

DAS RELATIVISMUSPROBLEM IN DER TUGENDETHIK

Sascha Settegast (Oslo)¹

Eines der wesentlichen Probleme, mit denen sich die zeitgenössische Tugendethik konfrontiert sieht, ist das *Problem der historischen und kulturellen Relativität*, d. h. der scheinbar unüberwindlichen Orts- und Zeitgebundenheit der menschlichen Lebensform. Angesichts der Vielfalt in der Art und Weise, wie Menschen über Zeiten und Räume hinweg leben und gelebt haben, stellt sich die Frage, ob jeder Versuch, einen allgemeinverbindlichen Katalog an Tugenden aufzustellen, nicht einfach nur die besonderen kulturellen Vorurteile des Versuchenden zum Ausdruck bringt und damit lediglich eine historisch ebenso gewachsene wie vergängliche Lebensweise privilegiert. In den Worten Alasdair MacIntyres handelt es sich um den folgenden Verdacht: „What the good life is for a fifth-century Athenian general will not be the same as what it was for a medieval nun or a seventeenth-century farmer“², wovon auch die für ein solches Leben relevanten Tugenden betroffen wären. Damit ist die Gefahr gegeben, daß eine kritische Tugendethik, die sich der Befangenheit in solchen Vorurteilen bewußt ist, entweder dem Relativismus das Wort reden oder an ihm scheitern muß.

Paul Ricœur hat im Rahmen seiner *petite éthique*, welche die Abhandlungen VII bis IX seines Werkes *Soi-même comme un autre* umfaßt, einen Versuch unternommen, dieses Problem durch eine eigenwillige Synthese der gewöhnlich mit Aristoteles und Kant in Verbindung gebrachten Ansätze zu lösen.³ Zu diesem Zweck unterscheidet Ricœur zunächst eine *teleologisch gefaßte Ethik* von einer *deontologisch gefaßten Moral*. Im Gegensatz zur Moral hat die Ethik es nach Ricœurs Auffassung weniger mit bindenden Vorschriften und Regeln zu tun, die uns gleichsam wie von außen auferlegt sind,

¹ Diese Arbeit konnte durch freundliche Unterstützung durch den *Research Council of Norway* realisiert werden. (Projektnummer 179566/V20).

² Alasdair MACINTYRE: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 3. erw. Aufl., London 2007, 220.

³ Vgl. Paul RICŒUR: *Soi-même comme un autre*. Paris 1990. Im folgenden zitiert nach der deutschen Ausgabe: Paul RICŒUR: *Das Selbst als ein Anderer*. (Übergänge 26.) Übers. v. Jean Greisch. München 1996.

sondern vielmehr mit dem Phänomen eines vernünftigen Begehrens, das stets von uns selbst ausgeht und im Streben nach einem gelingenden Leben sowie den Gütern und Werten, die zu einem solchen Leben gehören, seinen Niederschlag findet. Folglich bestimmt er den Bereich des Ethischen als unsere „Ausrichtung auf das ‚gute Leben‘ mit Anderen und für sie in gerechten Institutionen“⁴. Der Moral hingegen geht es um Normen, die einen Anspruch auf universelle Geltung mit sich führen und folglich für jedermann gleichermaßen verbindlich sind, unabhängig davon, welche Ziele er in seinem Leben verfolgen oder unter welchen Bedingungen er handeln mag. Diese Normen weisen einen Charakter des Zwanges auf, insofern sie unserem Willen als zu befolgende Pflicht, d. h. in Form unbedingter Gebote und Verbote, gegenüberstehen.⁵

Ethik und Moral sind nach Ricœurs Auffassung wechselseitig aufeinander bezogen, insofern einerseits unser konkretes Streben nach dem guten Leben einer Flankierung und Korrektur durch die Moral bedarf, die durch den Universalisierungstest des kategorischen Imperativs erreicht werden kann, und insofern andererseits das moralische Urteil im Fall von Pflichtenkollisionen, die Ricœur bei der Anwendung moralischer Normen für möglich hält, auf die ethische Zielsetzung eines gelingenden Lebens zurückgreifen muß, um eine der Situation angemessene Entscheidung treffen zu können. Den Zusammenhang von Ethik und Moral sieht Ricœur darüber hinaus auch dadurch gewährleistet, daß die zunächst im Geiste Kants formalistisch und prozedural daher kommende Moral unter der Hand auf materiale Vorgaben rekurriert, d. h. letztlich auf der ethischen Ausrichtung fußt. In diesem Sinne weist Ricœur der Moral gewissermaßen eine Funktion innerhalb der Ethik zu.⁶

Der vorliegende Beitrag wird sich zunächst darauf konzentrieren, die innere Architektur dieser Synthese genauer nachzuvollziehen, und

⁴ RICŒUR: Das Selbst als ein Anderer, 210.

⁵ Vgl. RICŒUR: Das Selbst als ein Anderer, 208.

⁶ Vgl. RICŒUR: Das Selbst als ein Anderer, 208f., 247, 291f.; Peter WELSEN: Kant als Korrektiv der teleologischen Ethik?, in Andris BREITLING u.a. (Hrsg.): Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik. Würzburg 1999, 29-34; Andreas LUCKNER: Ethik- oder Moralprimat? Ein Universalienstreit, in: Philosophische Rundschau 45 (1998), 124f.; Peter WELSEN: Teleologie und Deontologie – zum systematischen Anliegen von Ricœurs Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch 103 (1996), 379f.

dabei der Frage nachgehen, wo das Relativismusproblem in Ricœurs Konzeption der Ethik zu verorten ist, inwiefern der Rekurs auf eine deontologisch verstandene Moral hier Abhilfe schaffen soll, und ob ein solcher Lösungsversuch letztendlich erfolgversprechend ist. Als Ursprung des Problems wird sich dabei die Geschichtlichkeit der menschlichen Lebensform herausstellen, die durch eine wesentlich kulturalistische Konzeption dieser Lebensform und die damit einhergehende hermeneutische Methode bedingt ist. Aus diesem Grund erscheint es lohnenswert, Ricœurs Ansatz anschließend mit der von Philippa Foot in *Natural Goodness* vertretenen, eher biologisch orientierten Konzeption zu vergleichen, die eine Verankerung der zweiten in der ersten Natur erlaubt.⁷ Auf dieser Grundlage soll eine Lösung des Relativismusproblems vorgeschlagen werden, die ohne eine deontologische Ergänzung der Tugendethik auskommt und in die programmatische Skizze einer induktiven Methode mündet, mit deren Hilfe eine orts- und zeitübergreifend gültige Auslegung der menschlichen Lebensform aufgefunden werden könnte.⁸ Der programmatische Charakter dieser Skizze wird sich daran zeigen, daß sie sich lediglich die Explikation einiger zentraler Voraussetzungen dieser Methode vornimmt, ohne diese hier im einzelnen verteidigen zu können.

I.

Der Ort, an dem sich für Ricœur die ethische Ausrichtung auf das gute Leben manifestiert, ist die Praxis. Diese weist eine hierarchische, teleologische Struktur auf, die es uns gestattet, von einer *scala practica*

⁷ Vgl. Philippa FOOT: *Natural Goodness*. Oxford 2001.

⁸ Es sei dahingestellt, wie sich ein solches Programm zu Foots eigenen Absichten verhält, insofern sie selbst den im Folgenden kritisierten Vorrang der zweiten Natur und ihre eigene (von Ricœurs Ansatz verschiedene) Synthese von Aristoteles und Kant vertritt. Vgl. FOOT: *Natural Goodness*, Kap. 3; Michael THOMPSON: *Drei Stufen natürlicher Güte*. In: Thomas HOFFMANN/Michael REUTER (Hrsg.): *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot (Practical Philosophy 12)*. Frankfurt a. M. 2010, 253-262. Vgl. auch Michael THOMPSON: *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Cambridge (Mass.) 2008, 1-22; Michael THOMPSON: *Apprehending Human Form*. In Anthony O’Hear (Hrsg.): *Modern Moral Philosophy (Royal Institute of Philosophy Supplement 54)*. Cambridge 2004, 47-74.

zu sprechen, welche von konkreten Einzelhandlungen über Praktiken, Lebenspläne sowie über einen umfassenden Lebensentwurf bis hinauf zum *telos* der Praxis insgesamt reicht, nämlich dem guten Leben selbst. Diese Elemente oder Stufen der Praxis stehen zueinander in einem gewissermaßen organischen Konstitutionsverhältnis.⁹

Auf der ersten Stufe finden wir eine Reihe konkreter Einzelhandlungen, die gemeinschaftlich eine Praktik bilden. *Praktiken* lassen sich verstehen als Handlungen zweiter Ordnung, deren Vollzug wesentlich im Vollzug konkreter Einzelhandlungen besteht. So wird etwa die Praktik des Schachspielens vollzogen, indem ich einen Springer verschiebe, einen Bauern vom Feld schlage oder meinen Gegner matt setze, und ähnlich besteht die Praktik des Bäckerhandwerks in nichts anderem als dem Anrühren der Zutaten, dem Kneten des Teigs, dem Anheizen des Ofens, und so fort. Dabei ist es die Einordnung in den Kontext einer Praktik, die einer bestimmten Einzelhandlung allererst ihre Identität z. B. als Mattsetzen oder als Anrühren verleiht, d. h. ihr einen *Sinn* über die bloße Körperbewegung hinaus gibt. Dieser Sinn der Körperbewegung resultiert daher, daß sie um eines bestimmten Zieles willen und in Übereinstimmung mit gewissen Regeln vollzogen wird, die spezifizieren, wie das mit der Praktik verbundene Ziel zu erreichen ist, d. h. wie man backt oder Schach spielt. Ricœur bezeichnet solche Regelwerke – wie das Rezept beim Backen oder die Spielregeln beim Schach – als die *konstitutive Regel* einer Praktik. Sie fungiert auf die jeweilige Praktik bezogen als ein Prinzip der Synthesis, insofern sie andernfalls disparate Körperbewegungen als Elemente eines höherstufigen Handlungszusammenhangs aufeinander bezieht und so deren Einheit als eine bestimmte Praktik stiftet, welche jedoch zugleich nie mehr ist als das Gesamt ihrer Teilvollzüge. Praktiken sind gewissermaßen selbstgenügsame Sinneinheiten, die anders als die

