

Einleitung: Über den Unterschied zwischen Klugheit und Scharfsinn

Die Ethik erfreut sich heute großer Wertschätzung. Viele Menschen verbinden mit ihr die Vorstellung, dass sie sich mit den Dingen befasst, auf die es im menschlichen Leben letztlich ankommt, mit Werten, mit Tugenden, mit den grundlegenden Normen des menschlichen Zusammenlebens, mit Menschenwürde und Menschenrechten, mit Fragen des guten Lebens und des richtigen Handelns. Ethik scheint die Orientierungswissenschaft *par excellence* zu sein. Die Wertschätzung der Ethik manifestiert sich in der Bedeutung, die ihr in verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen – Medizin, Wirtschaft, Erziehung, Recht, Politik usw. – zugemessen wird. Ethische Fragen wie zum Beispiel jene, die Anfang und Ende des menschlichen Lebens betreffen, beschäftigen eine breite Öffentlichkeit und sind zum Gegenstand öffentlicher Kontroversen geworden. Man spricht in ökonomischer Begrifflichkeit von einem ‚Bedarf‘ an Ethik oder einer ‚Nachfrage‘ nach Ethik, um diese ihre gesellschaftliche Bedeutung zu charakterisieren. Und natürlich lässt sich mit Ethik auch ordentlich Geld verdienen.

In einem gewissen Kontrast zu diesem Bild steht allerdings die Tatsache, dass ethische Laien durchaus ambivalente Erfahrungen mit der akademischen Ethik machen. Sie erleben sie nicht selten als abgehoben, theorielastig und wenig sensibel für die moralischen Fragen, mit denen sie sich in ihrem beruflichen oder privaten Alltag konfrontiert sehen. Für diejenigen, die wenig Einblick in die akademische Ethik haben, liegt es nahe, diese Erfahrung zu personalisieren und sie einzelnen Ethikerinnen oder Ethikern anzulasten, die den Brückenschlag von der Theorie zur Praxis nicht schaffen. Doch auch bei näherer Beschäftigung mit Ethik zum Beispiel im Rahmen von beruflichen Fortbildungen oder von Nachdiplomstudiengängen für Ethik kann sich bei Menschen, die bis dahin ethisch unverbildet sind und nichts anderes als ihren gesunden Menschenverstand mitbringen, dieser ambivalente Eindruck aufdrängen. Sie haben nicht selten Mühe, die moralischen Fragen, die sie in ihrer beruflichen Praxis vor Augen haben, in der Art der Behandlung wiederzuerkennen, die ihnen die akademische Ethik angeeignet lässt. Deren Vertreterinnen und Vertretern tendieren umgekehrt dazu, die Verständnisprobleme der ethischen Laien der Tatsache zuzuschreiben, dass diese eben nichts von Ethik verstehen. Würden sie sich intensiver mit Ethik befassen, dann würden diese Verständnisprobleme ganz von selbst verschwinden. Doch ist diese Reaktion nicht ganz frei von dem Verdacht, dass es sich bei ihr um einen bloßen Abwehrreflex handelt, mit dem man sich einer eingehenden Auseinandersetzung mit der Perspektive der beruflichen Praktiker zu entziehen sucht. Muss es der akademischen Ethik nicht zu denken geben, wenn diejenigen, für deren

moralische Fragen sie wissenschaftliche Antworten zu geben beansprucht, mit diesen Antworten häufig nur wenig oder gar nichts anzufangen wissen? Könnte es sein, dass mit diesen Antworten etwas nicht stimmt?

