

¹²⁰¹ *Jaspers*, 1994d, S. 221

¹²⁰² Vgl. Ebd., S. 224, 226

¹²⁰³ Ebd., S. 222

¹²⁰⁴ Vgl. Ebd., S. 226

„Denn sie wissen endgültig worauf es ankommt, unterbinden die Erfahrungen und Verantwortung eines Objektiven, Rechtfertigenden. Sie beziehen sich auf das Ganze. Wollen aber kann man nur Einzelnes, das Ganze kann man nicht wollen, da man endliches Wesen und nicht Gott ist.“¹²⁰⁵

Die formale Bestimmung beinhaltet einen situativen Aspekt: „Was im Konkreten gewollt werden soll, bleibt neuer Entscheidung vorbehalten; was das Allgemeine, Formale sei, bleibt immer unklar und lässt mehrere Auslegungen für den konkreten Fall zu.“¹²⁰⁶

Genau an diesem Punkt kommt eine Verbindung zu *Kant*, dem Philosophen der Pflicht¹²⁰⁷, zum Vorschein.

7.1.2.2 Immanuel Kant

Da das Leben sich als Prozess darstellt, kann es an keinem Endpunkt ankommen. Das letzte Ziel, auf das hin alles zuläuft, bleibt im Dunkeln. Damit die Lehre vom höchsten Gut sich nicht als Sackgasse des Lebens erweist, muss sie sich vom konkreten Telos abwenden und sich damit begnügen, so weit es geht formal zu bleiben.

„Daher ist die KANTische Ethik, sofern sie in diesem Sinne verstanden wird, die in der Wirkung lebendigste. KANT lässt sich nicht in jene Reihe der Lehrer des höchsten Guts stellen.“¹²⁰⁸

An diesem Punkt sieht *Saner* eine Antinomie, die zwischen der strengen Allgemeingültigkeit im Formalen und der relativen Allgemeingültigkeit des inhaltlich Konkreten in einem ethischen Imperativ sich befindet. Jedes Handeln ist „... ein Tun eines bestimmten Menschen in besonderen Situationen des an sich unendlichen Lebensprozesses. Angesichts dieses Prozesses kann lediglich die *Form* des Handelns in eine allgemeingültige Norm gebracht werden.“¹²⁰⁹

Daher ist die streng formale Form des kategorischen Imperativs für *Jaspers* die Stärke der *Kant*’schen Ethik. Das ethische Moment im Handeln ist für *Jaspers* das

¹²⁰⁵ Ebd., S. 227

¹²⁰⁶ Ebd., S. 227

¹²⁰⁷ Vgl. Suda, 2005, S. 173f.

¹²⁰⁸ Jaspers, 1994d, S. 227

¹²⁰⁹ Saner, 1999, S. 14

Allgemeingültige, weil aber in der Situation nicht klar ist, was das Allgemeingültige sei, bleibt nur die formale Bestimmung.¹²¹⁰

„Wirklich faßbar allgemeingültig sind nur jene KANTischen ganz formalen Bestimmungen, die nichts anderes als eine Analyse des Sinns der ethischen Allgemeingültigkeit sind; diese Formen sind Bedingung aller konkreten ethischen Gestalten, aber deren mag wohl keine bestehen, die nicht wieder auflösbar wäre, und ihre Mannigfaltigkeit ist unendlich.“¹²¹¹

Nun gibt es für *Jaspers* zwei charakteristische Arten des Umgangs mit dem «höchsten Gut»:

- (1) Der Mensch erkennt im höchsten Gut ein Ziel und nimmt daher an, dass sich die Welt in diese Zielrichtung hin entwickelt. Das Handeln bezieht sich darauf, dieser Vorbestimmung gerecht zu werden und mit missionarischem Eifer dazu beizutragen, dieses Ziel zu erreichen. „Man hat Ruhe in der Gewissheit, daß das gegenwärtige Stadium ein notwendiges, eine seine Bestimmung erfüllendes ist.“¹²¹²
- (2) Das gänzlich andere Verhalten besagt, die Welt und mein Leben hat kein vorgegebenes Ziel. Es gibt keine notwendige Entwicklung, die vorgegeben ist und der ich mich unterordnen muss. Vielmehr kann ich selbst wählen, was für mich Ziel und Bestimmung meines Lebens sein soll. Der Verlauf des Lebens hängt nicht ab von einem notwendigen Ziel. Es hat damit zu tun, was ich will, was ich wähle, wie ich will, dass die Welt sein soll. Damit ist die Einstellung verbunden: „es kommt auf mich an.“¹²¹³

Punkt zwei impliziert, dass diese Art und Weise der Weltwahrnehmung und Weltmitgestaltung nicht in der Betrachtung und nicht in der formalen Bestimmung dessen, was sein soll, stehen bleiben kann. Dazu *Jaspers*:

„Ob ich einen Gedanken gewählt habe, zeigt sich nur darin, ob ich nach ihm lebe; so wie SOKRATES lebte, als ob es Unsterblichkeit gebe. Gerade dieses Leben selbst ist die Wahl, nicht die intellektuelle Entscheidung eines immer so begrenzten, das Antinomische nicht sehenden gesunden Menschenverstandes.“¹²¹⁴

¹²¹⁰ Vgl. Jaspers, 1994d, S. 387

¹²¹¹ Ebd., S. 388

¹²¹² Ebd., S. 227f.

¹²¹³ Ebd., S. 228

¹²¹⁴ Ebd., S. 387; vgl. dazu auch Jaspers, 1997, S. 112

Damit kommt eine weitere Antinomie ins Blickfeld. Eine konkrete ethische Forderung, die sich für allgemeingültig hält, kann nicht einfach auf andere Personen übertragen werden. *Jaspers* bezeichnet es als «Vergewaltigung», anderen solche Imperative aufzwingen zu wollen, denn dies geschehe aus einer Starrheit des eigenen Wertgefüges heraus. Diese Übertragung ist nicht zulässig. Wer dies fordert, „... handelt in dieser Forderung nicht ethisch, sondern wie ein Politiker oder System-Philosoph aus einem «assimilierenden Machttrieb» heraus, der immer bestimmte Eigeninteressen verfolgt.“¹²¹⁵

7.1.3 Erkenntnis und Werturteil

Aus einem anderen Blickwinkel betont *Jaspers* diesen Gedanken nochmal. Es geht darum, die eigenen Überzeugungen nicht so zu behandeln, als wären sie allgemeingültige Erkenntnisse, denen alle folgen müssten, wenn sie deren Richtigkeit erkennen würden.

„Dies Problem der Unterscheidung von Richtigkeit des Wissens von der Wahrheit der Überzeugungen gibt es nicht nur im politischen Denken, nicht nur für die Frage der politischen Freiheit, sondern in allen Lebensfragen.“¹²¹⁶

Anders ausgedrückt: Aus dem, «was ist», lässt sich nicht ableiten, was «sein soll».¹²¹⁷ Um aber nicht einfach in dem Stadium stehen zu bleiben, dass jede und jeder die eigenen Wahrheiten vertritt und diese unvermittelt und ohne Verständnis nebeneinander stehen bleiben, braucht es eine „lebendige ethische Beziehung“¹²¹⁸, herbeigeführt durch Kommunikation als liebenden, offenen, gleichberechtigten «Kampf». Es braucht also Bereitschaft zum Dialog, um ethisch vernünftige Gründe anzubieten, die einen Standpunkt klar machen.

„Erst was ich im Rationalen für andere und mich selbst mitteilbar mache, was deutlich in der Welt wird, ist das, womit ich begründen kann.“¹²¹⁹ Sich darauf einzulassen, ist eine Erfahrung, die Menschen miteinander verbindet. *Jaspers*

¹²¹⁵ Saner, 1999, S. 15; vgl. auch *Jaspers*, 1994d, S. 389

¹²¹⁶ *Jaspers*, 2000, S. 93

¹²¹⁷ Vgl. Ebd., S. 95

¹²¹⁸ *Jaspers*, 1994d, S. 390

¹²¹⁹ *Jaspers*, 2000, S. 101

fordert hier, das eigene Moralverständnis beiseite zu legen, die eigenen Werte wegzulassen, um so dem Prozess des Verstehens den Vorrang zu geben.

„Ich suspendiere gedanklich die Wahrheit, die Wahrheit für mich ist, um versuchsweise des Anderen Möglichkeiten mitzudenken, mitzufühlen und den Menschen zu spüren, in dem sie Wirklichkeit sind. Dabei machen wir die uns verbindende Erfahrung: erst im Denken im Bezug auf den Anderen und mit dem Anderen werden wir unserer selbst gewisser.“¹²²⁰

Dies gilt für unsere Urteile, die wir im Laufe unseres Lebens gefällt haben. Im Dialog mit und durch die anderen können wir besser verstehen, warum, wie und weshalb wir welche Schlüsse gezogen haben. Auch dies setzt eine vorübergehende Suspendierung unseres Standpunktes voraus.¹²²¹ Ein ganz zentraler Punkt, auch um die Gültigkeit von Normen, Werten und sittlichen Gewohnheiten einer Prüfung zu unterziehen. Um diese selbst besser zu verstehen, ist es sinnvoll, sich ohne «Vorurteile» und mit unvoreingenommener Neugier die geltenden Normen in den Blick zu nehmen und (neu) zu beurteilen. Oder verstehend nachzuzeichnen, warum etwas gilt oder warum es weiterhin gelten soll, oder auch nicht. Da sich diese Reflexionen konkret äußern, bringt der situative Blick ein besseres Verständnis für die vorgegebene Norm. Damit erweist sich eine situationszentrierte ethische Diskussion *nicht* als Kämpferin gegen Normen, Werte und Begründungen: Sie erweist sich vielmehr als mögliches Analysewerkzeug, um Normen besser zu verstehen.

Es geht nicht um eine akademische Diskussion, die dem rein intellektuellen Durchspielen von Positionen dient. Es ist zu unterscheiden zwischen einer «klinischen Studie des Geistes» und einem existentiellen Bedürfnis, die eigenen Standpunkte, Werthaltungen und Kritikpunkte dem Anderen mitzuteilen. Es geht um Selbstwerdung durch Selbstmitteilung und um die Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen und *Konflikte* auszutragen.¹²²²

Dazu *Jaspers*: „[E]rst in Konfliktfällen der Praxis zeigt sich, worauf es einem Menschen ankommt. Nur im konkreten, zur Entscheidung zwingenden Augenblick,

¹²²⁰ Ebd., S. 94

¹²²¹ Vgl. Ebd., S. 98–100

¹²²² Vgl. Ebd., S. 102f.

Anm.: Zu Hilfsbereitschaft und situativen Anspruch während des Naziregimes vgl. Welzer, 2015a, S. 254–258

nicht im bloßen Nachdenken darüber wird es offenbar, was für einen Menschen Vorrang hat.“¹²²³

Die Unterscheidung von Werturteil und Erkenntnis beinhaltet auch die Einnahme eines philosophisch-methodisch-wissenschaftlichen Standpunktes unserem Leben gegenüber: „... ich weiß, was ich denkend tue, sehe den Weg, den ich gehe, erfahre den eigentümlichen Sinn und die Begrenzung jeder Denkweise.“¹²²⁴

Eine Selbstbefreiung des Denkens aus den eigenen unreflektierten Winkeln eingefahrener Denkwege. Ein weiterer wichtiger Schritt für eine eingehende und unverschleierte Analyse einer Entscheidungssituation.

„Ziel der Situationserhellung ist, das eigene Werden in der besonderen Situation mit der größten Entschiedenheit bewußt ergreifen zu können. . . . Der wirklichen Situation des Einzelnen gegenüber ist jede allgemein aufgefaßte Situation eine Abstraktion, ihre Schilderung eine verallgemeinernde Typisierung; an ihr gemessen wird in der konkreten Situation vieles fehlen und anderes hinzukommen ohne Ende eines abschließenden Wissens.“¹²²⁵

Da dieses endgültige Wissen fehlt, muss ich wählen und entscheiden, die Erhellung der Situation ist Ansporn, sich darüber klar zu werden, was einem tatsächlich wichtig ist. Die bewusste Analyse und Auseinandersetzung mit einer Situation fordert uns auf, sich zu ihr zu verhalten, sprich, Handlungen zu setzen.¹²²⁶

Philosophie ist für *Jaspers* keine Wissenschaft, aber der Existenzphilosoph nutzt Erkenntnisse der Wissenschaft (Sachkunde, wie er es nennt) um die Situation besser einzuschätzen, nicht als ausreichende Entscheidungsgrundlage.¹²²⁷ Denn, so wurde schon zu Beginn dieses Kapitels betont:

„Der Mensch ist immer *mehr, als er von sich weiß*. Er ist nicht, was er ein für allemal ist, sondern er ist Weg; nicht nur ein festzustellendes Dasein als Bestand, sondern darin Möglichkeit durch Freiheit, aus der er noch in seinem faktischen Tun entscheidet, was er ist.“¹²²⁸

¹²²³ Jaspers, 2000, S. 100

¹²²⁴ Ebd., S. 104

¹²²⁵ Jaspers, 1979, S. 29

¹²²⁶ Vgl. Ebd., S. 23

¹²²⁷ Vgl. Ebd., S. 148f.

¹²²⁸ Ebd., S. 135f

Der Mensch ist in seiner Situiertheit den Widersprüchen der Welt ausgesetzt. Er lebt innerhalb dieser Antinomien und muss damit umgehen. Dazu zählt auch der Umgang mit den Grenzsituationen, also die Situiertheit des Menschen, Leid, Tod, Kampf und Schuld. Darin muss er sich durch Selbstwerdung bewähren, indem er versucht zu werden, was er sein kann und will, aber noch nicht ist.¹²²⁹

Die Ethik in der Frühphase bei *Jaspers* ist, wie *Hans Saner* zeigt, in der antinomischen Struktur des Daseins angesiedelt. Er schreibt dazu: Die Antinomien „... sind die Strukturen aller Grund- und Grenzsituationen. Die Unvereinbarkeit von Individualität und Allgemeinheit sowie von Schuld und ethischen Bemühungen sind das unsichere Fundament des Handelns auf dem alle Ethik erwächst und schließlich scheitern muß. Nur wer anerkennt, daß dies von Grund auf so ist, wird in dieser Ungewißheit trotzdem handeln.“¹²³⁰

Dieses «trotzdem» ist kein kindliches «der Welt trotzen». Niemand kann die Welt von Grund auf ändern, aber alle können Möglichkeiten ergreifen. Die Widersprüche, die Antinomien, werden nicht aufgehoben, der Mensch kommt nicht zur Ruhe.

„Die Charakteristik der Grenzsituationen zeigte uns die Lage des Menschen als eine antinomische. Er kann durch sie zerbrochen werden, er vermag aber auch Kraft des Lebens und Halt zu besitzen.“¹²³¹

7.1.4 Zufall

Ein konstitutives Element der Grenzsituationen und der Antinomien ist der Zufall bzw. die „*Unzuverlässigkeit allen Weltseins*.“¹²³² Er steht „... an der Grenze

¹²²⁹ Vgl. Ebd., S. 136f.

¹²³⁰ Saner, 1999, S. 15f.

¹²³¹ Jaspers, 1994d, S. 280

Anm.: Zu einer weiteren Antinomie schreibt Hans Saner: „Ethische Freiheit gibt es nur in der Suche nach dem konkret Allgemeinen und in seiner situativen autonomen Bestimmung. Nachdem es gefunden ist, wird es außerhalb dieser Situation zum Gehäuse.“ Saner, 1999, S. 14.

¹²³² Jaspers, 2001, S. 18

unseres Daseins und unseres Begreifens.“¹²³³ Auch die „... Werte sind nicht notwendig aus einem Prinzip begreiflich, sondern ihr Dasein für uns zufällig.“¹²³⁴

So wie wir ungefragt ins Leben geworfen werden, so finden wir auch ungefragt Werte vor, die uns zufallen und die wir zunächst übernehmen. Die Kontingenz fällt uns erst auf, wenn wir nachdenkend nach Sinn suchen. Wir finden uns zufällig in einer bestimmten Kultur, Klimazone, Gesellschaft, einer bestimmten Familie, ökonomisch gut oder schlecht situiert, mit kräftigen Genen oder seltenen Erbkrankheiten usw. Darin sich fragend wiederfindend kommt die Antinomie zum Vorschein, wodurch wir „... die Welt sowohl als notwendig und zusammenhängend (Rationalismus), wie als zufällig und chaotisch unzusammenhängend (Irrationalismus) sehen müssen.“¹²³⁵

Dass auch die Entfaltung und Verwirklichung von Werten an Zufälle gebunden ist, ist erschütternd, wie *Jaspers* es ausdrückt. Viel tiefgreifender ist aber jene ethische Antinomie, die uns durch die *Schuld* zu Bewusstsein kommt.¹²³⁶ *Hans Saner* meint, dass es keinen Ausweg daraus gäbe. „Es ist die *Grenzsituation der Schuld, die ihre Antinomien wie ein Netz über alles Ethische wirft* und den Menschen «in vollkommene Verzweiflung»¹²³⁷ treiben müsste, wenn er jemals ein Engel sein wollte.“¹²³⁸

Wir sehen dies bei der Bewertung von Handlungen: Jede Handlung hat nicht gewollte Folgen, Nicht-Handeln ist auch keine Lösung. Die beste, engelhafteste Motivation, die reinsten Motive sind kein Garant, dass wir mit Handlungen und ihren Folgen zufrieden sein werden und uns niemals schuldhaft gegenüber anderen verhalten werden. *Jaspers* verweist in diesem Zusammenhang auf die Tiefenstruktur des Menschen, auf „Gefühle und jede Art von Seelenbewegungen.“¹²³⁹ Trotz ernsthafter Reflexion, Disziplin, Selbstkontrolle und Selbstbeobachtung, können Impulse bei Menschen durchbrechen, die wir nicht kontrollieren können. Das Unbewusste treibt uns hinein in menschliche Tragödien.

¹²³³ *Jaspers*, 1994d, S. 271

¹²³⁴ Ebd., S. 271

¹²³⁵ Ebd., S. 271

¹²³⁶ Vgl. Ebd., S. 273

¹²³⁷ Ebd., S. 274

¹²³⁸ *Saner*, 1999, S. 15

¹²³⁹ *Jaspers*, 1994d, S. 275

Durch die Schuld zeigt sich die „ethische Grenzsituation“¹²⁴⁰, nicht den vorgegebenen oder selbst gesetzten Maßstäben gerecht zu werden. Die Gefahr, dabei in Verzweiflung, Selbstzweifel oder Hass gegen einen selber oder die Welt zu verfallen, ist gegeben.

Es kann aber auch ein Weckruf ertönen, sich selbst im Leben zu wählen, nicht mehr dahinzuleben, sondern zu «existieren». Denn: „Grenzsituationen erfahren und existieren, ist dasselbe.“¹²⁴¹

Auch *Anton Hügli* hat dies, genau wie *Saner*, im Auge, wenn er daraus ableitet, dass wir, so sehr wir uns auch bemühen, letztlich als moralische Wesen scheitern. Plakativ gesagt, wir können in dieser Welt nicht «gut und unschuldig» unser Dasein fristen, da die Welt, so wie sie beschaffen ist, uns in die Schuld und widersprüchlichen Verstrickungen hineinzwingt.¹²⁴²

Wie bereits erwähnt, geht der philosophische Glaube mit der Annahme einher, dass der Urgrund des Seins, trotz allem Leid in der Welt, gut sei. Dies beinhaltet, das Leben trotz der Widersprüche zu *bejahen*. Oder anders ausgedrückt: „Im Wissen um diese Grenzsituation der Schuld dennoch zu lieben und Ja zu sagen zu dem umfassenden Sein, das mich nicht nur lieben, sondern auch schuldlos schuldig werden lässt: das ist ein Sprung“¹²⁴³ für eine weitere Form des existentiellen Entschlusses.