⁹ Hierauf zielt Ricœur letztlich ab, wenn er betont, dass die Struktur der gesuchten Teleologie nicht ausschließlich im Sinne der Aristotelischen *prohairesis*, d. h. nach dem Zweck/Mittel-Modell bzw. instrumentalistisch, zu interpretieren ist, sondern auch im Sinne der *phrônesis*. Die teleologische Struktur der Praxis hat demnach nicht nur eine „horizontale“, sondern auch eine „vertikale“ Dimension. Vgl. RICŒUR: Das Selbst als ein Anderer, 211-214; Franz PRAMMER: Von der ‚naiven‘ zur ‚kritischen‘ *phrônesis*. Zum Ansatz der Ethik bei Paul Ricœur. In: Andris BREITLING U.A. (Hrsg.): Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs *Ethik*. Würzburg 1999, 16-19.

unter sie fallenden Handlungen keines Verweises auf einen weiteren Zusammenhang bedürfen, um verständlich zu sein. Das Bewußtsein einer konstitutiven Regel macht eine durch sie erfaßte Handlung so nicht nur für den Handelnden selbst intelligibel, sondern auch für andere, insofern sie mit der betreffenden Praktik vertraut sind. In diesem Sinne betont Ricœur, daß es sich bei jeder Praktik, selbst wenn sie einsam betrieben werden kann, um ein ursprünglich soziales Phänomen handelt, da ihre konstitutive Regel gewöhnlich in Interaktion mit anderen erlernt und fortgebildet wird und die Verständigung der Praktizierenden untereinander als einer Gemeinschaft ermöglicht.¹⁰

Bereits auf dieser Ebene der Praxis läßt sich eine ethische Dimension des Handelns ausmachen, insofern ausgehend vom Begriff der konstitutiven Regel ein enger Zusammenhang von Sein und Sollen bzw. von Deskription und Präskription hergestellt werden kann. Die Aufgabe einer Vermittlung zwischen Handlungstheorie und Ethik, d. h. zwischen der bloßen Deskription der Praxis und ihrem präskriptiven Gehalt, weist Ricœur der *Erzählung* zu. Seiner Auffassung zufolge sind Erzählungen niemals ethisch neutral, sondern nehmen mit ihrer Schilderung realer oder imaginärer Handlungsverläufe zugleich auch immer eine Wertung vor, z. B. indem ein Akteur und sein Handeln mittels eines Tugend- und Lastervokabulars beschrieben werden. Dies gilt ebenso auf der grundlegenden Ebene der Praktiken, denn auch bei einer konstitutiven Regel handelt es sich um nichts anderes als um eine primitive Erzählung, wie man die betreffende Praktik vollzieht. Indem ich aber beschreibe, *wie* man etwas macht, schreibe ich zugleich vor, wie man es *gut* macht. Die konstitutive Regel einer Praktik fungiert somit gleichzeitig als ein Maßstab der Vortrefflichkeit ihres Vollzugs. Auf diese Weise eröffnet die Erzählung einen Übergang vom Sein zum Sollen. Indem ich erzähle, was meine Handlung *ist*, sie also als eine bestimmte Handlung identifiziere und damit einer bestimmten Praktik zuordne, unterstelle ich sie zugleich einem der Praktik immanenten Maßstab der Vortrefflichkeit, der bestimmt, wie meine Handlung sein *sollte*. Dieses durch den Zusammenhang der Praktik bedingte Sollen

¹⁰ Vgl. RICŒUR: Das Selbst als ein Anderer, 188-193, 215; MACINTYRE: After Virtue, 187f., 209f.

konstituiert zugleich, was Ricœur mit MacIntyre als die *immanenten Güter* einer Praktik bezeichnet. Es handelt sich dabei vor allem um Fähigkeiten und Charakterzüge, welche im Licht eines Vortrefflichkeitsmaßstabes als gut und erstrebenswert erscheinen, nicht weil sie notwendig sind, um ein mit einer Praktik verbundenes Produkt hervorzubringen, sondern weil sie dem Vollzug der Praktik eine gewisse Qualität verleihen, die diesen selbst und für sich bereits lohnens- und schätzenswert für den ernsthaft Praktizierenden macht. So bestehen etwa die immanenten Güter des Schachspiels nicht im Sieg über den Gegner oder in einer mit dem Sieg verbundenen, greifbaren Belohnung, sondern „in the achievement of a certain highly particular kind of analytic skill, strategic imagination and competitive intensity.“¹¹

Auf der zweiten Stufe der Praxis verortet Ricœur unsere *Lebenspläne*. Allgemein handelt es sich bei Plänen um meist vielschrittige Überlegungen, wie bestimmte Ziele zu erreichen und bestimmte Güter zu erlangen sind. So schließt etwa der Vollzug einer Praktik in der Regel auch einen Plan ein, wie vorzugehen ist, um das mit der Praktik verbundene Ziel zu erreichen, wobei die einzelnen Schritte die konstitutive Regel der Praktik nicht nur voraussetzen, sondern in gewissem Sinne auch von ihr diktiert werden. So erfordert das Schachspiel beispielsweise eine Vorausplanung der eigenen Schachzüge unter Antizipation der gegnerischen Züge, wobei sich diese Planung auf eine dem Spiel immanente Logik verläßt, *wie* man angesichts bestimmter Figurenkonstellationen auf dem Brett seine Züge macht.¹² Im Unterschied hierzu handelt es sich bei Lebensplänen nicht um Pläne, die dem Vollzug einzelner Praktiken immanent sind. Vielmehr betten Lebenspläne verschiedene Praktiken in weiter gefaßte

¹¹ Vgl. RICEUR: *Das Selbst als ein Anderer*, 201f., 207f., 215f.; MACINTYRE: *After Virtue*, 188-190, 210f., hier: 188. Der Aspekt des Vortrefflichkeitsmaßstabes kommt vor allem in der mehr oder weniger guten *Anwendung* der Regel zum Tragen.

¹² Diese Logik absichtlich zu ignorieren, d. h. unlogisch zu spielen, bedeutet, die unlogische Handlung aus dem Sinnzusammenhang der Praktik herauszulösen und für das Gegenüber unverständlich zu machen, selbst wenn der Spieler seinen Springer formal korrekt um die richtige Anzahl an Feldern verrückt hat. Der Andere mag dann mit Ausrufen reagieren wie: „Was machst Du denn da? So spielt man doch nicht Schach!“ Hieran zeigt sich auch der enge Zusammenhang von konstitutiver Regel und Vortrefflichkeitsmaßstab.

Kontexte ein. Bei diesen handelt es sich um die unterschiedlichen Bereiche unseres Lebens wie etwa Familienleben, Sozialleben, Berufsleben, Vereinsleben, oder politisches Leben. Auch im Kontext dieser Lebensbereiche verfolgen wir verschiedene, oft langfristige Ziele und versuchen, die mit ihnen verbundenen Güter zu realisieren. Als Beispiele lassen sich etwa die Gründung einer Familie und die Erziehung von Kindern, die Kultivierung von Freundschaften, eine Karriere als Arzt, die Organisation eines Vereinsfestes oder die Umsetzung politischer Maßnahmen im Stadtrat nennen. Es ist unschwer zu erkennen, daß all diese Ziele und Güter aufs engste mit verschiedenen Praktiken verflochten sind, insofern sie entweder deren immanente Güter darstellen oder aber Produkte, die durch ihren Vollzug hervorgebracht werden. Insofern diese Güter aber im Vollzug konkreter Praktiken realisiert werden, fällt unseren Lebensplänen die Aufgabe zu, diese Vollzüge im Ablauf unseres Lebens zeitlich zu verorten und auf kohärente Weise zu organisieren. Es geht letztlich darum, wann wir welcher Tätigkeit nachgehen und wie wir die zuweilen konkurrierenden Ansprüche verschiedener Zielsetzungen unter einen Hut bringen sollen. Unsere Lebenspläne sind also nichts, was wir noch nebenbei oder zusätzlich zu den Praktiken verfolgen würden, und ebenso wenig geht es darum, Praktiken für ein Projekt in Dienst zu nehmen, das von ihnen verschieden wäre. Vielmehr handelt es sich bei Lebensplänen um nichts anderes, als um eine bestimmte Weise der Anordnung oder Verbindung verschiedener Praktiken miteinander zu einem kohärenten Ganzen. Der Vollzug unserer Lebenspläne besteht auf dieselbe Weise in nichts anderem als dem Vollzug konkreter Praktiken, wie auch diese Praktiken nicht mehr sind als das Gesamt ihrer Teilhandlungen.

Worin das Prinzip der Synthesis besteht, aufgrund dessen Praktiken in Lebensplänen verbunden werden, erscheint jedoch zunächst unklar. Auf der Ebene der Praktiken war diese Funktion der jeweiligen konstitutiven Regel zugefallen. Lebensplänen läßt sich eine solche Regel allerdings nicht offensichtlich zuordnen. Sie zeichnen sich Praktiken gegenüber zunächst durch eine größere Flexibilität und Unbestimmtheit aus. Den Grund hierfür kann man darin erblicken, daß Praktiken und Lebenspläne einen jeweils unterschiedlichen Schwerpunkt setzen, was das Verhältnis von Mittel und Ziel betrifft. Geht es bei Praktiken vorwiegend um die geeigneten Mittel zu einem

schon vorgegebenen Ziel, haben Lebenspläne es wesentlich mit der Frage zu tun, welche Ziele und Güter im Leben eigentlich sinnvoll und erstrebenswert sind. Sie stellen also auch immer eine Antwort dar auf die Frage, an welchen Praktiken wir in unserem Leben teilhaben wollen und warum.¹³

