



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Pragmatistische Anthropologie und Ethik in Anwendung: eine philosophische Skizze

Michael Quante



Preprints and Working
Papers of the Centre for
Advanced Study in Bioethics
Münster 2014/63



› **Pragmatistische Anthropologie und Ethik in Anwendung: eine philosophische Skizze**

Michael Quante

Es hindert uns also nichts, unsre Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an wirkliche Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren. Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien.

Karl Marx

Wer heute „pragmatistische Anthropologie“ hört, denkt eventuell: „Was für ein überzogener Entwurf!“ oder auch: „Das ist doch historisch überholt!“. Vermutlich werden sich alle über die Konzeption, die ich in diesem Beitrag in Grundzügen vorstellen möchte, in dem Urteil einig sein, dass sie (noch) in einem rudimentären Zustand ist. Mir sind deren Fragilität und Bauartigkeit bewusst; als Reaktion wünsche ich mir daher, plausible Gründe dafür zu hören, dass sich dieses Projekt auszuarbeiten lohnt (oder eben nicht). In diesem Beitrag möchte ich philosophische Anthropologie (in einer spezifischen Version) und Ethik in einen Diskurs bringen, indem ich der Frage nachgehe, was eine zeitgemäße Anthropologie für die Ethik – positiv wie negativ – austragen könnte. Ich werde im ersten Schritt die Grundidee meiner Konzeption einer pragmatistischen Anthropologie skizzieren und anschließend in einem zweiten Schritt andeuten, wo aus meiner Sicht ihre produktiven, aber auch problematischen Bezüge für eine Ethik in Anwendung liegen.

Die philosophiegeschichtlichen Wurzeln meiner Überlegungen liegen in der klassischen deutschen Philosophie, wobei ich Ludwig Wittgenstein zu dieser Tradition hinzuzähle. Auf diesen auch systematisch relevanten Aspekt werde ich im Folgenden allerdings nicht ausführlich eingehen können. Die allgemeine Perspektive, in der ich meine Konzeption einer pragmatischen Anthropologie entwickeln möchte, lässt sich als Explikation der Lebensform menschlicher Personalität bestimmen. Da die mit dieser Perspektive einhergehenden Erkenntnisinteressen und Akzentsetzungen Konsequenzen für meine Konzeption einer pragmatistischen Anthropologie haben, möchte ich einleitend kurz etwas über die personale Lebensform sagen, die das übergeordnete Ziel ist, zu dem sie beitragen soll (1). Dann werde ich erläutern, was mit „pragmatistische Anthropologie“ gemeint ist, da das Wort „Anthropologie“ und die Kennzeichnung „Philosophische Anthropologie“ – zumindest im deutschsprachigen Raum – spezifische Konnotationen haben; dies gilt vor allem dann, wenn „Philosophisch“ groß geschrieben wird (2). Eine solche Erläuterung kann und muss in erster Linie durch Abgrenzungen erfolgen, was für den Entwurf eines Grundrisses nicht ungünstig ist: Solange man seine Konzeption durch Abgrenzungen definiert und definieren kann, ist das philosophische Geschäft halbwegs mehrheitsfähig. Abschließend werde ich ausführen, was eine solche pragmatistische Anthropologie, verstanden als zentraler Bestandteil einer Explikation der menschlich-personalen Lebensform, für die Ethik in Anwendungskontexten austrägt (3).

1 Die menschlich-personale Lebensform

Meine Explikation der personalen Lebensform lässt sich als Versuch charakterisieren, menschliches Existieren entlang zweier Achsen zu begreifen: Die eine Achse wird durch die Spannung zwischen einem leiblich organismischen und einem geistig intentionalen Leben konstituiert. Die zweite Achse resultiert aus der Spannung, die sich daraus speist, dass Menschen als in der Regel zur Selbstbestimmung fähige Subjekte und zugleich als konstitutiv sozial verfasste Wesen zu begreifen sind (vgl. Quante 2012). Diese Sozialität beginnt nicht erst dann, wenn autonome Individuen als freie Subjekte durch die Natur wandern und glücklicher- oder auch unglücklicherweise auf Wesen der gleichen Art treffen, um sich, bevor sie sich gegenseitig umbringen, in Rechtsverhältnissen gegenseitig zu domestizieren. Sondern Sozialität ist immer schon da, bevor eines dieser menschlichen Individuen auf die Idee kommt und kommen kann, sich als autonomes Handlungssubjekt zu begreifen. Dies ist nicht nur als eine entwicklungspsychologische, sondern auch als eine begriffliche These zu verstehen. Es soll also nicht nur die empirisch unbestreitbare Tatsache zum Ausdruck gebracht werden, dass Menschen sich nur durch Sozialisationsprozesse zu autonomen Subjekten entwickeln können; gemeint ist darüber hinaus, dass eine Explikation der personalen Autonomie aufweist, dass personale Autonomie nur innerhalb sozialer Interaktionen konstituiert werden kann (vgl. dazu Quante 2011, Kap. 11).

Dieser fundamentalen Sozialität menschlicher Subjektivität ungeachtet zeichnet sich die personale Lebensform des Menschen meiner Auffassung nach wesentlich durch den Versuch aus, *Autonomie* und *Verantwortung* zu realisieren, d.h. sich die eigenen Handlungen als verantwortungsfähige Subjekte zuzuschreiben und zuschreiben zu lassen. „Wesentlich“ steht hierbei sowohl für die ontologische Annahme, dass es sich bei diesen Fähigkeiten um für Personalität konstitutive Merkmale handelt, als auch für die ethische These, dass Autonomie und Verantwortung intrinsisch wertvoll sind.

Im Kontext meiner Explikation der biografischen Verfasstheit menschlich-personalen Lebens habe ich für eine philosophisch begründete Arbeitsteilung plädiert: Die Frage der Identität (im Sinne eines biografischen Selbstverhältnisses) ist ein aus der Teilnehmerperspektive

mittels des Begriffs der Person zu verstehendes Phänomen. Dagegen sind die in der traditionellen Debatte um personale Identität verhandelten ontologischen Fragen nach dem Existenzbeginn und Existenzende einer menschlichen Person mittels des Begriffs des Menschen zu klären (vgl. dazu Quante 2002). Wenn wir uns zum Beispiel in der Medizinethik fragen, bis wann eine Handlung Verhütung ist und ab wann Abtreibung beginnt, oder festlegen wollen, wann und unter welchen Bedingungen der Tod eines Menschen eintritt, dann beziehen wir uns auf den organismischen Aspekt menschlichen Lebens. Fragen dieser Art sind nur im Zusammenspiel naturwissenschaftlicher, medizinischer, allgemein metaphysischer und naturphilosophischer Annahmen zu beantworten. Dies impliziert eine operative Dualität, legt mich aber nicht auf einen ontologischen Dualismus von Substanzen fest. Es handelt sich um eine philosophisch begründete methodologische Unterscheidung, die nicht auf einen Naturalismus in Form der Annahme, man könne das Wesen der menschlich-personalen Lebensform vollständig in einer (zukünftigen) naturwissenschaftlichen Theorie explizieren, verpflichtet ist. Meine Explikation der personalen Lebensform des Menschen wirft lediglich Teilfragen auf, die man als Philosoph an andere Disziplinen delegieren muss oder zumindest ohne Einbeziehung von deren Kompetenzen nicht angemessen beantworten kann.