Diese tiefe Einsicht nimmt *Jaspers* als Forderung, sich nicht richtend über andere zu stellen, und nicht selbstgefällig auf die Verfehlungen zu zeigen, da wir selber nie aus dieser Möglichkeit des Schuldigwerdens entfliehen können.

„Wir sind empfindlich gegen Vorwürfe und leicht bereit, anderen Vorwürfe zu machen. Man will sich nicht nahe treten lassen, aber man ereifert sich im moralischen Beurteilen der anderen. Auch wer Schuld hat, will es sich nicht sagen lassen. Und wenn er es sich sagen läßt, will er es sich nicht von jedem sagen lassen. Die Welt ist bis in die kleinen Alltagsumstände hinein voll von Beziehungen für die Urheberschaft eines Unheils.“¹²⁴⁴

¹²⁴⁰ Ebd. S. 275

¹²⁴¹ Jaspers, 1994b, S. 204

¹²⁴² Vgl. Hügli, 2012, S. 30f.

¹²⁴³ Ebd., S. 31

¹²⁴⁴ Jaspers, 1974, S. 80f.

Dies ist ein Aspekt, der die Moral selber als Problemfeld ansieht, in vielen Facetten vertreten durch *Nietzsche*, wenn er zum Beispiel fragt:

„Weshalb sagen zu allermeist die Menschen im alltäglichen Leben die Wahrheit? – Gewiss nicht, weil ein Gott das Lügen verboten hat. Sondern erstens: weil es bequemer ist; denn die Lüge erfordert Erfindung, Verstellung und Gedächtnis . . . Sodann ... weil der Weg des Zwangs und der Autorität sicherer ist, als der der List.“¹²⁴⁵

Dieser «Angriff» auf die Ethik muss nicht eine Umwertung von Werten nach sich ziehen. Aber Menschen, die gefehlt haben, brauchen nicht von oben herab eine Verurteilung, sie benötigen eher Hilfe, um es künftig besser zu machen.

Dazu *Eugen Drewermann*, der aus therapeutischer Sicht diesen Standpunkt einnimmt:

„Ein moralisches, religiöses, juristisches oder politisches System kann menschlich nicht «in Ordnung» sein, das die Menschen in zwei Klassen teilt: hier die Guten, da die Bösen, hier die Zugehörigen, da die Ungehörigen, hier die Richtigen, da die Unberechtigten. Ein solches System, das die einen aufrichtet, indem es die anderen hinrichtet, trennt, statt zusammenzuführen, es ist buchstäblich einseitig, es urteilt partiell; und vor allem: es hilft nicht weiter.“¹²⁴⁶

Angesichts der Unzuverlässigkeit der Welt eine wichtige Forderung. Wenn uns nach *Kant* die Moralität gebietet, dass wir besser werden sollen und wir uns auch bessern können¹²⁴⁷, dann ist es geboten, einen Beitrag zur Verbesserung zu leisten. D. h. keine Zweiteilung in Gut und Böse, sondern das Bewusstsein, jeder Mensch tut Gutes und auch Böses.

7.1.5 Situiertheit und situativer Blick

Die Grenzsituationen und die antinomische Struktur des Daseins bilden eine durchgängige Konstante in *Jaspers' Werk*. Dazu *Hans Saner* „[D]ie Grenzsituationen

¹²⁴⁵ Nietzsche, 1988, S. 73f.

¹²⁴⁶ Drewermann, 2005, S. 9f.

¹²⁴⁷ Vgl. Kant, 1985, S. 702

[blieben] für Jaspers' Denken auf alle Zeiten grundlegend, und von der These, daß das Dasein antinomisch strukturiert sei, rückte er nie mehr ab.“¹²⁴⁸

Der Mensch befindet sich ständig in Situationen, darin spielen sich unsere Handlungen ab.¹²⁴⁹ Situationsanalyse ist Handlungsanalyse, wie *Rombach* zeigt, es ist nicht zu trennen. Darin miteinbezogen sind Teile, die gesehen und analysiert werden können, und Aspekte, die im Dunkeln bleiben; wir wissen, dass wir nicht wissen, und dieses Nichtwissen ist Teil der Situation. Darin spiegeln sich bewusste und unbewusste Verstricktheiten unseres Lebens und Faktoren wie Vergangenheit, Zukunft, psychische und physische Kraft, Erziehung, Kultur, Weltanschauung, Mitmenschen usw. wider.

Es zeigt sich bei *Jaspers* eine Triade von antinomischer Struktur, Grenzsituation und Situiertheit. Sie bilden eine «differenzierte Einheit» die in der Beschreibung zu differenzieren sind, im Leben aber in eins fallen können, wenn eine Situation durch die Antinomik der Welt zur Grenzsituation wird und als solche erkannt wird.

Wird diese Grundannahme geteilt, ist ein situativer, kontextsensitiver Blick auf Normen, Gesetze, Taten, Intentionen, Motivationen usw. unerlässlich. Wie gezeigt, ist das bei *Jaspers* der Fall.

Auch *Kurt Salamun* betont die Verbindung von Situiertheit, Grenzsituation und Selbstwerdung.¹²⁵⁰ Die Grundhaltungen wie Wahrhaftigkeit, Gelassenheit, Verantwortungsbewusstsein¹²⁵¹, die wir bereits erwähnt haben, bilden einen „normativen Bezugsrahmen“¹²⁵² innerhalb der philosophisch-anthropologischen Grundannahme, dass der Mensch ein paradoxes (*Kierkegaard*) oder ein widersprüchliches (*Jaspers*) Wesen ist. Er schreibt dazu:

„Jaspers geht ... von der Vorstellung aus, dass es notwendig zur *conditio humana* gehört, stets in Situationen eingebunden zu sein, und dass der Mensch diese Gebundenheit in Situationen niemals verlassen kann. Situationen sind nicht bloß objektive Tatbestände, sondern müssen in ihrer subjektiven Bestimmtheit durch die denkenden und handelnden Individuen gesehen werden ... Unter den vielfältigen Situationen des Lebens hebt Jaspers spezifische Situationen hervor, in denen

¹²⁴⁸ Saner, 1999, S. 16; Anm.: Im Original nicht kursiv.

¹²⁴⁹ Vgl. Jaspers, 1994b, S. 203

¹²⁵⁰ Vgl. Salamun, 2006, S. 50–53

¹²⁵¹ Vgl. Salamun, 2009b, S. 149f.

¹²⁵² Ebd., S. 138

der Mensch auf prinzipielle Grenzen seines Daseins stößt. Er scheitert mit rationalen Problemlösungsverfahren, mit denen er im bisherigen Leben kritische Situationen und Probleme gemeistert hat. Dieses Scheitern lässt ihm die Ungesicherheit, Fragwürdigkeit und Endlichkeit seines Daseins bzw. die «antinomische Grundstruktur» der Welt und seiner selbst bewusst werden. Durch das Erlebnis solcher Situationen, der «Grenzsituationen», wird der Mensch aus der Sicherheit, Behaglichkeit und Geborgenheit von fixierten Weltorientierungsmodellen sozusagen «herausgerissen».¹²⁵³

Dieses Herausgerissensein und so fragend den Herausforderungen gegenüberzustehen, ist genau einer der Punkte, an dem im ersten Teil dieser Arbeit das Grundverständnis von Ethik angesiedelt wurde. Wenn uns die internalisierte Moral unserer Lebenswelt, Gesellschaft, Kultur, Religion usw. bei Problemen «im Stich» lässt, suchen wir nach neuen Gründen und Wegen, wie wir damit umgehen wollen.

Jaspers bringt diesen Umstand in seiner Konzeption stark mit den Grenzsituationen in Zusammenhang. Es kann aber auch schon «früher und oberflächlicher» angesetzt werden. Schon in Alltagssituationen, immer dann, wenn sich ein innerer, zwischenmenschlicher, gesellschaftlicher, religiöser, kultureller usw. Konflikt einstellt.

Staunend und fragend die Welt zu betrachten sind alte philosophische Motive. Auch dies ist bei *Jaspers* situativ verankert, gleich zu Beginn seiner dreibändigen *Philosophie* schreibt er:

„Wenn ich Fragen stelle wie diese: was ist das Sein? – warum ist etwas, warum ist nicht nichts? – wer bin ich? – was will ich eigentlich? – so bin ich mit solchen Fragen nie am Anfang. Ich stelle sie aus einer Situation heraus, in der ich mich, herkommend aus einer Vergangenheit, finde.“¹²⁵⁴

Diese Feststellung trifft auch in besonderem Maße auf all dies zu, was wir zu Beginn unter Ethos, Ethik, Sitte und Moral beschrieben haben. Sie ist da, schon bevor wir sie befragen und hinterfragen. Wir haben sie kennengelernt und in unserem Umfeld erlebt, spüren vielleicht schon als Kind eindeutig, was gerecht und ungerecht, gemein und lieb ist, können aber erst später kritisch differenziert

¹²⁵³ Ebd., S. 148f.

¹²⁵⁴ *Jaspers*, 1994a, S. 1

den Normen und Konventionen gegenüberreten. Auf jeden Fall zeigt diese selbstverständliche, aber nicht immer gegenwärtige Tatsache, dass ein radikal situationsethischer Standpunkt, der Normen und Moral verneint, da er meint, man könne «rein» aus der Situation heraus eine Handlungsoption destillieren, ein unvernünftiger Standpunkt ist, da Normen, die Sitte, unser «moralischer Sinn» in einer Situation immer mit anwesend sind. Menschen können als geschichtliche Wesen nicht nur ihre Situiertheit nicht ablegen, sie sind auch keine moralischen «Wolfskinder», sondern kulturell und sozial eingebettet.

Wie *Jaspers* diesen Spagat zwischen anerkannter Norm und geschichtlich-situativer Anforderung betrachtet, wird jetzt an einem Beispiel ausgeführt.

7.2 Ein Beispiel: Die Lüge

7.2.1 Vorüberlegungen

7.2.1.1 Das 8. Gebot – Augustinus und Thomas

Das Lügenverbot ist meist fester Bestandteil unseres moralischen Empfindens. „*Du sollst nicht falsches Zeugnis reden, wider deinen Nächsten.*“ (2. Mose 20,16) So lautet das 8. Gebot im Alten Testament. Es ist eine kulturübergreifende Fundamentalnorn. Für *Jaspers* sind die Gebote historisch gesehen klare und einfache Regeln, die noch immer für Menschen überzeugend sein können.¹²⁵⁵ Er schreibt: „*Vater und Mutter ehren, nicht töten, nicht ehebrechen, kein falsches Zeugnis*: es sind die einfachen, großen unerlässlichen Bedingungen des Miteinanderlebens in Treue.“¹²⁵⁶

Gebote sind trotz Einfachheit und Klarheit nicht selbstverständlich, nicht selbst-erklärend – sie werden interpretiert, Ermessensspielräume werden ausgelotet, sie werden durch Anwendung erprobt, verändert, ausgedehnt, verengt.

¹²⁵⁵ Vgl. *Jaspers*, 2000, S. 134

¹²⁵⁶ Ebd., S. 133

Wie wird eine strenge Auslegung des 8. Gebotes theologisch begründet? Befragen wir dazu zwei große Männer der abendländischen Geistesgeschichte: *Augustinus von Hippo* (354–430) und *Thomas von Aquin* (1225–1275).

Augustinus hat in der christlichen Antike die Lügenproblematik als Erster systematisch behandelt.¹²⁵⁷ Kurz gesagt: Er lehnt die Lüge ab und sieht sie als Sünde an. Sein Standpunkt ist teilweise rigoros, aber nicht undifferenziert. Er schreibt: „Nicht jeder, der die Unwahrheit sagt, lügt ja, wenn er glaubt oder meint, es sei wahr, was er sagt.“¹²⁵⁸

Ausnahmen freilich, wie z. B. zu lügen aus «karitativer» Absicht, wie der Kirchenlehrer *Origenes* (185–254) es lehrt, findet man bei ihm vergeblich.¹²⁵⁹ Für *Augustinus* stellt die Lüge ein «großes Problem» dar, vor allem weil sie seiner Ansicht nach den Menschen als Ganzes betrifft. Es geht vereinfacht gesagt um das Seelenheil des Menschen und um seine Beziehung zu Gott. Die Lüge zerstört letztlich diese Beziehung – daher die kategorische Ablehnung.¹²⁶⁰ *Augustinus* war in seiner Jugend stark vom Manichäismus beeinflusst.¹²⁶¹ Der dualistische Kern dieser Lehre, der Kampf zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis usw., scheint auch hier noch präsent zu sein. Es gibt keine graduellen Unterschiede oder Grauzonen zwischen Wahrheit und Lüge, es sind Gegensätze und die „... Verwendung von einer Lüge und das Erstreben eines ewigen Gutes schließen sich kategorisch aus.“¹²⁶²

Definitiv um eine Lüge handelt es sich dann, wenn Aussagen unwahr sind und noch zusätzlich eine *Täuschungsabsicht* enthalten. Dazu *Augustinus*:

„Niemand jedoch zweifelt, daß der lügt, der mit Willen die Unwahrheit sagt, um zu täuschen.“¹²⁶³ Wenn also jemand „... etwas anderes, als was er im Herzen trägt, durch Worte oder beliebige sonstige Zeichen zum Ausdruck bringt.“¹²⁶⁴

¹²⁵⁷ Vgl. Flierl, 2005, S. 78

¹²⁵⁸ Augustinus, 1953, S. 2

¹²⁵⁹ Vgl. Flierl, 2005, S. 81

¹²⁶⁰ Vgl. Ebd., S. 83f., 100

¹²⁶¹ Vgl. Mersits, 2010, S. 55f.

¹²⁶² Flierl, 2005, S. 87

¹²⁶³ Augustinus, 1953, S. 7

¹²⁶⁴ Ebd., S. 32

Der Aspekt der Gesinnung ist für ihn also zentral.¹²⁶⁵ Lüge, die täuscht und anderen schadet, ist am schärfsten zu verurteilen. Lügen, die niemandem schaden und womöglich noch vor Schaden bewahren, sind die mildeste Form der Lüge.¹²⁶⁶

Thomas von Aquin knüpft an *Augustinus* und *Aristoteles* an. Auch bei ihm geht es um Gesinnung. Wahrhaftigkeit als Tugend ist ein Begriff, der miteinschließt, aus welcher Einstellung und mit welcher Grundhaltung heraus jemand die Wahrheit spricht und danach handelt.¹²⁶⁷

Thomas schreibt: „Das Gutsein des Willens hängt ... von der Intention des Zieles ab. Das letzte Ziel des menschlichen Willens ist nun das höchste Gut; und dieses ist Gott.“¹²⁶⁸

Augustinus' Lügendefinition, unwahre Behauptungen aufzustellen, mit der Absicht zu täuschen, hat beim *Hl. Thomas* laut *Alexander Flierl* drei Aspekte:

- (1.) Die Mitteilung «objektiver» Unwahrheit.
- (2.) Der Wille, Unwahrheiten mitzuteilen.
- (3.) „Die Absicht, das Falsche auch tatsächlich glauben zu machen.“¹²⁶⁹

Objektive Unwahrheit kann sich auch als unrichtige Zuordnung herausstellen, als «Verstandesverfehlung», die in der Form des Irrtums auch nicht zu verurteilen wäre. Auch die Absicht, eine bestimmte Wirkung hervorzurufen, ist für ihn letztlich nicht wesentlich. Die Wirkung kann mitunter ausbleiben, von anderen Umständen beeinflusst werden usw. Der zentrale Aspekt für *Thomas* ist der «falsche Wille», die bewusste Entscheidung dafür, lügen zu wollen.¹²⁷⁰ Der gute Wille betrifft Intention und Tun.

„Der gute Wille, so wie er durch den guten Baum symbolisiert wird, ist so zu verstehen, daß er ein Gutsein sowohl aus der gewollten Handlung wie aus dem intendierten Zweck hat.“¹²⁷¹

Die Position des *Hl. Thomas* in aller Kürze ist jene: Die Lüge ist zu unterlassen, sie ist Sünde, die Wahrheit aber ist gut und lobenswert.

Was aber war die ursprüngliche Intention des 8. Gebotes?

¹²⁶⁵ Vgl. Flierl, 2005, S. 84f.

¹²⁶⁶ Vgl. Ebd., S. 96f.

¹²⁶⁷ Vgl. Ebd., S. 122

¹²⁶⁸ Thomas von Aquin, 2001, S. 129

¹²⁶⁹ Flierl, 2005, S. 126

¹²⁷⁰ Vgl. Ebd., S. 127f.

¹²⁷¹ Thomas von Aquin, 2001, S. 149

7.2.1.2 Das 8. Gebot – die Intention

Im Gebot, nicht falsches Zeugnis zu reden, geht es zunächst darum, „... das Zusammenleben von Menschen zu regeln. Verhindert werden soll, dass der eine den anderen wissentlich, womöglich sogar unter Eid, eine Falschaussage macht. Wer einem anderen auf diese Weise schaden zufügt, muss selber mit Strafe rechnen.“¹²⁷²

Es ging damals auch um konkrete historische Umstände.

„Im alten Israel gab es gewissermaßen eine Gesetzeslücke, welche es den Anklägern besonders leicht machte, seine Gegner vor Gericht zu zerren und ihn dort zu erledigen, ihn um seinen Ruf, seinen Besitz, um Haus und Hof zu bringen, ja ihn auch zu Tode verurteilen zu lassen.“¹²⁷³

Erst im nächsten Schritt geht es um die tiefere Dimension des Menschseins. Aus der Forderung, wenigstens vor Gericht die Wahrheit zu sprechen, wird die Aufforderung, wahrhaftig zu leben, zu einer reifen, autonomen Persönlichkeit zu werden. Aus dieser Sicht ist das Gebot kein Verbot, das womöglich eigene Nachteile nach sich zieht, sondern eine Aufforderung, sich von äußeren «Zwängen» zu befreien, um innerlich frei zu werden. Erst unter diesem Gesichtspunkt gilt das biblische Wort: Die Gebote sind für den Menschen da und nicht die Menschen für die Gebote. Fühle ich mich frei und mit mir eins, dann habe ich die Täuschung anderen und mir selbst gegenüber nicht mehr nötig.¹²⁷⁴ Freilich kommt da wieder die Gesinnung mit ins Spiel. Dazu *Erwin Bader*:

„Das Achte Gebot sagt auch: Du sollst nichts verfälschen und dich nicht verstellen. ... Strebe zuerst nach innerer Wahrhaftigkeit. Die äußere Wahrhaftigkeit wird daraufhin folgen ... Werde wahrhaftig, authentisch, werde ein wahrer Mensch!“¹²⁷⁵

Die Tragweite dieser Forderung sprengt den engen Rahmen des Lügenverbots in der Deutung, Lüge sei die Täuschungsabsicht hinter einer Aussage. In diese Richtung weitergedacht, wird die darin enthaltene antike Forderung «Werde der du bist» nochmal biblisch überboten in *Jesus* Ausspruch: „Euer Ja sei ein Ja, euer Nein sei ein Nein, alles andere stammt vom Bösen.“ (Matth. 5,37) So wird das

¹²⁷² Drewermann und Schneider, 2010, S. 147

¹²⁷³ Bader, 2010, S. 331f.

¹²⁷⁴ Vgl. Ebd., S. 333–337

¹²⁷⁵ Ebd., S. 333

Lügenverbot nochmal «radikalisiert». Aus der Forderung, wenigstens vor Gericht die Wahrheit zu sagen, um nicht jemandem zu Unrecht in Schwierigkeiten zu bringen, wird: Du sollst überhaupt nicht schwören. (Matth. 5,34) Wahrheit soll nicht durch einen Schwur «abgesichert» werden, nicht durch Gesetze verordnet. Ziel wäre es vielmehr, sie als freier Mensch als Grundlage für alles Reden und Tun anzusehen.