Dies verweist uns unmittelbar auf die dritte Stufe der Praxis, nämlich auf die Ebene eines umfassenden *Lebensentwurfes*. Dabei handelt es sich gewissermaßen um unsere persönliche Vision vom Leben, die sich – in Ricœurs Worten – in „fernen Idealen“¹⁴ niederschlägt, d. h. in mehr oder minder abstrakten *ethischen Werten*, denen wir uns in unserer Lebensführung generell verbunden fühlen. Ricœur kommt an dieser Stelle auf Aristoteles' Frage zurück, ob der Mensch als solcher ein *ergon*, also eine Aufgabe oder Bestimmung habe, die seine Lebensführung als ganze bewertbar machen würde, ähnlich wie die Maßstäbe der Vortrefflichkeit unseren Vollzug einzelner Praktiken jeweils bewertbar machen. Aristoteles hatte in diesem Zusammenhang verschiedene Lebensweisen oder Lebensentwürfe diskutiert, wie etwa das lustorientierte Leben, das kontemplative, der Wissenschaft gewidmete Leben oder das öffentliche, politische Leben. Mit jedem dieser Entwürfe sind bestimmte leitende Ideale verbunden, also ethische Werte wie Schönheit und Genuß, Weisheit und Erkenntnis oder Einfluß und Ansehen. Es fällt nicht schwer, diesen Entwürfen weitere zur Seite zu stellen wie das religiöse Leben oder das dem Erwerb gewidmete Leben. Jenseits solcher Schablonen gibt es potentiell eine nahezu unbegrenzte Anzahl individueller Lebensentwürfe, ebenso wie die Palette möglicher ethischer Werte, die in einen solchen Entwurf eingehen können, ausgesprochen weit erscheint. Neben den bereits genannten ließen sich beispielsweise auch Werte anführen wie Familie, Freundschaft, Solidarität, Erfolg, Reichtum, Frömmigkeit, Authentizität, Ehre, Ruhm oder Macht, um nur einige zu nennen. Einerseits artikuliert die spezielle Zusammenstellung solcher Ideale in einem Lebensentwurf unsere persönliche Vision vom guten Leben, d. h. sie stellt *eine* mögliche Spezifizierung der abstrakten Idee des guten Lebens dar. Andererseits qualifiziert dieser Lebensentwurf unseren

¹³ Vgl. RICŒUR: Das Selbst als ein Anderer, 216.

¹⁴ RICŒUR: Das Selbst als ein Anderer, 216.

konkreten Lebensvollzug als gelingend oder mißlingend, als gut oder schlecht, d. h. als diese Ideale manifestierend oder sie negierend. Unsere Vision vom Leben erweist sich so als leitend bei der Formulierung unserer Lebenspläne.

Bei den gesuchten Prinzipien der Synthesis, die es uns gestatten, Praktiken kohärent in solchen Plänen zu verbinden, handelt es sich demnach um keine anderen als die ethischen Werte und Ideale, die unseren Lebensentwurf ausmachen und nach denen wir unser Leben ausrichten. Sie fungieren als Kriterien dafür, welche Ziele und Güter wir als erstrebenswert empfinden und an welchen Praktiken wir in unserem Leben (weiter) teilhaben wollen. Auch erfordern sie, daß wir den Vollzug dieser Praktiken im Ablauf unseres Lebens auf eine Weise organisieren, die diesen Idealen Genüge tut und sie zum Ausdruck bringt. Wir haben es demnach mit einer *Abstiegsbewegung der Spezifizierung oder Konkretisierung* zu tun, die von der abstrakten Idee des guten Lebens ihren Ausgang nimmt und über den Lebensentwurf, die Lebenspläne und die einzelnen Praktiken schließlich ins konkrete Handeln mündet und diesem Sinn und Einheit verleiht.¹⁵

Woher aber gewinnen wir diese inhaltliche Spezifizierung des guten Lebens, d. h. unseren Lebensentwurf und die ihn ausmachenden Ideale? In Übereinstimmung mit MacIntyre ist Ricoeur der Auffassung, daß wir unseren Entwurf nicht gleichsam aus dem Blauen heraus vornehmen, sondern gewissermaßen *induktiv* entwickeln. Die deduktive Abstiegsbewegung vom Lebensentwurf aus hat also eine parallele Aufstiegsbewegung zur Voraussetzung, die auf der Stufe der Praktiken anhebt. Denn noch bevor wir das Alter und den geistigen Horizont erreichen, vor dem sich uns die Frage stellt, was wir mit unserem Leben eigentlich anfangen wollen, werden wir bereits im Kindesalter in verschiedene Praktiken initiiert. Dieses Erlernen von Praktiken besteht dabei nicht nur im einsamen Probieren und Experimentieren, sondern hat wesentlich sozialen Charakter. Die konstitutiven Regeln und Vortrefflichkeitsmaßstäbe dieser Praktiken werden uns zunächst durch andere vermittelt, sei es durch ihr Vorbild, durch absichtsvolle Instruktion oder unabsichtlich in fiktiven Erzählungen und Geschichten, deren Figuren im Vollzug dieser Praktiken begriffen und durch die mit ihnen verbundenen Güter

¹⁵ Vgl. RICŒUR: Das Selbst als ein Anderer, 216f.

motiviert sind.¹⁶ Auf diese Weise lernen wir nicht nur, die im Rahmen dieser Praktiken relevanten technischen Kompetenzen zu beherrschen, sondern vor allem auch ihre jeweiligen immanenten Güter zu schätzen. Diese Güter bilden den Kontext oder Rahmen, in dem wir über die kohärente Organisation von Praktiken in Lebensplänen nachdenken und mehr oder minder explizit verstehen, welche abstrakten Ideale oder Werte in diesen Plänen Ausdruck finden.

Unseren Lebensplänen kommt so die Stellung einer vermittelnden Instanz zwischen konkreter Praxis und globalem Entwurf zu: Ausgehend von unserem vorgängigen Verständnis konkreter Praktiken und der ihnen immanenten Güter entwickeln wir längerfristige Lebenspläne und bilden so einen umfassenden Lebensentwurf aus. Dieser wiederum gestattet als allgemeiner Maßstab eines gelingenden Lebens nicht nur die Bewertbarkeit und Korrektur unserer Lebenspläne, sondern ermöglicht es auch, den Vollzug konkreter Praktiken zu hinterfragen, d. h. gegebenenfalls deren konstitutive Regeln und Vortrefflichkeitsmaßstäbe zu modifizieren. Umgekehrt erweist sich der Lebensentwurf selbst dabei als nicht feststehend, sondern als etwas Fragiles und jederzeit Revidierbares, das sich in der konkreten Praxis bewähren muß und stets in Auseinandersetzung mit den tatsächlichen Möglichkeiten gewählt wird, die uns die tradierten Praktiken vorgeben. In dieser Dialektik von Praktik und Entwurf stellt die Ebene der Lebenspläne das Bindeglied dar, in dem Aufstiegs- und Abstiegsbewegung zu einem fortlaufenden hermeneutischen Zirkel vereinigt sind.¹⁷

Diesen Zirkel der Selbstausslegung bezeichnet MacIntyre im Englischen mit dem aus der Literaturwissenschaft entlehnten Begriff „*quest*“, der sich als „Heldenreise“ oder auch als „sinnstiftende Suche“ übersetzen läßt. Einerseits ist das menschliche Leben damit als ein Prozeß der Selbstfindung gekennzeichnet, der durch ein Ziel – das gute Leben – bestimmt ist, dessen genaue Bedeutung wir erst im Laufe der Suche danach allmählich besser zu verstehen beginnen. Andererseits werden damit die narrativen Voraussetzungen des Lebensentwurfes und seine geschichtliche Dimension hervorgehoben. Im Begriff der *quest* wird unser Leben als eine Erzählung gefaßt, deren

¹⁶ Vgl. MACINTYRE: *After Virtue*, 216.

¹⁷ Vgl. RICŒUR: *Das Selbst als ein Anderer*, 193f., 217, 218f.

Autor wir in gewissem Maße sind. Als Erzählung bewegt sich unser Leben nicht nur von einem Anfang auf ein Ende zu, sondern verlangt auch nach einem verständlichen Handlungsverlauf. Dies kommt in unserem Bedürfnis zum Ausdruck, unser Leben möge einen Sinn haben. Die verschiedenen Abschnitte und Episoden unseres Lebens müssen sich folglich in einer „narrativen Einheit des Lebens“ zusammenfassen und verbinden lassen können. Um verständlich und kohärent zu sein, darf dieser erzählerische Zusammenhang nicht die Gestalt einer mehr oder minder zufälligen Sukzession juxtaponierter Ereignisse annehmen, sondern bedarf der Form eines gleichsam folgerichtigen Übergangs vom einen zum anderen, der durch die Orientierung an einer Zielvorstellung hergestellt wird, selbst wenn es zu Rückschlägen kommt oder die Geschichte tragisch endet.¹⁸

Entscheidend hierbei ist, daß wir mit der Interpretation oder Erzählung unseres Lebens nicht schon ab der Geburt beginnen, sondern erst in einem Alter, in dem wir uns bereits mitten in die Handlung geworfen vorfinden. Wir haben dann also bereits eine Vergangenheit, welche eine größtenteils von anderen verfaßte Vorgeschichte unserer eigenen Erzählung bildet und die wir nun auf kohärente Weise weiterzuerzählen haben. Diese Vorgeschichte limitiert unsere erzählerischen Möglichkeiten, d. h. sie schränkt zu jedem Zeitpunkt der Erzählung deren möglichen Fortgang ein, macht ihn in gewissem Maße antizipierbar und steckt in diesem Sinne den Rahmen ab, innerhalb dessen wir unser weiteres Leben auf rationale, verständliche Weise entwerfen können. Angesichts dieses engen Zusammenhangs von Vorgeschichte und Lebensentwurf überrascht es nicht weiter, daß diese Vorgeschichte wesentlich durch unser Verständnis der Praktiken bestimmt ist, in die wir als Kind initiiert wurden. Die so bloß angedeutete Geschichtlichkeit unseres Lebensentwurfes reicht jedoch noch viel weiter. Denn das Verständnis der Praktiken, welches unseren eigenen Entwurf gleichzeitig ermöglicht und vorzeichnet, ist selbst ein geschichtlich bedingtes, insofern auch diese Praktiken eine oft generationenübergreifende Vergangenheit haben. Ihre konstitutiven Regeln und Vortrefflichkeitsmaßstäbe sind nicht nur durch zahllose Individuen vor uns erlernt und vollzogen, sondern auch im Durchgang durch deren

¹⁸ Vgl. MACINTYRE: *After Virtue*, 211f., 214-219.