Neben Autonomie und Verantwortung ist *Anerkennung* ein drittes zentrales Element meiner Konzeption: Es steht dafür, dass personale Identität im Sinne eines biografischen Selbstverhältnisses ein Geltungsphänomen ist, welches es nur innerhalb sozial geteilter Praxen geben kann und das inhaltlich durch soziale Interaktion konstituiert wird (vgl. Quante 2007). Die Ethik anerkennungstheoretisch zu fundieren, ist nicht nur für das theoretische Design der Praktischen Philosophie relevant; für viele medizinethische Fragen – zum Beispiel die Umsetzung von Patientenverfügungen, für die Frage, wer letztendlich die Verfügungsgewalt bei Entscheidungen, auch über den eigenen Körper, hat oder wem die Deutungshoheit bei der Bestimmung der Lebensqualität eines menschlichen Lebens zukommt, wer in Fragen der Organentnahme vom Leichnam berechtigt ist mitzusprechen – ergeben sich daraus konkrete Auswirkungen.¹

Dieses weite Feld – die komplexe personale Lebensform des Menschen – ist der Fluchtpunkt der hier skizzierten Konzeption einer pragmatistischen Anthropologie: Das Projekt ist nicht, DAS Wesen DES Menschen philosophisch zu explizieren. Vielmehr gilt es zu verstehen, was es heißt, als endlicher Organismus einer bestimmten Art ein personales Leben zu führen.² Diese Frage lässt sich im Rahmen einer philosophischen Anthropologie behandeln, wenn man letztere in eine Tradition stellt, die schon lange vor dem deutschen Sonderweg im 20. Jahrhundert – in Form der Philosophischen Anthropologie Plessners, Gehlens und Schelers – begonnen hat. Manchmal verschwindet es aus dem Bewusstsein, dass wir schon bei Kant und Hegel, bei Feuerbach und Marx eine philosophische Anthropologie finden. Deshalb ist es hilfreich, gelegentlich an diese philosophische Traditionslinie zu erinnern. Damit komme ich zum ersten Hauptteil, in dem ich die beiden Bestandteile von meiner Konzeption einer pragmatistischen Anthropologie erläutern möchte.

1 Vgl. dazu mit Bezug auf Hegel Siep (2010, S. 243–309) und in Bezug auf Fragen der Ethik in Anwendung (Siep 2013, S. 25–46).

2 In diesem Beitrag werde ich nicht den Versuch unternehmen zu definieren, was unter der Disziplin „philosophische Anthropologie“ zu verstehen ist. Diese für das Selbstverständnis der philosophischen Disziplin zentrale Fragestellung umgehe ich durch die oben gegebene Auskunft darüber, was die zentrale Fragestellung meiner Konzeption einer pragmatistischen Anthropologie sein soll. Damit wird nicht der Anspruch eines allgemeingültigen Definitionsvorschlags erhoben.

2 Pragmatistische Anthropologie

Anthropologie als philosophische Teildisziplin hat immer noch einen in verschiedenen Hinsichten problematischen, möglicherweise sogar prekären Status. Dieser Beitrag wird keinen Versuch unternehmen, auf die vielen Fragen und Probleme, die sich hier ergeben, eine Antwort zu geben. Statt dessen möchte ich in diesem Abschnitt die beiden Bestandteile meiner Konzeption „pragmatistische Anthropologie“ erläutern und damit die Möglichkeit eröffnen, sie mit der modernen Moralphilosophie und der philosophischen Ethik in Beziehung zu setzen.

2.1 Anthropologie

Wer aus der Tradition des Deutschen Idealismus kommt, ist an anspruchsvolle Vernunft- und Subjektivitätsbegriffe gewöhnt: Von dem starken Apriorismus und Universalismus, der von Kant, Fichte oder Hegel bei Geltungsfragen methodologisch in Anschlag gebracht wird, ist es ein weiter Weg zu dem Punkt, an dem diejenigen Aspekte des Menschseins, die nicht in seiner Vernunftfähigkeit aufgehen, angemessen in den Blick kommen können. Angemessen meint dabei, das Menschsein nicht nur als äußere Limitation unserer Fähigkeit zur vernünftigen Selbstbestimmung aufzufassen, sondern als einen integralen Aspekt zu begreifen. In den auf uns Menschen unbestreitbar zutreffenden Bestimmungen der Leiblichkeit, der sozialen Dependenz, einer allgemeinen Bedürftigkeit und einer irreduziblen Verletzlichkeit drückt sich etwas aus, das für unsere Lebensform genauso charakteristisch ist wie die Fähigkeit zur rationalen oder sittlichen Selbstbestimmung. Diese Seite unserer Existenz ist, so lautet zumindest die Prämisse meiner folgenden Überlegungen, ontologisch gleich ursprünglich und evaluativ gleich berechtigt. Der rationalistische Zweig der Aufklärungsphilosophie hat sie jedoch zu meist recht einseitig akzentuiert. Autoren wie Feuerbach oder Marx haben, nach Hegels groß angelegtem Versuch, alle sich aus dieser Dualität ergebenden Spannungen in einer Vernunftsynthese auf den Begriff zu bringen, an diesem Rationalismus Korrekturen vorgenommen.

Eine zentrale Herausforderung, der wir uns – in der eigenen Lebensführung und in der Ausgestaltung gesellschaftlicher Institutionen – auf verschiedene Weise stellen können, besteht darin, einem Ideal von Autonomie zu folgen und dabei zugleich darum zu wissen, als leibliche Wesen Bedürfnisse zu haben, verletzlich zu sein und die eigene Autonomie nur durch die Unterstützung anderer überhaupt erst realisieren und später aufrecht erhalten zu können. Es liegt ein großer Unterschied darin, wenn man sich z. B. der Pflegeethik oder dem, was wir in

- 3 Entgegen einer gerade in der gegenwärtigen analytischen Philosophie weit verbreiteten Auffassung, man könne durch philosophische Analyse DIE richtige Bedeutung unserer zentralen Begriffe ermitteln, gehe ich davon aus, dass jede philosophische Konzeption die von ihr verwendeten Begriffe mit Blick auf die Zwecke der Theoriebildung und unter Ausweis möglicher evaluativer Zielsetzungen, die mit der Konzeption verfolgt werden sollen, festlegen muss. Die Rechtfertigung der dabei erfolgenden Festlegungen erfolgt zum einen durch die theoretische Leistungsstärke der vorgelegten Konzeption, d.h. ihres Potentials, unsere lebensweltlichen Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen und zu erhellen. Zum anderen kann, wenn es sich um Kategorien der praktischen Philosophie handelt, ihre Rechtfertigung auch darin liegen, dass eine solche Konzeption für uns eine „vivid option“ im Sinne von William James darstellt, d.h. es uns ermöglicht, auf ihrer Grundlage ein gutes und gelingendes Leben zu führen. Mit meinen Überlegungen in diesem Beitrag soll also keineswegs ausgeschlossen werden, dass alternative philosophische Konzeptionen genauso leistungsfähig oder sogar besser geeignet sein können, die anvisierten Probleme zu lösen. Dies lässt sich aber nicht vorab entscheiden; vielmehr gilt es, mögliche Theoriealternativen zu entwickeln und dann zu sehen, welche die – als gemeinsam vorausgesetzten – Zwecke und Ziele besser zu erreichen im Stande sind.

der Public-Health-Debatte diskutieren, nähert, ob die Angewiesenheit auf die Solidarität anderer nur als Beschränkung der eigenen Freiheit, nur als notwendiges Übel oder maximal als instrumentell wertvolle Größe aufgefasst wird, oder aber als intrinsisch wertvoller Modus der Realisierung der genuin menschlichen Dimension meiner Existenz gilt. Es macht einen großen Unterschied, wie man sich diesen Phänomenen und den mit ihnen verbundenen Problemen nähert.³ Eine Philosophie, in der die Akzente auf Autonomie und Dependenz anders zueinander in Beziehung gesetzt werden als in den traditionellen individualistischen Autonomiekonzeptionen, kann es beispielsweise den Menschen, die phasenweise oder sogar permanent auf die Hilfe anderer angewiesen sind, erleichtern, solche Lebensumstände der Dependenz oder Pflege anzunehmen, sie auch in der Sinnhaftigkeit, die darin liegen kann, sich selbst zuzurechnen und diese Situationen nicht nur als Verlust der eigenen Autonomie oder lediglich als Beraubung der eigenen Möglichkeiten zu erleben.⁴ Dieses schwierige und leidvolle Thema soll hier nicht weiter behandelt werden; ich möchte lediglich andeuten, warum wir in unserer Gesellschaft diesen Fragen nachgehen müssen, denn das große Elend und das drängende ethische Problem ist nicht, wie wir beispielsweise mit menschlichen embryonalen Stammzellen in Forschungskontexten umgehen, sondern es sind die teilweise bedrückenden Zustände in der Pflege, der Betreuung von dementen Menschen oder auch in den Spätphasen menschlichen Lebens. Hier ergeben sich große Herausforderungen für alle Beteiligten, und hierfür müssen wir als Philosophen sinnvolle und lebbarere Angebote machen.