Diese Frage steht im Zentrum der Überlegungen dieses Buches. Es befasst sich nicht mit der Ethik im Allgemeinen, sondern mit einer bestimmten Art des ethischen Denkens, die in der heutigen akademischen Ethik vorherrschend ist, und es vertritt die These, dass bei dieser Art des Denkens eine bestimmte Form des Scharfsinns diejenige Klugheit verdrängt hat, auf die es in moralischen Fragen ankommt und die Praktikerinnen und Praktiker für die Beantwortung solcher Fragen benötigen. Klugheit galt der philosophischen Tradition als ein praktisches Vermögen. Klug ist jemand nicht schon dadurch, dass er viel weiß. Klug ist vielmehr derjenige, der in praktischen Fragen über das richtige Urteil verfügt und die richtigen Entscheidungen treffen kann, weshalb vor allem diejenigen dieses Vermögen haben sollten, die im politischen Bereich Verantwortung tragen. Dabei geht es nicht nur um die Erkenntnis der richtigen Mittel zur Erreichung gegebener Ziele, sondern auch um diese Ziele selbst. Wir würden jemanden nicht klug nennen, der zwar die richtigen Mittel wählt, aber die falschen Ziele verfolgt. Das praktische Vermögen der Klugheit braucht es insbesondere bei der Beurteilung moralischer Fragen. Teile der philosophischen Tradition haben deshalb die Klugheit auch als eine sittliche Tugend begriffen, die zur Erkenntnis des moralisch Richtigen und Guten befähigt. Aristoteles war der Meinung, dass die Aneignung dieser Tugend ein gewisses Maß an Lebenserfahrung voraussetzt, weshalb erst der Erwachsene sie besitzen kann, nicht aber der Jüngling.

Wird Klugheit in dieser Weise als ein praktisches Vermögen aufgefasst, dann ist ihr Gegenteil die Dummheit, ein praktisches Unvermögen. In diesem Sinne spricht man beispielsweise von ‚politischer Dummheit‘. Dumm kann aber auch derjenige genannt werden, der unfähig ist, in moralischen Fragen das Richtige zu treffen. Allerdings kann es vorkommen, dass jemand aus Zufall das Richtige trifft. In einem solchen Fall sprechen wir jedoch noch nicht von Klugheit. Dazu ist vielmehr erfordert, dass jemand das Richtige aus den richtigen Gründen trifft. Das praktische Vermögen der Klugheit zeigt sich in den Gründen, die jemand für ein Urteil oder eine Entscheidung geltend macht. Klugheit ist der Sinn für die relevanten Gründe, auf die es bei einer Sache ankommt. Das unterscheidet Klugheit von Scharfsinn. Die Gründe, die jemand für ein Urteil anführt, können scharfsinnig sein und dennoch dumm, wenn sie nämlich nicht diejenigen Gründe sind, auf die es bei dem Sachverhalt ankommt, um den es in dem Urteil geht. Um daher bestimmen zu können, was auf einem bestimmten Gebiet der menschlichen Tätigkeiten Klugheit ist, muss man untersuchen, welche Art von Gründen auf diesem Gebiet die relevanten Gründe sind, also diejenigen Gründe, die auf diesem Gebiet Orientierung ermöglichen.

Wenn Menschen dahingehend beeinflusst werden, dass ihnen die Fähigkeit, aus den relevanten Gründen das richtige Urteil oder die richtige Entscheidung zu treffen, abhanden kommt, dann kann man von ‚Desorientierung‘ sprechen (um das Wort ‚Verdummung‘ zu vermeiden). Es ist die These dieses Buches, dass die in großen Teilen der heutigen akademischen Ethik vorherrschende Auffassung von Moral und Ethik¹ desorientierend in diesem präzisen Sinne ist. Mit ihr werden die Studierenden auf ein Denken eingespart, das sie blind macht für die Gründe, auf die es in moralischen Fragen eigentlich ankommt. Ethik, so lernen sie, hat die Aufgabe der rationalen, d.h. argumentativen Begründung moralischer Urteile. Bezieht man also einen ethischen Standpunkt, dann müssen Gründe für moralische Urteile die Form von Argumenten haben. Folglich müssen die Gründe, mit denen wir in lebensweltlichen Kontexten moralische Urteile und Entscheidungen begründen, hinterfragt werden, weil sie nicht diese Form haben, und die betreffenden Urteile bzw. Entscheidungen können nur dann einen Anspruch auf Wahrheit bzw. Richtigkeit erheben, wenn sie argumentativ begründet werden können.

Wer zum Beispiel aufgrund der Anschauung dessen, was es für einen Menschen bedeutet, extremer Armut ausgesetzt zu sein, zu der Auffassung gelangt, dass es eine moralische Pflicht gibt, einen individuellen Beitrag zur Bekämpfung der globalen Armut zu leisten, der lässt sich nach dieser Sicht von Intuitionen oder Gefühlen der Alltagsmoral leiten. Für eine wahrhaft ethische Betrachtung darf das nicht zählen. Vielmehr muss diese Pflicht mit Argumenten begründet werden, und dementsprechend dreht sich die philosophisch-ethische Debatte über die globale Armut um die Konstruktion und Kritik derartiger Argumente.² Dass wir intuitiv eine Vergewaltigung für moralisch abscheulich halten, hat für einen ethischen Standpunkt kein Gewicht. Dieser Standpunkt verlangt uns vielmehr die Bereitschaft ab zu fragen, was eigentlich moralisch falsch daran sein soll, einen Menschen zu vergewaltigen, und das muss wiederum mit Argumenten begründet werden. Das, so lernen die Studierenden, ist kritisches Denken. Und Philosophie hat es mit kritischem Denken zu tun, d.h. mit der radikalen Hinterfragung aller