Entwürfe graduell fortgebildet worden, bis sie ihre heutige Gestalt erhielten. Der soziale Charakter der Praktiken und ihrer Vermittlung bedeutet zudem, daß die Fortbildung einer Praktik nicht lediglich die Leistung eines einzelnen Innovators ist, sondern stets einer Gemeinschaft der Praktizierenden, die dessen Abweichung von den bisherigen Standards annimmt und an die kommende Generation überliefert. Diese Generation erlernt so als gegeben, was andere zuvor im bescheidenen Rahmen ihrer Möglichkeiten neu entworfen und gesetzt haben. Der hermeneutische Zirkel der Selbstausslegung reicht also weiter zurück als die Lebensgeschichte einzelner Individuen, die im Erzählen und Entwerfen ihres Lebens bewußt oder unbewußt stets an eine lange Tradition der Auslegung anknüpfen und diese fortführen.¹⁹

Dies bedeutet jedoch auch, daß die narrative Einheit unseres Lebens, d. h. die Weise, in der wir Vorgeschichte und Entwurf in einer Erzählung unseres Lebens verbinden, in einer kollektiven Erzähltradition steht. Es gibt gewissermaßen eine durch die Gemeinschaft der Erzählenden geteilte *Praktik der Lebenserzählung*, deren konstitutive Regel die Gestalt eines tradierten Erzählmusters hat, das festlegt, wie man seine Vorgeschichte sinnvoll weiterstrickt. Erinnerung man sich nun an den engen Zusammenhang von konstitutiver Regel und Vortrefflichkeitsmaßstab, leuchtet es ein, daß diesem Erzählmuster auch eine Mustererzählung vom guten Leben entspricht. Indem ich eine Vorstellung davon habe, *wie* man sein Leben entwirft oder führt, habe ich zugleich auch eine Vorstellung davon, wie man es *gut* führt. Mit Bezug auf Heidegger könnte man sagen, daß Ricœurs Konzeption des guten Lebens auf ein *tugendethisch gewendetes Man* hinausläuft.²⁰

Die Mustererzählung begegnet uns konkret in Gestalt der alltäglichen Vorstellung eines idealen oder geglückten Lebenslaufes, in dessen Rahmen es für alles im Leben die richtige Zeit gibt, etwa wann ungefähr man erste Erfahrungen in der Liebe sammelt, wann man seine Ausbildung macht, wann man heiratet und eine Familie gründet, wann man im Berufsleben steht und Karriere macht, wann man in

¹⁹ Vgl. MACINTYRE: *After Virtue*, 206-208, 212-216, 220-223; RICŒUR: *Das Selbst als ein Anderer*, 194-200.

²⁰ Zum vor-ethischen Begriff des *Man* vgl. Martin HEIDEGGER: *Sein und Zeit*. Tübingen ¹⁹2006, Kap. 4, insb. §27.

Rente geht – und wann es für diese Dinge noch zu früh oder eigentlich schon zu spät ist. Natürlich bedeutet die Existenz solch einer Mustererzählung nicht, daß alle guten Lebensgeschichten völlig uniform sein müssen. Das tradierte Erzählmuster läßt sich innerhalb gewisser Grenzen problemlos variieren. Seine vorgängige Akzeptanz stellt darüber hinaus auch die Bedingung dafür dar, überhaupt gegen es rebellieren und einzelne Erzählregeln brechen zu können.²¹

II.

An dieser Stelle tritt bei Ricoeur nun das *Relativismusproblem* auf. Es begegnet seiner Konzeption zunächst als empirische Tatsache: Es gibt keine einheitliche globale Erzähltradition, sondern nur ein Nebeneinander und Durcheinander ganz verschiedener Traditionen. Verschiedene Kulturen differieren sowohl hinsichtlich der Akzeptanz konkreter Praktiken als auch hinsichtlich ihrer jeweiligen Vorstellung, was ein gutes Leben ausmacht. Diese Differenz bringt nicht nur die Schwierigkeit mit sich, das Verhalten anderer nicht immer verstehen zu können, weil es anderen Maßstäben folgt, sondern auch die Gefahr schwer lösbarer Konflikte, etwa wenn ein Lebensentwurf, der einer Kultur als gut gilt, von einer anderen als schlecht oder gar unmoralisch betrachtet wird.

Brian Treanor hat nun einen Versuch unternommen, dieses Konfliktpotential abzumildern. Er betont die Existenz einiger „more or less universal narratives“, deren Thematiken über alle kulturellen Grenzen hinweg Resonanz erfahren, und nennt als Beispiele die Goldene Regel, die *Odyssee* und *King Lear*. Derartige Erzählungen und die darin artikulierten Werte und Vorstellungen können nach Treanors Auffassung als eine Brücke der Verständigung unter den Kulturen dienen, insofern sie eine gemeinsame Minimalkonzeption des guten Lebens zum Ausdruck bringen, die bestimmte Verhaltensweisen gegenüber dem Anderen kontextübergreifend als schlecht ausschließt.²² Sieht man einmal davon ab, daß sich derartige Ge-

²¹ Vgl. MACINTYRE: *After Virtue*, 221.

²² Vgl. Brian TREANOR: *Emplotting Virtue. Narrative and the Good Life*. In: DERS./Henry Isaac VENEMA (Hrsg.): *A Passion for the Possible. Thinking with Paul Ricoeur*. New York 2010, 184-186, hier: 184. Treanor argumentiert darüber hinaus, dass Erzählungen dem Anderen ein konkretes Antlitz verleihen, das im Sinne von Levinas unserem Handeln definitive Grenzen setzt und damit

meinsamkeiten unter den Erzähltraditionen wohl dem historischen Zufall ihrer Entwicklung verdanken und ebenso wieder verloren gehen könnten, und daß es fraglich bleibt, ob ein derartiger Minimalkonsens tatsächlich die Fülle bestehender Konflikte überdecken kann, so scheint Treanor die eigentliche Tragweite des Relativismusproblems zu unterschätzen. Selbst wenn eines Tages, etwa im Rahmen der Globalisierung, sämtliche Erzähltraditionen konvergieren würden, blieben wir mit dem Umstand konfrontiert, daß auch eine allgemein akzeptierte Mustererzählung des guten Lebens sich nicht von ihrer geschichtlichen Dimension frei machen kann. Auch ihre Vortrefflichkeitsmaßstäbe stünden in einer fortlaufenden Entwicklungsgeschichte und wären nicht mehr als das vorübergehende Resultat eines weit zurückreichenden Zirkels der Selbstausslegung. Das Verständnis dieses hermeneutischen Prozesses kann uns zwar über die *Genese* der Tradition aufklären, in der wir stehen, nicht jedoch die Frage beantworten, ob den in der Auslegung gewonnenen Maßstäben auch eine überzeitliche *Geltung* und damit echte Verbindlichkeit zukommt.

Wir haben also keinen Anhaltspunkt dafür, ob das, was wir für das Gute halten, auch wirklich das Gute ist oder nur eine verfehlt Interpretation, die bald von der nächsten abgelöst wird. Ricœur bezeichnet diese fundamentale Ungewißheit über die ethische Qualität unseres Lebensentwurfes mit einem Ausdruck Martha Nussbaums als die *Fragilität des Guten*.²³ Dieser Ausdruck ist bei Ricœur folglich nicht bloß extensional zu verstehen, d. h. als auf die Verfügbarkeit der für das gute Leben notwendigen Güter und Bedingungen bezogen, sondern wesentlich intensional.

Die Fragilität des Guten weist uns auf den eigentümlichen Charakter der *Idee des guten Lebens* hin. Ricœur selbst betont ihre vorgängige Unbestimmtheit und bezeichnet sie als einen „Horizont“ und als „Grenzidee“.²⁴ Damit ist nicht lediglich ihr Status als Schlußstein in der Architektur der Praxis benannt, sondern auch der

auch die Relativismusgefahr abschwächt. Es ließe sich jedoch einwenden, dass das Antlitz nicht automatisch wirkt, sondern einer mitunter kulturell konditionierten minimalen Anerkennung durch das Subjekt bedarf. Vgl. auch RICŒUR: *Das Selbst als ein Anderer*, 229-234.

²³ Vgl. RICŒUR: *Das Selbst als ein Anderer*, 218.

²⁴ Vgl. Ebd.

Umstand, daß es sich bei ihr um eine rein *regulative Idee* zu handeln scheint, der prinzipiell keine adäquate Entsprechung in der Erfahrung gegeben werden kann. Das gute Leben ist nichts weiter als eine heuristische Fiktion, die wir jedoch benötigen, um handeln zu können. Es hat innerhalb der Praxis die Funktion des fundamentalsten Prinzips der Synthesis und stellt als solches die *formale Möglichkeitsbedingung der narrativen Einheit des Lebens* dar. Die Tradition hingegen ist die materiale Möglichkeitsbedingung dieser Einheit. Sie stellt das vorgängig inhaltlich Gegebene dar, das zunächst die Gestalt disparater Praktiken hat und erst am Leitfaden der Idee des guten Lebens zu einem Lebensentwurf in Form einer Mustererzählung verbunden werden muß, innerhalb derer wir den gegenwärtigen Stand unseres Lebens dann verorten und ihm eine Orientierung geben können. Auf diese Weise gewährleistet die narrative Einheit des Lebens die Verständlichkeit unseres Handelns für uns selbst wie für andere. Die regulative Idee des guten Lebens ermöglicht unserem Leben damit einen wenn auch vielleicht etwas trügerisch anmutenden Sinn, ohne den es keine kohärente Praxis geben kann.²⁵

Insofern das gute Leben nur eine regulative Idee ist, läßt sich ihm nach Ricœurs Auffassung prinzipiell keine allgemeingültige Spezifizierung geben, etwa in Gestalt einer *objective list theory*, die definitiv feststellen würde, welche Güter und Praktiken *das gute Leben schlechthin* ausmachen, d. h. unabhängig vom historischen und kulturellen Kontext des Handelnden.²⁶ Es bleiben daher lediglich die

²⁵ Ricœur erweist sich damit als *Antirealist* in Bezug auf Werte, für den diese nicht als eine eigentümliche Art von Fakt in der Welt existieren, sondern erst durch die evaluative Tätigkeit des Subjekts in diese gebracht werden. Das Relativismusproblem resultiert aus dem folgend diskutierten Charakter dieser Tätigkeit. Entscheidend für Ricœurs Übergang von Fakt zu Wert ist der Umstand, dass die evaluative Tätigkeit des Subjekts, bedingt durch das gute Leben als regulative Idee, ein *notwendiger Bestandteil seines Vernunftgebrauchs* ist. Insofern diese Idee als formale Möglichkeitsbedingung der narrativen Einheit des Lebens unsere Praktik des Erzählens strukturiert, ist jede Erzählung notwendig immer schon Erzählung vom guten Leben. Dies trifft auch auf so einfache Erzählungen wie die von der konstitutiven Regel einer Praktik zu und erklärt, warum Ricœur diese zunächst deskriptiven Regeln mittels der Erzählung in wertende Vortrefflichkeitsmaßstäbe transponieren kann.