Die philosophische Anthropologie hat, gelegentlich in polemischen Überzeichnung, betont, dass der Mensch ein soziales Wesen ist und kein ‚lonesome rider‘, der nur aus Angst und Schrecken, nur aus Klugheitsgründen soziale Gebilde aufbaut oder soziale Bindungen eingeht. Autonomie kann zwar auch unseren Handlungen und uns als Personen bzw. unserer Lebensführung attribuiert werden; seinen ursprünglichen Sinn hat das Prädikat „ist autonom“ jedoch in Bezug auf vernünftig verfasste soziale Gebilde. In erster Linie sind vernünftig verfasste Gebilde, in denen sich normal entwickelte und angemessen sozialisierte menschliche Wesen bewegen, dasjenige, was wir als Realisierung von Autonomie begreifen sollten. Autonom sind gerade nicht einzelne heroische Subjekte, die sich gegen die Feindseligkeit des Marktes oder der Natur und gegen die egoistischen Interessen der anderen Menschen autark durchboxen. Obwohl in der neuzeitlichen Philosophie artikuliert sowie im gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Bewusstsein durchaus verbreitet, halte ich eine solche Konzeption für eine Schwundstufe des Verständnisses von Autonomie. Deswegen gehören Aspekte der Anerkennung in einem wohlverstandenen Sinne zu jeder Analyse von Autonomie hinzu. Wohlverstanden meint hier gerade nicht, dass ich die autonomen Entscheidungen und Handlungen anderer Personen als *brute facts* schlicht zu respektieren habe, weil sie sozusagen Grundrechte markieren (obwohl dieses Verständnis einen gerade im Recht zentralen Aspekt trifft). Wohlverstanden steht hier für die philosophisch begründete Einsicht, dass ich mich selbst überhaupt nur als autonomes Subjekt begreifen kann, weil ich an-erkenne, dass andere mich aus diesem Blickwinkel interpretieren und mich an dieser Messlatte messen. Dies ist eine zentrale Einsicht Fichtes, die von Hegel zur Grundstruktur von sozialen Institutionen und von Verfahren in Institutionen ausgearbeitet wurde. Nicht jede Anerkennung ist die des sprichwört-

4 Damit soll nicht bestritten werden, dass eine Korrektur des Selbstverständnisses der involvierten Personen für sich genommen nicht ausreicht, die Praxis ethisch akzeptabler zu gestalten. Ohne hinreichende ökonomische Ressourcen oder die angemessene Ausbildung z.B. des Pflegepersonals wird es unserer Gesellschaft sicher nicht gelingen, diese Herausforderungen in ethisch vertretbarer Weise zu meistern.

lichen Kampfes Auge um Auge, sondern Anerkennung ist zumeist einfach der vernünftige, institutionell geregelte Ablauf von Verfahren, die ich bei begründetem Verdacht überprüfen kann, aber nicht ständig kontrollieren muss, um meine Rechte durchzusetzen, sondern in die ich mit dem Vertrauen hereingehen kann, dass der Geist dieses Ganzen gerade der Verwirklichung auch meiner eigenen Autonomie dient. Das mag angesichts so mancher sozialen Realität naiv oder sogar gefährlich romantisch klingen; trotzdem sollte eine normative Sozialphilosophie soziale Institutionen als unverzichtbare Elemente der autonomen Lebensführung anerkennen und sie nicht als das ganz Andere, beispielsweise als sinnfreien Systemzusammenhang, oder gar als eine prinzipielle Bedrohung der individuellen Autonomie ansehen. Hier ist ein Blick auf die deutsche Philosophische Anthropologie lehrreich und heilsam zugleich: Mir ist bewusst, dass Institutionalität bei Arnold Gehlen häufig in einer politisch reaktionären Weise gegen personale Autonomie ausgespielt wurde. Dies ist einer der Gründe, weshalb vieles, was in der Philosophischen Anthropologie verhandelt wurde, aus ethischer oder aus Sicht der Politischen Philosophie höchst kritikwürdig ist. Dennoch kann man an der in diesem Beitrag skizzierten Kernidee festhalten, denn es ist nicht notwendigerweise so, dass ein solches Projekt personale Autonomie zugunsten der Stabilität von Institutionen oder die Rechte der Individuen zugunsten des Wohls von Kollektiven abwerten muss.

Die Endlichkeit und die Zeitlichkeit unserer Existenz kommen in den Haupttypen der heute populären Moralphilosophien und politischen Theorien häufig zu kurz. Alternative Konzeptionen, in denen diese Aspekte zum Ausgangspunkt gemacht werden, erfreuen sich, zum Teil aufgrund mangelnder theoretischer Qualität völlig zu Recht, keiner großen Beliebtheit. Meiner Überzeugung nach müssen wir, egal in welchem theoretischen Rahmenwerk, das Faktum der Endlichkeit der eigenen Existenz, der Endlichkeit der Kontrollierbarkeit unserer Handlungen, der Fallibilität aller unserer Entscheidungen und Überzeugungen berücksichtigen – vor allem in der Art, wie wir Begründungen verlangen und anstreben. Dabei müssen wir in jeder Hinsicht klar machen, dass diese Gebilde, sowohl das eigene Leben als auch soziale Institutionen, in niemals eliminierbarer Weise fragil und stör anfällig sind. Man kann sich gar nicht oft genug oder und hinreichend verdeutlichen, wie komplex und wie ineinandergreifend bestimmte Dinge sein müssen, damit etwas als Hintergrund unthematisch gegeben ist, in dem wir unsere Autonomie ausleben können. Im Störfall, wenn etwas nicht mehr normal oder gar nicht mehr funktioniert, sieht man erst, wie komplex diese Mechanismen sind. Dies ist auch in unseren Biografien nicht anders: Wenn Leiblichkeit und Geistigkeit nicht mehr hinreichend im Einklang sind, das reicht von den kleinen Ticks über emotionale Instabilitäten bis hin zu Ausfällen, Demenzen, Schlaganfällen, dann merkt man in der Selbstwahrnehmung oder auch in der Deutung solcher Personen und ihrer Handlungen, dass jetzt auf einmal Dinge asynchron sind, die wir immer in synchroner Einheit beanspruchen und voraussetzen, um etwas als eine Person, als eine Handlung, als einen Sprechakt, der ja auch eine komplizierte Verwobenheit von Bedeutung, Geltung, Schallwellen ist, zu begreifen. Die philosophische Anthropologie ist ein Angebot, dieser Komplexität nachzugehen und dabei nicht bei der regulativen Idee von Formalisierung, dem Ideal strikter Begründbarkeit oder der Forderung nach Universalität anzufangen, sondern in und mit der Kontextualität und Komplexität der Strukturen zu beginnen.

Letztendlich steht hinter dieser Überlegung die pragmatistische Überzeugung, dass menschliche Begriffe Werkzeuge zur Bewältigung von Lebensaufgaben sind. Wie alle Werkzeuge haben sie ihre Funktionen und Kontexte, ihre Reichweite und ihre Grenzen. Es gibt bestimmte Arten des Philosophierens, die so tun, als seien Bedeutungen oder Geltungen abstrakte und ahistorische, in diesem Sinne platonische Invarianzen. Vielleicht sind mathematische Entitä-

ten von dieser Art; und ich will nicht behaupten, dass man mit einer solchen Konzeption in keinem Kontext sinnvoll arbeiten kann.⁵ Aber ich bin davon überzeugt, dass alles, was für eine philosophische Explikation des menschlichen Lebens gebraucht wird, einen Index hat, durch den es auf die menschliche Lebensform (in jeweils zu spezifizierenden Kontexten) bezogen ist. Diesen Rahmen, auch in seiner Begrenztheit, sichtbar zu machen, ist eines der Ziele, die ich verfolgen möchte. Seine Relevanz kann man in der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus, der versucht, diese Kontexte zu eliminieren, spüren, wenn man sich auf einmal fragt: „Was ist es eigentlich, was da gerade verloren geht?“⁶