¹ Um zu verdeutlichen, welche Auffassung von Ethik gemeint ist, seien folgende Lehrbücher genannt, in denen sich diese Auffassung findet: Johann S. Ach / Kurt Bayertz / Ludwig Siep (Hg.), Grundkurs Ethik 1. Grundlagen, Paderborn 2008; Dieter Birnbacher, Analytische Einführung in die Ethik, Berlin / New York 2003; Barbara Bleisch / Markus Huppenbauer, Ethische Entscheidungsfindung. Ein Handbuch für die Praxis, Zürich 2011; Marcus Düwell, Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche, Stuttgart/Weimar 2008; Marcus Düwell / Micha H. Werner / Christoph Hübenthal (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart ²2006; William K. Frankena, Analytische Ethik. Eine Einführung, München ⁵1994; Nikolaus Knoepffler, Angewandte Ethik, Köln u.a. 2009; Julian Nida-Rümelin, Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche, in: ders. (Hg.), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch, ²2005, 2-87; Michael Quante, Einführung in die Allgemeine Ethik, Darmstadt ³2008; Friedo Ricken, Allgemeine Ethik, Stuttgart ⁴2003; Andreas Vieth, Einführung in die Angewandte Ethik, Darmstadt 2006.

² Vgl. Barbara Bleisch / Peter Schaber (Hg.), Weltarmut und Ethik, Paderborn 2007.

unserer Überzeugungen, wozu insbesondere unsere moralischen Intuitionen gehören. Was sie *nicht* lernen, ist, diese Auffassung von Moral und Ethik zu hinterfragen. *Diese* Überzeugung gilt als sakrosankt. So macht die Radikalität philosophischen Fragens vor der Heiligkeit dieser Überzeugung Halt.

Tatsächlich bestimmt damit ein vorausgesetztes Verständnis von Ethik das Verständnis der Moral, statt umgekehrt. Wenn Ethik die Aufgabe der argumentativen Begründung der Moral hat, dann muss es sich bei der Moral um etwas handeln, das argumentativ begründet werden *kann*. Argumente zielen auf die Begründung von *Urteilen*, und sie haben dabei selbst die Form von Urteilen, aus denen die zu begründenden Urteile abgeleitet werden. So hat diese Auffassung zur Konsequenz, dass man sich bei der Klärung des Moralbegriffs am Standpunkt des moralisch Urteilenden orientiert, wie dies etwa in folgender Feststellung zum Ausdruck kommt: „Im Mittelpunkt der Moral stehen Urteile, durch die ein menschliches *Handeln* positiv oder negativ bewertet, gebilligt oder missbilligt wird.“³ Hinsichtlich dieser Meinung besteht in der heutigen Ethik ein breiter Konsens, wie der Blick in einschlägige Lehrbücher zeigt. Sie hat unter anderem zur Folge, dass die Untersuchung der Moralsprache sich auf Ausdrücke wie ‚gut‘, ‚schlecht‘, ‚richtig‘ oder ‚falsch‘ konzentriert, die in moralischen Urteilen verwendet werden, statt auf die Sprachgestalt solcher Äußerungen, mit denen moralisch Handelnde ihre Entscheidungen und Handlungen begründen und in denen solche Ausdrücke kaum vorkommen. Die Tatsache, dass es neben dem Standpunkt des moralisch Urteilenden auch noch den Standpunkt des moralisch Handelnden und seiner Gründe gibt, ist für die Vertreter dieser Auffassung kein Stolperstein. Haben sie doch die Vorstellung, dass bei einer wahrhaft ethischen Einstellung beides zusammenfällt, also der moralisch Handelnde sich an moralischen Urteilen orientiert und von dorthier die Gründe für sein Handeln bezieht. Eben deshalb besteht ja die Aufgabe der Ethik darin, moralische Urteile argumentativ zu rechtfertigen. Gerechtfertigt werden damit nach dieser Sicht Gründe für moralisches Handeln.