²⁶ Vgl. RICŒUR: *Das Selbst als ein Anderer*, 211; PRAMMER: *Von der ‚naiven‘ zur ‚kritischen‘ phrônesis*, 20f.

vorübergehenden, kontextabhängigen Spezifizierungen des guten Lebens durch die Tradition. Dies bedeutet letztlich, daß der Mensch an sich keine definitive Lebensform hat, daß er in einem starken Sinne ein *nicht festgestelltes Tier* ist, das sich erst im Zirkel der Selbstausslegung auf bestimmte Weise selbst festlegt. Demnach zeichnet sich seine Lebensform nicht nur wesentlich durch *Optionalität und Kontingenz* aus, sondern verfügt auch über ein *poietisches Moment*.

Dieses findet seinen Ausdruck darin, daß der jeweilige inhaltliche Maßstab des guten Lebens keine vorgängig gegebene, objektive Tatsache ist, die entdeckt werden könnte, sondern vielmehr narrativ entworfen oder „konstruiert“ wird, d. h. *menschengemacht* und deshalb variabel ist. Der jeweilige Maßstab des guten Lebens ist ein *Produkt* der Synthese, die im hermeneutischen Zirkel vollzogen wird. Zwar mag er als ein solches nicht willkürlich abänderbar sein, da der Entwurf stets auf die Tradition angewiesen ist, doch bleibt letztlich jeder Prozeß des Herstellens an das zur Verfügung stehende Material gebunden. Der Ort der Poiesis innerhalb des hermeneutischen Zirkels erweist sich als die Deduktion, d. h. die spezifizierende Abstiegsbewegung, in der wir unsere Idee des guten Lebens auf konkrete Handlungen hin entwerfen, indem wir diese in Lebensplänen organisieren. Zwar ist es der Fall, daß diese Synthese stets auf eine vorherige Induktion angewiesen ist, insofern diese die ethischen Werte und Ideale bereitstellt, welche die Synthese leiten. Entscheidend ist jedoch, daß die Induktion uns keinen von der Deduktion unabhängigen Maßstab vorsetzen kann, da sie nur zu registrieren vermag, was im Zuge einer vorherigen Deduktion *gesetzt* wurde. Der hermeneutische Zirkel ist damit völlig in sich abgeschlossen. Sein eigentlich schöpferisches Moment liegt in der Konkretisierung und Anwendung der Ideale, d. h. in der Deduktion. Es besteht demnach innerhalb des Zirkels der Selbstausslegung ein *Vorrang der Deduktion* vor der Induktion, dem ein *Vorrang der Poiesis* innerhalb der Praxis entspricht.

Die Abgeschlossenheit des hermeneutischen Zirkels ist der Grund, weshalb Ricoeur das vernünftige Begehren, das den Bereich des Ethischen markiert und das in kantischer Terminologie als „kultivierte Neigung“ wiedergegeben werden könnte, als *epistemisch unzulänglich* qualifiziert. Indem uns das Begehren sein Objekt, d. h. eine spezifische Vision vom Leben, als *gut* präsentiert, erhebt es einen gewissen Geltungs- und Allgemeinheitsanspruch für diesen Lebensentwurf.

Gleichzeitig ist das Begehren selbst jedoch nicht in der Lage, diesen Anspruch auch einzulösen, weil es durch die Tradition konditioniert und damit im Zirkel der Selbstausslegung befangen ist. Die historische und kulturelle Bedingtheit des Begehrens läßt die *unbedingte*, d. h. alle Kontexte übergreifende Güte seines Objekts notgedrungen ungewiß und fragwürdig erscheinen. Die bereits erwähnte Fragilität des Guten wurzelt so in dieser von Ricœur attestierten epistemischen Unzulänglichkeit des Begehrens, die wiederum aus dem poetischen und daher kontingenten Charakter der menschlichen Lebensform resultiert.²⁷ Die Kehrseite der Fragilität des Guten ist, was Ricœur mit Kant als unseren *Hang zum Bösen* bezeichnet.²⁸ Gerade weil das gute Leben nur eine regulative Idee, d. h. eine strenggenommen niemals zu realisierende Fiktion ist, verfehlen wir notwendigerweise das schlechthin Gute, wenn wir die Maximen unseres Handelns allein auf der Grundlage des Begehrens bzw. der Neigung bilden.

Bedingt durch den poetischen Charakter der menschlichen Lebensform ist das Relativismusproblem – und nach Ricœurs Auffassung mit ihm auch das Böse – exakt im Herzen der Ethik angesiedelt und daher mit ihren eigenen Mitteln nicht zu überwinden. Dies ist der Grund, weshalb Ricœur es als notwendig erachtet, die ethische Ausrichtung durch eine *deontologisch gefaßte Moral* zu ergänzen. In gewissem Sinne treibt uns bereits die regulative Idee des guten Lebens selbst zu einer solchen Ergänzung, insofern sie sich nicht mit der einmal erkannten Ungewißheit und Fragilität des Guten zufrieden geben kann, sondern die universelle Geltung *eines* Lebensentwurfes, des wahrhaft guten Lebens, einfordert. Zu Recht konstatiert Ricœur einen engen Zusammenhang zwischen der Universalitätsforderung, die mit der regulativen Idee des guten Lebens verbunden ist, und der kantischen *Idee der Menschheit*, die letztlich darauf hinausläuft, eine allen Menschen nicht nur formaliter,

²⁷ Vgl. RICŒUR: Das Selbst als ein Anderer, 251-253. Ricœurs Begriff „inchoativer Universalien“, den er im Rahmen einer knappen Diskussion transkultureller Verständigung einführt, meint nichts anderes als diesen Allgemeinheitsanspruch des vernünftigen Begehrens und weist auf die zu prüfenden universellen Geltungsansprüche hin, die verschiedene Kulturen jeweils für die ihnen eigenen Wertvorstellungen und Mustererzählungen vom guten Leben erheben. Vgl. RICŒUR: Das Selbst als ein Anderer, 349f.

²⁸ Vgl. Ebd., 261-264.

sondern auch materialiter gemeinsame Lebensform zu postulieren.²⁹

Die Idee des guten Lebens selbst fordert also bereits, die ethische Ausrichtung der Prüfung und Kritik durch die moralische Norm zu unterwerfen. Diese Kritik muß nach Ricœurs Auffassung rein *formalistisch* vorgehen. Ein Rekurs auf inhaltliche Maßstäbe ist ihr versagt, da diese selbst als Auslegungen im hermeneutischen Zirkel befangen und daher hinsichtlich ihrer Geltung ebenso ungewiß und fragwürdig wären wie das zu Prüfende. Es bleibt daher nur eine prozedurale Kritik, die sich des Universalisierungstests bedienen muß, der mit Kants kategorischem Imperativ verbunden ist. Im Hinblick auf das Relativismusproblem soll der Universalisierungstest zweierlei leisten: Zum einen soll er das mit divergierenden Lebensentwürfen einhergehende Konfliktpotential mindern, insofern wir mit ihm ein Verfahren haben, anhand dessen sich widerstreitende Geltungsansprüche auf ihre Legitimität hin prüfen lassen. Als Resultat dieser kritischen Vermittlung zwischen den Kulturen dürfen wir uns eine Angleichung und Harmonisierung ihrer jeweiligen Lebensentwürfe erhoffen. Zum anderen soll der Test die universelle und überzeitliche Geltung seiner Ergebnisse gewährleisten, die sich im Zwangscharakter der Moral, d. h. im Pflichtcharakter moralischer Normen niederschlägt. Im Unterschied zum Zirkel der Selbstausslegung führt der Universalisierungstest nicht zu variablen und daher kontingenten Ergebnissen, sondern mit *Notwendigkeit* zu ganz bestimmten Normen. Ihm kommt damit scheinbar der Charakter eines objektiven Poiesis-Verfahrens zu, mittels dessen wir eine tatsächlich allgemeingültige Mustererzählung vom guten Leben konstruieren können.

Hat Ricœur uns also einen Weg eröffnet, der Idee des guten Lebens eine adäquate empirische Entsprechung zu geben? Ricœur selbst zeigt sich in dieser Hinsicht skeptisch. Der Preis der kontextübergreifenden Geltung moralischer Normen besteht eben darin, daß sie von den Besonderheiten konkreter Handlungskontexte abstrahieren. Gleichzeitig findet sich der Handelnde jedoch stets in solchen Kontexten wieder, in denen er die allgemeinen Normen zur Anwendung bringen muß. Dabei sind nach Ricœurs Auffassung Pflichtenkollisionen unausweichlich, insofern unterschiedliche

²⁹ Vgl Ebd., 249f., 269-271.