Dieser Punkt lässt sich auch methodologisch wenden: Wenn man etwa von der reinen praktischen Vernunft redet, muss man angeben, *wovon* diese gereinigt werden soll, und sagen, wo die Grenze zwischen einer philosophisch sinnvollen und einer überzogenen Reinigung verläuft, die sich nur dem selbstzweckhaften Verfolgen eines methodologischen Ideals verdankt. Man wird erklären müssen, wie denn das, was völlig purifiziert ist, mit uns als endlichen Wesen noch etwas zu tun haben kann, die wir doch nie in diesen Sphären einer reinen oder perfekten Rationalität spielen. Methodisch gewendet lauten die Fragen dann: Wie weit, und zu welchen Zwecken, sollten wir idealisieren; wo, und warum, sind für die Praktische Philosophie Idealisierung und Entkontextualisierung brauchbare oder sogar unverzichtbare Strategien? Man wird gegen meinen Vorschlag, von den unsere menschliche Lebensform zum Ausdruck bringenden dichten Begriffen auszugehen, den Einwand des Relativismus vorbringen. Aber Relativismus scheint mir die falsche Diagnose zu sein, denn es geht allein darum, die Relationalität und Gebundenheit sowie die Kontingenz und Fallibilität aller menschlichen Unterfangen anzuerkennen. Technische Fortschritte im Bereich der Biotechnologien, man denke etwa an die Synthetische Biologie, zeigen uns gegenwärtig sinnfällig, dass Vorgaben, die uns gattungsgeschichtlich fundamental ausmachen, zur Diskussion und zur Disposition stehen können. Es gibt eine lebensweltlich sehr tief verankerte, auch von Entwicklungspsychologen als eine sehr frühe kognitive Leistung identifizierte Unterscheidung zwischen Organismen und Artefakten. Doch wenn die Synthetische Biologie Fortschritte macht und ihre Ziele erreicht, dann stellt sich vielleicht heraus, dass diese Unterscheidung viel weniger kategorial ist als wir zweieinhalbtausend Jahre lang gedacht haben. Wenn man diese Dinge philosophisch thematisieren möchte, dann muss sich die pragmatistische Anthropologie auch mit der Kontingenz ihrer eigenen Grundannahmen beschäftigen. Dies steht in Spannung dazu, dass die Explikation der Natur des Menschen in einer bestimmten Tradition geradezu als Kontingenzüberwindung in dem Sinne betrieben worden ist, ein invariantes und als notwendig auszuweisendes Wesen des Menschen zu finden. Deshalb stellt die pragmatistische Anthropologie in dem von mir intendierten Sinne eine Alternative zu einem weit geteilten Vorverständnis philosophischer Anthropologie dar.⁷ Welche Akzente durch diesen qualifizierenden Zusatz gesetzt werden sollen, möchte ich im nächsten Abschnitt kurz ausführen.

5 Ich möchte nicht einmal ausschließen, dass die regulative Idee der strikten Universalität moralischer Geltung oder die Operation der Verallgemeinerbarkeit für manche Fragestellungen in der Ethik geeignet oder sogar unverzichtbar sind. Skeptisch bin ich jedoch, dass eine philosophische Ethik, die in Form einer rein apriorischen und strikt kontextfreien Moralphilosophie entwickelt wird, das Spezifische der menschlichen Lebensform angemessen in den Blick bekommt. Es macht, aber dies wäre durch einen Theorievergleich zu erweisen, einen Unterschied, ob man von den kontextuellen und spezifischen Konzeptionen aus eine (behutsame) Universalisierung vornimmt, oder ob man sich von einer solchen universalistischen Kernkonzeption her mittels einer inhaltlichen Anreicherung der Realität nähert.

6 Vgl. hierzu auch Heilinger (2010, Kap. 9) und Müller (2014, S. 227 ff.).

2.2 Pragmatistisch

Die Qualifikation dieser soeben erläuterten Auffassung von philosophischer Anthropologie als „pragmatistisch“ kann man zuerst einmal mit bestimmten philosophischen Positionen verbinden. Auf Karl Marx geht die Einschätzung zurück, bei Hegel sei das fundamentale Prinzip letztendlich das der Arbeit oder, allgemeiner das der Handlung gewesen; und, wie er in den Feuerbachthesen ausführt, sei überhaupt die tätige Seite der menschlichen Existenz im Deutschen Idealismus entwickelt worden. Schon bei Fichte bildet diese aktivische Seite als Tat-handlung die Grundlage des Systems, und nach meinem Verständnis sind solche Autoren wie Fichte, Schiller oder Hegel die ersten Pragmatisten in der philosophischen Tradition, mit der ich vertraut bin. Es geht mir aber nicht darum, welches die ältere oder die erste Strömung ist, die man mit guten Gründen als pragmatistisch charakterisieren kann, sondern darum, dass es sich hierbei um eine philosophische Einsicht handelt, die gewonnen und wieder verloren wird. Pragmatismus ist, wenn man so will, eine strategische Entscheidung, von welchen Phänomenen aus – und mit welchen Zielen – man versucht, philosophisch-systematisch zu arbeiten.

Ich selbst verstehe unter „pragmatistisch“ den Ansatz, die eigene philosophische Konzeption vom Begriff der Handlung als ihrem zentralen Prinzip aus zu organisieren; das bedeutet letztendlich, bei allen Phänomenen der Analyse zu fragen: Wie ist dieses auf menschliches Handeln bezogen? Welchen Sitz hat es in unseren Handlungskontexten? Für viele Fragen macht dieser Zugang einen Unterschied: Ob man sich der Mathematik von der Konzeption des Handelns her nähert oder sich vom Modell der Wesensschau abstrakter Entitäten leiten lässt, trägt sicher in der Durchführung und in den erreichbaren Resultaten etwas aus. Dies gilt auch für die Einzelwissenschaften: Ob man Disziplinen und Theorien als Handlungsprodukte und Handlungsstrategien begreift, oder als eine andere Art von abstrakten Entitäten, hat weit reichende Folgen. Pragmatistisches Denken verlangt, dass das philosophische Primat auf dem Praxisaspekt liegt, und das Ziel des Praktischen ist weder unbedingt noch in letzter Instanz, das Wahre im Sinne einer von unseren Kontexten unabhängigen Sachverhaltsbestimmung zu treffen, sondern es ist die mindestens hinreichende Verwirklichung unserer Zwecke. Das Streben nach Wahrheit wird hierfür in Dienst genommen; es mag sogar Kontexte rein theoretischer Neugierde geben, in denen der einzige Zweck die Wahrheitsfindung ist, aber in einem pragmatistischen Ansatz liegt der Akzent auf der aktivischen Verfasstheit menschlicher Subjektivität.⁸ Wenn ich richtig sehe, weist die empiristische Tradition der Philosophie diesen Akzent bis in ihre ethischen Theoriebildungen hinein so nicht auf. Hier liegt ein philosophisch fundamentaler Unterschied, selbst wenn es zutrifft, dass mit William James einer der Gründerväter des Pragmatismus sich selbst in die empiristische Tradition gestellt hat.

Eine pragmatistische Anthropologie, die ihre Ansprüche entlang dieser Richtlinie formuliert, kann letztlich nur als orientierende und kritische Disziplin betrieben werden. Orientierend ist sie, indem sie uns allererst verdeutlicht, was uns an bestimmten Fällen irritiert, indem sie aufweist, welche Dinge zum Beispiel durch technische Veränderungen aus dem Gleichgewicht geraten, und indem sie uns erst einmal klarmacht, was in unseren evaluativen Debatten überhaupt auf dem Spiel steht. Kritik kann sie in dem Sinne sein, dass sie aufzeigt, welche Verluste und welche Chancen wir bei welchen Handlungen oder der Entscheidung für bestimmte

7 Dieses Vorverständnis wird übrigens häufig gerade von denen geteilt, die der Disziplin der philosophischen Anthropologie prinzipiell skeptisch gegenüberstehen.

8 Auch die zentrale Frage, welche Wahrheitskonzeptionen mit dem Pragmatismus verträglich sind, muss ich in diesem Beitrag leider unbehandelt lassen.