Was an dieser Auffassung verblüfft, ist die Tatsache, dass niemand an ihren unplausiblen Konsequenzen Anstoß nimmt. Man mag sich das an einem einfachen Beispiel verdeutlichen. Stellen wir uns vor, wir kommen an einem Teich vorbei, in dem ein kleines Kind zu ertrinken droht. Was gibt uns Grund, ins Wasser zu springen und das Kind retten? Ist dies das Urteil, dass es in einem solchen Fall moralisch geboten ist, das Kind zu retten? Stellen wir uns vor, jemand würde auf die Frage, warum er ein Kind vor dem Ertrinken gerettet hat, zur Antwort geben: „Es ist moralisch geboten, ein Kind aus einer solchen Gefahr zu retten.“ Wo im wirklichen Leben begründen Menschen ihr Handeln in dieser Weise? Müssten wir nicht aus dieser Antwort schließen, dass es dem Betroffenen eigentlich gar nicht um das Leben des Kindes ging, sondern vielmehr darum, das moralisch Richtige

³ Dieter Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin / New York 2003, 12.

zu tun? Erachten wir nicht einen solchen Menschen als moralisch rigide, wenn nicht gar als psychisch gestört, weil ihm offensichtlich der Sinn dafür abgeht, worauf es in einer solchen Situation ankommt, und er somit das Wesentliche mit dem Unwesentlichen verwechselt?

Dies zeigt, wie irreführend eine Untersuchung des Moralbegriffs ist, die ihren Ausgangspunkt beim moralischen Urteil nimmt. Sie beruht auf einer Verwechslung von moralischen Urteilen mit Handlungsgründen. Gewiss fragen wir uns in vielen Fällen, ob es richtig ist, in einer bestimmten Weise zu handeln, und da geht es um die Beurteilung von Handlungen. Doch wenn wir dann aufgrund einer solchen Überlegung die Handlung ausführen, dann ist der Grund dafür, warum wir sie ausführen, nicht das Urteil, dass diese Handlung moralisch richtig ist, sondern vielmehr dasjenige, was dieses Urteil wahr macht, d.h. *weshalb* diese Handlung moralisch richtig ist, nämlich die Tatsache, dass die betreffende Situation diese Handlung erfordert. Wir halten das Urteil, dass es moralisch geboten ist, das Kind vor dem Ertrinken zu retten, für wahr in Anbetracht von dessen verzweifelter Situation, und diese Situation – und nicht dieses Urteil – ist es, die *Grund* gibt, in dieser Weise zu handeln. Das bedeutet, dass im Mittelpunkt der Moral nicht moralische Urteile stehen, sondern Gründe für moralisches Handeln, und mit moralischen Urteilen vergewissern wir uns lediglich dieser Gründe. Denn wenn wir urteilen, dass eine Handlung in Anbetracht einer gegebenen Situation richtig ist, dann sagen wir damit nichts anderes als eben dies, dass die Situation Grund gibt, so zu handeln. Also müssen wir, um uns der Wahrheit dieses Urteils zu vergewissern, überprüfen, *ob* die Situation Grund gibt, so zu handeln, statt diese Wahrheit aus einer argumentativen Begründung, d.h. aus anderen Urteilen, abzuleiten. Oben war davon die Rede, dass für die Bestimmung dessen, was auf einem bestimmten Gebiet der menschlichen Praxis *Klugheit* ist, eine Untersuchung der Gründe notwendig ist, die für dieses Gebiet einschlägig sind. Genau dies wird versäumt, wenn man den Moralbegriff von vorneherein vom Urteilsstandpunkt her konzipiert, und diese Zugangsweise ist, wie gesagt, die direkte Folge einer Auffassung von Ethik, wonach diese die Aufgabe der argumentativen Begründung der Moral hat.