Dazu gehört auch, im Dialog mit anderen die Handlungen verstehen und nicht nur urteilen zu wollen. Also der Aufforderung nachzukommen, nicht über andere zu urteilen, sie zu verurteilen, ja zu vorverurteilen. Die jesuanisch-religiöse Forderung: „Richte nicht, damit du nicht gerichtet wirst“ (Matth. 7,1), gesellt sich zur therapeutischen Einsicht *Sigmund Freuds*, dass Neurosen nicht moralisch zu bekämpfen sind, sondern dass ich erst verstehend den «Grund» dafür freilegen muss, damit eine Änderung stattfinden kann.¹²⁷⁶ Zuerst versuchen zu verstehen – wäre das nicht eine Möglichkeit des Umgangs mit Lüge?

7.2.1.3 Das Recht auf Lüge?

„Mindestens über die Lüge muss man ehrlich sprechen. Folglich hat es keinen Sinn zu behaupten, dass man stets und unter allen Umständen die Wahrheit tun und sagen müsse. Es geht nicht. Das Leben ist randvoll von Lügen, und die Frage kann nicht lauten, ob überhaupt, sondern nur wann und aus welchen Gründen es ein Recht zur Lüge geben kann und muß.“¹²⁷⁷

So lautet die provokante These des Theologen und Psychotherapeuten *Eugen Drewermann*. Eine These, die der näheren Betrachtung würdig ist. Ein großer Philosoph würde auf jeden Fall widersprechen: *Kant*.

Immanuel Kant hat sich im Rahmen seiner Philosophie vehement gegen jegliche Form des Lügens gewehrt und viele, die sie rigoros ablehnen, folgen großteils seiner Argumentation. Für ihn ist jede Form der Lüge als unsittlich zu verurteilen. Der Standpunkt wird aus dem kategorischen Imperativ abgeleitet. Würde die Lüge als allgemeines Gesetz akzeptiert, wäre das gegenseitige Vertrauen der Menschen

¹²⁷⁶ Vgl. Drewermann und Hoeren, 2010, S. 126

¹²⁷⁷ Drewermann, 2005, S. 223

dahin. Jede Lüge betrifft bzw. bedroht den einzelnen Menschen und die Menschheit zugleich. Dazu *Kant*:

„Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem anderen ... sagt, hat einen noch geringeren Wert, als wenn er bloß Sache wäre.“¹²⁷⁸ Er findet klare Worte: „Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst ... als moralisches Wesen ... ist ... die Lüge.“¹²⁷⁹

Durch die Lüge und in der Lüge wird die Person des anderen missbraucht, indem sie für die eigenen Zwecke und Ziele instrumentalisiert wird. Man will den anderen glauben machen, „... man respektiere seine Person und sage die Wahrheit, andernfalls er der Lüge keinen Glauben schenken würde; in Wirklichkeit aber benutzt man seine Person mit ihrem Vertrauen und ihrem geistigen Anspruch auf Wahrheit für ein Ziel, das man ohne die List der Unwahrheit nicht glaubt erreichen zu können.“¹²⁸⁰

Diese Intention widerspricht der zweiten Form des kategorischen Imperativs: *„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck [an sich], niemals bloß als Mittel brauchst.“*¹²⁸¹

Den Gedanken *Kants* folgend, wird es schwer fallen zu widersprechen, die innere Logik seiner Ausführungen ist zwingend. Das Manko seiner Ausführungen wird sich auch nicht in der Logik seines Denkens dingfest machen lassen, vielmehr in seiner Anthropologie, die in der „reinen Philosophie“ der „Metaphysik der Sitten“¹²⁸² das Problem der Lüge nicht umfassend und situationsgerecht beschreibt.

Arthur Schopenhauer hat das Thema Lüge in eine Gewalt- und Notwehrdebatte eingebettet und daraus im krassen Gegensatz zu *Kant* unter bestimmten Umständen die Notwendigkeit der Lüge abgeleitet. Um nicht Gewalt mit Gewalt zu beantworten, setzt *Schopenhauer* auf die Entgegnung der Gewalt mit List.¹²⁸³

¹²⁷⁸ Kant, 1985, S. 562f.

¹²⁷⁹ Ebd., S. 562. Vgl. auch Ebd., S. 637–643

¹²⁸⁰ Drewermann, 2005, S. 224

¹²⁸¹ Kant, 1984, S. 79

¹²⁸² Vgl. Ebd., S. 55, 76

¹²⁸³ Vgl. Liessmann, 2009, S. 82–85

„Die Lüge ist selbst eine Art von Gewalt und so legitim oder illegitim wie Gewalt überhaupt. Gewalt ist die Verfügung der Freiheit des einen gegen die Freiheit des anderen. Und Lüge ist die Irreführung der Intelligenz des einen durch den anderen.“¹²⁸⁴

Schopenhauer schreibt: „Ich habe also in den Fällen, wo ich ein Recht zur Gewalt habe, es auch *zur Lüge*: so z. B. gegen Räuber und unberechtigte Gewalttätiger jeder Art, die ich demnach durch List in eine Falle locke.“¹²⁸⁵

Ihm geht es nicht um die Tat, sondern um Motive, sie sind entscheidend für die moralische Einschätzung. So ist es für ihn auch legitim, Fragen nicht wahrheitsgemäß zu beantworten, wenn die Absichten dahinter unlauter sind und sie die persönliche Integrität verletzen würden.

Ein typisches Beispiel wäre das Verraten oder Ausliefern geliebter Personen an Gewalttäter, gewalttätige Institutionen usw. Wer würde da nicht zu dem Recht greifen, die Lüge als Mittel der Notwehr gegen Gewalt einzusetzen? Solche Kontexte mitzuberücksichtigen, könnte man mit *Schopenhauers* allgemeinem Rat kommentieren: „Ich muss ... den Ethikern den paradoxen Rat erteilen, sich erst ein wenig im Menschenleben umzusehn.“¹²⁸⁶ Für ihn gibt es daher auch edelmütige Lügen.¹²⁸⁷

7.2.1.4 Verantwortung und Barmherzigkeit

Ist die Wahrheit immer zumutbar? Gibt es Lügen aus Verantwortung? Gibt es Lügen aus Mitgefühl und Menschlichkeit? Schaffen es Menschen auf jeden Fall, Lebenslügen abzulegen und den «Weg zur Wahrheit» samt den Ungewissheiten und Risiken zu beschreiten?

Dazu noch ein paar Überlegungen von *Eugen Drewermann*. Für ihn gibt es aus psychotherapeutischer Sicht immer wieder Beispiele, die das Thema Lüge von der existentiellen Ebene her betrachten lässt.

„(E)s stellt sich irgendwann in der Psychotherapie, wenn irgend man sie u. a. auch als einen Ort der Wahrheit betrachten darf, die bittere Frage, ob der Weg der

¹²⁸⁴ Drewermann und Schneider, 2010, S. 150

¹²⁸⁵ Schopenhauer, 1986, S. 756

¹²⁸⁶ Ebd., S. 716

¹²⁸⁷ Vgl. Ebd., S. 758

Heilung und zur persönlichen Identität dem Patienten und seiner Umgebung nicht ungleich mehr an Leiden schafft als der Umweg der mühsam verhüllten Lüge.“¹²⁸⁸

Wie viel Wahrheit erträgt der Mensch in Situationen, die sich als Grenzsituationen erweisen, die nicht ohne Leid und Schuld gegenüber anderen bewältigt werden können?

Wie soll eine Frau reagieren, die an den Kontrollzwängen ihrer betagten Mutter leidet und Vernunft, Appell, Bitte und Klage nichts an der egozentrischen Haltung und den unerfüllbaren Ansprüchen der Mutter ändern? Muss diese Frau nicht Ausreden erlügen, um ein wenig Freiraum für ihr eigenes Leben, für ihre Wünsche und Ansprüche zu erhalten?¹²⁸⁹

Wie geht es einem Ehepaar, dass nach 20 Jahren sich ein Scheitern eingestehen muss, weil der „... Alltag, der alles alltäglich, die Gewöhnung, die alles gewöhnlich, diese Bekanntheit, die alles langweilig macht, diese Behäbigkeit, die jede seelische Größe erstickt, diese geistige anspruchslosigkeit, die alles verdumpft, diese schleichende Reduktion auf Büro, Bier und Bett“¹²⁹⁰ die Ehe unerträglich werden ließ. Wird diese Lage dem Umfeld präsentiert, oder bleibt es nach außen hin bei Liebe, Treue und heiler Welt? Um der Kinder willen, um der Finanzen willen, um sich nicht der Gefahr auszusetzen, sein Leben neu zu gestalten usw.

Manchmal „... kann es menschlicher und barmherziger sein, mit gewissen Lügen zu leben. Als sie noch einmal mit dem Risiko eines ungewissen Ausgangs in Frage zu stellen. . . . Nicht wie man dem anderen ungeschminkt die Wahrheit sagt, sondern wie man ihn zur Wahrhaftigkeit fähig macht, ist oft genug das wahre Problem.“¹²⁹¹

Der Psychoanalytiker sieht, wie Menschen in tragische Verstrickungen geraten und dadurch unverschuldet scheitern.¹²⁹²

¹²⁸⁸ Drewermann, 2005, S. 251

¹²⁸⁹ Vgl. Ebd., S. 248

¹²⁹⁰ Ebd., S. 252

¹²⁹¹ Ebd., S. 252

¹²⁹² Anm.: „Das Tragische besteht mithin in einem Konflikt zwischen dem individuellen Bewußtsein und Zwängen des Allgemeinen: Das moralische Wollen des Einzelnen scheitert an der Notwendigkeit des Schicksals, und das Böse, das er schließlich begehen muss, ist die Konsequenz eines Zusammenhangs, den er selbst zwar nicht verursacht hat, dem er aber doch unentrinnbar zugehört und verhaftet bleibt. . . . Der Fall des Tragischen... beruht nicht auf einem Konflikt zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen an sich, sondern er basiert auf der Spaltung des Allgemeinen im Individuum. Tragisch ist, dass das

„Zum Kern des tragischen Erlebens gehört die Erfahrung, daß man sich mit aller Kraft gegen eine bestimmte Tat zu schützen und zu wehren sucht, und sie dann doch, ja gerade deshalb, wie unter unvermeidlichem Zwang begehen muß, ohne im übrigen die Mächte zu kennen oder zu verstehen, die den Zusammenbruch der moralischen Anstrengungen des Ichs bewirken.“¹²⁹³

In der Praxis des Alltags sind Schuld und Scheitern immer wiederkehrende Momente des Lebens. Ein Motiv auch bei *Jaspers*.

7.2.2 Jaspers und die Lüge

7.2.2.1 Lüge im antinomischen Korsett

Jaspers hat in seinem Werk *Von der Wahrheit* das Thema Lüge innerhalb eines großen Rahmens eingebettet. Die antinomische Struktur der Welt spiegelt sich auch im Verhältnis von Wahrheit und Lüge wider. Denn: Wahrheit und Unwahrheit sind miteinander verbunden.¹²⁹⁴ Was ist damit gemeint? In der Wahrheit steckt immer auch Unwahrheit.

Dies ist schon ersichtlich, wenn bei einfachen Aussagen und Mitteilungen Missverständnisse vorkommen. Im Missverständnis liegt bereits ein Kern von Unwahrheit.¹²⁹⁵ Dies ist die banale, alltägliche Seite. Das andere Ende der Skala wäre, wenn wir beim Denken und Erkennen in Richtung Transzendenz zur Suche nach absoluter Wahrheit übergehen. Dann zeigt sich ebenfalls ein nicht zu überwindendes Moment der Unwahrheit. *Jaspers* schreibt:

„Messen wir [die Erkenntnis] an einer durch das Grenzbewußtsein auftauchenden Idee absoluter Wahrheit (im Denken der Gottheit) so ist alles im Denken von uns Ergriffene schon durch die Weise des Gedachtseins in besonderen und spezifischen Formen nicht schlechthin wahr.“¹²⁹⁶

Individuum ... den Forderungen des Allgemeinen entsprechen will, aber nicht kann.“ Ebd., S. 68f.

¹²⁹³ Ebd., S. 73

¹²⁹⁴ Vgl. *Jaspers*, 1958, S. 588

¹²⁹⁵ Vgl. Ebd., S. 552

¹²⁹⁶ Ebd., S. 512

Durch unser Denken und unsere Erkenntnis kommt die Differenz von Wahr und Falsch erst zum Vorschein. Philosophie bringt diese Grenze des Erkennens ins Bewusstsein.¹²⁹⁷

Die Wissenschaft z. B. versucht Widerspruchslosigkeit und damit evidente, gültige Wahrheit zu finden. Dieser widerspruchsfreie Wahrheitsanspruch kann im Handeln nicht erfüllt werden. Widersprüche können nicht ausgeschlossen werden. Und weil in den unzähligen Denkvarianten und Begründungsmöglichkeiten dies nie auszuschließen ist, muss ich eine Entscheidung treffen, denn in „... der konkreten Situation muß entschieden werden.“¹²⁹⁸

Das konkrete Tun vs. die abstrakte Idee ist Teil der Antinomie von Wahrheit und Lüge. Die Wahrheit als Idee ist nicht hinreichend zu erreichen. Daraus folgt: Weder kann die eigene Überzeugung als *die* (objektive) Wahrheit ausgegeben werden, noch kann aus dem Ärgernis heraus, dass Wahrheit nicht «erreicht» werden kann, die Lüge einfach toleriert werden. *Jaspers* spricht sich gegen «abstrakte Regeln» aus, da es allgemeine Gesetze „... losgelöst von der Kommunikation zwischen Mensch und Mensch“¹²⁹⁹ nicht geben *kann*.

„Die Abstraktion der Verwirklichung reiner Wahrheit gerät in die Irre unmerkten Lügens, in dem der Mensch sich selbst täuscht ... Die Abstraktion der Freigabe des Lügens an sich gerät in die Irre nihilistischer Zerstörung und Selbstzerstörung.

Immer bleibt die Antinomie. Und weil die Antinomie ist, ist Wahrheit in Bewegung, nicht absolut.“¹³⁰⁰

Wahrheit wird für ihn wirklich *in* (existentieller) Kommunikation. In diesem Prozess muss sie in Bewegung bleiben, sie wird nicht endgültig erreicht, als Ziel.¹³⁰¹ „Ich gelange zur Wahrheit nur unter der Bedingung grenzenloser Kommunikation.“¹³⁰² In diesem Satze verbirgt sich die «Lösung». Das Verhältnis von Wahrheit und Lüge hängt ab von bestimmten Bedingungen. Nur vom Standpunkt der Wahrhaftigkeit aus, der für beide Seiten gilt, kann sie gefordert werden.

¹²⁹⁷ Vgl. Ebd., S. 512, 516–519

¹²⁹⁸ Ebd., S. 516

¹²⁹⁹ Ebd., S. 483

¹³⁰⁰ Ebd., S. 487

¹³⁰¹ Vgl. Ebd., S. 588

¹³⁰² Ebd., S. 587

7.2.2.2 Ausnahme

In Bezug auf die Lüge beinhaltet dieser Standpunkt weitere Überlegungen: Lügen in «Reinform» bestehen aus Aussagen, die andere absichtlich täuschen wollen. Diese Bestimmung greift aber nur, wenn der Inhalt der Aussagen eindeutig wahr oder falsch sein kann.¹³⁰³ Im weiteren Sinne ist damit mitgemeint, die Täuschung im Sprechen und Verhalten durch Verheimlichen, Weglassen, Hinzudichten usw.

Lügen sind je nach Situation und Zweck verschieden. Freundliche Unehrlichkeit aus Konvention ist weit verbreitet. Ebenso jene Lügen, die ein bestimmtes Ziel verfolgen, d. h. den eigenen Vorteil, aber auch jene, die andere vor Unheil bewahren.¹³⁰⁴ Deshalb sind selbst Gegner der Lüge oft mit Ausnahmen einverstanden. Lügen wird geduldet, wenn man bedroht wird, um einer List zu entgehen, um Kinder nicht zuzumuten, was sie nicht verkraften können; aber auch, um die Lüge der staatlichen Autorität gegenüber den Bürgern zu rechtfertigen usw.¹³⁰⁵ Welche Meinung man immer dazu vertritt: Rigorose Standpunkte bringen keine befriedigende Lösung.

Die einfache totale Ablehnung der Lüge ist für *Jaspers* billig und fragwürdig, da jede Person sich in Widersprüche und Lügen verstricken kann, und sei es nur durch Zufall. Das Lügenverbot gilt nicht absolut. Die Frage, die sich stellt, ist, was die Bedingungen der Wahrheit sind. Da der Mensch nicht nur ein biologisches Wesen ist, und sich die Bestimmung des Menschseins auch nicht im Politisch-Sozialen erschöpft, gilt: Nur als geistig-existentielles Wesen, als menschlicher, wahrhafter, offener, kommunikationsbereiter Mensch begegnen wir uns als Menschen. Und hier ist auch der Punkt, an dem Wahrhaftigkeit gegenseitig gefordert werden kann.¹³⁰⁶

Ein Gebot, Gesetz, eine Norm usw. gilt nicht im luftleeren Raum. Es gilt nur, wenn es eine Gemeinschaft von Menschen gibt, die in (existentielle) Kommunikation eintreten. Das heißt, es gilt nicht immer und überall; im gesellschaftlichen «Spiel» mit all ihren Rollen und Masken gilt es noch nicht.¹³⁰⁷

¹³⁰³ Vgl. Ebd., S. 555

¹³⁰⁴ Vgl. Ebd., S. 555f.

¹³⁰⁵ Vgl. Ebd., S. 484f.

¹³⁰⁶ Vgl. Ebd., S. 556f.

¹³⁰⁷ Vgl. Ebd., S. 483f.

„Die Verwerfung der Lüge erfolgt nicht mehr wegen der Unwahrheit der Aussage an sich, sondern wegen ihres gemeinschaftszerstörenden Charakters. Damit ist die Forderung der Wahrhaftigkeit bestimmt durch die Art der Gemeinschaft in der sie gilt.“¹³⁰⁸

Mit anderen Worten: Die Beurteilung der Lüge ist situationsbedingt, hier mit zentraler Ausrichtung auf die Beziehung zwischen Menschen. Ein Beispiel dafür ist das Arzt-Patienten-Verhältnis. Auch hier wird Wahrheit und Lüge gemessen am menschlichen Verhältnis der beiden. Welche Mitteilung zu welchem Zeitpunkt erfolgt, braucht Einfühlungsvermögen und bedarf der Abwägung. Je komplexer und schwerwiegender die Krankheit, desto genauer ist zu fragen: Wie wirkt die «Wahrheit» auf den psychischen und physischen Zustand der Patienten? Sind methodische Fehler auszuschließen, wie sicher ist die Prognose des Verlaufs der Krankheit? Sind die Betroffenen im Stande, den Befund klar zu interpretieren, oder ist ihr Blick und ihre Auffassungsgabe durch die Krankheit eingeschränkt? Können die Kranken ihr Schicksal ertragen? Usw. Das Verhältnis muss fachlich und menschlich auf Augenhöhe basieren. Dies sind Voraussetzungen, damit in dieser schwierigen Situation die Wahrheit ausgesprochen werden kann. Arzt und Patienten sind hier «Schicksalsgefährten», die zusammen einen Weg beschreiten in der Hoffnung und Zuversicht, die Situation zu meistern.¹³⁰⁹

7.2.2.3 Ausnahme und Selbstbestimmung

„Jeder stimmt dem Satze: du sollst nicht lügen, nicht nur zu, sondern fühlt sich innerlich von einer Wahrheit angesprochen.“¹³¹⁰

Dieser Satz ist der Ausgangspunkt von *Jaspers* bei seiner Ansicht zur Lüge. Wir bedenken die Sache nochmal: *Jaspers* anerkennt als Mensch die kulturübergreifende Fundamentalnorm: Du sollst nicht lügen. Wie immer bei ihm reicht es aber nicht, diese Regel mechanisch zu befolgen.¹³¹¹ Dies widerspräche dem Ideal der Selbstbestimmung. Ethische Sätze sind mehrdeutig, sie gelten nicht schlechterdings in jeder sich zeigenden Situation, sie sind situativ zu deuten, zu analysieren

¹³⁰⁸ Ebd., S. 557

¹³⁰⁹ Vgl. Ebd., S. 558f.