Maximen zu erwarten haben. Aufgrund der dem Pragmatismus eingeschriebenen Rückbindung an menschliche Erkenntnisinteressen und Zwecksetzungen sowie seinem Festhalten am Fallibilismus muss eine so ausgelegte philosophische Anthropologie ihre Geltungsansprüche zurücknehmen und mit Universalisierungen behutsam umgehen: Deshalb kann ihr nicht primär eine vorschreibende Funktion zukommen. Dies steht in deutlicher Spannung zu der in der Moderne dominant gewordenen Vorstellung, das Wesen der modernen Moral sei gerade ihr vorschreibender, gesetzartiger Charakter. Wenn es stimmt, dass hier eine bedeutsame Differenz zwischen dem Selbstverständnis der modernen Moralphilosophie einerseits und der pragmatistischen Anthropologie andererseits liegt, muss das Verhältnis zwischen beiden genauer bestimmt werden. Hier ergeben sich mehrere Optionen, die sich anhand dreier Fragen unterscheiden lassen:

(1.) Ist die pragmatistische Anthropologie ethisch neutral?⁹

Wenn man diese erste Frage bejaht (1.1), dann lautet die Anschlussfrage:

(2.) Sollten die Reichweite und die Grenze der Ethik auf die der pragmatistischen Anthropologie beschränkt werden?

Bejaht man auch diese Anschlussfrage (2.1), dann müsste die hier identifizierte Spannung zu einer Revision der Konzeption der modernen Moralphilosophie führen. Verneint man diese Anschlussfrage (2.2), dann muss es eine von der pragmatistischen Anthropologie prinzipiell nicht erfassbare Begründungsressource für die moderne Moralphilosophie geben.

Verneint man dagegen die erste Frage und hält damit die pragmatistische Anthropologie nicht für ethisch neutral (1.2), dann ergibt sich aus der hier identifizierten Spannung folgende Anschlussfrage:

(3.) Wie verhalten sich die ethisch nicht neutralen Aspekte der pragmatistischen Anthropologie zur modernen Moralphilosophie?

Es liegt auf der Hand, dass sich an dieser Stelle mindestens folgende Optionen ergeben:

(3.1) Die ethisch nicht neutrale pragmatistische Anthropologie ist auf der Grundlage der modernen Moralphilosophie als moralisch inadäquat abzulehnen. Hieraus ließe sich entweder die Forderung ableiten, das Projekt einer pragmatistischen Anthropologie zugunsten einer ethisch neutralen philosophischen Anthropologie aufzugeben (damit stellte sich die Anschlussfrage (2.) auch für diese ethisch neutrale philosophische Anthropologie). Oder es wäre die stärkere Forderung abzuleiten, philosophische Anthropologie als generell ethisch inakzeptables Unterfangen aufzugeben (wenn man davon ausgeht, dass es keine ethisch neutrale philosophische Anthropologie geben kann).

(3.2) Alternativ könnte man zwischen einem Bereich der modernen Moral und einem weiter gefassten Bereich der Ethik unterscheiden. Aufgrund der starken Geltungsansprüche der modernen Moralphilosophie wäre diesem Bereich dann ein lexikalischer Vorrang einzuräumen; Aspekte der mit der pragmatistischen Anthropologie kompatiblen oder in ihr

9 Mit „ethisch neutral“ ist gemeint, dass die pragmatistische Anthropologie weder direkt ethische Annahmen formuliert noch indirekt Annahmen enthält, aufgrund derer sie mit irgendwelchen ethischen Annahmen unvereinbar wird.

enthaltenen Ethik wären dann so weit zulässig, wie sie mit den Implikationen der modernen Moralphilosophie verträglich wären.

- (3.3) Schließlich könnte man auch die Forderung erheben, die Ansprüche der modernen Moralphilosophie soweit zurückzunehmen, dass sie mit den Vorgaben der pragmatistischen Anthropologie verträglich werden. Oder es ließe sich die stärkere Forderung aufstellen, die Konzeption der modernen Moralphilosophie als generell mit der pragmatistischen Anthropologie unvereinbare abzulehnen.

Im Rahmen dieses Beitrags ist es mir weder möglich zu ermitteln, ob sich an dieser Stelle noch weitere Theorieoptionen ergeben; noch kann ich hier genauer ausführen, welche dieser Optionen ich für die bestbegründete halte. Die im ersten Teil dieses Beitrags skizzierte Konzeption einer pragmatistischen Anthropologie ist weder ethisch neutral, noch ließe sie sich in eine ethisch neutrale Version überführen. Deshalb bleiben an dieser Stelle nur die Optionen (3.2) und (3.3) übrig, zwischen denen ich mich im Folgenden aber nicht entscheiden werde. Eine solche Entscheidung ist an dieser Stelle nicht nur nicht möglich, weil sie weitreichende Begründungen erforderte, die ich in diesem Beitrag nicht geben kann. Sie ist auch nicht erforderlich, weil es mir im zweiten Abschnitt darum geht zu zeigen, was eine so verstandene pragmatistische Anthropologie für die gegenwärtige Ethik austragen kann. Vom Standpunkt der modernen Moralphilosophie ist dies, wenn nicht gar inakzeptabel, so doch viel zu wenig oder zumindest nicht viel. Ob und für welche Zwecke man dem Theorieideal der modernen Moralphilosophie folgen sollte, wäre zu diskutieren. Vom Standpunkt einer pragmatistischen Anthropologie aus muss man jedoch erst einmal die Zeche zahlen und sagen: Das Grundgeschäft der in ihrem Rahmen darstellbaren Praktischen Philosophie ist Orientierung – und kritische Hermeneutik ist ihre Methode.

3 Pragmatistische Anthropologie, moderne Moralphilosophie und Ethik

Wer sich Praktischer Philosophie mit der für das Selbstverständnis der modernen Moralphilosophie prägenden Zielvorstellung nähert, entweder moralische Vorschriften gut zu begründen oder aber mit ebenso guten Gründen zurückzuweisen, den wird das ethische Angebot der pragmatistischen Anthropologie nicht zufrieden stellen. Der Vorwurf der modernen Moralphilosophie lautet deshalb zumeist, dass die philosophische Ethik auf diesem Wege letztlich nicht mehr als klugen Rat geben könne. Als Diagnose, dass sich im Rahmen einer pragmatistischen Anthropologie die Geltungsansprüche der modernen Moralphilosophie nicht einlösen lassen, stimmt das. Aber dies ist meines Erachtens kein Mangel, sondern lediglich das Eingeständnis der begrenzten Leistungsfähigkeit der philosophischen Ethik.¹⁰

Dennoch kann auch eine solche auf Orientierung abstellende Ethik in Anwendungskontexten eine relevante Größe, sowohl im konkreten Geschäft der Beratung als auch im allgemeinen gesellschaftlichen Diskurs sein. Daher gibt es auch keinen Grund für einen Pessimismus, eine auf der pragmatistischen Anthropologie beruhende Ethik sei für diese Kontexte prinzipiell untauglich. Die von mir gewählte Charakterisierung „Ethik in Anwendung“ bezieht ihren Witz aus der Abgrenzung von der heute üblichen Vorstellung einer *angewandten* Ethik oder Philo-

10 Um es noch einmal zu sagen: Ich möchte in diesem Beitrag offen lassen, ob sich eine Moralphilosophie jenseits der Grenzen, die einer philosophischen Ethik durch eine pragmatistische Anthropologie gezogen werden, plausibel entwickeln und begründen lässt.

sophie. Ob sich hinter dieser Gegenüberstellung ein tiefer reichender Dissens verbirgt, hängt von dem dabei zugrunde gelegten Verständnis von Anwendung ab. Diese Metapher kann irreführend sein, wenn sich dahinter die Vorstellung verbirgt, man habe hier seine fertige Theorie und dort die Welt mit ihren moralischen Problemen, auf die man seine Theorie anwenden könne. Die Bewegung der kritischen Hermeneutik ist dagegen nicht linear, sondern verläuft hin und her: In der und durch die Anwendung meiner Theorie werden mir Sachverhalte in ihrer ethischen Relevanz klarer und mit diesem Erkenntnisgewinn kann ich die Theorie weiterentwickeln, anschließend angemessener wieder in die Praxis intervenieren usw. Dabei gibt es weder einen fixen materialen Ausgangspunkt, noch lässt sich im Endeffekt sicheres Gelände erreichen (dies ist Ausdruck des irreduziblen Fallibilismus, durch den sich das pragmatistische Denken auszeichnet). Alles kann mit guten Gründen an bestimmten Stellen hinterfragt werden, aber – das ist die erste antiskeptische Pointe des Pragmatismus – nicht alles gleichzeitig. Die universale Skepsis ist eine sinnlose oder zumindest erst einmal folgenlose, rein philosophische Position: Es kommt entscheidend darauf an, die gut motivierte Kritik an bestimmten Sachverhalten von der philosophischen Universalkritik, alles könnte im Prinzip falsch sein, klar zu unterscheiden. Die zweite antiskeptische Pointe des Pragmatismus ist damit ebenfalls schon zum Ausdruck gebracht: Auch skeptische Äußerungen und kritische Anmerkungen bedürfen, um einen Begründungsprozess in Gang zu setzen, einer Rechtfertigung. Selbstverständlich kann man auf der Basis einer an Autonomie orientierten und Demokratie befürwortenden Praktischen Philosophie davon sprechen, dass (hinreichend) autonome und rationale Subjekte prinzipiell das Recht haben, Begründungen für normative Regelungen zu verlangen. Ob eine solche Nachfrage jedoch im einzelnen Fall ihrerseits so gut begründet ist, dass sie zur kritischen Prüfung oder zur Dispensierung einer eingespielten und stabilen Praxis ausreicht, muss selbst in der fraglichen Diskursituation etabliert werden. Bloß hypothetische Zweifel der Form: „Es könnte doch sein, dass jemand die Position vertritt, dass...“ reichen hierfür, zumindest jenseits der philosophischen Seminare, nicht aus.