Aspekte der Situation einander widerstreitende Normen ins Spiel bringen können, die jeweils mit unbedingtem Geltungsanspruch auftreten. Ricœur spricht in diesem Zusammenhang von einer *Tragik des Handelns*, die darin besteht, daß der Handelnde häufig zwischen den Klippen moralischer Dilemmata hindurchnavigieren muß, ohne daß die Moral ihm eine klare Anweisung geben würde, worin denn nun schlechthin gutes Handeln eigentlich besteht. Die Fragilität des Guten bleibt so auch trotz der Moral erhalten, und mit ihr der Charakter des guten Lebens als bloß regulativer Idee.³⁰

Derartige Dilemmata müssen Ricœur zufolge im Rahmen eines *moralischen Situationsurteils* entschieden werden, in dem sich der Handelnde auf die ethische Ausrichtung rückbezieht und anhand seiner partikulären Idee vom guten Leben beurteilt, welche der gleichermaßen gebotenen Handlungen „besser“ ist, d. h. seiner kontingenten Vision vom guten Leben angesichts der Situation eher entspricht.³¹ Alles, was wir damit nach Ricœurs Auffassung hoffen dürfen, ist, „in einer momentanen und provisorischen *Annäherung* an das gute Leben gut zu urteilen und gut zu handeln“³². Die Tragik des Handelns fordert unsere *praktische Weisheit* auf, die unterschiedlichen Anforderungen der Moral, aber auch der Tradition, in einer tragfähigen *Einzelfalllösung* zu verbinden. Diese Weisheit zeichnet sich durch eine kontinuierliche Selbstprüfung aus, in Gestalt einer Dialektik zwischen den überkommenen Überzeugungen, die wir hinsichtlich des guten Lebens hegen, und den Argumenten, welche die moralische Kritik für die Akzeptanz, Korrektur oder Zurückweisung dieser Überzeugungen bereitstellt. Das moralische Situationsurteil soll also vor dem Hintergrund einer *kritischen Aneignung der eigenen Tradition* gefällt werden. Dies bedeutet letztlich, daß der Universalisierungstest den hermeneutischen Zirkel der Selbstausslegung nicht abgelöst hat, sondern durch Einbeziehung eines Verfahrens der Kritik lediglich an seinem Scheitelpunkt erweitert. Ricœurs situative Lösung des Relativismusproblems erweist sich

³⁰ Vgl. ebd., 291-343, wo Ricœur eine umfassende Diskussion faktischer Konfliktfelder vornimmt und die Rolle der praktischen Weisheit in ihnen bespricht. Vgl. auch WELSEN: Kant als Korrektiv der teleologischen Ethik?, 31f.; PRAMMER: Von der ‚naiven‘ zur ‚kritischen‘ *phrônesis*, 22f.

³¹ Vgl. auch WELSEN: Kant als Korrektiv der teleologischen Ethik?, 34-36.

³² RICŒUR: Das Selbst als ein Anderer, 219. Hervorhebung des Autors.

damit als bestenfalls prekär, da sie weder die Frage nach der Geltung eindeutig beantworten noch auftretende Konflikte einer allgemeinen, nicht bloß pragmatischen und kontextuellen Bewältigung zuführen kann.³³

III.

Ein Vergleich der Konzeption Ricœurs mit derjenigen Philippa Foots erscheint deshalb besonders reizvoll, weil sie der Optionalität, welche die menschliche Lebensform bei Ricœur kennzeichnet, den Begriff einer *Aristotelischen Notwendigkeit* entgegen stellt. Dieser erlaubt es, den poetischen Charakter der menschlichen Lebensform zu hinterfragen.

Um sich diesem Begriff zu nähern, ist es hilfreich, sich zunächst zu verdeutlichen, daß wir nach Foot Lebensformen und ihre Bestandteile mittels einer logisch besonderen Form von Urteil auffassen, welche Foot mit Michael Thompson als *naturhistorisches Urteil* bezeichnet. Derartige Urteile folgen für gewöhnlich dem Schema „S'e sind/haben/tun F“, wie etwa in dem Beispielsatz „Menschen haben zwei Beine“, und zeichnen sich logisch vor allem durch Besonderheiten hinsichtlich ihrer Quantifizierbarkeit aus. Daß Menschen zwei Beine haben, stellt ein zweifelsfrei wahres naturhistorisches Urteil dar und findet sich als Selbstverständlichkeit in jedem Anatomielehrbuch. Es trifft jedoch nicht ausnahmslos auf alle Menschen zu, insofern manchen Menschen ein Bein oder auch beide Beine fehlen. Gleichzeitig behauptet dieses Urteil jedoch mehr als nur „Die meisten/Einige Menschen haben zwei Beine“. Naturhistorische Urteile lassen sich demnach nicht einwandfrei als universelle oder partikuläre Urteile über die Mitglieder einer Spezies klassifizieren. Vielmehr bringen diese Urteile zum Ausdruck, was hinsichtlich der Angehörigen einer Spezies *normalerweise* der Fall ist, und in diesem Sinne artikulieren sie nach Auffassung Foots und Thompsons *natürliche Normen* für diese Spezies, die bei der Bewertung ihrer Angehörigen herangezogen werden können: „[I]f we have a true

³³ Vgl ebd., 343-351; PRAMMER: Von der ‚naiven‘ zur ‚kritischen‘ *phrônesis*, 23-25. – Freilich könnte Ricœur seinen Lösungsansatz durch Abschwächung der Tragik des Handelns stärken, doch dies nur um den Preis eines vollständigen Kollapses der Tugendethik in die Deontologie.

natural-history proposition to the effect that S's are F, then if a certain individual S [...] is not F it is therefore not as it should be, but rather weak, diseased, or in some other way defective."³⁴

Entscheidend ist, daß natürliche Normen nach Foots Auffassung nicht bloß einen statistischen Durchschnitt an Merkmalen wiedergeben, der lediglich auf derzeit bestehende Populationen einer Spezies zutrifft und sich mit der Zeit verschieben kann, womit solche statistischen Normen völlig kontingent wären. Stattdessen drücken natürliche Normen eine Notwendigkeit aus, die Foot mit dem bereits genannten Begriff der *Aristotelischen Notwendigkeit* bezeichnet. Einem bestimmten Merkmal oder Verhalten kommt Aristotelische Notwendigkeit zu, wenn von seiner ordentlichen Realisierung wichtige Güter im Leben des Realisierenden abhängen, insofern er einer bestimmten Spezies angehört. Dieses Merkmal oder Verhalten leistet dann einen *identifizierbaren kausalen Beitrag* zu der Art von Leben, die für Angehörige dieser Spezies charakteristisch ist. Es ist beispielsweise „necessary for plants to have water, for birds to build nests, for wolves to hunt in packs“³⁵, da diese Pflanzen sonst nicht wachsen, diese Vögel sonst keine Jungen aufziehen und diese Wölfe sonst keine Beute machen könnten. Ganz ähnlich ist es eine Notwendigkeit im menschlichen Leben, zwei Beine zu haben, um sich leicht und ohne Hilfe fortbewegen zu können, oder auch Versprechen zu halten, z. B. um ein Klima des Vertrauens und die Möglichkeit langfristiger Planungen zu erhalten, deren Fehlen unser Leben wesentlich erschweren würde.³⁶ Natürliche Normen rekurrieren für einen Organismus – sofern er einer bestimmten Spezies angehört – demnach auf eine „notion of need that depends on a counterfactual to the effect that something or other is necessary for the avoidance of harm“³⁷.

Insofern Aristotelische Notwendigkeiten stets Notwendigkeiten *für* etwas sind, das wiederum selbst den Status einer Aristotelischen Notwendigkeit innehat, bietet sich ihr Gesamt als ein teleologisch

³⁴ Vgl. THOMPSON: *Life and Action*, 25-82; FOOT: *Natural Goodness*, 25-30, hier: 30.

³⁵ FOOT: *Natural Goodness*, 15.

³⁶ Vgl. Ebd., 30-37.

³⁷ Philippa FOOT: *Rationality and Virtue*. In: DIES.: *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*. Oxford 2002, 165.

organisiertes System dar, das auf das Leben des jeweiligen Organismus hin finalisiert ist. Der Begriff der Lebensform benennt folglich die Summe der Erfordernisse eines erfolgreichen Lebensvollzugs und läßt sich definieren als *die für einen Organismus von bestimmter Art charakteristische Methode des Überlebens*. Als solche konstituiert sie sich im Zusammenspiel der Güter, derer ein Organismus von bestimmter Art bedarf, um gedeihen zu können, und der Mittel oder Vermögen, über die er typischerweise verfügt, um diese Güter zu realisieren.³⁸ Systematisch nimmt die Lebensform bei Foot die Stelle ein, die bei Ricœur der Lebensentwurf innehat: Sie ist der Maßstab für die Güte des Lebensvollzugs einschließlich unserer jeweiligen Lebenspläne.

Foots biologische Fundierung des Lebensformbegriffs legt nun für die menschliche Lebensform einen definitiven, *nicht-poietischen* Charakter nahe. Denn auch der Mensch ist aufgrund seiner biologischen Verfaßtheit mit der fundamentalen Alternative von Leben und Tod konfrontiert. Es scheint dabei keine reine Frage der Auslegung zu sein, ob etwa bestimmte Verhaltensweisen, Praktiken oder Institutionen im Leben des Menschen dienlich und in diesem Sinne gut sind, oder ob sie ihm schaden und seine Lebensfähigkeit vermindern, in diesem Sinne also schlecht sind. Diese Dinge haben *faktische, beobachtbare Auswirkungen* auf das menschliche Leben, anhand der sie einer nicht-kontingenten Bewertung zugänglich werden. So läßt sich etwa die ehemalige chinesische Praktik, Frauen aus ästhetischen Gründen die Füße zu brechen und abzubinden, zweifellos als schlecht bewerten, weil sie in einer eingeschränkten Bewegungsfähigkeit resultiert und damit eine eigenständige Lebensführung verunmöglicht, weil sie hygienische Probleme und ein erhöhtes Infektionsrisiko mit sich führt und weil sie eine folglich unnötige Zufügung von Schmerzen erfordert, d. h. grausam ist. Umgekehrt läßt sich vielleicht eine bestimmte Form der Ernährung als gut bewerten, weil sie zur Gesundheit beiträgt und etwa mit

³⁸ Der Begriff des Überlebens darf freilich nicht zu eng gefasst werden, als ein bloß physisches „Gerade-so-am-Leben-bleiben“, sondern meint ein *intaktes Überleben oder Gedeihen*. Es geht nicht darum, gerade ausreichend Bedürfnisse zu befriedigen, dass der Organismus nicht direkt zugrunde geht, sondern vielmehr um eine umfassende Bedürfnisbefriedigung, die mit einer langfristigen Fortifizierung seiner Lebensfähigkeit einhergeht.