¹³¹⁰ *Jaspers*, 1994b, S. 356

¹³¹¹ Vgl. Ebd., S. 359

und zu verwirklichen. *Anton Hügli* konstatiert hier, dass dieser Umstand bei *Jaspers* immer schon für Konfusionen gesorgt hat.¹³¹² Eine andere Auffassung wäre, dass *Jaspers* damit in einer sich widersprechenden Welt, das widerspruchsvolle Wesen Mensch dazu befähigen und ermächtigen will, ethisch zu handeln, ohne sich einer Macht oder Regel von außen einfach zu beugen und ohne ständig ein «schlechtes Gewissen» zu haben, was in Resignation mündet. Wenn die eigenen Ansprüche nicht erfüllt werden können, wenn Konflikte entstehen, *mit* Normen, *zwischen* den Normen, *im* Inneren des Selbst, in der Auseinandersetzung mit den Mitmenschen, der Gesellschaft, dem politischen System usw.

Dies ist mehr als ein Überdenken der simplen Tatsachen, dass nicht jede allgemeine Regel auf eine bestimmte Situation übertragbar ist. Es zeigt sich darin eine situative Ethik, die nicht als Situationsethik auftritt, sondern den ethischen Blick innerhalb des ethischen Denkens und für Methoden der Ethik einfordert, damit man zumindest im engen Feld vertrauter Mitmenschen eigene Vorstellungen von Selbstwerdung und gutem Leben umsetzen kann. Dies geschieht *mit* kulturellen Fundamentalnormen innerhalb der vorherrschenden Sitten und Konventionen und nicht gegen sie. Dies heißt aber nie, blind, fundamentalistisch, ohne innere Aneignung zu agieren und den Vorgaben unkritisch zu folgen.

Subjektive Anerkennung aus Freiheit bleibt bei der Sollensforderung wichtig für eine existentielle Entscheidung. Dazu *Hans Saner*: „Diese Entscheidung erfolgt nicht im betrachtenden Raum der Möglichkeiten, sondern in der konkreten Situation und Grenzsituation.“¹³¹³

Eine Situationsunabhängigkeit moralischer Gesetze stünde dazu im Widerspruch. Deshalb zeigen sich zwei Seiten der Normen. Eine objektive Seite und eine subjektiv-existentielle Seite, denn erst hier wird sie verinnerlicht. Daraus folgt die modifizierte Norm: Du sollst «eigentlich» nie lügen: Das heißt, zumindest gegenüber sich selbst und nahestehenden Personen nicht.¹³¹⁴ *Saner* spricht hier von einer doppelten Hermeneutik ethischer Sätze, einer objektiven und subjektiven Beurteilung. Dieser Spalt fällt für ihn nur in eins, wenn das erkannte Sollen zu

¹³¹² Vgl. Hügli, 2012, S. 28

¹³¹³ Saner, 1999, S. 18

¹³¹⁴ Vgl. Jaspers, 1994b, S. 358f.

einem selbstgewählten Müssen wird.¹³¹⁵ Wie ausgeführt gilt auch an diesem Punkt: ich kann von «meinem Müssen» nicht auf ein «auch du musst» schließen.

„Die Vermittlung ist daher nur in einem Prozeß der wechselseitigen Kommunikation möglich, der selber unter angeeigneten Forderungen steht: nämlich offen, verantwortlich, verlässlich, wahrhaftig, nicht eigensinnig und nicht rational abstrakt zu sein. ... Allgemein aussagbar ist ... allein die Form des Sollens. Aber sie wird nun in drei Perspektiven gedacht: hin auf das Handeln in der Welt; hin auf die Geschichtlichkeit des Einzelnen und hin auf die Vermittlung der Forderung.“¹³¹⁶

Daraus ergeben sich formale Imperative: So fordert das Gewissen (als innere Stimme meiner Selbst) an Wendepunkten des Lebens, dass ich zwischen Gut und Böse unterscheiden und dann entscheiden muss.¹³¹⁷ Der Imperativ dazu in Anlehnung an *Kant* lautet: „Was ich tue, soll so sein, daß ich *wollen kann*, die *Welt überhaupt* sei so, daß es überall geschehen *müsse*.“¹³¹⁸

Ein weiterer Imperativ ist: Ich soll hier und jetzt im Handeln verwirklichen, was ich ewig sein will. Das bedeutet, es ist für mich so wesentlich und unbedingt wichtig, dass es meine Endlichkeit, mein Sein als Dasein übersteigt. Ich handle so, wie ich bin, bin damit einverstanden und trage alle Folgen. Dadurch verwirklicht sich Existenz.¹³¹⁹

Woran immer ich auch glaube, worauf ich vertraue, was für mich Wahrheit ist usw.: All dies trifft auf Menschen, die für sich diesen Anspruch ebenso vertreten.¹³²⁰ Der jeweilig fordernde Appell lautet: „ich will, daß jeder andere sei, wie ich zu werden mich *bemühe*: in seiner Wahrheit er selbst zu sein. Existentiell ist die Forderung: Folge nicht mir nach, sondern folge dir selbst! Selbstsein erweckt Selbstsein, aber zwingt sich ihm nicht auf.“¹³²¹

Im Gegensatz zur teilweise moralisch überfordernden Forderung des unbedingten Handelns ist der letzte Imperativ ganz ohne «elitär-philosophischen Über- und Unterbau» in die Tat umzusetzen. Einen vernünftigen, vertrauensvollen Dialog über wichtige Probleme und Entscheidungen des Lebens kann jede und jeder

¹³¹⁵ Vgl. Saner, 1999, S. 18

¹³¹⁶ Ebd., S. 19

¹³¹⁷ Vgl. Jaspers, 1994b, S. 268f.

¹³¹⁸ Ebd., S. 269

¹³¹⁹ Vgl. Ebd., S. 269

¹³²⁰ Vgl. Ebd., S. 434f.

¹³²¹ Ebd., S. 436

führen, die und der dazu bereit ist. Das ist vielleicht noch keine Ethik, aber ein wichtiger Abklärungs- und Selbstklärungsprozess innerhalb der Moral.

Wie verhalte ich mich: Solidarisch meiner Chefin oder meinem Kollegen gegenüber? Wie, wenn überhaupt, setze ich meine langjährige Beziehung fort? Was mache ich mit meiner pubertierenden Tochter, die mir meine erzieherischen Grenzen aufzeigt? Auf welche Seite schlage ich mich politisch? Riskiere ich Mut, Offenheit und Freiheit oder wähle ich Enge, Sicherheit und Selbstschutz? Usw.

7.2.2.4 Vollkommene Wahrheit geht zugrunde

Menschen mit «absolutem Wahrheitsanspruch» würden in dieser Welt zugrunde gehen. *Jaspers* bringt *Jesus* als Beispiel dieser radikal bedingungslosen Einstellung. Er schreibt: „[I]st von Kierkegaard nicht eine Chiffer hier erörtert worden, von der man sagen muß, sie spricht eine der unheimlichen Grundbedingungen menschlichen Daseins aus: nämlich, daß wir ständig dabei sind, die Wahrheit totzuschlagen?“¹³²² *Jesus* ist für ihn diese Chiffre¹³²³ für «vollkommene Wahrheit».

Dies kann man von einem Menschen nicht verlangen, sich sehenden Auges zugrunde zu richten.¹³²⁴ Niemand soll fremdbestimmt sich dazu zwingen lassen, die Wahrheit zu sagen (obwohl offensichtlich alle anderen mit verdeckten Karten spielen), aber auch nicht dazu zwingen lassen, zu lügen. Wahrheit ist weder immer und überall als fremdbestimmte tatsachenbasierte Auskunftspflicht gegenüber jeder Person zu erfüllen, noch ist Lüge objektiv zu rechtfertigen. Deshalb nochmal: Gefordert ist Wahrheit in einer *Situation*, in der sich zeigt: „ich kann mich auf Vernunft und mögliche Existenz des Anderen in dem Maße verlassen, als ich sie selbst mitbringe, d. h. unbedingt, nicht im Sinne der Berechenbarkeit, aber im Sinne gegenseitiger Korrigierbarkeit aus wahrhafter Bereitschaft.“¹³²⁵

Es gibt Situationen, in denen die Ausnahme, d. h. das Recht zu lügen gilt. Ausnahmen bleiben für *Jaspers* unbegründbar und daher ethisch fragwürdig. Jede Lüge

¹³²² *Jaspers*, 1970, S. 69

¹³²³ Anm.: Zur Bedeutung des Begriffs *Chiffre* vgl. Mersits, 2010, S. 105–116

¹³²⁴ Vgl. *Jaspers*, 1958, S. 556

¹³²⁵ *Jaspers*, 1994b, S. 358

wird im Kern von «Schuld» begleitet.¹³²⁶ Lüge als «kategorischer Imperativ» bleibt undenkbar. Jedoch die Ausnahme gilt, wo es das eigene Selbstsein betrifft.

„Das Handeln der Ausnahme geht auf eigene Verantwortung und Gefahr ohne Vorbild und Allgemeinheit.“¹³²⁷

Die eigene Verantwortung bleibt ein zentraler Aspekt. Es geht um „... Selbstschöpfung des ethisch Denkenden, der auch wird, was und wie er denkt, urteilt, wählt und beschließt.“¹³²⁸

Genau darin liegt für *Anton Hügli* die Aktualität dieser Philosophie. Abseits von speziellen Ethikdiskursen weckt sie das Bewusstsein, „... dass Ethik nicht bloß eine Disziplin der Philosophie unter anderen ist, sondern dass Philosophie – falls sie eine Philosophie der Freiheit sein will – selber nicht anders als ethisch sein kann.“¹³²⁹

Damit ist auch der Vorrang praktischer Philosophie mitgemeint. Philosophie soll keine «toten Begriffshülsen» fabrizieren, sondern auf unser Leben einwirken.¹³³⁰ Von der praktischen Philosophie zur Praxis des Handelns.¹³³¹

7.2.2.5 Unbedingtes Handeln

Handeln als Selbstschöpfung ist nicht bedingt, es ist unbedingt. Bei *Jaspers* bedeutet dies, an keine Bedingung und keinen Zweck gebunden zu sein: nicht um sich im Daseinskampf zu behaupten, nicht aus sozialer Anerkennung, nicht aus Furcht vor einer Autorität, nicht aus Angst usw. Eine unbedingte Handlung entspringt aus einer unbedingten Forderung heraus, die ich mir selbst stelle. Sie geht über Erkenntnis und Zweckhaftigkeit hinaus. Sie kommt zum Vorschein in freien Entschlüssen bei jenen Menschen, die nach reiflicher Überlegung zu dem Schlusse kommen: Ich bin es, der so handeln will. Ein unbedingter Entschluss ist in der Zeit,

¹³²⁶ Vgl. Ebd., S. 360

¹³²⁷ Ebd., S. 361

¹³²⁸ Saner, 1999, S. 18

¹³²⁹ Hügli, 2012, S. 33

¹³³⁰ Vgl. Jaspers, 1951, S. 336

¹³³¹ Anm.: Jaspers schreibt: „In der *Praxis des Handelns* kommt es auf Anpassungsfähigkeit von Situation und Möglichkeiten an. Der Handelnde kann nichts hervorbringen, ohne inkonsequent gegenüber seinen eigenen Grundsätzen zu werden.“ Jaspers, 1958, S. 517
Es kommt zu Widersprüchen und Konflikten im Verhältnis von Anspruch und Wirklichkeit. Vgl. Ebd., S. 518–525

quer zur Zeit.¹³³² Das «unbedingte Sollen» besagt dann, dass ich so handeln muss, weil ich so handeln soll und ich mir auch bewusst bin und einverstanden damit bin, dass ich so handeln soll.¹³³³

Weil sich hier «inneres Handeln» und äußeres Handeln vereinen, wird die Wahl zur Selbstwahl, die Selbstwerdung und sogleich Selbstschöpfung ist.¹³³⁴

Den Begriff des Unbedingten genau zu fassen, ist schwierig, denn es „... gehen begründungstheoretische, moral- und religionsphilosophische und metaphysische Fragestellungen“¹³³⁵ ineinander. Dies aufzuschlüsseln führt zu weit. Es wird hier auch nicht weiter verfolgt. Man könnte *unbedingtes Handeln* kurz so umschreiben: Aus einer tiefen Überzeugung, einem Glauben heraus wird der eigene Lebensweg, im Vertrauen darauf, dass er wichtig und richtig für mich ist, verfolgt, ohne sich von außen beirren zu lassen; selbst dann nicht, wenn es aufgrund der Entscheidungen zu Schwierigkeiten und Nachteilen in meinem Leben kommen sollte.

7.2.2.6 Lüge und Situation

Laut *Hügli läuft* in diesem Spannungsfeld zwischen einem «objektiven Sollen und subjektiven Müssen» das Denken *Jaspers'* auf eine Situationsethik hinaus.¹³³⁶

Seine Argumente werden gleich dargelegt, zuvor ein Zitat von *Jaspers*:

„*Objektiv* bleibt das eine wahre sittliche Handeln, das in seinen *allgemeinen* Regeln von *allen* Menschen ähnlich anerkannt wird: du sollst nicht lügen, nicht töten, nicht stehlen, nicht ehebrechen usw.“¹³³⁷

Diese Sätze sind «objektiv» und wie Rechtssätze, aber ohne dazugehörige Durchsetzungsgewalt. Ihre Geltung benötigt Anerkennung, um sie (aus Freiheit) auf die Stufe des «subjektiven Sollens» zu stellen.¹³³⁸ Erst wenn sich «objektives Sollen» und «subjektives Müssen» zu einem subjektiv Anerkannten, nämlich einem objektiv gesollten Wollen vereint, kommen wir zum unbedingten Handeln. Dies hat

¹³³² Vgl. Jaspers, 2001, S. 44–46

¹³³³ Vgl. Jaspers, 1994b, S. 355

¹³³⁴ Vgl. Ebd., S. 322f. und Saner, 1999, S. 17

¹³³⁵ Berthold, 2007, S. 267

¹³³⁶ Vgl. Hügli, 2012, S. 23; Anm.: Hügli konstatiert hier auch Jaspers, in Nietzsche einen Situationsethiker zu sehen. Vgl. dazu in Jaspers' Nietzsche-Buch den Abschnitt „Gegen das Allgemeine für das Individuum.“ Jaspers, 1950, S. 147f.

¹³³⁷ Jaspers, 1994b, S. 360

¹³³⁸ Vgl. Ebd., S. 359f.

auf die objektive Norm zwei Auswirkungen: Einerseits auf ihr Verhältnis zur Anerkennung und andererseits auf ihr Verhältnis zur Anwendung in der konkreten Situation.¹³³⁹

Gerade dann, wenn z. B. ein *Konflikt* zwischen Normen entsteht, kommt dies zum Tragen. Dazu *Hügli*: „In diesem Fall muss ich mich voll und ganz der Situation stellen und dieser Situation gerecht zu werden versuchen. Dies bringt ... mit ins Spiel: die situationsethische Konsequenz ... «Ausnahmen» zu machen.“¹³⁴⁰

Damit meint er die vorhin beschriebene situative Ausnahme aus eigener Verantwortung gegen die allgemein anerkannte Norm. Dies korrespondiert mit der allgemeinen Auffassung *Jaspers'*, dass eine objektive Ethik, die uns zu sagen hat, was zu tun sei, nicht zielführend ist. Wohl gibt es Normen und Regeln, die bejaht und anerkannt werden: Doch ganz konkret in der Situation und angesichts der Antinomien in der sie eingebettet sind, kann man zwar ausnahmsweise die objektive Norm suspendieren, nicht aber den Anspruch selbst, in Freiheit und nach Analyse und Reflexion der Situation eine Wahl zu treffen.

Hügli weist darauf hin, die Ausnahme „... kann nur dann nicht als willkürlich gelten, wenn auch dieses Urteil wiederum eine Verpflichtung auf eine nunmehr modifizierte Regel einschließt: die Regel z. B., zwar nie zu lügen, aber lügen in all jenen Situationen für erlaubt zu halten, die in relevanter Hinsicht gleich sind wie die hier und jetzt gegebene Situation.“¹³⁴¹

Dies ist keine Bauchentscheidung, dies verlangt Reflexionsvermögen, Klugheit, Urteilkraft und bewusste, konsequente, umfassende Situationsanalyse. Für *Hügli* habe *Jaspers* mit Recht betont, dass dies mehr sei als ein einfaches Brechen einer allgemeingültigen Norm. Genauso wenig, wie die Regeln nicht einfach gelten, wenn sie über Kontext und die menschlichen Probleme hinwegsehen, genau so wenig «gilt» einfach ein situativ-abweichendes Verhalten. Der Vorschlag wäre, in vertrauensvoller, offener Atmosphäre diese inneren Konflikte zu besprechen, um sich selbst darüber klar zu werden, warum man eine Option gewählt hat und ob diese plausibel und vertretbar ist; oder ob es ein schlichtes Anpassen aus einem Gefühl

¹³³⁹ Vgl. *Hügli*, 2012, S. 23f.

¹³⁴⁰ Ebd., S. 24

¹³⁴¹ Ebd., S. 28

heraus, einer Vorteilshoffnung, aus Angst oder aufgrund unbewusster Motive war.¹³⁴²

Doch auch außerhalb dieser intimen Atmosphäre, die vielleicht am ehesten die ungeschönte Wahrheit einem selbst und den anderen gegenüber zulässt, ist es wichtig, solche Ausnahmen, Grenzfälle und Konfliktfälle offen und öffentlich zu diskutieren. Dies ist einerseits ein Werkzeug, um Sophisten und geschickte Rhetoriker nicht einfach jedes Verhalten durch Scheinargumente rechtfertigen zu lassen; andererseits könnte dadurch ausgelotet werden, ob die einmalige Ausnahme nicht eine oftmalige Ausnahme darstellt und somit eine Neubewertung der Regel angebracht wäre.

Es entsteht die Frage: Bilden die vorherrschenden Sitten und Normen noch zeit- und situationsgemäß das moralische Empfinden der Bevölkerung, der Bürger und Bürgerinnen einer Gesellschaft ab?

7.2.3 Vernunft und Ethik

Was als gut gelten kann, muss vor dem kritischen Blick der Vernunft bestehen können.¹³⁴³ *Jaspers* schreibt:

„Das Gute ist nicht auflösbar in die moralischen Gesetze, wenn es auch ohne sie sich nicht verwirklichen kann. Es ist vielmehr nicht wirklich ohne die durch Existenz getragene grenzenlose Bewegung der Vernunft.“¹³⁴⁴

Es geht also darum, welches Leben wir leben und welche Werte wir vertreten. Ethik ist von der Vernunft geleitet und sie hängt mit unserer Existenz zusammen.

„Diese Ethik aber hat, schlicht ausgedrückt, nur ein Ziel: Vernunft in die Welt zu bringen.“¹³⁴⁵

Dass dies innerhalb der antinomischen Struktur der Welt keine leichte Aufgabe ist, wurde vorhin beschreiben.¹³⁴⁶ Und da der Mensch in Situationen steht und als dynamisches Wesen sich in dynamischer Umgebung bewegt und darin zu handeln aufgefordert ist, ist es auch unmöglich, immer und überall richtig zu wählen. Ein

¹³⁴² Vgl. Ebd., S. 29

¹³⁴³ Vgl. Ebd., S. 32

¹³⁴⁴ *Jaspers*, 1996, S. 90

¹³⁴⁵ *Hügli*, 2012, S. 33

¹³⁴⁶ Vgl. Kapitel 4.5.9; 6.1

vernünftiger Mensch denkt „gradualistisch, pluralistisch und antiperfektionistisch.“¹³⁴⁷ Diese Denkweise überträgt sich auch auf Situationseinschätzungen und Handlungsoptionen. Wenn ich nicht perfekt bin, muss ich so gut es geht, die bestmögliche Option innerhalb der Situation wählen, nicht als eine endgültige Entscheidung, sondern als eine Weise der Selbstverwirklichung in dem Grade, in dem ich gerade dazu im Stande bin.