3.1 Pragmatistische Anthropologie und Ethik in Anwendung

Wenn das soeben entworfene Bild von der Ethik in Anwendung etwas systematisch Bedeutsames trifft, dann ergibt sich für das Selbstverständnis des Philosophierens, dies ist keineswegs auf die pragmatistische Anthropologie beschränkt, die Konsequenz, dass sie sich – zumindest in vielen ihrer Bereiche – auf die Lebenswelt oder auch die Wissensbestände von Einzelwissenschaften einlassen muss. Im Bereich der Lebenswissenschaften ist beides jedenfalls durchgehend der Fall. In Anwendung ist die Ethik, um mich hier auf diese philosophische Disziplin zu beschränken, doppelt kontextuell gebunden und deshalb auch nicht autark zu betreiben: Ohne die Daten der Lebens- oder der empirisch arbeitenden Gesellschaftswissenschaften verfügen wir nicht über genügend Informationen, um unsere ethischen Fragen oder Antworten auf transdisziplinäre Anfragen sinnvoll und verantwortbar zu formulieren. Eine solche interdisziplinäre Zusammenarbeit ist anstrengend und benötigt Zeit, die uns in der Regel nicht gewährt wird. Die überaus wirksame, aber grundfalsche Leitidee versteht unter Interdisziplinarität häufig, Fachexperten für kurze Zeit zusammenbringen, damit diese ihr disziplinäres Wissen addieren, sodass die Summe dann das interdisziplinäre Ergebnis darstellt. Doch der Unterschied zwischen einer Summe, die man auch als Sammelband darstellen kann, und einem gemeinsam verfassten Text, den alle mitgeschrieben haben und gemeinsam verantworten, ist einer ums Ganze. Letzteres braucht Zeit und das wechselseitige Einlassen auf die anderen Disziplinen; es braucht also Einüben des interdisziplinären Diskurses und wechselseitiges Vertrauen. Hin-

zu kommt, dass viele der in den Lebenswissenschaften sich stellenden Probleme nicht nur interdisziplinär angegangen werden müssen, sondern auch transdisziplinär ausgerichtet sind: Wir müssen Fragen, die uns die Gesellschaft stellt, aufgreifen, doch die Gesellschaft und die Politik stellen diese Fragen zumeist nicht in einer Weise, die sich innerhalb der Wissenschaft direkt bearbeiten lässt. Die Entgegnung „So kann man aber nicht fragen“ darf jedoch nicht zum Standard werden; vielmehr kommt es darauf an, diese Fragen so zu modifizieren, dass die Fragenden sich darin noch wiedererkennen, und dass sie zugleich im interdisziplinären Diskurs operationalisierbar werden (vgl. dazu Gethmann et al. 2014).

Wenn die philosophische Ethik im Rahmen einer pragmatistischen Anthropologie betrieben wird, dann hat dies nicht nur die von mir soeben angedeuteten Auswirkungen auf ihr methodologisches Selbstverständnis. Der enge Bezug zur philosophischen Anthropologie bringt es auch mit sich, dass die zumeist rein formalen Grundbegriffe der modernen Moral in unseren Begründungen durch dichte Begriffe ersetzt werden müssen. Damit aber kommen materiale Gehalte in die Ethik hinein, die in Spannung zu einem der in unserer Gesellschaft zentralen normativen Prinzipien stehen können: dem Respekt vor der Autonomie.¹¹

Um diese Spannung philosophisch besser zu begreifen und zugleich auch, um diesen Konflikt nicht in die Alternativlosigkeit eines „Entweder unzulässige Gefährdung der Autonomie oder Verzicht auf dichte Begriffe in der ethischen Theoriebildung“ zu führen, unterscheide ich begrifflich zwischen dem guten und dem gelingenden Leben. Das *gelingende* Leben ist das, was aus der Sicht eines autonomen Subjekts festlegt, worin es seine Werte und seine Ziele sieht. Diese individuelle Konzeption des gelingenden eigenen Lebens muss sich mit der intersubjektiven Konzeption eines guten Lebens nicht decken. Die Vorstellung des *guten* Lebens, in die auch Einsichten der philosophischen Anthropologie oder historische Erfahrungen einfließen, stellt gegenüber individuellen Lebensentwürfen autonomer Subjekte ein Korrektiv dar; diese Korrektur sollte in der Regel nicht in Verbote oder rigide Vorschriften münden, sondern in der Möglichkeit kritischer Rückfragen und in institutionell verankerten Prüfungs- und Beratungsverfahren bestehen. Doch es gibt auch menschliches Leben, das noch nicht, nicht mehr oder zu keinem Zeitpunkt der Existenz eines Individuums zur Autonomie fähig ist. Angesichts der Fortschritte in der Medizin benötigen wir unabweisbar auch hierfür Bewertungsmaßstäbe. Wenn man auf die angedeutete Weise zwischen gelingendem und gutem Leben unterscheidet, lauten die entscheidenden Fragen, wie man beides miteinander in Einklang bringen kann, welcher Gesichtspunkt im Falle eines unauflösbaren Konflikts den Vorrang haben sollte, und vielleicht auch, ob man so etwas wie allgemeine Grenzen der Autonomie plausibel begründen kann.

11 Die von der liberalen Praktischen Philosophie immer wieder hervorgehobene Möglichkeit eines Konflikts ergibt sich, wenn diese materialen Gehalte evaluativ gedeutet werden und ihnen eine gegenüber den autonomen Lebensentwürfen bindende oder überstimmende normative Geltung zugeschrieben wird. Es sollte klar sein, dass dieser Konflikt keine unvermeidliche Konsequenz darstellt; zum einen ist man durch die Verwendung dichter Begriffe nicht darauf festgelegt, ihnen eine überstimmende, die Selbstbestimmung aushebelnde Geltung zuzusprechen. Und zum anderen ist gar nicht klar, dass diese materialen Gehalte vollkommen unabhängig von individuellen Konzeptionen des gelingenden Lebens bestimmt werden müssen. Um an dieser Stelle konzeptionellen und ethischen Spielraum zu erhalten, ist es allerdings entscheidend, die (implizite) Forderung, eine philosophische Ethik sei nur dann akzeptabel, wenn sie diesen Konflikt prinzipiell ausschließen kann oder kategorisch zugunsten der Selbstbestimmung auflöst, zurückzuweisen.