Wie man sich an diesem Beispiel verdeutlichen kann, sind es nicht die Gründe als solche, die jemand für eine Handlung anführt, die wir als ‚klug‘ qualifizieren, wenn wir von Klugheit sprechen. Vielmehr ist Klugheit der Sinn für die relevanten, wesentlichen Gründe, auf die es bei etwas ankommt. Dieser Sinn ist es, der jenem abgeht, der auf die Frage, warum er ein Kind vor dem Ertrinken gerettet hat, zur Antwort gibt, dass dies in solchen Fällen moralisch geboten ist. Klugheit in moralischen Dingen hat es nicht einfach mit der Befolgung geltender moralischer Normen zu tun, sondern mit dem rechten Erfassen einer Situation, und es kann Fälle geben, bei denen eine Situation gerade dazu nötig, geltenden Normen

zuwider zu handeln. Doch wenn andererseits jemand auf diese Frage mit dem Hinweis auf die verzweifelte Situation des Kindes antwortet, nämlich dass dieses andernfalls sein Leben verloren hätte, dann erachten wir diesen Grund für sein Handeln nicht als klug. Klugheit ist nicht eine Eigenschaft von Gründen. Sie ist vielmehr der Sinn für das Wesentliche, auf das es in einer Situation ankommt, und es ist dieser Sinn, der sich in den Gründen zeigt, die jemand für eine Handlung oder für ein Urteil anführt.

Genau dies unterscheidet Klugheit von Scharfsinn. Denn Scharfsinn ist eine Attribut von Gründen, die wir dann ‚scharfsinnige Gründe‘ nennen. Scharfsinn ist für die Konstruktion schlüssiger Argumente erforderlich. Deshalb ist die Auffassung, dass Ethik die Aufgabe der argumentativen Begründung moralischer Urteile hat, von so enormer Tragweite. Mit ihr wird die ethische Reflexion von Klugheit auf Scharfsinn umgestellt. Im Unterschied zur Klugheit ist Scharfsinn kein praktisches Vermögen. Wir können zwar von ‚klugen Entscheidungen‘ sprechen, aber nicht von ‚scharfsinnigen Entscheidungen‘. Mit der Umstellung von Klugheit auf Scharfsinn geht daher der Sinn für das in praktischer Hinsicht Wesentliche verloren, auf das es bei moralischen Fragen ankommt. An die Stelle der klugen Erwägung der Gründe für moralisches *Handeln* tritt die scharfsinnige Konstruktion von Argumenten für moralische *Urteile*. Dass es sich hierbei um zwei verschiedene Arten von Gründen handelt, nämlich einerseits um praktische, d.h. solche, die Grund geben für ein bestimmtes Handeln, und andererseits um theoretische, d.h. solche, mit denen die Wahrheit von Urteilen begründet wird, gerät dabei aufgrund der Gleichsetzung von moralischen Urteilen mit Handlungsgründen ganz aus dem Blickfeld. So kommt es zu der eigenartigen Meinung, man könne Gründe für moralisches Handeln aus ethischen Theorien ableiten, deren Sinn und Zweck einzig darin besteht, moralische Urteile argumentativ zu begründen.

Genaugenommen geht es hier um ein zweifaches Problem. Das eine besteht in der Verwechslung von moralischen Urteilen mit Handlungsgründen, die aus einer unklaren Vorstellung hinsichtlich der Natur von Handlungsgründen resultiert. Das andere besteht in der Meinung, dass moralische Urteile z.B. bezüglich des Bestehens von Pflichten argumentativ begründet werden können. Ist das überhaupt möglich? Vor hundert Jahren hat Harold Arthur Prichard einen immer noch lesenswerten Aufsatz mit dem Titel „Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?“⁴ geschrieben, in dem er dies mit triftigen Gründen bestritten hat. Im ersten Kapitel dieses Buches wird auf seine Argumente näher eingegangen werden. Seine Auffassung wird heute durch die empirische Moralforschung in Psychologie und Neurobiologie bestätigt, die die Bedeutung von Emotionen für

⁴ Harold A. Prichard, *Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, in: G. Grewendorf / G. Meggle (Hg.), *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt a.M. 1974, 61-82.