Dies betrifft auch den Umstand, dass nicht nur Lüge Vertrauen verletzt und Gemeinschaft zerstört, auch Wahrheit kann verletzen und zerstören. Gerade die existenzphilosophischen Forderungen nach Selbstwahl und Selbstverwirklichung bergen in der Konsequenz die unangenehme Seite der Wahrheit.

Beispielsweise wenn der Sohn den Eltern offenlegt, dass er homosexuell ist, oder die Tochter offenbart, dass sie in einen anderen Kulturkreis einheiratet. Wenn man in einer Liebes- oder Geschäftsbeziehung aufhört, die «Lüge zu leben» und mit der Wahrheit das Vertrauen darauf zerstört, dass es so weitergeht wie bisher. Wenn die «eigene Wahrheit» gegen Sitte und Konvention des Umfeldes verstößt. Das ist bitter, konfliktiv, unverständlich, aber auch offen, ehrlich, befreiend und stimmig – und vielleicht auch beides zugleich. So zeigt sich ein «antinomischer Alltag» als Herausforderung für Moral und Weltbild.

Friedrich Nietzsche beschreibt diese «Härte», die manchmal benötigt wird, um die «Selbstwahl»¹³⁴⁸ in die Tat umzusetzen, auch wenn womöglich Beziehungen und Freundschaften darunter leiden.

„Ich muß weg über hundert Stufen,
Ich muß empor und hör’ euch rufen:
«Hart bist du! Sind wir aus Stein?» –
Ich muss weg über hundert Stufen,
Und niemand möchte Stufe sein.“¹³⁴⁹

¹³⁴⁷ Salamun, 2009b, S. 153

¹³⁴⁸ Vgl. dazu Kapitel 4.9

¹³⁴⁹ Nietzsche, 1986, S. 18

Schlussbetrachtung

Ein Grund, warum sich ein situativer Ansatz der Ethik im 21. Jahrhundert als zeitgemäß erweisen kann, ist die soziologische These, dass seit dem Zweiten Weltkrieg und mit den Veränderungen um die letzte Jahrtausendwende die Analyse von Problemen mehr und mehr Unsicherheiten und Ungewissheiten ausgesetzt ist. Stichworte dazu sind Globalisierung, Digitalisierung usw.¹³⁵⁰ Die Welt wird komplexer, Vorstellungen von gutem Leben vielfältiger. Wenn ein Effekt davon ist, dass die geltende Sitte, das jeweilige moralische Koordinatensystem, für einige Fragen keine klaren Antworten mehr liefert, dann ist dies der Punkt, an dem die Ethik ihre Kompetenz entfaltet.

Ethik beginnt dort, wo Unsicherheiten im Urteil entstehen. Wenn wir nach Gründen suchen, wie die neuen Probleme zu bewerten sind, befindet man sich schon mitten im ethischen Nachdenken. Der Prozess des Begründens, Argumentierens, Diskutierens, Legitimierens usw. beginnt. Ohne Abklärung und Analyse der Situation wäre eine Neupositionierung nicht sinnvoll. Vorausgesetzt es soll ein offener Diskurs entstehen, nicht eine Verteidigung altbewährter Standpunkte.

Selbst wenn die Situation mit all ihren Facetten ins analytische Zentrum rückt, sind prinzipielle Überlegungen nicht obsolet. Die geltende Moral und Argumentationsstrukturen anerkannter Moralphilosophien sollen miteinbezogen werden. Die Situation ist phänomenologisch die ursprünglichste Form des «Gegebenseins», sie ist immer schon da.¹³⁵¹ Ebenso sind Moral- und Wertvorstellungen immer schon vorzufinden, dies ist zu berücksichtigen.¹³⁵²

Wie in den ersten zwei Kapiteln ausgeführt, sind Konflikte als Ausgangsproblem eine «ideale Richtschnur» für die Auswahl von Themen. Konflikt bedeutet, die Anliegen sind ernst, sie werden mit Interesse begleitet. Konflikte markieren gesellschaftlich aktuelle Reizthemen oder sie weisen auf ein persönliches bzw. zwischenmenschliches Problem hin, das ernst zu nehmen ist und näherer Überlegung bedarf. Ethik kann Konflikte mit all ihren Überlegungen unterstützend begleiten. In

¹³⁵⁰ Vgl. Kapitel 1.2.4; 5.2.1.5

¹³⁵¹ Vgl. Kapitel 6.2

¹³⁵² Anm.: Eine Diskussion im «luftleeren Raum» wäre ein interessantes Gedankenexperiment, jedoch keine seriöse Analyse.

der Arbeit ging es nicht darum zu zeigen, wie die Konflikte einer Lösung zugeführt werden, sondern darum, dass Konflikte ein wichtiger Ausgangspunkt sind.

Der Konflikt als Ausgangspunkt einer Analyse korrespondiert mit dem problemorientierten Zugang der angewandten Ethik von *Kurt Bayertz*¹³⁵³ und dem Ansatz von *Harald Stelzer*, der zeigt, dass die Moral selbst als Problemlösungsprozess angesehen werden kann.¹³⁵⁴ Auch situative Ethik ist problem- und prozessorientiert – schon allein dadurch, dass der Kontext immer wieder ins Blickfeld kommt und neu bedacht werden muss. Dies ist mühsam und vielleicht nicht immer notwendig, ist aber begründet durch die Einsicht, dass es letztlich nie zwei Situationen gibt, die miteinander identisch sind. Selbst Menschen mit den gleichen Problemen haben nicht dieselbe Ausgangslage (biographischer Hintergrund, Willensstärke usw.) und deshalb nicht die gleichen Handlungsoptionen. Die Frage, ob ein Problem doch durch eine allgemeine Regelanwendung behoben werden kann, ist ein eigener Bestandteil der Problemanalyse. Bei reversiblen Entscheidungen besteht die Möglichkeit, nach dem Versuch-und-Irrtum-Prinzip eine Option zu wählen, um sie dann später zu überdenken und gegebenenfalls einen neuen Versuch zu starten.

Im Zuge der Ausführungen wurden spezielle Kontexte wie Sucht, Bewusstseinsethik¹³⁵⁵ und der Krieg, als Beispiele betrachtet. Man könnte sagen, der ganze Zweite Weltkrieg ist eine Grenzsituation gewesen. Die Erfahrungen von *Viktor E. Frankl* in den Konzentrationslagern und die Auswertungen der Gesprächsprotokolle von Soldaten zeigen: Je extremer die Umstände, desto tiefer muss nachgefragt und geforscht werden, um ein Verständnis für diese Extremsituation zu gewinnen.¹³⁵⁶ Der situative Zugang hält ab von möglichen Pauschalurteilen («die deutschen Soldaten waren alle Unmenschen») und führt hin zu einer differenzierten Analyse, z. B. zu der Frage: Wie war es möglich, dass Menschen im Krieg jeden menschlichen Zug ablegen konnten, ohne dadurch in unerträgliche Selbstwidersprüche zu geraten?¹³⁵⁷

¹³⁵³ Vgl. Kapitel 2.1.3

¹³⁵⁴ Vgl. Kapitel 4.6.3

¹³⁵⁵ Vgl. Kapitel 2.4.2

¹³⁵⁶ Vgl. Kapitel 5.3

¹³⁵⁷ Anm. Frankl wie auch Jaspers haben sich gegen die Kollektivschuld ausgesprochen.

Ein weiterer wichtiger Aspekt: Handlungspsychologen können zeigen, dass komplexe Situationen in hohem Maße falsch eingeschätzt werden, besonders was die Langzeitwirkung betrifft. Mangelnde Situationsanalyse und mangelnde Antizipation sind Teil dieser falschen Erwartungshaltung.¹³⁵⁸ Der Schluss daraus für ethische Diskussionen kann sein, eine ständige Bereitschaft zur Selbstkritik zu haben, niemand kann sich darauf verlassen, genug zu wissen, und den Überblick zu haben, alle Parameter mitbedacht zu haben. Dazu kommt aktiv nach unerwarteten Einflüssen *zu suchen*, nicht nur die Bestätigung der eigenen Wertvorstellungen. Geht man davon aus, dass Situationen, in denen mehrere Menschen involviert sind, immer komplex sind, dann ergeben diese Erkenntnisse der Psychologen ein wichtiges Argument für eine situative Perspektive.

Eine klassisch fallbezogene Perspektive kommt beim Arzt-Patienten-Verhältnis zum Vorschein. Mit *Jaspers'* Einstellung dazu wurde beschrieben, welch hohe Ansprüche ein ärztliches Berufsethos mit sich bringt.¹³⁵⁹ Dieser Beruf bringt auch die ständige Herausforderung mit sich, allgemeine Regeln auf den einzelnen Patienten anzuwenden. Diagnose ohne Kontextbezug kann fatale und letale Auswirkungen haben.

Wilhelm Vossenkuhl und *Max Suda* zeigen, dass auch in Prinzipien- und Tugendethiken Situationen eine Rolle spielen.¹³⁶⁰

Daher die Sichtweise: Situative Ethik ergänzt andere Ethiken, falls sie den situativen Aspekt nicht berücksichtigen. Metaphorisch ausgedrückt: Die Situation pocht im Plenarsaal der Methoden darauf, gehört zu werden.

Situative Ethik stellt die Situation ins Zentrum der Überlegungen, sie ist nicht mit einer Situationsethik gleichzusetzen. Dafür gibt es Gründe: Situationsethik ist ein Schlagwort, ein Etikett, aber keine eigenständige Richtung. Situationsethik ist oft eine rein interpretierende Bezeichnung– meist ohne fundierte Begründung und ohne Einverständnis der als Situationsethiker gekennzeichneten Denker. Situationsethik ist ein «Kampfbegriff», dem oftmals die Unterstellung folgt, die Moral werde dadurch untergraben, es unterstütze unethisches Verhalten, anerkenne keinerlei Normen und Prinzipien. Es gibt nach umfassender Recherche bisweilen

¹³⁵⁸ Vgl. Kapitel 5.3.3

¹³⁵⁹ Vgl. Kapitel 2.5.1

¹³⁶⁰ Vgl. Kapitel 1.3; 5.2.1.2

keinen Philosophen oder keine Philosophin von Rang, der oder die sich als Situationsethikerin oder Situationsethiker bezeichnet und dazu auch explizit Literatur publiziert hätte, um zu klären, was darunter zu verstehen sei.

Mit *Krämer*, *Burkard* und *Foucault* wurde darauf hingewiesen, dass die Existenzphilosophie Anschluss finden könnte an die aristotelische Strebensethik.¹³⁶¹ Dazu gehört die *phronêsis*, wie *Höffe* bei seinen Ausführungen über die Maximenethik betont.¹³⁶² *Phronêsis* ist mit Klugheit oder Lebensklugheit zu übersetzen. Dies bedeutet mehr als Einsicht oder Scharfsinn; sie hat mit dem Gesamtcharakter des Menschen zu tun. Dazu gehört Situationsbezogenheit und auch die Umsetzung von Entscheidungen.¹³⁶³

„*Phronêsis* ist ... ein moralisch-praktisches Urteilsvermögen. Mit der für die moralischen Einstellungen zuständigen Urteilskraft befasst sich erst Kant.“¹³⁶⁴ Passend zur Ethik und ihrer konfliktorientierten Ausrichtung schreibt *Höffe*:

„Eine ... Grenze ... teilt Aristoteles' Tugendlehre mit Kant: Bei den strukturell schwierigen Moralproblemen von heute stellt sich eine Aufgabe, das Abwägen unterschiedlicher moralischer Verbindlichkeiten, das weder Aristoteles noch Kant angemessen berücksichtigt. Beide erörtern nicht die Situation, daß Tugenden in ihren Forderungen miteinander kollidieren und es dann sowohl eine Charaktertugend zweiter Stufe ... braucht als auch eine für die Tugendkonflikte zuständige Urteilskraft.“¹³⁶⁵

Kant und *Aristoteles* sind an dieser Stelle ergänzungsbedürftig.

Ein situativ ausgerichteter Anknüpfungspunkt findet sich auch bei *Hans-Georg Gadamer*s Hermeneutik. Für ihn ist die *phronêsis* als praktisches Wissen auf konkrete Situationen gerichtet, sie soll die Umstände in ihrer Vielfalt erfassen.¹³⁶⁶

Die *phronêsis* dient weiter dazu, die eigenen Vorstellungen des guten Lebens zu verwirklichen.¹³⁶⁷ Das setzt schon eine grundsätzliche Entfaltung von Fähigkeiten voraus. Dazu *Angela Kallhoff*:

¹³⁶¹ Vgl. Kapitel 5.5.3

¹³⁶² Vgl. Kapitel 2.3

¹³⁶³ Vgl. *Höffe*, 2009, S. 161–164

¹³⁶⁴ Ebd., S. 164

¹³⁶⁵ Ebd., S. 164

¹³⁶⁶ Vgl. *Gadamer*, 1999b, S. 25–27

¹³⁶⁷ Vgl. *Aristoteles*, 1994, S. 157–161

„Die *phronêsis* ist jene Fähigkeit des ethischen Menschen, die dazu beiträgt in der richtigen Situation das Richtige zu erkennen. ... Der ethisch geschulte Mensch weiß, wie er seine Lebensmöglichkeiten gekonnt entfaltet und dabei zugleich seiner besonderen Möglichkeit als vernünftiges Lebewesen gerecht wird.“¹³⁶⁸

Die Vernunft, ein zentrales Moment auch bei *Jaspers*.¹³⁶⁹ Für die situative Ethik besonders wichtig: die relativierende Funktion der Vernunft, die uns davor behütet, feste Weltbilder und Wertehierarchien einfach zu übernehmen, ohne sie immer wieder zu hinterfragen, und der kritisch-differenzierende Faktor der Vernunft: Dessen Hauptaufgabe liegt darin, zu differenzieren zwischen Theorie und Praxis, Erkennen und Entscheiden, tatsachenbasierten und wertenden Urteilen usw.

Im letzten Kapitel ist beim Thema Lüge deutlich ersichtlich, dass *Jaspers* das Achte Gebot als Fundamentalnorm anerkennt und es dennoch schafft, einen situativen, vernünftig differenzierten Standpunkt zu vertreten, der das Lügenverbot zwar in Stein gemeißelt sieht und trotzdem nicht steinern und eisern immer darauf beharrt, dass die Lüge zu verdammen sei und es keine Ausnahmen geben darf. Dies ist insofern ein gutes Beispiel, da das Lügenverbot kulturübergreifend gilt und von einem heiligen Text, der Bibel, gestützt wird. Gerade die Berufung auf «schriftliche Autoritäten» führt auch im 21. Jahrhundert zu ideologischen Konflikten. Daher ist hier der hermeneutische, situative Zugang in hohem Maße angebracht.

Odo Marquard spricht in diesem Zusammenhang von «antiquarisierenden Interpretieren», was „... die Rettung der Verständlichkeit von Dingen und Texten in neuen Situationen (in sekundären Kontexten), an die sie sie anpaßt“¹³⁷⁰, gewährleisten soll. Gerade bei so wirkmächtigen, heiligen Texten wie bei der Bibel ist für *Marquard* die «literarische Hermeneutik» der «singulären Hermeneutik» vorzuziehen, weil aus ihr eine «pluralistische Hermeneutik» erwächst. Werden «absolute Texte» – wie die Bibel – eindeutig interpretiert und diese singuläre Interpretation als «heilsnotwendig» erachtet, folgen Konflikt und Intoleranz. Dagegen plädiert *Marquard* für die friedlichere, pluralistische Variante in der Interpretation, die er

¹³⁶⁸ Kallhoff, 2010, S. 111

¹³⁶⁹ Vgl. Kapitel 4.5

¹³⁷⁰ Marquard, 1981, S. 126

unter folgendes Motto setzt: lesen und lesen lassen, interpretieren und interpretieren lassen, leben und leben lassen.¹³⁷¹

Bezüglich des situativen Blicks gibt *Paul R. Tarmann* am Ende seiner Studie zum Begriff der Freiheit bei *Jaspers* zu bedenken:

„Der Nachteil eines situationsethischen Zuganges kann ... das Missverständnis sein, dass es sich mehr oder weniger um Willkür handle. Dies entspricht aber keineswegs *Jaspers'* Anliegen ... bei einseitigem und selektivem Lesen einzelner Passagen könnte man ihn jedoch dahingehend falsch interpretieren.“¹³⁷²

Der Willkürvorwurf kann zwar auftauchen, wird aber schwer zu argumentieren sein. *Tarmann* kommt auch zu dem Schluss, dass die Distanz zwischen *Jaspers'* situativ-appellierendem Zugang zur Ethik und klassischen Entwürfen wie Tugendethik und Pflichtethik nicht sehr groß ist, da die Beachtung der Situation eine tugend- und pflichtethische Haltung nicht ausschließt.¹³⁷³

„Der Vorteil der Betonung der Subjektivität, Spontaneität und dem Bewusstsein einer einmaligen, unwiederholbaren und unvergleichlichen Situation hingegen ist zunächst Freiheit, wie *Jaspers* sie versteht: Ich selbst *darf* entscheiden und entsprechend handeln. Damit untrennbar verbunden ist auch der Begriff der Verantwortlichkeit, die ich jeweils habe und die ich nicht einfach von mir weisen kann: Ich selbst muss entscheiden und entsprechend handeln, womit reine Willkür ausgeschlossen ist. Da ich aber autonom und vernunftfähig bin, erkenne ich schließlich drittens den Sinn meiner moralischen Verantwortung sowie die Last meiner Freiheit.“¹³⁷⁴

Dies gilt für das Anliegen der politischen Freiheit. *Jaspers'* Denken kann somit für verschiedene Bereiche fruchtbar gemacht werden, z. B. auch für die Wirtschaftsethik. Aus seiner Philosophie können Forderungen für das wirtschaftliche Handeln abgeleitet werden: Verantwortungsbewusstsein, Einhaltung von Verträgen, Solidarität, Hilfsbereitschaft und eine menschenwürdige Gestaltung der Arbeit.¹³⁷⁵

¹³⁷¹ Vgl. Ebd., S. 130; vgl. auch 127–129

¹³⁷² Tarmann, 2016, S. 243

¹³⁷³ Vgl. Ebd., S. 242f.

¹³⁷⁴ Ebd., 243f.

¹³⁷⁵ Vgl. Stelzer, 2009, S. 58–60

Wie in den Kapiteln fünf bis sieben herausgearbeitet wurde, ist die Interpretation, dass *Jaspers* als situativer Ethiker gelten kann, von seiner anthropologischen Grundannahme her begründet, dass Menschen sich ständig in Situationen befinden. Dieser Ausgangspunkt, die Situiertheit des Menschen, wirkt sich unweigerlich auf unser Menschsein und unser Handeln aus; wird dies ernst genommen, führt eine Betrachtung von ethischen Problemen zu einer situativen Ethik, die dies gezielt berücksichtigt.