Um hier eine komplexe und für die Einzelfälle brauchbare Ethik entwickeln zu können, benötigt man, dies ist zumindest meine Arbeitshypothese, sowohl eine plausible philosophische Anthropologie als auch eine philosophische Ethik, die das axiologische und das deontologische Begriffsinstrumentarium und Begründungsrepertoire gleichermaßen bereithält. Möglicherweise lässt sich das Axiologische über die Leiblichkeit und Bedürftigkeit, das Deontologische dagegen aus der Verfasstheit der praktischen Vernunft qua Regelbegriff und Regelfolgen verständlich machen.¹² Ohne eine solche Synthese wird es für die philosophische Ethik schwer, auf die vielfältigen Probleme plausible Antworten zu entwickeln. Eine solche Ethik ist eine orientierende Wissenschaft, die Angebote macht und zugleich sowohl gegenüber individuellen Handlungen als auch gegenüber gesellschaftlichen Entwicklungen kritisch sein kann. Sie muss nicht zwingend affirmativ gegenüber dem Bestehenden sein. Sie kann begründete Kritik aufgreifen und evaluative Gesichtspunkte zur Geltung bringen, die sich im Rahmen einer formalistischen modernen Moral gar nicht artikulieren oder nur auf indirektem Wege einfangen lassen. Eine solche Ethik wird sich also einmischen, obwohl sie nicht von sich behauptet, dass sie Begründungsleistungen erbringen kann, die in einem strengen Sinne objektive Verbindlichkeit haben. Vielleicht lassen sich solche universalistisch abgesicherten Begründungen für manche Fragestellungen plausibel entwickeln; diese Möglichkeit möchte ich nicht kategorisch ausschließen. Sicher bin ich mir dagegen, dass wir sehr viele Fragen anders behandeln müssen, denn viele der Probleme haben mit konkreten Entscheidungssituationen und mit spezifischen Individuen zu tun, sind also in vielfältiger Hinsicht kontextuell. Die Antwort der Philosophie darf dann nicht so auffallen: „Ja, auf *der* Ebene kann universelle Moralphilosophie des Typs X einfach nichts sagen, deswegen äußern wir uns dazu nicht.“ Unsere Probleme sind nicht in erster Linie ein Testgelände für metaethische Fundamentalintuitionen, sondern ein höchst realer gesellschaftlicher Kampfplatz, den die philosophische Ethik nicht räumen sollte. Denn man muss kein Prophet sein um zu ahnen, wer eine solche Leerstelle – ganz ohne Selbstzweifel, Bescheidenheit oder irgendeinen Skrupel – ausfüllen wird. Deshalb sollte sich die philosophische Ethik auch mit geltungstheoretisch schwächeren Werkzeugen und mit dem Wissen einbringen, ein Diskussionsangebot zu unterbreiten, das letztendlich in Form von politischen, gesellschaftlichen oder auch individuellen Entscheidungen aufgegriffen werden kann. Deren Ziel ist es letztendlich ja nicht, die Wahrheit zu treffen, sondern das Lebbare und das Vernünftige zu ermitteln.

Trotz all dieser Beteuerungen wird eine solche philosophische Ethik auf Misstrauen, zumindest auf ein weit verbreitetes Unbehagen stoßen. In unserer auf Autonomie und Demokratie ausgelegten Gesellschaft gibt es eine sehr tief verankerte, historisch gut begründete Sorge, dass eine solche Konzeption letztendlich zu einer illiberalen und inhumanen Bevormundung führen müsse. In Bezug auf die Fundierung meines Vorschlags in einer pragmatistischen Anthropologie artikuliert sich diese Sorge in philosophischen Debatten zumeist auf zwei Weisen, auf die ich hier abschließend noch kurz eingehen möchte.

12 Dies ist nicht dahingehend misszuverstehen, dass die pragmatistische Anthropologie mit der Axiologie zusammenfällt, denn der pragmatistische Zuschnitt stellt auch die Grundlage für die deontologischen Aspekte bereit. Fraglich ist allerdings, ob die starken Geltungsansprüche der modernen Moralphilosophie, sofern sie sich unabhängig von einem anthropologischen Fundament überhaupt plausibel begründen lassen, mit einer derartigen Ethikkonzeption kompatibel sein können. Ich werde mich in diesem Beitrag jedoch, wie schon gesagt, nicht zwischen den sich hier ergebenden Optionen entscheiden.

3.2 Die Gefahr des Essentialismus

In manchen Diskussionskontexten ist, ähnlich vielleicht dem metaethischen Klassifikationsbegriff „Utilitarismus“, der Terminus „Essentialismus“ negativ konnotiert. Mit Blick auf das Zusammenspiel von pragmatistischer Anthropologie, Ethik in Anwendung und dem evaluativen Selbstverständnis unserer Gesellschaft ist es unerlässlich, verschiedene Arten des Essentialismus zu unterscheiden. Der Hauptgegner der Kritiker ist ein aristotelisch oder naturrechtlich aufgezäumter Essentialismus, der ein universales, ahistorisches und invariantes Wesen von Entitäten postuliert, welches sich deskriptiv erfassen lässt und zugleich normativ aufgeladen ist. Es liegt auf der Hand, dass ein solcher Essentialismus in einer plural verfassten und an Autonomie orientierten Gesellschaft überaus problematisch sein muss. Genauso liegt aber auf der Hand, dass ein solcher Essentialismus für eine pragmatistische Anthropologie weder in Reichweite ist noch eine sinnvolle Theorieoption darstellt.

Wenn man diese Gefahr gebannt hat, bleibt als nächster Kandidat eine Variante übrig, die man wissenschaftlichen Essentialismus nennen kann. Es ist eine weit verbreitete – auch unter den Essentialismuskritikern nicht selten anzutreffende – Annahme, dass uns letztendlich die Naturwissenschaften sagen (werden), was das Wesen der Dinge ist und was die Welt im Innersten zusammenhält. Doch auch dies ist ein Essentialismus, der in einer an Autonomie und Demokratie orientierten Gesellschaft durchaus problematisch werden kann (beispielsweise dann, wenn demokratisch zu erörternde Alternativen durch eine wissenschaftliche oder technokratische Expertokratie als scheinbar rein wissenschaftliche Probleme usurpiert werden). Für die in diesem Beitrag skizzierte pragmatistische Anthropologie stellt er deshalb keine sinnvolle Option dar.

Der philosophische Terminus „Essentialismus“ ist mehrdeutig und es gibt Varianten, die mit einer pragmatistischen Anthropologie und der hier skizzierten Ethik in Anwendung unvereinbar sind. Für letztere beiden ist die Annahme unverzichtbar, dass Essentialismus mit Kontingenz kompatibel sein kann. Es muss möglich sein, dass ein Merkmal für eine Lebensform oder für ein Individuum einer bestimmten Art konstitutiv ist und trotzdem, beispielsweise durch technische Interventionen, modifiziert werden kann. Ob wir in einem solchen Fall dann sagen, dass sich die Essenz dieser Lebensform oder dieses Individuums geändert hat, oder zu dem Schluss kommen, das Resultat einer solchen Intervention falle nicht mehr unter den vorausgesetzten Begriff, der die Essenz zum Ausdruck gebracht hat, scheint mir a priori und rein begrifflich nicht entscheidbar zu sein. Mit Hegel und dem späten Wittgenstein bin ich der Meinung, dass sich ein neues Sprachspiel etablieren wird und die Philosophie im Nachgang rekonstruieren kann, was vor sich gegangen ist. Während eines solchen Prozesses lässt sich aber durch die Ethik in Anwendung zeigen, dass ein für diese Lebensform (oder dieses Individuum) fundamentales Merkmal zur Disposition steht und es evaluativ beschreibbare Konsequenzen haben wird, wenn dieses Merkmal nach einer Intervention nicht mehr vorhanden ist. Um noch einmal die Synthetische Biologie anzuführen: Die Unterscheidung von Artefakt und Organismus wäre solch ein für unsere Lebensform fundamentales Merkmal der Weltdeutung. Wenn wir Techniken entwickeln, die sie unterlaufen, dann werden wir vieles in unseren gelebten Handlungskontexten neu beschreiben, also viele Umorientierungen vornehmen müssen.

Eine gewisse Art von Kontingenz ist mit Essentialismus kompatibel; und wenn wir es mit Wesen zu tun haben, die sich selbst interpretierende soziale Wesen sind, dann kann deren Essenz eine historische Dimension aufweisen, indem sich biografische oder gesellschaftliche Erfahrungen der Selbstrealisierung in diese Essenz einschreiben. Auch die ahistorische Invarianz wäre in einem solchen Falle also kein notwendiges Merkmal des Essentialismus. Verabschiedet

man sich vom klassischen Bild des Essentialismus im Sinne einer ahistorischen, universalen und abstrakt ontologisierten Struktur, die unverfügbar ist und zumeist auch noch normativ tabuisiert wird, dann lassen sich schwächere Varianten des Essentialismus entwickeln. Zu diesen wäre dann nur noch eine rein formalistische Philosophie oder aber ein radikaler subjektiver Konstruktivismus die Alternative.