die Orientierung in moralischen Fragen herausgearbeitet hat.⁵ Danach können wir kein einziges moralisches Urteil und keine einzige moralische Entscheidung treffen, ohne dabei emotional involviert zu sein. Unsere moralischen Begriffe – ‚grausam‘, ‚erniedrigend‘, ‚menschenverachtend‘ usw. – sind sprachliche Artikulationen von Sachverhalten, die uns über Emotionen erschlossen sind. Wie soll da moralische Erkenntnis durch Argumente, d.h. durch rein kognitive Operationen, die die logische Beziehung zwischen Urteilen betreffen, herbeigeführt werden können? Die Emotionsforschung hat uns darüber aufgeklärt, dass wir vollkommen orientierungslos wären, wenn wir lediglich über das rationale Vermögen des Verstandes verfügen würden. Es sind unsere Emotionen, die die unendliche Komplexität der Welt auf das für unser Leben Wesentliche reduzieren und den Dingen Bedeutsamkeit verleihen. Daher hat Klugheit als der Sinn für das Wesentliche, auf das es bei einer Entscheidung oder Handlung ankommt, essentiell mit unserer emotionalen Konstitution zu tun, und das gilt insbesondere für den Bereich der Moral. Dass Klugheit auf diesem Gebiet Erfahrung voraussetzt, wie Aristoteles erkannte, hat seinen Grund darin, dass sich erst in der Konfrontation mit konkreten Situationen, die uns Entscheidungen abverlangen, jene emotionalen Einstellungen bilden und ausdifferenzieren, die uns mit dem Sinn für das Wesentliche ausstatten. Diese Einsichten der empirischen Forschung werden durch große Teile der heutigen akademischen Ethik kaum oder gar nicht rezipiert. Der Grund hierfür dürfte in einem bestimmten Universalitäts- bzw. Objektivitätsideal liegen. Zu den unhinterfragten Dogmen, die sich in ethischen Lehrbüchern finden, gehört die Meinung, dass moralische Urteile mit einem Anspruch auf Allgemeingültigkeit verbunden sind und dass sie dementsprechend auf eine für jedermann gültige Weise begründet werden müssen.⁶ Wenn unsere moralischen Urteile von Emotionen abhängig sind, dann hat das nach dieser Sicht die katastrophale Folge, dass alles ‚subjektiv‘ oder ‚partikular‘ wird. Daher muss das moralische Urteil von Emotionen unabhängig gemacht werden, und das wird es, wenn es auf Argumente gegründet wird. Anders als Aristoteles meinte, braucht es dann für das richtige Urteil in moralischen Fragen nicht Lebenserfahrung, sondern ein intellektuelles Training in der Kunst des Argumentierens, und da kann der Jüngling dem Erwachsenen überlegen sein. Es ist die Meinung, dass ethische Kompetenz in dieser Kunst besteht, welche dazu führt, dass Lehrbücher, die zu ethischem Denken anzuleiten beanspruchen, der Schulung im Gebrauch von Argumenten für moralische Urteile zentrale Bedeutung beimessen. Wenn demgegenüber ethische Kompetenz in praktischer Klugheit besteht und somit auf Erfahrung beruht,

⁵ Vgl. Johannes Fischer, Grundlagen der Moral aus ethischer Perspektive und aus der Perspektive der empirischen Moralforschung, in: ders. / S. Gruden (Hg.), Die Struktur der moralischen Orientierung. Interdisziplinäre Perspektiven, Berlin 2010, 19-48.

⁶ Diese Auffassung wird im folgenden Kapitel einer Kritik unterzogen.

dann hat, was diese Erfahrung betrifft, der Praktiker gegenüber dem Theoretiker einen uneinholbaren Vorsprung. Umgekehrt verhält es sich, wenn ethische Kompetenz auf Scharfsinn im Gebrauch von Argumenten beruht. Hier hat der Theoretiker einen Vorsprung, und so tritt denn diese Art von Ethik nicht selten mit dem Gestus auf, dass ihre Adressaten getrost alles vergessen können, was sie bisher für ihre moralische Einsicht gehalten haben, da erst sie zu wahrhaft ethischer Erkenntnis befähigt, indem sie das moralische Urteil auf rationale Grundlagen stellt.