Die Welt ist widersprüchlich, das Dasein hat eine antinomische Struktur, daher erscheint die Welt und das Leben den Menschen als brüchig, nie als ganz und vollendet. Die Antinomik wirkt bis in die Struktur der Moral hinein. Es wurde gezeigt, niemand kann sich dem entziehen und daher kann auch niemand immer richtig handeln. Bin ich mir dessen bewusst, folgt eine gewisse Milde im Urteil (griech. *epieikeia*: Billigkeit)¹³⁷⁶ mir selbst und anderen gegenüber. Moralisches Fehlverhalten ist Teil des Menschseins. Es geht darum zu verstehen, Menschen ernst zu nehmen und die Situation zu erhellen – dann folgt der Versuch, vernünftig damit umzugehen. Auch hier ist gradualistisches Denken angebracht, menschliches Verhalten ist mannigfaltig und in einem Schwarz-Weiß-Denken nicht gut abgebildet.

Letztlich geht es immer auch um das Wagnis der Selbstwahl.¹³⁷⁷ Wer dieses Wagnis eingeht, gerät in Widersprüche, in Kollisionen, wie *Jaspers* sagt. Wir geraten durch unser Handeln in Konflikte mit unseren eigenen Zielen, mit den Ansprüchen und Bedürfnissen unserer Mitmenschen, mit Werten, Normen usw.

Dieser Prozess bleibt bestehen, es gibt weder fixe Antworten noch starre Situationsmuster. Situationen sind offen und ihre Interpretation ist immer auch deutungsoffen. Wir müssen jedenfalls darauf reagieren und antworten, dazu der Phänomenologe *Bernhard Waldenfels*:

„Was uns widerfährt und uns zu Antworten nötigt ist älter und zugleich jünger als alle Gesetzesvorschriften, die bereits moralische Subjekte voraussetzen, älter

¹³⁷⁶ Vgl. Höffe, 2005, S. 198f.

Anm. *Epieikeia* (Billigkeit, Milde) ist bei Aristoteles eine Art, strenge Gesetze zu mildern. Die Billigkeit „... füllt Lücken im Gesetz, da dem Gesetzgeber beispielsweise eine Differenzierung entgangen ist und das allgemeine Gesetz nur das meistens ... aber nicht in jedem Einzelfall Richtige trifft.“ Ebd., S. 199

¹³⁷⁷ Vgl. Kapitel 4.9

und zugleich auch jünger als alle Verantwortlichkeit, die voraussetzt, daß wir jeweils wissen und wollen, was wir tun.“¹³⁷⁸

Diese Fähigkeiten sind erstmals zu erreichen und zu entwickeln. *Jaspers'* Zugang ist ein Versuch, die Menschen auf diesen Weg philosophisch zu begleiten, nicht mit fertigen Moralkonzepten, sondern durch einen Appell an Freiheit und Verantwortung. Dazu kommt die Aufforderung an jeden Menschen, alleine und zusammen mit anderen jeweils *eigene* Antworten auf die Fragen des Lebens zu finden.

Auch das hat mit der Struktur von Situationen zu tun, denn „... offene Situationen, wie sie für die Lage der Menschen charakteristisch sind, [lassen] verschiedenartige Antworten zu, [weil sie] nicht auf eine einzige Antwort geeicht sind.“¹³⁷⁹

¹³⁷⁸ Waldenfels, 2006, S. 9f.

¹³⁷⁹ Waldenfels, 2008, S. 91

Bibliographie

Literaturliste A–Z

- Albert, Hans. (1972). *Konstruktion und Kritik: Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus* (1.–5. Tsd.). Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Anzenbacher, Arno. (2012). *Einführung in die Ethik* (4., durchges. und aktualisierte Aufl.). Ostfildern: Patmos.
- Arendt, Hannah. (1990). *Was ist Existenz-Philosophie?* Frankfurt am Main: Hain.
- Aristoteles. (1984). *Metaphysik: Schriften zur ersten Philosophie* (Übers. und hrsg. von Fanz F. Schwarz, bibl. erg. Ausg.). Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles. (1989). *Politik: Schriften zur Staatstheorie* (Übers. und hrsg. von Fanz F. Schwarz, bibl. erg. Ausg.). Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles. (1994). *Die Nikomachische Ethik* (Übers. und Nachw. von Franz Dirlmeier; Anm. von Ernst A. Schmidt). Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles. (2007). *Rhetorik* (Übers. und hrsg. von Gernot Krapinger, bibl. erg. Ausg.). Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles. (2010). *Poetik: Griechisch/Deutsch* (Übers. und hrsg. von Manfred Fuhrmann, bibl. erg. Ausg. 1994 [Nachdr.]). Stuttgart: Reclam.
- Augustinus, Aurelius. (1953). *Die Lüge und Gegen die Lüge* (Übertragen und erläutert von Paul Keseling). Würzburg: Augustinus-Verlag.
- Bader, Erwin. (2006). Durch Religion zum Ethos des Friedens. In: Erwin Bader (Hg.), *Dialog der Religionen: ohne Religionsfrieden kein Weltfrieden; mit Beiträgen von Religionsvertretern, Theologen und Philosophen* (2. Aufl., S. 12–26). Wien [u. a.]: LIT Verlag.
- Bader, Erwin. (2007). Weltethos, Philosophie und Religion. In: Erwin Bader & im Auftr. der Initiative Weltethos Österreich. (Hrsg.), *Weltethos – Weltfrieden – Weltreligionen* (S. 63–97). Wien [u. a.]: LIT Verlag.
- Bader, Erwin. (2008). Ideen zum Frieden. In: Marion Meyer (Hg.), *Friede – eine Spurensuche* (S. 9–20). Wien: Phoibos Verlag.
- Bader, Erwin. (2010). *10 Gebote reloaded: Wegweiser zum geglückten Leben*. Wien: Goldegg-Verlag.

- Bader, Erwin. (2011). Weltethos, Recht und Menschenrechte – für eine globale Weltordnung. In: Anton Pelinka & im Auftr. der Initiative Weltethos Österreich (Hrsg.), *Weltethos und Recht* (S. 85–106). Wien [u. a.]: LIT Verlag.
- Bader, Erwin. (2013). Die philosophischen Begriffe Krieg und Frieden. In: Erwin Bader (Hg.), *Krieg oder Frieden: Interdisziplinäre Zugänge* (S. 144–172). Berlin: LIT Verlag.
- Baumgartner, Hans Michael. (1991). *Kants "Kritik der reinen Vernunft": Anleitung zur Lektüre* (3. Aufl., unveränd. Nachdr. der 2., durchges. Aufl.). Freiburg [u. a.]: Alber.
- Bayertz, Kurt. (1991). Praktische Philosophie als angewandte Ethik. In: Kurt Bayertz (Hg.), *Praktische Philosophie: Grundorientierungen angewandter Ethik* (Orig.-Ausg., S. 7–47). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bayertz, Kurt. (2004). Zur Selbstaufklärung der angewandten Ethik. In: Hans Friesen & Karsten Berr (Hrsg.), *Angewandte Ethik im Spannungsfeld von Begründung und Anwendung* (S. 51–73). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang.
- Beauchamp, Tom L. & Childress, James F. (1994). *Principles of Biomedical Ethics* (4th Edition). New York [u. a.]: Oxford Univ. Press.
- Beck, Ulrich. (2008a). *Die Neuvermessung der Ungleichheit unter den Menschen: Soziologische Aufklärung im 21. Jahrhundert. Eröffnungsvortrag zum Soziologentag „Unsichere Zeiten“ am 6. Oktober 2008 in Jena* (Orig.-Ausg., 1. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich. (2008b). *Weltrisikogesellschaft: Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit* (1. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich, Bonß, Wolfgang & Lau, Christoph. (2001). Theorie reflexiver Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme. In: Ulrich Beck & Wolfgang Bonß (Hrsg.), *Die Modernisierung der Moderne* (1. Aufl., S. 11–59). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich & Giddens, Anthony. (1996). *Reflexive Modernisierung: Eine Kontroverse* (Dt. Erstausg., 1. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich, Holzer, Boris & Kieserling, André. (2001). Nebenfolgen als Problem soziologischer Theoriebildung. In: Ulrich Beck & Wolfgang Bonß (Hrsg.), *Die Modernisierung der Moderne* (1. Aufl., S. 63–81). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Buber, Martin. (1995). *Ich und Du. Nachwort von Bernhard Casper*. Stuttgart: Reclam.

- Burkard, Franz-Peter. (1990/91). Der Ansatz einer existentiellen Grundlegung der Ethik bei Jaspers. In: Elisabeth Salamun-Hubašek & Kurt Salamun (Hrsg.), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* (Vol. 3/4, S. 46–55). Wien: VWGÖ.
- Burkard, Franz-Peter. (1999). Existenzphilosophie und Strebensethik: Möglichkeiten und Probleme einer existenzphilosophischen Ethik im Anschluß an Karl Jaspers. In: Elisabeth Salamun-Hubašek & Kurt Salamun (Hrsg.), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* (Vol. 12, S. 29–41). Innsbruck; Wien: Studienverlag.
- Burkard, Franz-Peter. (2011). Karl Jaspers und die Ethik. In: Hamid Reza Yousefi, Werner Schüßler, Reinhard Schulz, & Ulrich Diel (Hrsg.), *Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens* (S. 265–276). Reinbek: Lau-Verlag.
- Csejtei, Dezső & Juhasz, Aniko. (2003). Überlegungen zu Karl Jaspers' Todesverständnis. In: Elisabeth Salamun-Hubašek & Kurt Salamun (Hrsg.), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* (Vol. 16, S. 103–138). Innsbruck; Wien: Studienverlag.
- Dell'Eva, Gloria. (2014). Die Suspension der Ethik: eine etymologische Erklärung. In: Hans Feger & Manuela Hackel (Hrsg.), *Existenzphilosophie und Ethik* (S. 469–479). Berlin: De Gruyter.
- Dörner, Dietrich. (2011). *Die Logik des Misslingens: Strategisches Denken in komplexen Situationen* (10. Aufl.). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Drewermann, Eugen. (1991). *Der Krieg und das Christentum: Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen* (3. Aufl.). Regensburg: Pustet.
- Drewermann, Eugen. (2001). *Jesus von Nazareth: Befreiung zum Frieden. Bd. 2: Glauben in Freiheit* (6. Aufl.). Düsseldorf; Zürich: Walter-Verlag.
- Drewermann, Eugen. (2005). *Wege und Umwege der Liebe. Christliche Moral und Psychotherapie*. Düsseldorf: Patmos.
- Drewermann, Eugen. (2006). *Atem des Lebens: Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott. Bd. 1: Das Gehirn: Grundlagen und Erkenntnisse der Hirnforschung*. Düsseldorf: Patmos.
- Drewermann, Eugen. (2007). *Atem des Lebens: Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott. Bd. 2: Die Seele: zwischen Angst und Vertrauen*. Düsseldorf: Patmos.
- Drewermann, Eugen & Hoeren, Jürgen. (2010). *Wir glauben, weil wir lieben: Woran ich glaube; Im Gespräch mit Jürgen Hoeren*. Ostfildern: Patmos.
- Drewermann, Eugen & Schneider, Richard. (2010). *Die zehn Gebote: Zwischen Weisung und Weisheit; Gespräche mit Richard Schneider* (4. Aufl.). Düsseldorf: Patmos.

- Fahrenbach, Helmut. (1970). *Existenzphilosophie und Ethik*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Feger, Hans & Hackel, Manuela. (2014). *Existenzphilosophie und Ethik*. Berlin: De Gruyter.
- Fellmann, Ferdinand. (2006). *Phänomenologie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Fenner, Dagmar. (2010). *Einführung in die Angewandte Ethik*. Tübingen: Francke.
- Fletcher, Joseph. (1967). *Moral ohne Normen?* (1. Aufl.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Flierl, Alexander. (2005). *Die (Un-)Moral der Alltagslüge?!: Wahrheit und Lüge im Alltagsethos aus Sicht der katholischen Moraltheologie*. Münster: LIT Verlag.
- Foucault, Michel & Becker, Helmut. (1993). *Freiheit und Selbstsorge: Interview 1984 und Vorlesung 1982* (2. Aufl., hrsg. von Helmut Becker, Lothar Wolfstetter, Alfred Gomez-Muller, Raúl Fornet-Betancourt; eingeleitet von Helmut Becker und Lothar Wolfstetter, übersetzt von Helmut Becker zusammen mit Lothar Wolfstetter). Frankfurt am Main: Materialis Verlag.
- Frankl, Viktor E. (2010). *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten* (3. Aufl.). Weinheim und Basel: Beltz.
- Frankl, Viktor E. (2011). *Was nicht in meinen Büchern steht: Lebenserinnerungen* (4. Aufl., Unveränd. Nachdr.). Weinheim und Basel: Beltz.
- Frankl, Viktor E. (2012). *...trotzdem Ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* (Neuausg. 2009, 4. Aufl.). München: Kösel.
- Friesen, Hans & Berr, Karsten. (2004). Einleitung. Über einige Kontroversen in Philosophie und Ethik und die Problematik von Begründung und Anwendung. In: Hans Friesen & Karsten Berr (Hrsg.), *Angewandte Ethik im Spannungsfeld von Begründung und Anwendung* (S. 13–31). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang.
- Fromm, Erich. (1991). *Schriften aus dem Nachlaß. 6. Die Pathologie der Normalität: Zur Wissenschaft vom Menschen* (Übersetzt aus den amerikanischen Transkripten von Rainer Funk, Rainer Funk, Hg.). Weinheim [u. a.]: Beltz.
- Fromm, Erich. (1999a). Analytische Charaktertheorie. Rainer Funk (Hg.), *Erich Fromm: Gesamtausgabe in zwölf Bänden. Band II* (Taschenbuch-Ausgabe). München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Fromm, Erich. (1999b). Psychoanalyse und Kunst des Lebens (Schriften aus dem Nachlaß) Register der Bände XI und XII. Rainer Funk (Hg.), *Erich Fromm: Gesamtausgabe in zwölf Bänden. Band XII* (Taschenbuch-Ausgabe). München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.

- Gabriel, Leo. (1968). *Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre: Dialog der Positionen* (2. vollständig überarb. u. erg. Aufl. d. Werkes "Existenzphilosophie von Kierkegaard zu Sartre"). Wien [u. a.]: Herold.
- Gadamer, Hans-Georg. (1996). *Der Anfang der Philosophie* (Aufgrund der Übers. aus dem Italienischen von Joachim Schulte vom Autor revidierte Fassung). Stuttgart: Reclam.
- Gadamer, Hans-Georg. (1999a). *Griechische Philosophie II* (Gesammelte Werke 6, unveränderte Taschenbuchausgabe). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, Hans-Georg. (1999b). *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke 1, unveränderte Taschenbuchausgabe). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Galtung, Johan. (1975). *Strukturelle Gewalt: Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung* (Übers. von Hedda Wagner, Erstausg.). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Galtung, Johan. (2007a). *Frieden mit friedlichen Mitteln: Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur* (Übers. von Hajo Schmidt). Münster: Agenda Verlag.
- Galtung, Johan. (2007b). *Konflikte und Konfliktlösungen: Die Transcend-Methode und ihre Anwendung*. Berlin: Kai Homilius.
- Galtung, Johan. (2008). *50 Years: 100 Peace & Conflict Perspectives*. Oslo: Transcend Univ. Press / Kolofon Forlag.
- Galtung, Johan & Koller, Erwin. (1993). *Nach dem Kalten Krieg: Gespräch mit Erwin Koller / Jesus oder Barabbas?: Text zur musikalischen Meditation über die Matthäus-Passion von Johann Sebastian Bach: Eine Produktion des Schweizer Fernsehens*. Zürich: Pendo-Verlag.
- Galtung, Johan & Schmidt, Hajo. (1998). *Die andere Globalisierung: Perspektiven für eine zivilisierte Weltgesellschaft im 21. Jahrhundert* (Übers. von Matthias Eickhoff und Theresia Jünemann). Münster: Agenda Verlag.
- Gens, Jean-Claude. (2015). Der Begriff der Situation bei Jaspers und Sartre. Der Felsblock, die Straße, die Straßenpfütze. In: Anton Hügli & Manuela Hackel (Hrsg.), *Karl Jaspers und Jean-Paul Sartre im Dialog: Ihre Sicht auf Existenz, Freiheit und Verantwortung*. Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang Edition.
- Gerhardt, Volker. (2014). Alle Philosophie ist Existenzphilosophie. In: Hans Feger & Manuela Hackel (Hrsg.), *Existenzphilosophie und Ethik* (S. 1–12). Berlin: De Gruyter.
- Gottschalk-Mazouz, Niels. (2004). *Perspektiven der Diskursethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Grabner-Haider, Anton & Hirn, Lisz. (2011). *Vernünftige Wege zum Glück: Ein philosophisches Arbeitsbuch*. Wien: Verlagshaus Hernalshaus.

- Habermas, Jürgen. (1983). *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haller, Reinhard. (2007). *(Un)glück der Sucht: Wie Sie Ihre Abhängigkeiten besiegen*. Salzburg: Ecowin-Verlag.
- Hallich, Oliver. (2000). *Richard Hares Moralphilosophie: Metaethische Grundlagen und Anwendung*. Freiburg: Alber.
- Hammer, Stefan. (2011). Menschenrechte – Weltethos – Menschenpflichten. In: Anton Pelinka & im Auftr. der Initiative Weltethos Österreich (Hrsg.), *Weltethos und Recht* (S. 85–106). Wien [u. a.]: LIT Verlag.
- Heidegger, Martin. (1993). *Sein und Zeit* (17. Aufl.). Tübingen: Max Niemeyer.
- Hersch, Jeanne. (1986). Existenz in der empirischen Wirklichkeit. In: Jeanne Hersch & Wilhelm Anz (Hrsg.), *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker: Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg* (Orig.-Ausg., S. 47–58). München [u. a.]: Piper.
- Höffe, Otfried. (2009). *Lebenskunst und Moral, oder, Macht Tugend glücklich?* (überarb. Neuausgabe). München: C. H. Beck.
- Honecker, Martin. (1990). *Einführung in die theologische Ethik: Grundlagen und Grundbegriffe*. Berlin [u. a.]: de Gruyter.
- Hubašek, Elisabeth. (1988). Zum Leben von Karl Jaspers. In: Elisabeth Hubašek & Kurt Salamun (Hrsg.), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* (Vol. 1, S. 6–31). Wien: VWGÖ.
- Hügli, Anton. (2004). Søren Kierkegaard – Der Einzelne, das Ethische und die Freiheit. In: Ansgar Beckermann (Hg.), *Klassiker der Philosophie heute* (S. 457–477). Stuttgart: Reclam.
- Hügli, Anton. (2012). Die Bedeutung existenzphilosophischen Denkens für die Ethik – exemplifiziert an Kierkegaard und Jaspers. In: Elisabeth Salamun-Hubašek, Kurt Salamun, & Harald Stelzer (Hrsg.), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* (Vol. 25, S. 9–39). Innsbruck: Studienverlag.
- Hügli, Anton & Hackel, Manuela (Hrsg.). (2015). *Karl Jaspers und Jean-Paul Sartre im Dialog: Ihre Sicht auf Existenz, Freiheit und Verantwortung*. Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang Edition.
- Husserl, Edmund. (1995). *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie* (3., durchges. Aufl., hrsg., eingeleitet u. mit Registern versehen von Elisabeth Ströker). Hamburg: Meiner.
- Hüther, Gerald. (2011). *Biologie der Angst: Wie aus Streß Gefühle werden* (10. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Jaspers, Karl. (1938). *Existenzphilosophie: Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M., September 1937*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Jaspers, Karl. (1950). *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (3., unveränd. Aufl.). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Jaspers, Karl. (1951). *Rechenschaft und Ausblick: Reden und Aufsätze*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. (1952). *Vernunft und Widernunft in unserer Zeit: Drei Gastvorlesungen, gehalten auf Einladung des Asta an der Universität Heidelberg 1950* (6.–8. Tsd.). München: Piper.
- Jaspers, Karl. (1953). *Allgemeine Psychopathologie* (6., unveränd. Aufl.). Berlin [u. a.]: Springer.
- Jaspers, Karl. (1958). *Von der Wahrheit* (6.-10. Tsd.). München: Piper.
- Jaspers, Karl. (1962). *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. (1963). *Der philosophische Glaube* (Neuausg.). München: Piper.
- Jaspers, Karl. (1967). *Schicksal und Wille: Autobiographische Schriften* (Hans Saner, Hg.). München: Piper.
- Jaspers, Karl. (1969). *Provokationen: Gespräche und Interviews* (Hans Saner, Hg.). München: Piper.
- Jaspers, Karl. (1970). *Chiffren der Transzendenz* (Hans Saner, Hg.). München: Piper.
- Jaspers, Karl. (1973). *Vernunft und Existenz: Fünf Vorlesungen*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. (1974). *Die Schuldfrage: Von der politischen Haftung Deutschlands* (Ungekürzte Taschenbuchausgabe). München; Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. (1977). *Philosophische Autobiographie* (Erw. Neuausg.). München: Piper.
- Jaspers, Karl. (1979). *Die geistige Situation der Zeit* (8. Abdr. d. 1932 bearb. 5. Aufl.). Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Jaspers, Karl. (1986). *Der Arzt im technischen Zeitalter: Technik und Medizin, Arzt und Patient, Kritik der Psychotherapie* (Orig.-Ausg.). München [u. a.]: Piper.
- Jaspers, Karl. (1988). *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen: Politisches Bewußtsein in unserer Zeit* (Mit einem Nachwort von Rolf Hochhuth). Gütersloh: Bertelsmann-Club.
- Jaspers, Karl. (1991). *Nachlaß zur Philosophischen Logik* (Hans Saner, Hg.). München [u. a.]: Piper.