Übergewicht oder Nährstoffmangel einhergehende Risiken zu vermeiden hilft. Damit ist letztlich nichts anderes gesagt, als daß eine gesunde Ernährungsweise eine Aristotelische Notwendigkeit im menschlichen Leben darstellt, während das Abbinden der Füße solchen Notwendigkeiten auf verschiedene Weise faktisch zuwiderläuft.³⁹

Die Faktizität derartiger Wirkungszusammenhänge besteht darin, daß sie unabhängig davon vorliegen, ob der Mensch sich ihrer im Rahmen seiner Selbstausslegung bewußt ist oder nicht. Sie bieten sich damit als ein der Auslegung externer Maßstab an, an dem letztere sich messen lassen muß und als wahr oder falsch beurteilt werden kann. Die Lebensform, die wir in naturhistorischen Urteilen erfassen und artikulieren, hat nach Foots Auffassung folglich nicht den Status eines rein menschengemachten und deshalb kontingenten Entwurfes, sondern den einer vorgängig gegebenen Tatsache, die es als solche zu *entdecken* gilt.⁴⁰

Foot negiert damit die Optionalität, welche die menschliche Lebensform bei Ricoeur wesentlich auszeichnet, und begreift den Menschen als ein im relevanten Sinne *festgestelltes Tier*. Natürlich soll damit nicht bestritten werden, daß es sich beim Menschen nach wie vor in einem *schwachen* Sinne um ein nicht festgestelltes Tier handelt, insofern sein Verhalten weniger angeboren und instinkthaft ist als wesentlich *erlernt*. Foot spricht dem Menschen nicht die Ausbildung

³⁹ Vgl. auch FOOT: Natural Goodness, 43-47. Diese Auswirkungen sind zuweilen subtil, so dass sie Gegenstand einzelwissenschaftlicher Studien, etwa der Psychologie oder der Medizin, werden müssen, wie man etwa anhand des Streits darüber sieht, ob bestimmte Fette nun gesund sind, oder welche Mengen welcher Vitamine nötig sind, damit diese optimal zusammenwirken und ihre Funktion erfüllen.

⁴⁰ Dies impliziert nicht zwingend einen Realismus bezüglich der Existenz von Werten. Ob diese Konzeption realistisch oder antirealistisch zu lesen ist, hängt davon ab, wie man die Beziehung zwischen Leben und Lebensprozess fasst. Ein Realist müsste behaupten, dass der Lebensprozess ursächlich stattfindet, weil das Leben einen intrinsischen Wert hat und deshalb erstrebenswert ist. Ein Antirealist müsste umgekehrt argumentieren, dass das Leben nur darum Wertstatus hat, weil der Lebensprozess stattfindet, d. h. weil Lebewesen bedingt durch natürliche Selektion notwendig nach Selbsterhalt streben und es so faktisch als Wert *setzen*. Für letztere Position vgl. Harry BINSWANGER: Life-Based Teleology and the Foundations of Ethics, in: The Monist 75 (1992), 84-103.

von Kultur ab. Entscheidend ist jedoch, daß erlerntem, d. h. kulturell informiertem Verhalten in Foots Konzeption nicht der Status eines Selbstzwecks zukommt. Vielmehr wurzelt die Kultur in der Natur, d. h. in der biologischen Verfaßtheit des Menschen, und muß daher als auf sein Gedeihen als Lebewesen hin finalisiert verstanden werden. Kulturell informiertem Verhalten kommt demnach eine biologische Funktion zu, die es einem definitiven, inhaltlichen Maßstab der Bewertung unterwirft. An welchen kulturell tradierten Praktiken wir teilhaben *sollten*, bemißt sich in erster Linie danach, ob ihr Vollzug die Befriedigung der verschiedenen materiellen und psychologischen Bedürfnisse ermöglicht, die durch die Aristotelischen Notwendigkeiten unserer Lebensform konstatiert werden. Insofern dies, wie auch die Beispiele verdeutlicht haben, nicht durch alle Praktiken gleichermaßen geleistet werden kann, eröffnet uns die Lebensform die Möglichkeit einer inhaltlichen Kritik überkommener Praktiken und der Traditionen, in denen sie stehen.⁴¹

IV.

Damit scheint aber auch ein Weg eröffnet, ohne Rückgriff auf eine deontologische Konzeption mit dem Relativismusproblem umzugehen. Wie in Sektion II dargestellt, hat dieses Problem zwei Aspekte. Der erste Aspekt bestand in der Frage, wie Konflikte zwischen kulturell divergierenden Lebensentwürfen entschieden werden können, die jeweils einen eigenen Anspruch auf Geltung erheben. Insofern in Foots Konzeption nun Kultur generell in der biologischen Verfaßtheit des Menschen wurzelt, diese aber für alle Menschen grundsätzlich dieselbe ist, gibt es auch einen *gemeinsamen Referenzrahmen*, in Bezug auf den sich unterschiedliche Kulturen und ihre Konzeptionen vom guten Leben vergleichen und beurteilen lassen. Dies gestattet es uns anhand des Kriteriums der Lebensdienlichkeit zwischen konkurrierenden Geltungsansprüchen zu entscheiden und nicht nur unsere eigene Kultur, sondern auch andere Kulturen einer berechtigten Kritik zu unterziehen. Insofern es für Foot in Gestalt der Aristotelischen Notwendigkeiten „facts about the nature of human beings“⁴² gibt, eine universalistische Anthropologie also

⁴¹ Vgl. auch FOOT: Natural Goodness, 108-110.

⁴² Ebd., 24.

möglich ist, stellt auch eine alle Menschen gleichermaßen erfassende Idee des guten Lebens für sie keine heuristische Fiktion dar, sondern hat einen prinzipiell identifizierbaren empirischen Gehalt.

An dieser Stelle läßt sich jedoch die berechtigte Frage stellen, ob solch eine allgemeingültige Idee des guten Lebens auch eine absolute kulturelle Uniformität in der Lebensführung erfordert, über alle Zeiten und Räume hinweg. Wenig scheint davon abzuhängen, ob wir unsere Nahrung nun mit Messer und Gabel oder mithilfe von Stäbchen zu uns nehmen, und doch suggeriert Foots Denken in starr anmutenden Notwendigkeitsketten, die scheinbar für alle Menschen bis ins Detail identisch sind, daß nur eines gut ist. Ein derartiger *Rigorismus* erscheint wenig plausibel. So mag es zwar für alle Menschen gleichermaßen eine Notwendigkeit sein, im weitesten Sinne einer produktiven Tätigkeit nachzugehen, doch kaum eine Notwendigkeit, daß alle denselben Beruf ausüben. Das allgemeine Erfordernis, einer solchen Tätigkeit nachzugehen, läßt sich vielmehr auf ganz verschiedene Weise gleichermaßen gut erfüllen, sei es als Landwirt, als Wissenschaftler oder als Friseur. Ähnlich mag Nahrung eine Aristotelische Notwendigkeit im menschlichen Leben sein, die nach gesunder, nährstoffreicher Kost verlangt, doch läßt dies zweifelsohne eine Reihe legitimer Wahlmöglichkeiten bei der Zusammenstellung des Speiseplans zu.

Auch Foots Konzeption kommt demnach nicht um einen Begriff der *Optionalität* herum, der derartige Fälle erfassen und einordnen kann. Im Unterschied zu Ricœur ist diese Optionalität jedoch nicht im Herzen der Lebensform verortet, sondern sozusagen in ihrer Peripherie. Sie betrifft lediglich die *Mittel*, die zur Realisierung bestimmter, allgemein notwendiger Güter herangezogen werden können. Genuine Optionalität liegt genau dann vor, wenn einer Aristotelischen Notwendigkeit auf unterschiedliche Weisen gleich gut entsprochen werden kann, ohne daß eine dieser Möglichkeiten die Realisierung anderer notwendiger Güter verunmöglicht.⁴³ Jede dieser

⁴³ Wo ein Mittel, auf das Gesamt menschlicher Güter bzw. Aristotelischer Notwendigkeiten bezogen, Schaden anrichtet, ist es trotz seiner Geeignetheit zur Realisierung eines bestimmten Gutes ein *insgesamt schlechtes Mittel*, d. h. durch seinen unmittelbaren Zweck nicht gerechtfertigt und damit auch keine legitime Option. Wo es dennoch angewandt wird, ist das betreffende Gut unrechtmäßig erworben und sein Status als genuines Gut damit zumindest

Optionen repräsentiert dann eine Möglichkeit, als Mensch gut zu handeln. Daß es sich bei vielen Dingen im menschlichen Leben in diesem Sinne um *optionale Güter* handelt und sich die menschliche Lebensform in ihrer konkreten Ausgestaltung daher durch ein gewisses Maß an *Flexibilität und Diversität* auszeichnet, stellt jedoch keine ernstliche Gefahr für ihre orts- und zeitübergreifende Einheitlichkeit dar, wie die folgenden Überlegungen verdeutlichen werden.

Im Rahmen seiner „naiven Handlungstheorie“ hat Michael Thompson aufgezeigt, daß Handlungen prinzipiell einerseits immer als Phasen einer umfassenderen Handlung verstanden werden können, sich andererseits aber auch selbst in untergeordnete Phasen zergliedern lassen. Auf diese Weise wird ein und dieselbe Handlung unterschiedlichen Weisen der Beschreibung zugänglich, die sich durch ihren Grad an Konkretion unterscheiden. So ließe sich dieselbe Handlung etwa als „Braten der Eier“ oder abstrakter als „Zubereiten des Frühstücks“ beschreiben.⁴⁴ Wenngleich Thompson es nirgends ausspricht, läßt sich doch annehmen, daß die abstrakteste Handlungsbeschreibung „Führen des eigenen Lebens“ lautet und sich der korrespondierende, weitestmögliche Handlungszusammenhang dadurch auszeichnet, daß er alle konkreteren Handlungen als seine Phasen in sich begreift. Nun läßt sich die Handlungsbeschreibung „Zubereiten des Frühstücks“ jedoch sowohl durch das Braten von Eiern als auch durch das Bestreichen von Toast erfüllen, d. h. es besteht eine begrenzte Austauschbarkeit der Phasen, die jeweils dieselbe „höherstufige“ Handlung konstituieren können. Diese Überlegungen hinsichtlich der organischen Einheit der Praxis lassen sich nun auch auf die Güter übertragen, um deren Realisierung es im Rahmen der Praxis geht.