Dass Ethik die Aufgabe der argumentativen Begründung der Moral hat, ist eine sehr moderne Auffassung. Das *Telos* des ethischen Denkens der Moderne ist argumentativer Zwang, nicht Klugheit. Dies hat seinen Grund in der Vorstellung, dass es nur dann eine stabile Ordnung des menschlichen Zusammenlebens geben kann, wenn alle ihr Handeln an Gründe binden, zu deren Anerkennung alle *genötigt* werden können und die somit für alle gleichermaßen Verbindlichkeit beanspruchen können. Von dieser Art ist der „zwanglose Zwang“⁷ von Argumenten. Daher müssen die moralischen Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens argumentativ begründet werden. Ernst Tugendhat hat diesbezüglich von einer „Radikalisierung des Begründungsgedankens“⁸ in der Moderne gesprochen. Dies hat den Typus der modernen ethischen Theorien hervorgebracht, deren Anspruch es ist, diese Begründungsleistung zu erbringen. Die antike Ethik hat solche Theorien nicht gekannt. Die Folge ist eine eigentümliche Blindheit in Bezug auf die Tatsache, dass es Gründe gibt, die von anderer Art sind als Argumente und die sich auch nicht in die Form von Argumenten überführen lassen, nämlich praktische Gründe für Entscheidungen und Handlungen, die sich nach dem Gesagten von argumentativen Gründen für Urteile unterscheiden. Was nicht die Form des Arguments hat, das kann nach dieser Sicht nicht als ein triftiger Grund gelten. Doch von eben dieser Art sind die Gründe, mit denen es die Klugheit zu tun hat. So kommt es dazu, dass im modernen ethischen Denken die Klugheit auf zwei kognitive Fähigkeiten zusammenschumpft, nämlich einerseits auf das zweckrationale Vermögen, in Verfolgung des eigenen Wohlergehens die richtigen Mittel wählen zu können – von dieser Art sind Kants hypothetische ‚Imperative der Klugheit‘ –, und andererseits auf das subsumptive Vermögen – auch ‚Urteilkraft‘ genannt –, argumentativ begründete Regeln auf konkrete Fälle anwenden zu können. Sie büßt damit ihren Charakter als das Vermögen ein, aus den relevanten Gründen die richtigen Entscheidungen und Handlungen vollziehen zu können. Denn aufgrund der Gleichsetzung von Handlungsgründen mit Urteilen haben moralische Gründe in dieser Perspektive selbst den Charakter von Urteilen, die

⁷ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt 1981, 52f. u.ö.

⁸ Ernst Tugendhat, *Antike und moderne Ethik*, in: ders., *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1984, 33-56, 41.

argumentativ begründet werden müssen. Dazu aber braucht es Scharfsinn von der Art, wie er sich in den modernen ethischen Theorien manifestiert, aber nicht Klugheit. So spielt die Klugheit, der im ethischen Denken der Antike eine Zentralstellung zukam, im modernen ethischen Denken nur noch eine marginale Rolle.

Es ist dieser Rationalismus, der zu dem für die Moderne typischen Oszillieren innerhalb einer Alternative führt, deren beide Seiten ihre Legitimation aus der Kritik an der jeweils anderen beziehen und die sich auf diese Weise wechselseitig stabilisieren, nämlich zwischen argumentativer Rationalität einerseits und einer von der Romantik über Nietzsche und die Lebensphilosophie bis in heutige umweltethische Ansätze reichenden antirationalistischen Revolte andererseits, die die emotionale Seite des menschlichen Lebensvollzugs einklagt, ohne dieser freilich die Gestalt von vernünftig ausweisbaren *Gründen* zuerkennen zu können, da Vernunft mit eben jener Rationalität identifiziert wird, von der man sich polemisch abzugrenzen sucht.⁹ So bleibt die Klugheit dabei auf der Strecke. Dass sich der ethische Rationalismus gerade in der deutschsprachigen Ethik der Gegenwart so stark etablieren konnte, hatte sicherlich auch historische Gründe. Es ist eine Nachkriegsgeneration von Philosophinnen und Philosophen gewesen, die die Weichen hierfür gestellt hat, und dabei dürfte die historische Erfahrung des emotional hochaufgeladenen weltanschaulichen Irrationalismus der nationalsozialistischen Zeit eine entscheidende Rolle gespielt haben.

Mit diesen einleitenden Bemerkungen sind die Absicht und die Stoßrichtung dieses Buches umrissen. Einerseits geht es um eine negative Zielsetzung, nämlich um eine Kritik des ethischen Rationalismus, welcher Scharfsinn an die Stelle der Klugheit setzt, indem er der Ethik die Aufgabe der rationalen Begründung der Moral zuweist. Aber natürlich wirft ein solches negatives Unterfangen unweigerlich die Frage auf, worin denn die Alternative bestehen soll, und so geht es, ins Positive gewendet, um eine Rehabilitierung der Klugheit, indem die Gründe untersucht werden, welche für die Orientierung in sittlichen Fragen konstitutiv sind. Dies wird an unterschiedlichen Themen durchgespielt.