- Jaspers, Karl. (1994a). *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*. München; Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. (1994b). *Philosophie II. Existenzerhellung*. München; Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. (1994c). *Philosophie III. Metaphysik*. München; Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. (1994d). *Psychologie der Weltanschauungen* (2. Aufl.). München; Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. (1996). *Das Wagnis der Freiheit: Gesammelte Aufsätze zur Philosophie* (Hans Saner, Hg.). München; Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. (1997). *Die großen Philosophen* (Ungekürzte Taschenbuchausgabe, 6. Auflage). München; Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. (2000). *Kleine Schule des philosophischen Denkens* (12. Aufl.). München; Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. (2001). *Einführung in die Philosophie: Zwölf Radiovorträge* (23. Aufl.). München; Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. (2013). *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung* (Hans Saner, Hg.). München; Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl & Zahrnt, Heinz. (1963). *Philosophie und Offenbarungsglaube: Ein Zwiegespräch*. Hamburg: Furche.
- Kallhoff, Angela. (2002). *Prinzipien der Pflanzenethik: Die Bewertung pflanzlichen Lebens in Biologie und Philosophie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Kallhoff, Angela. (2010). *Ethischer Naturalismus nach Aristoteles*. Paderborn: Mentis.
- Kaminsky, Carmen. (2002). Was ist angewandte Ethik? In: Bernward Gesang (Hg.), *Biomedizinische Ethik: Aufgaben, Methoden, Selbstverständnis* (S. 29–61). Paderborn: Mentis-Verlag.
- Kampits, Peter. (1992). Existentialistische Ethik. In: Annemarie Pieper (Hg.), *Geschichte der neueren Ethik: Band 2: Gegenwart* (S. 173–193). Tübingen; Basel: Francke.
- Kampits, Peter. (2004). *Jean-Paul Sartre* (Originalausgabe). München: C. H. Beck.
- Kant, Immanuel. (1977a). *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1: Werkausgabe Band XI* (Wilhelm Weischedel, Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. (1977b). *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2: Werkausgabe Band XII* (Wilhelm Weischedel, Hg. Register zur Werkausgabe). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Kant, Immanuel. (1984). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Einleitung von Hans Ebeling, Theodor Valentiner, Hg., Nachdr. d. 4. Aufl. 1961). Stuttgart: Reclam.
- Kant, Immanuel. (1985). *Die Metaphysik der Sitten: Werkausgabe Band VIII* (Wilhelm Weischedel, Hg., 6. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Katholische Kirche. (1993). *Katechismus der Katholischen Kirche*. München [u. a.]: Oldenbourg Benno; Paulusverlag Veritas.
- Kaufmann, Matthias. (2003). Rausch und Sucht als Gegenstand philosophischer Reflexion. In: Matthias Kaufmann (Hg.), *Recht auf Rausch und Selbstverlust durch Sucht: Vom Umgang mit Drogen in der liberalen Gesellschaft* (S. 9–42). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang.
- Kaufmann, Stefan H. E. (2008). *Wächst die Seuchengefahr? Globale Epidemien und Armut: Strategien zur Seucheneindämmung in einer vernetzten Welt* (Klaus Wieghandt, Hg.; Orig.-Ausg., unter Mitarbeit von Susan Schädlich). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch-Verlag.
- Kierkegaard, Sören. (1987). *Entweder-Oder. Teil 2* (Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch, 2. Aufl.). München: Gütersloher Taschenbücher Siebenstern.
- Kierkegaard, Sören. (1991). *Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est*. (Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch, 3. Aufl.). München: Gütersloher Taschenbücher Siebenstern.
- Kierkegaard, Søren. (1992). *Philosophische Brocken* (Übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay "Zum Verständnis des Werkes" hrsg. von Liselotte Richter). Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Kierkegaard, Søren. (1996). *Der Begriff Angst* (Aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet, Mit einem Nachw. und hrsg. von Uta Eichler, unveränderter Nachdruck). Stuttgart: Reclam.
- Kierkegaard, Søren. (1997). *Die Krankheit zum Tode* (Aus dem Dänischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Gisela Perlet, Nachw. von Uta Eichler). Stuttgart: Reclam.
- Kierkegaard, Søren. (2004). *Furcht und Zittern: Mit Erinnerungen an Kierkegaard von Hans Bröchner* (Übersetzung und mit Glossar; Bibliographie sowie einem Essay "Zum Verständnis des Werkes" herausgegeben von Liselotte Richter, 4. Aufl.). Frankfurt am Main: Syndikat.
- Kierkegaard, Sören. (2005). *Entweder-Oder. Teil I und II* (Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft, hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von Heinrich Frauteck). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

- Knoepffler, Nikolaus. (2010). *Angewandte Ethik: Ein systematischer Leitfaden*. Köln [u. a.]: Böhlau.
- Knoepffler, Nikolaus, Odparlik, Sabine, Achatz, Johannes & O'Malley, Martin. (2013). *Grüne Gentechnik und Synthetische Biologie – keine Sonderfälle* (Orig.-Ausg.). Freiburg im Breisgau [u. a.]: Alber.
- Köhl, Harald. (2003). Sucht und Selbstverantwortung: Philosophische Ansätze einer Suchtethik. In: Matthias Kaufmann (Hg.), *Recht auf Rausch und Selbstverlust durch Sucht: Vom Umgang mit Drogen in der liberalen Gesellschaft* (S. 251–264). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang.
- Konfuzius. (1982). *Gespräche (Lun-yu)* (Aus dem Chinesischen übersetzt und hrsg. von Ralf Moritz). Stuttgart: Reclam.
- Koppe, Karlheinz. (2001). *Der vergessene Frieden: Friedensvorstellungen von der Antike bis zur Gegenwart*. Opladen: Leske + Budrich.
- Krämer, Hans. (1998). Integrative Ethik. In: Joachim Schummer (Hg.), *Glück und Ethik* (S. 93–107). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kühnel, Sina & Markowitsch, Hans J. (2009). *Falsche Erinnerungen: Die Sünden des Gedächtnisses*. Heidelberg: Spektrum Akad. Verl.
- Küng, Hans. (1990). *Projekt Weltethos*. München, Zürich: Piper.
- Lao-Tse. (1959). *Tao Tê King* (Aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von Victor von Strauß, W. Y. Tonn, Hg.). Zürich: Manesse.
- Lao-tse & Debon, Günther. (1964). *Tao-tê-king: Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend* (Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Günther Debon). Stuttgart: Reclam.
- Laotse & Wilhelm, Richard. (2006). *Tao te king: Das Buch vom Sinn und Leben* (Aus dem Chinesischen von Richard Wilhelm. Nachw. von Heiner Roetz, 2. Aufl.). München: Beck.
- Liessmann, Konrad Paul. (2009). *Philosophie des verbotenen Wissens: Friedrich Nietzsche und die schwarzen Seiten des Denkens*. Hamburg: Nikol.
- Lu, Lu. (2013). Zu Jaspers' Interpretation chinesischer Denker: Der maskuline und der feminine Pol. In: Kurt Salamun, Lukas H. Meyer, Elisabeth Salamun-Hubašek, & Harald Stelzer (Hrsg.), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* (Vol. 26, S. 117–134). Innsbruck: Studienverlag.
- MacIntyre, Alasdair C. (1995). *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart* (Übersetzt von Wolfgang Riehl, 1. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marquard, Odo. (1981). *Abschied vom Prinzipiellen: Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.

- Mersits, Markus. (2010). *Tod – Leid – Auferstehung: Eine Auseinandersetzung mit Karl Jaspers unter besonderer Berücksichtigung der Theodizeefrage*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.
- Metzinger, Thomas. (2009). *Der Ego-Tunnel: Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik* (3. Aufl.). Berlin: Berlin-Verlag.
- Meyer, Marion. (2008). Das Bild des "Friedens" im Athen des 4. Jhs. v. Chr.: Sehnsucht, Hoffnung und Versprechen. In: Marion Meyer (Hg.), *Friede – eine Spurensuche* (S. 61–86). Wien: Phoibos Verlag.
- Meyer, Marion. (2013). Krieg und Frieden in der Antike. In: Erwin Bader (Hg.), *Krieg oder Frieden: Interdisziplinäre Zugänge* (S. 18–45). Berlin: LIT Verlag.
- Möbuß, Susanne. (2015a). *Existenzphilosophie. 1. Von Augustinus bis Nietzsche* (Orig.-Ausg.). Freiburg [u. a.]: Alber.
- Möbuß, Susanne. (2015b). *Existenzphilosophie. 2. Das 20. Jahrhundert* (Orig.-Ausg.). Freiburg [u. a.]: Alber.
- Müller, Thomas. (2004). *Bestie Mensch: Tarnung – Lüge – Strategie* (5. Aufl.). Salzburg: Ecwin.
- Nagl-Docekal, Herta. (1993). Jenseits der Geschlechtermoral: Eine Einführung. In: Herta Nagl-Docekal & Herlinde Pauer-Studer (Hrsg.), *Jenseits der Geschlechtermoral: Beiträge zur feministischen Ethik* (Orig.-Ausg., S. 7–32). Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch.
- Nakayama, Tsuyoshi. (2015). Die Wende des ethischen Denkmotivs bei Karl Jaspers von der "Ethik der Existenz" zur "Ethik der Vernunft". In: Kurt Salamun, Lukas H. Meyer, Elisabeth Salamun-Hubašek, & Harald Stelzer (Hrsg.), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* (Vol. 28, S. 63–77). Innsbruck: Studienverlag.
- Neck, Reinhard & Stelzer, Harald. (2013). Kritischer Rationalismus heute: Einleitung und Übersicht. In: Reinhard Neck & Harald Stelzer (Hrsg.), *Kritischer Rationalismus heute: Zur Aktualität der Philosophie Karl Poppers* (S. 13–24). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang.
- Neitzel, Sönke & Welzer, Harald. (2012). *Soldaten: Protokolle vom Kämpfen, Töten und Sterben* (Ungekürzte Ausg.). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Nida-Rümelin, Julian. (1996). Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche. In: Julian Nida-Rümelin (Hg.), *Angewandte Ethik: Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung; Ein Handbuch* (S. 2–85). Stuttgart: Kröner.
- Nietzsche, Friedrich. (1985). *Götzen-Dämmerung – oder – Wie man mit dem Hammer philosophiert*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

- Nietzsche, Friedrich. (1986). *Die Fröhliche Wissenschaft («La Gaya Scienza»)* (7. Aufl. mit einem Nachwort von Walter Gebhard). Stuttgart: Kröner.
- Nietzsche, Friedrich. (1988). *Menschliches Allzumenschliches I und II* (Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Hg. Kritische Studienausgabe 2, 2. durchg. Aufl.). München [u. a.]: DTV; de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. (1991). *Morgenröte: Gedanken über Moralische Vorurteile* (7. Aufl. mit einem Nachwort von Walter Gebhard). Stuttgart: Kröner.
- Oeser, Erhard. (1979). *Wissenschaftstheorie als Rekonstruktion der Wissenschaftsgeschichte: Fallstudien zu einer Theorie der Wissenschaftsentwicklung. 2. Experiment, Erklärung, Prognose*. Wien [u. a.]: Scientia Nova.
- Oeser, Erhard. (2006). *Das selbstbewusste Gehirn: Perspektiven der Neuropsychologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pauer-Studer, Herlinde. (1993). Moraltheorie und Geschlechterdifferenz: Feministische Ethik im Kontext aktueller Fragestellungen. In: Herta Nagl-Docekal & Herlinde Pauer-Studer (Hrsg.), *Jenseits der Geschlechtermoral: Beiträge zur feministischen Ethik* (Orig.-Ausg., S. 33–68). Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch.
- Pieper, Annemarie. (2000). *Søren Kierkegaard* (Orig.-Ausg.). München: Beck.
- Pieper, Annemarie. (2003). *Einführung in die Ethik* (5., überarb. u. aktual. Aufl.). Tübingen: Francke.
- Pieper, Annemarie. (2014). Existenzphilosophie ohne Ethik? In: Hans Feger & Manuela Hackel (Hrsg.), *Existenzphilosophie und Ethik* (S. 13–31). Berlin: De Gruyter.
- Platon. (1991). *Symposion: Phaidon* (Griechisch und Deutsch, Sämtliche Werke IV, Nach der Übersetzung Friedrich Schliermachers, erg. von Franz Sussemihl, hrsg. von Karlheinz Hülser). Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Platon. (1998). *Der Staat* (2. Aufl., Deutsch von Rudolf Rufener. Mit einer Einleitung von Thomas Alexander Szlezák und Erläuterungen von Olof Gigon). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Popper, Karl Raimund (1969). *Das Elend des Historizismus* (Übersetzt von Dr. Leonhard Walentik, 2., unveränd. Aufl.). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Popper, Karl Raimund. (1992). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 1. Der Zauber Platons* (Übersetzt von Paul K. Feyerabend, 7. Aufl., mit weitgehenden Verb. und neuen Anh., übersetzt von Klaus Pähler). Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck).

- Popper, Karl Raimund. (1994). *Alles Leben ist Problemlösen: Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*. München; Zürich: Piper.
- Rabanus, Christian. (2004). Kommunikation als praktischer Kern von Jaspers' Philosophie. In: Bernd Weidmann (Hg.), *Existenz in Kommunikation: Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers* (S. 35–52). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Rahner, Karl. (1984). *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums* (7. Aufl. d. Sonderausg.). Freiburg im Breisgau [u. a.]: Herder.
- Rawls, John. (1979). *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Übersetzt von Hermann Vetter). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Richter, Paul. (2008). *Der Beginn des Menschenlebens bei Thomas von Aquin*. Wien [u. a.]: LIT Verlag.
- Rombach, Heinrich. (1993). *Strukturanthropologie: Der menschliche Mensch* (2., durchges. Aufl.). Freiburg; München: Alber.
- Salamun, Kurt. (1988). Ethische Komponenten in der Philosophie von Karl Jaspers. In: Elisabeth Hubásek & Kurt Salamun (Hrsg.), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* (Vol. 1, S. 46–55). Wien: VWGÖ.
- Salamun, Kurt. (1991). Die liberal-aufklärerische Dimension in Jaspers' Denken – ein Beispiel moderner Aufklärung. In: Kurt Salamun (Hg.), *Karl Jaspers: zur Aktualität seines Denkens* (Orig.-Ausg., S. 46–69). München [u. a.]: Piper.
- Salamun, Kurt. (1995). Zur Bedeutung von Jaspers' Vernunftverständnis für die politische Bildung und demokratische Kultur. In: Kurt Salamun (Hg.), *Philosophie – Erziehung – Universität. Zu Karl Jaspers' Bildungs- und Erziehungsphilosophie* (S. 59–74). Frankfurt am Main, Wien [u. a.]: Lang.
- Salamun, Kurt. (2004). Zur appellativ-ethischen Dimension in Jaspers' Philosophie. In: Anton Hügli, Dominic Kaegi, & Reiner Wiehl (Hrsg.), *Einsamkeit – Kommunikation – Öffentlichkeit* (S. 99–119). Basel: Schwabe Verlag.
- Salamun, Kurt. (2006). *Karl Jaspers: Eine Einführung in sein Denken* (2., verb. und erw. Aufl.). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Salamun, Kurt. (2009a). Karl Jaspers und Karl R. Popper – maßgebende Philosophen einer liberal-aufklärerischen Denkungsart. In: Reinhard Schulz, Giandomenico Bonanni, & Matthias Bormuth (Hrsg.), *"Wahrheit ist, was uns verbindet" Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren* (S. 273–288). Göttingen: Wallstein Verlag.
- Salamun, Kurt. (2009b). Sinnideale in der Existenzphilosophie und bei Karl Jaspers. In: Anton Hügli, Dominic Kaegi, & Bernd Weidmann (Hrsg.), *Existenz und Sinn: Karl Jaspers im Kontext; Festschrift für Reiner Wiehl* (S. 135–158). Heidelberg: Winter.

- Salamun, Kurt. (2009c). *Was ist Philosophie?: Neuere Texte zu ihrem Selbstverständnis* (herausgegeben und eingeleitet von Kurt Salmun, 5., erw. Aufl.). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Salamun, Kurt. (2013). *Karl Jaspers – ein Moralist des 20. Jahrhunderts?* (Manuskript eines Vortrages zur Eröffnung des Jaspers-Hauses in Oldenburg, vom Autor zur Verfügung gestellt).
- Saner, Hans. (1999). Zum systematischen Ort der ethischen Reflexion im Denken von Karl Jaspers. In: Elisabeth Salamun-Hubašek & Kurt Salamun (Hrsg.), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* (Vol. 12, S. 9–27). Innsbruck; Wien: Studienverlag.
- Saner, Hans. (2009). Von der Weite des Denkens und der Verlässlichkeit des Handelns: Karl Jaspers in seiner Zeit. In: Reinhard Schulz, Giandomenico Bonanni, & Matthias Bormuth (Hrsg.), *"Wahrheit ist, was uns verbindet": Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren* (S. 13–26). Göttingen: Wallstein Verlag.
- Saß, Henning. (2015). Wille, Willensfreiheit und Schuldfähigkeit aus psychopathologischer Sicht. In: Konrad Paul Liessmann (Hg.), *Philosophicum Lech. Schuld und Sühne nach dem Ende der Verantwortung*. (S. 242–259). Wien: Zsolnay.
- Schmid, Hans Bernhard. (2011). *Moralische Integrität: Kritik eines Konstrukts* (Orig.-Ausg., 1. Aufl.). Berlin: Suhrkamp.
- Schönecker, Dieter & Wood, Allen W. (2007). *Immanuel Kant "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Ein einführender Kommentar* (3., durchges. und bibliogr. aktualisierte Aufl.). Paderborn [u. a.]: Schöningh.
- Schopenhauer, Arthur. (1986). *Kleinere Schriften: Sämtliche Werke Band III* (1. Aufl., Textkr. bearb. und hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schulz von Thun, Friedemann. (2011). *Miteinander reden 3: Das "Innere Team" und situationsgerechte Kommunikation* (Originalausgabe, 20. Auflage). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sellmaier, Stephan. (2011). *Ethik der Konflikte: Über den angemessenen Umgang mit ethischem Dissens und moralischen Dilemmata* (2., durchges. Aufl.). Stuttgart: Kohlhammer.
- Shorter, Edward. (1991). *Das Arzt-Patient-Verhältnis in der Geschichte und heute*. Wien: Picus.
- Siep, Ludwig. (2004). *Konkrete Ethik: Grundlagen der Natur- und Kulturethik* (Orig.-Ausg., 1. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Steinbüchel, Theodor. (1947). *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. 1* (3., durchges. Aufl.). Düsseldorf: Patmos.