Generell wird man um modale Geltungsansprüche ohnehin nicht herumkommen, weil unsere Sprache in zentralen Bereichen (z.B. Kausalerklärungen, Dispositionsbegriffe, kontrafaktische Aussagen) sonst nicht mehr funktionierte. Wenn man überdies akzeptiert, dass die Ausbildung und Ausübung individueller Autonomie zum Wesen des menschlichen Existierens gehört, dann ist in einem solchen Essentialismus der Ort für individuelle Lebensentwürfe und Selbstinterpretation schon vorgesehen, sodass es nicht notwendig ist, das Wesen des menschlichen Existierens gegen die autonome Selbstgestaltung auszuspielen oder beides gar für begrifflich unvereinbar zu halten. Diese Annahme ist einer der Gründe für meine Unterscheidung zwischen dem guten und dem gelingenden Leben. Beides kann auseinanderfallen, aber sie sind nicht zwingend inkompatibel; viel kommt darauf an, die Konstellationen zu identifizieren, in denen sie auseinandertreten, um dann zu überlegen, welche Vorrangregel für welche Fälle gelten sollen; vermutlich wird es häufig sogar nur plausible Einzelfallentscheidungen geben. Auch in dieser Hinsicht werden wir angesichts der Fortschritte in den Lebenswissenschaften lernen müssen; und es ist schon viel gewonnen, wenn man die Konflikte als solche dieser Art beschreiben darf, ohne dass einem diese Diagnose gleich als unzulässig, da autonomiegefährdend, untersagt wird, weil man in sie Begriffe wie „menschliche Natur“ oder „Bedürftigkeit des Menschen“ einbaut, die dem Autonomiediskurs heteronom sind. Hier schließt sich der Kreis: Die von mir anvisierte Konzeption personaler Autonomie soll diese Aspekte als integrale Elemente enthalten, doch dies öffnet prinzipiell die Tür für eine Kritik individueller Entscheidungen; und dieser Preis erscheint vielen schon als zu hoch.

3.3 Das Gespenst des Perfektionismus

Die zweite Weise, in der sich das Unbehagen gegen eine solche Ethik in Anwendung artikuliert, lässt sich philosophisch auf den Terminus des Perfektionismus bringen; auch dies ist bei den einen ein Hurra- und bei den anderen ein Pfui-Wort. Analog zum Fall des Essentialismus kommt es darauf an, Unterscheidungen einzuführen, um hier klarer zu sehen und attraktive Theorieoptionen nicht von vornherein durch undifferenzierten Begriffsgebrauch zu verschließen. Denn Perfektionismus steht einmal für die Idee, es gebe ein objektives Ziel des menschlichen Lebens, das zugleich das für unsere Lebensform erreichbare Optimum darstelle. Jedes Individuum habe dies anzustreben, es sei ihm also objektiv auferlegt und man dürfe, wenn ein Individuum sich diesem Ziel nicht verschreibt, es durch Erziehungs- oder andere Programme gerechtfertigter Weise dahin bringen. Ich will nicht verhehlen, dass ich die Gefahr, die Gesundheits- und Bildungspolitik als moralische Anstalt des Menschengeschlechts zu betreiben, auch sehe – eine mindestens zwiespältige gesellschaftliche Tendenz. Wichtig ist, darauf zu bestehen, dass es diesen starken Perfektionismus und diese Konzeption von Perfektion in der philosophischen Tradition zwar gibt, man aber auch eine schwächere Variante in Gestalt von Ermöglichungsbedingungen für ein gutes und gelingendes menschliches Leben vertreten kann (vgl. v. Maydell et al. 2006). In all den Listen von Ermöglichungsbedingungen, die wir z.B. bei Sen oder Nussbaum finden, so unsystematisch sie auch sein mögen, zeigt sich, dass wir im Großen und Ganzen schon ziemlich genau wissen, welche Rahmenbedingungen für die Möglichkeit autonomer Lebensführung zuträglich sind und welche nicht. Meiner Ansicht nach benötigen

wir in der Sozialphilosophie oder im Sozialrecht lediglich solche Listen, auch wenn sie gewissen philosophischen Systematisierungs- oder Begründungsansprüchen nicht genügen. In anderen Kontexten, wenn es etwa um die Sicherung individueller Grundrechte geht, reichen sie dagegen vermutlich nicht aus.

Anders gesagt: Eine Ethik in Anwendung sollte sich mit dem Begriff der Ermöglichungsbedingungen und des Fähigkeitsansatzes materiale, im Rahmen einer pragmatistischen Anthropologie begründbare Inhalte zur Verfügung stellen, ohne sich deshalb dem starken Perfektionismus mit seiner gesellschaftlich gar nicht zur Debatte stehenden Ideal-Blaupause zu verschreiben. Die Konzeption eines schwachen Perfektionismus der Ermöglichungsbedingungen eröffnet einen konzeptuellen Spielraum, doch die philosophische Debatte verläuft eher in der strikten Opposition des „entweder materiale Inhalte oder formal prozedurale Moralphilosophie“. Dies ist in meinen Augen eine unfruchtbare und damit letztendlich auch falsche Alternative. Um hier weiter zu kommen, erscheint es mir hilfreich, eine Konzeption personaler Autonomie zu entwickeln, die sich von idealisierten Vorgaben löst und statt dessen den Menschen in seiner Fragilität und Endlichkeit zum Ausgangspunkt nimmt, damit das Leitmotiv der personalen Autonomie für uns als menschliche Wesen lebbar wird. Normative Standards in die Welt zu setzen oder durch die Hintertür der eigenen Theorievorgaben einzuschmuggeln, von denen man weiß, dass sie von Wesen wie uns niemals erreicht werden können, ist weder heroisch noch klug. Es führt einfach nur dazu, dass die Menschen sich an diesen Angeboten der Philosophie nicht orientieren und stattdessen nach alternativen Orientierungen suchen. Da sind meines Erachtens evaluative Vorgaben, die aus philosophischer Sicht nicht ganz so rein sind, die sich nicht ganz so strikt begründen lassen, die auch nicht immer funktionieren, die vielleicht in manchen Bereichen Inkonsistenzen erzeugen, angemessener, weil sie zumindest ein attraktives Ziel anbieten, das man ernsthaft zur Diskussion stellen kann.

Pragmatistisch gewendet bedeutet dies, Extreme in der Theoriebildung und in der Wahl der Lösungsstrategien zu vermeiden. Als Philosophen müssen wir uns damit abfinden, dies ist eine aristotelische Einsicht, dass die Ethik, weil sie aus dem Handeln entspringt, ein für Theorie in einem sehr anspruchsvollen Sinn nicht geeigneter Bereich ist. Wenn wir dies anerkennen, sollte uns die hier skizzierte Ethik in Anwendung auf Grundlage einer pragmatistischen Anthropologie nicht mehr als Ethik zweiter Klasse erscheinen, sondern als ein philosophisches Angebot, sich in schwierigen Gewässern unter realen Bedingungen zu Recht zu finden.¹³

13 Ich danke Dominik Düber und Amir Mohseni für ihre kritische Rückmeldung und viele hilfreiche Hinweise.

Literatur

- Gethmann, Carl Friedrich et al.(2014): Interdisciplinary Research and Transdisciplinary Validity Claims. Berlin / Heidelberg: Springer.
- Heilinger, Jan-Christoph (2010): Anthropologie und Ethik des Enhancements. Berlin / Boston: Walter de Gruyter.
- Maydell, Bernd v. et al. (2006): Enabling Social Europe. Berlin / Heidelberg: Springer.
- Müller, Oliver (2014): Selbst, Welt und Technik. Berlin / Boston: Walter de Gruyter.
- Quante, Michael (2002): Personales Leben und menschlicher Tod. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Quante, Michael (2007): The social nature of personal identity. In: Journal of Consciousness Studies 14, 56–76.
- Quante, Michael (2011): Die Wirklichkeit des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Quante, Michael (2012): Person. Zweite, erweiterte Auflage, Berlin / Boston: Walter de Gruyter.
- Siep, Ludwig (2010): Aktualität und Grenzen der Praktischen Philosophie Hegels. München: Wilhelm Fink.
- Siep, Ludwig (2013): Moral und Gottesbild. Münster: Mentis.