Das erste Kapitel mit der Überschrift „Ethik als rationale Begründung der Moral?“ ist eine kritische Auseinandersetzung mit der skizzierten Auffassung von Moral und Ethik. Darin werden die Argumente einer eingehenden Kritik unterzogen, die für diese Auffassung geltend gemacht werden, und es wird gezeigt, dass diese Auffassung auf einer Reihe von unhinterfragten Dogmen und Irrtümern beruht und dabei Implikationen hat, die das Verständnis der Moral auf eine groteske Weise verzerren. Insbesondere wird in diesem Kapitel vertieft, was im Vorstehenden über die Verwechslung von moralischen Urteilen mit Handlungsgründen

⁹ Ein typisches Beispiel für diese Entgegensetzung von Rationalität und Gefühl ist Richard Rortys Aufsatz „Menschenrechte, Rationalität und Gefühl“, in: S. Shute / S. Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt a.M. 1996, 144-170.

ausgeführt wurde, und es wird untersucht, von welcher Art die praktischen Gründe für Entscheidungen und Handlungen sind, um die es auf dem Gebiet der Moral geht, und wie sich diese Gründe von Argumenten unterscheiden.

Im zweiten Kapitel „Menschenwürde, Menschenrechte, Gerechtigkeit: Begründen oder Verstehen?“ wird verdeutlicht, dass und warum diese Auffassung von Ethik blind macht für die Eigenart bestimmter normativer Orientierungen, denen für unser Zusammenleben fundamentale Bedeutung zukommt. Das hängt zum wesentlichen Teil mit der Meinung zusammen, dass die Aufgabe der Ethik darin besteht, solche Orientierungen argumentativ zu *begründen*. Daher versäumt man es, sich darum zu bemühen, sie aus der Struktur des menschlichen Zusammenlebens zu *verstehen*. Sie sind ja nicht einfach vom Himmel gefallen, sondern müssen irgendwie mit der Verfasstheit der sozialen Welt zu tun haben, in der wir uns orientieren. Das Verstehen kann sich daher nicht in einer rein semantischen Analyse des Bedeutungsgehalts von Ausdrücken wie ‚Menschenwürde‘ oder ‚Gerechtigkeit‘ erschöpfen, sondern es muss zu erhellen suchen, in welcher Weise solche Orientierungen in der Struktur menschlicher Sozialität fundiert sind, also gewissermaßen in unserem Leben ‚drin liegen‘. So besagt eine zentrale These dieses Kapitels, dass es sich bei der Menschenwürde nicht um einen moralischen Status handelt, wie allgemein angenommen wird, sondern um einen sozialen Status, der in dieser Struktur angelegt ist und der daher nur verstehend aufgewiesen, nicht aber argumentativ begründet werden kann. Eine andere These ist, dass auch das Konzept der Gerechtigkeit in dieser Struktur enthalten ist und daher nur über das Verstehen dieser Struktur erhellt werden kann. Wie überhaupt in diesem Buch die Auffassung vertreten wird, dass es in methodischer Hinsicht in der Ethik allein um *Verstehen* geht und nicht um Begründen. Klugheit hat es mit Verstehen zu tun. Das betrifft nicht nur die normativen Begriffe, mit denen in der Ethik operiert wird, sondern auf der elementarsten Ebene auch die Gründe für moralische Entscheidungen und Handlungen, die sich aus dem genauen Verstehen einer Situation ergeben.

Das dritte Kapitel mit der Überschrift „Geistvergangenheit. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht“ enthält eine Kritik an dem das heutige ethische Denken beherrschenden Dogma, dass im Mittelpunkt der Moral *Handlungen* stehen. Nach dieser Sicht ist der ‚Handlungsbezug‘ ein konstitutives Merkmal der Moral.¹⁰ Wie verdeutlicht wird, beruht diese Meinung auf einem unzureichenden Verständnis davon, was eine Handlung und was insbesondere ein Handlungsmotiv ist. Demgegenüber wird anhand einer Analyse des Handlungsbegriffs gezeigt, dass für dasjenige, worin die Moral sich äußert, *zwei* Begriffe basal sind, nämlich einerseits der Begriff des Handelns und andererseits der Begriff des Sich-Verhaltens, wie wir ihn in der Rede von großzügigem, fürsorglichem,

¹⁰ Vgl. Dieter Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin / New York 2003, 12ff.