- Stelzer, Harald. (2004). *Karl Poppers Sozialphilosophie: Politische und ethische Implikationen*. Wien: LIT Verlag.
- Stelzer, Harald. (2008). Von Max Webers Gehäuse-Metapher zum Gehäuse Begriff bei Karl Jaspers. In: Anton Hügli, Chiesa Curzio, & Steffen Wagner (Hrsg.), *Glaube und Wissen: zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers / Croire et savoir: à propos du 125e anniversaire de Karl Jaspers* (Vol. Studia philosophica 67, S. 301–318). Basel: Schwabe Verlag.
- Stelzer, Harald. (2009). Wirtschaftsethische Fragestellungen im Lichte von Jaspers' Philosophie. In: Elisabeth Salamun-Hubašek, Kurt Salamun, & Harald Stelzer (Hrsg.), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* (Vol. 22, S. 49–70). Innsbruck: Studienverlag.
- Stelzer, Harald. (2011). Karl Jaspers und der Begriff des ›Gehäuses‹. In: Hamid Reza Yousefi, Werner Schüßler, Reinhard Schulz, & Ulrich Diel (Hrsg.), *Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens* (S. 169–179). Reinbek: Lau-Verlag.
- Stelzer, Harald. (2013). Moralische Standards als Problemlösungsstrategien. In: Reinhard Neck & Harald Stelzer (Hrsg.), *Kritischer Rationalismus heute: Zur Aktualität der Philosophie Karl Poppers* (S. 183–206). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang.
- Stelzer, Harald. (2016). *Zur Kritik der kommunitaristischen Moralphilosophie: Offene Gesellschaft – geschlossene Gemeinschaft*. Leiden [u.a]: Brill/Rodopi.
- Stemberger, Dolf. (1963). Jaspers und der Staat. In: Klaus Piper (Hg.), *Karl Jaspers: Werk und Wirkung* (S. 133–141). München: Piper.
- Straus, Florian. (2001). Soziale Landschaften in der reflexiven Moderne – Individualisierungen und posttraditionelle Ligaturen. In: Ulrich Beck & Wolfgang Bonß (Hrsg.), *Die Modernisierung der Moderne* (1. Aufl., S. 160–176). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Suda, Max Josef. (2005). *Ethik: Ein Überblick über die Theorien vom richtigen Leben*. Wien [u. a.]: Böhlau.
- Tarmann, Paul R. (2015). Zum Thema Freiheit und Verantwortung bei Karl Jaspers. In: Kurt Salamun, Lukas H. Meyer, Elisabeth Salamun-Hubašek, & Harald Stelzer (Hrsg.), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* (Vol. 28, S. 115–138). Innsbruck: Studienverlag.
- Tarmann, Paul R. (2016). *Ethik in Freiheit: Zur Grundlegung politischen Denkens bei Karl Jaspers*. Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang.
- Thomas von Aquin (1982). *Summe gegen die Heiden. Bd. 2. Buch II: Summa contra gentiles* (hrsg. und übersetzt von Karl Albert und Paulus Engelhardt). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Thomas von Aquin. (2001). *Über sittliches Handeln: Summa theologiae I–II q. 18–21; lateinisch–deutsch* (Übers., komm. u. hrsg. von Rolf Schönberger. Einl. von Robert Spaemann). Stuttgart: Reclam.
- Thurnherr, Urs. (2007). "Existenzphilosophie" und "Existenzialismus" oder Kurze Geschichte "eines" Etiketts. In: Urs Thurnherr & Anton Hügli (Hrsg.), *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie* (S. 7–17). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Toulmin, Stephens. (1986). How Medicine Saved the Live of Ethics. In: Joseph P. DeMarco & Richard M. Fox (Hrsg.), *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics* (S. 265–281). New York [u. a.]: Routledge & Kegan Paul.
- Tretter, Felix. (2003). Aspekte einer Philosophie der Sucht. In: Matthias Kaufmann (Hg.), *Recht auf Rausch und Selbstverlust durch Sucht: Vom Umgang mit Drogen in der liberalen Gesellschaft* (S. 63–100). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang.
- Tschechow, Anton P. (1985). *Die Möwe: Komödie in vier Akten*. Stuttgart: Reclam.
- Vieth, Andreas. (2006). *Einführung in die Angewandte Ethik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Vossenkuhl, Wilhelm. (2006). *Die Möglichkeit des Guten: Ethik im 21. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.
- Vossenkuhl, Wilhelm & Sellmaier, Stephan. (2001). Situative Ethik, moralische Identität und Moralkonflikte. In: Ulrich Beck & Wolfgang Bonß (Hrsg.), *Die Modernisierung der Moderne* (1. Aufl., S. 137–143). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. (2001). *Einführung in die Phänomenologie* (Unveränderter Nachdruck). München: Wilhelm Fink Verlag.
- Waldenfels, Bernhard. (2006). *Schattenrisse der Moral* (Orig.-Ausg., 1. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. (2008). *Grenzen der Normalisierung* (Erw. Ausgabe). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard & Giuliani, Regula. (2000). *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes* (1. Aufl., Orig.-Ausg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weber, Max. (1976). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie. Halbbd. 1* (5., rev. Aufl., mit textkritischen Erläuterungen hrsg. von Johannes Winkelmann). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weick, Karl E. & Sutcliffe, Kathleen M. (2010). *Das Unerwartete managen: Wie Unternehmen aus Extremsituationen lernen* (Aus dem Amerikan. von Maren Klostermann, 2., vollst. überarb. Aufl.). Stuttgart: Schäffer-Poeschel.

- Weidmann, Bernd. (2004). Einleitung: Eine philosophische Ethik von Karl Jaspers? In: Bernd Weidmann (Hg.), *Existenz in Kommunikation: Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers* (S. 11–20). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Welzer, Harald. (2013). *Täter: Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden* (Unter Mitarbeit von Christ Michaela, 6. Aufl.). Frankfurt: Fischer.
- Welzer, Harald. (2015a). *Selbst denken: Eine Anleitung zum Widerstand* (6. Aufl.). Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Welzer, Harald. (2015b). Wie sieht Totalitarismus im 21. Jahrhundert aus? In: Konrad Paul Liessmann (Hg.), *Philosophicum Lech. Schuld und Sühne nach dem Ende der Verantwortung*. (S. 164–185). Wien: Zsolnay.
- Wicki-Vogt, Maja. (1992). Ethik der Kommunikation und des politischen Handelns. In: Annemarie Pieper (Hg.), *Geschichte der neueren Ethik: Band 2: Gegenwart* (S. 132–153). Tübingen; Basel: Francke.
- Wiehl, Reiner. (2004). Karl Jaspers' Philosophie der Existenz als Ethik. In: Bernd Weidmann (Hg.), *Existenz in Kommunikation: Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers* (S. 21–33). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Wiesemann, Claudia. (2003). Zur Geschichte des Suchtbegriffs – Auf den Spuren eines medizinischen Chamäleons. In: Matthias Kaufmann (Hg.), *Recht auf Rausch und Selbstverlust durch Sucht: Vom Umgang mit Drogen in der liberalen Gesellschaft* (S. 43–61). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang.
- Williams, Bernard. (1978). *Probleme des Selbst: Philosophische Aufsätze 1956–1972* (Aus d. Engl. übers. von Joachim Schulte). Stuttgart: Reclam.
- Wittgenstein, Ludwig. (2003). *Philosophische Untersuchungen* (Auf der Grundlage der Kritisch-genetischen Edition neu hrsg. von Joachim Schulte. Mit einem Nachwort des Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wolf, Ursula. (2002). *Aristoteles' ›Nikomachische Ethik‹*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Artikel aus Lexika und Nachschlagewerke

Ahlheim, Karl-Heinz. (Hg.) (1992). *Duden – Das Wörterbuch medizinischer Fachausdrücke* (5., vollst. überarb. und erg. Aufl., hrsg. und bearb. von der Redaktion Naturwiss. und Medizin. Auf Grund einer Materialsammlung von Hermann Lichtenstern). Mannheim [u. a.]: Dudenverlag.

Auberle, Anette & Wermke, Matthias. (Hrsg.) (2001). *Der Duden in zwölf Bänden: das Standardwerk zur deutschen Sprache. 7. Duden – Herkunftswörterbuch: Etymologie der deutschen Sprache; [die Geschichte der deutschen Wörter bis zur Gegenwart; 20000 Wörter und Redewendungen in ca. 8 000 Artikeln]* (3., völlig neu bearb. u. erw. Aufl.). Mannheim [u. a.]: Dudenverlag.

Düwell, Marcus, Hübenthal, Christoph & Werner, Micha H. (Hrsg.) (2002). *Handbuch Ethik*. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler.

Werner, Michael H.:
Werner. (2002). Diskursethik. (S. 141–151)

Rippe, Klaus Peter
Rippe. (2002). Relativismus (S. 481–486)

Höffe, Otfried. (Hg.) (2005). *Aristoteles-Lexikon* (Redaktion: Rolf Geiger und Phillip Brüllmann). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Brüllmann, Phillip und Fischer, Katharina:
Brüllmann und Fischer. (2005). meson / das Mittlere, die Mitte. (S. 345–346)

Höffe, Otfried:
Höffe. (2005). epieikeia / Billigkeit. (S. 198–199)

Kubota, Naomi:
Kubota. (2005). dialektikê / Dialektik. (S. 116–120)

Ricken, Friedo:
Ricken. (2005). ethos / Gewohnheit. (S. 212–214)
Ricken. (2005). êthos / Charakter, Sitte. (S. 214–216)

Höffe, Otfried. (Hg.) (2008). *Lexikon der Ethik* (in Zusammenarbeit mit Maximilian Forschner, Christoph Horn, Wilhelm Vossenkuhl. 7., neubearb. und erweiterte Aufl.). München: C. H. Beck.

Forschner, Maximilian:
Forschner. (2008). Gefühle. (S. 91–92)

Forschner. (2008). Gewissen. (S. 110–112)
Forschner. (2008). Moralprinzip. (S. 217–219)

Höffe, Otfried:

Höffe. (2008). angewandte Ethik. (S. 19)
Höffe. (2008). Autorität. (S. 26–27)
Höffe. (2008). Begründung. (S. 29–30)
Höffe. (2008). deontische Logik. (S. 48–49)
Höffe. (2008). Ethik. (S. 71–73)
Höffe. (2008). Glück. (S. 114–118)
Höffe. (2008). Metaethik (S. 204–206)
Höffe. (2008). Methoden der Ethik. (S. 206–210)
Höffe. (2008). Moral u. Sitte. (S. 211–213)
Höffe. (2008). Moralkritik. (S. 216–217)
Höffe. (2008). normative Ethik. (S. 230–232)
Höffe. (2008). Relativismus. (S. 258–260)
Höffe. (2008). Sittlichkeit. (S. 280–283)
Höffe. (2008). Streben. (S. 301–302)
Höffe. (2008). Tugend. (S. 317–320)

Horn, Christoph:

Horn. (2008). Situation. (S. 283–284)

Vossenkuhl, Wilhelm:

Vossenkuhl. (2008). Diskursethik. (S. 53–54)

Hügli, Anton & Lübcke, Paul. (Hrsg.) (1991). *Philosophielexikon: Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart* (7.–9. Tsd.). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Jordan, Stefan & Nimtz, Christian. (Hrsg.) (2009). *Lexikon Philosophie: Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Reclam.

Waldenfels, Bernhard:

Waldenfels. (2009). Phänomenologie. (S. 196–199)

Kasper, Walter & Buchberger, Michael. (Hrsg.) (2000). *Lexikon für Theologie und Kirche. 9. San bis Thomas* (3., völlig neu bearb. Aufl.). Freiburg im Breisgau [u. a.]: Herder.

Reifenberg, Peter:

Reifenberg. (2000). Situationsethik. (S. 641–643)

Schröer, Henning:

Schröer. (2000). Situation. (S. 641)

Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried & Gabriel, Gottfried. (Hrsg.) (1995). *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 9. Se–Sp* (Völlig Neubearb. Ausg. d. "Wörterbuchs der philosophischen Begriffe" von Rudolf Eisler). Basel [u. a.]: Schwabe.

Laucken, Uwe:

Laucken. (1995). Situation. (S. 929–937)

Wetz, Franz Josef:

Wetz. (1995). Situation, Situationsethik. (S. 923–929)

Schulz von Thun, Friedemann, Zach, Kathrin & Zoller, Karen. (Hrsg.) (2012). *Miteinander reden von A bis Z: Lexikon der Kommunikationspsychologie* (Originalausgabe). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Thurnherr, Urs & Hügli, Anton. (2007). *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Berthold, Jürg:

Berthold. (2007). das Unbedingte. (S. 266–268)

Pieper, Annemarie:

Pieper. (2007). Existenzphilosophie. (S. 87–90)

Vetter, Helmuth. (Hg.) (2004). *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (Unter Mitarbeit von Klaus Ebner und Ulrike Kadi). Hamburg: Felix Meiner.

Vetter, Helmuth:

Vetter. (2004). Hermeneutik, hermeneutisch. (S. 258–261)

Vetter. (2004). Methode, methodisch. (S. 355–360)

Internetquellen

Drug-Infopool

www.drug-infopool.de/rauschmittel/meskalin.html (Zugriff: 21.02.2016)

Klein, Stefan & Metzinger, Thomas. (2011)

Das rätselhafte Ich. Stefan Klein: Ein Gespräch mit dem Philosophen Thomas Metzinger. Über die Schwierigkeit, uns selbst zu erkennen, und die Frage, ob es eine Seele gibt.

8. September 2011 ZEITmagazin Nr. 37/2011

www.zeit.de/2011/37/Interview-Metzinger (Zugriff: 01.04.2016)

Pursuit of Happiness

www.pursuit-of-happiness.org/history-ofhappiness/mihaly-csikszentmihalyi/ (Zugriff: 15.05.2016)

Stiftung Weltethos

(a) www.weltethos.org/1-pdf/10stiftung/declaration/declaration_german.pdf (Zugriff: 21.02.2016)

(b) www.weltethos.org/faq_zum_projekt_weltethos/ (Zugriff: 21.12.2015)

(c) www.weltethos.org/was_ist_weltethos/ (Zugriff: 21.02.2016)

Vereinte Nationen. AEMR – Allgemeine Erklärung der Menschenrechte

www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (Zugriff: 29.04.2016)

Abstract Deutsch

In den letzten Jahren wurde in der Forschung die wieder aktuell gewordene Frage diskutiert, welchen Beitrag die Existenzphilosophie für die philosophische Ethik liefern kann. Auch in dieser Arbeit wird diese Frage untersucht. Als Beispiel dazu dient das Leben und das Werk von Karl Jaspers.

Jaspers ist skeptisch gegenüber systematischen Ethikentwürfen und ein Gegner fixer und starrer Weltanschauungen. Wird nämlich dadurch eine Entscheidung vorgegeben, werden Freiheit und Verantwortung des Einzelnen eingeschränkt. Ethische Entscheidungen sind aus eigenem freien Entschluss zu treffen.

Die spezielle Herangehensweise von Jaspers an ethische Fragestellungen ist geprägt durch seine anthropologische Grundannahme, dass sich der Mensch ständig in Situationen befindet. Der Mensch als widersprüchliches, dynamisches Wesen ist situiert in einer widersprüchlichen Welt, sie hat eine «antinomische Struktur».

Durch diesen methodischen Fokus erweist sich Jaspers als möglicher Vertreter einer situativen Ethik. Es ist eine Perspektive, die darauf aufmerksam macht, dass jedes moralische Problem sich innerhalb von konkreten Situationen abspielt und mit konkreten Problemen von Menschen zu tun hat. Eine phänomenologische Analyse der Situation bildet das Fundament der situativen Sichtweise der Ethik.

Philosophische Ethik soll unter der Leitung der Vernunft nachvollziehbar begründen, wie mögliche Entscheidungen überzeugend argumentiert und legitimiert werden können. Die situative Ethik kann in diesem Prozess als eine Ergänzung zu den etablierten Ethikkonzepten gesehen werden, falls die Diskussion sich zu abstrakt und alltagsfern gestaltet.

Zu Beginn der Arbeit werden die Begriffe Ethik – Ethos – Sitte – Moral definiert und differenziert. Danach wird mit verschiedenen Ansätzen der angewandten Ethik gezeigt, dass die Ethik im Wesentlichen eine Disziplin ist, die mit Konflikten zu tun hat. Dazu wird das Verhältnis von Existenzphilosophie und Ethik diskutiert und abgeklärt, was unter situativer Ethik und Situationsethik zu verstehen ist.

Abstract English

In recent years, there has been renewed interest in the question of whether existential philosophy can make a contribution to ethical discussions. This is also the major concern of this dissertation, which attempts to answer this question using the life and work of Karl Jaspers as an example.

Jaspers opposes rigid ethical positions and world-views as they can predetermine a person's decision thus limiting his or her responsibility and freedom. Rather, ethical decisions should be made based on one's own free will. Jaspers' distinct approach to ethical questions is centred on his basic anthropological assumption that people are permanently in a situation. The human, a contradictory creature, is situated in a contradictory world with its "antinomical Structure."

Because of his methodological focus I propose to identify Jaspers as a proponent of situative ethics. This particular approach suggests that ethical issues are embedded in concrete situations and are associated with concrete problems that people have to deal with. Moreover, a "phenomenology of the situation" is the basis for a situative stance on ethics.

The purpose of philosophical ethics is to provide reasonable, rational and acceptable justifications for possible ethical decisions and behaviours. Situative ethics can be seen as a complement to this process, an addition to the more established concepts of ethics, especially when the discussion becomes too abstract and far removed from everyday life.

This thesis begins with a definition and differentiation of the terms ethics – ethos – custom – morals. Using different approaches of applied ethics it will then go on to demonstrate that ethics is a discipline, which essentially has to deal with conflicts. This point will be expounded by a discussion of the relationship between existential philosophy and ethics. Furthermore, the difference between situative ethics and situational ethics will be illustrated.

Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Markus Mersits
Geburtsdatum: 31.12.1975
Geburtsort: Oberpullendorf
Staatsangehörigkeit: Österreich
Familienstand: ledig

Ausbildungen: Schule – Hochschule – Erwachsenenbildung

06/2014 – 09/2015	Ausbildung zum Trainer für wissenschaftliches & berufliches Schreiben / writers' studio / Wien
02/2013 – 02/2015	Außeruniversitäre Ausbildung für philosophische & kognitive Lebensberatung / Verein für praxisnahe Philosophie / Wien, Graz
01/2013	Gedächtnistrainerausbildung für den Senioren- & Pflegebereich / Österreichischer Bundesverband für Gedächtnistraining ÖBVGT / Salzburg
07/ – 09/2012	Gedächtnistrainer für Erwachsenenbildung und Gesundheitsvorsorge ÖBVGT / Wien
04/ – 06/2012	Trainer der Erwachsenenbildung inkl. Gender Mainstreaming & Diversity Management / ibis acam Bildungs GmbH / Wien
03/2006 – 02/2007	Friedenswissenschaftliches Weiterbildungsstudium Konflikt & Frieden / FernUniversität Hagen
06/2005	Studienabschluss: Diplomstudium Philosophie und Politikwissenschaft – Geschichte / Universität Wien
10/1994	Naturwissenschaftliches Realgymnasium Oberpullendorf / Reifeprüfung

Berufliche Aktivitäten

Schreibcoach für wissenschaftliches Schreiben
Gedächtnis- & Schnellesetrainer
Berufs- & Bewerbungscoach