Einer solchen organischen Auffassung zufolge zielt die Praxis als Ganze nur auf ein einziges Gut ab, nämlich auf das artcharakteristische Leben bzw. Gedeihen des Menschen. So wie die Praxis gedanklich in Phasen bzw. konstitutive Teilhandlungen untergliedert werden kann, läßt sich auch dieses umfassende Gut in mehrere untergeordnete Güter zergliedern, wie etwa Gesundheit,

fraglich.

⁴⁴ Vgl. THOMPSON: Life and Action, 85-146.

Wohlstand oder Freundschaft, die ihren eigenen Status als Gut allein daher beziehen, daß sie für das Gedeihen als höchstem Gut gemeinschaftlich konstitutiv sind, d. h. notwendige Bestandteile seiner Realisierung darstellen. Diese derivativen Güter wiederum lassen sich im Rahmen einer spezifizierenden Abstiegsbewegung prinzipiell beliebig weiter untergliedern, etwa in die Dinge, die Gesundheit, Wohlstand oder eine funktionierende Freundschaft konkret ausmachen. Insofern auch diese konkreteren Güter letztlich in demselben Konstitutionsverhältnis zum Gedeihen des Menschen stehen, handelt es sich bei der vermeintlichen Vielzahl menschlicher Güter strenggenommen um voneinander nicht zu trennende Momente dieses höchsten Gutes, dessen interne Struktur so expliziert wird. Entscheidend für die Einheitlichkeit der Lebensform trotz Optionalität vieler konkreter Güter ist dann, daß unterschiedliche Zusammenstellungen solcher Güter jeweils die Realisierung desselben abstrakteren Gutes ausmachen können, das als solches eine Aristotelische Notwendigkeit, d. h. selbst nicht mehr optional ist. Der Anschein einer Uneinheitlichkeit der Lebensform entspringt dann dem Grad an Konkretion, den unsere Beschreibung hat. Bedingt durch die ausgeprägte Flexibilität hinsichtlich der Mittel läßt sich die menschliche Lebensform konkret in verschiedenen, gleichermaßen validen Varianten beschreiben und kann inhaltlich so als unüberwindbar orts- und zeitgebunden erscheinen. Insofern diese diversen Mittel jedoch die Realisierung derselben „höherstufigen“ Güter zum Gegenstand haben, erweist sich die Lebensform auf einer abstrakteren Ebene der Beschreibung für alle Menschen als dieselbe.⁴⁵ Auf diese

⁴⁵ Vor diesem Hintergrund läßt sich auch der Einfluss des *technischen Fortschrittes* auf die menschliche Lebensform besser verstehen. In gewissem Sinne ist unsere heutige Lebensweise besser als etwa diejenige der Römerzeit, weil wir über wirksamere technische Mittel verfügen, den Erfordernissen des menschlichen Lebens nachzukommen. Gleichzeitig war die Lebensweise der Römer jedoch nicht defizient, nur weil sie keine Computer oder Motoren kannten. Und doch wäre es für uns heute falsch, auf ihrem technischen Niveau zu operieren. Wie kann aber eine Variante menschlichen Lebens, die damals legitim war, heute defizient sein? Hat der technische Fortschritt zu einem Wandel der Lebensform und damit zu einer Verschiebung der Maßstäbe geführt? Ja und Nein. Unsere Lebensform ist noch dieselbe wie die der Menschen zur Römerzeit, insofern sie dieselben allgemeinen Notwendigkeiten menschlichen Gedeihens umschließt. Insofern uns der Fortschritt jedoch neue, bessere Möglichkeiten an die Hand gab, diesen allgemeinen Notwendigkeiten

Weise ergänzt kann uns Foots Konzeption folglich einen definitiven, inhaltlichen Maßstab für die vergleichende Kritik divergierender Lebensentwürfe an die Hand geben und gleichzeitig einen Spielraum legitimer Diversität in der konkreten Lebensführung zulassen.

Der zweite Aspekt des Relativismusproblems betraf die Frage, wie überhaupt die universelle Geltung einer historisch gewachsenen und deshalb vielleicht nur zufälligen Auslegung der menschlichen Lebensform begründet werden kann. In Sektion III war angedeutet worden, daß wir definitive, allgemeingültige Fakten darüber feststellen können, was Menschen als Lebewesen gut tut und folglich einen Beitrag zum menschlichen Leben leistet, indem wir auf die *beobachtbaren Auswirkungen* rekurrieren, die unsere geschichtlich geprägten Praktiken, Institutionen, Handlungen und sonstigen Vollzüge auf das Gelingen unseres biologisch verstandenen Lebensprozesses haben. In Ricœurs Konzeption war die Geschichtlichkeit der Auslegung durch die Abgeschlossenheit des hermeneutischen Zirkels bedingt, die in Sektion II auf den Vorrang der Deduktion innerhalb des Zirkels zurückgeführt wurde. Dieser Vorrang der Deduktion fand seinen Ausdruck darin, daß die induktive Gewinnung einer konkreten Idee des guten Lebens stets von einer vorherigen Auslegung der Lebensform ausgehen mußte, folglich über keinen Bezugspunkt verfügte, der nicht schon selber Auslegung war und sich daher als ähnlich ungewiß darbot. Eine Lösung des Problems der Geschichtlichkeit muß folglich die Gestalt eines Versuchs annehmen, diese Abgeschlossenheit des hermeneutischen Zirkels aufzubrechen, d. h. den Vorrang der Deduktion durch einen *Vorrang der Induktion* abzulösen. Ein solcher Vorrang läßt sich jedoch nur etablieren, wenn der Induktion eine Grundlage gegeben werden kann, die nicht selbst schon Produkt der Auslegung ist. Sie muß ihren Bezugspunkt demnach außerhalb des Bereichs des Begrifflichen finden, womit wir auf die *Anschauung* als *prima facie* plausibelsten Kandidaten zur Verankerung der Induktion verwiesen sind.

nachzukommen, hat er auf der Ebene der Mittel zu einer Neubestimmung dessen geführt, was als genuine Option gelten darf. Obgleich der Fortschritt die menschliche Lebensform also nicht in ihrem Kern verändert, erweist sich die Wandelbarkeit des Spektrums und der Qualität der verfügbaren Mittel doch als entscheidend dafür, welche konkreten Varianten menschlichen Lebens zu einem bestimmten Zeitpunkt als gut gelten können.

Die Induktion der Idee einer bestimmten Lebensform stützt sich einer solchen Auffassung zufolge auf beobachtbare, d. h. anschaulich gegebene kausale Abläufe, in welche die relevante Art von Lebewesen als Akteur involviert ist. Sie erfolgt durch Beobachtung *wiederkehrender Muster* in diesen Abläufen, die deren Klassifizierung etwa als zuträglich oder abträglich gestatten und damit die Ausbildung einer Vorstellung von einer bestimmten Methode des Überlebens, wie sie für diese Art von Organismus typisch ist.⁴⁶ Gehört eine derartige Erforschung der Lebensform im Fall anderer Arten in das spezialisierte Studiengebiet von Einzelwissenschaften wie der Biologie, trifft dies auf die menschliche Lebensform hingegen nur bedingt zu. Dies hat nicht nur damit zu tun, daß Menschen im Unterschied zu anderen Lebewesen eines zumindest impliziten Verständnisses ihrer eigenen Lebensform bedürfen, um handeln zu können, sondern vor allem damit, daß wir selbst die Akteure sind, deren kausale Vollzüge das Material für die Induktion bilden. Wir selbst initiieren die Abläufe, deren Auswirkungen beobachtbar auf uns zurückfallen, und gewinnen so durch Versuch und Irrtum *Erfahrung* im Führen eines menschlichen Lebens, d. h. ein implizites Verständnis davon, wie man als Mensch lebt und auf welche Güter es in diesem Leben ankommt. Auch die Induktion der menschlichen Lebensform geht auf diese Weise, vermittelt durch Versuch und Irrtum, von der

⁴⁶ Eine derartige Konzeption der Induktion beruht natürlich auf kausalitätstheoretischen Vorannahmen, die an dieser Stelle nicht verteidigt, sondern allenfalls angedeutet werden können. Zu diesen Vorannahmen zählt (1) die Vertretbarkeit einer aristotelisch inspirierten *Substanzkausalität*, d. h. der Auffassung, dass wir es bei der Kausalbeziehung fundamental „not with a special *nexus of events*, but with a special *nexus of thing and event*“ (THOMPSON: *Life and Action*, 43) zu tun haben; (2) die *Uniformität* dieser Kausalbeziehung, dass also gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen, was auch eine Voraussetzung für die Generalisierbarkeit unserer Beobachtungen darstellt; sowie (3) ein *kausaler Realismus*, demzufolge die Kausalbeziehung nicht in irgendeinem Sinne erst durch das Subjekt gestiftet wird, sondern unabhängig von ihm vorliegt. – Vgl. John MCCASKEY: *Freeing Aristotelian Epagôgê from Prior Analytics II 23*, in: *Apeiron* 40 (2007), 345-374 für den Gedanken, dass eine korrekt verstandene Induktion nicht enumerativ, sondern klassifizierend vorgehen muss. Für eine erhellende Skizze des Prozesses bei Aristoteles vgl. Gregory SALMIERI: *Αἰσθησις, Εμπειρία, and the Advent of Universals in Posterior Analytics II 19*. In: James LESHER (Hrsg.): *From Inquiry to Demonstrative Knowledge. New Essays on Aristotle's Posterior Analytics* (*Apeiron* 43, 2-3 (2010)), 155-185.

Anschauung aus.⁴⁷ Letztere stellt so ein auslegungsexternes Kriterium für die Allgemeingültigkeit unserer Auslegungen dar.

An dieser Stelle ließe sich im Hinblick auf das Problem der Geschichtlichkeit jedoch einwenden, daß die Erkenntnis der Auswirkungen eines kausalen Ablaufs nicht allein Sache der Anschauung sein kann, da eine Identifikation dieses Ablaufs als zuträglich oder abträglich immer schon das Verständnis einer Aristotelischen Notwendigkeit voraussetzt, für die er zu- oder abträglich ist. Damit ist aber letztlich gesagt, daß wir die Auswirkungen kausaler Abläufe in Bezug auf eine schon immer vorgängig gegebene Auslegung der Lebensform bestimmen, die daher nicht selbst induktiv gewonnen sein kann, sondern vielmehr vorzeichnet, welche Resultate die Induktion überhaupt zutage fördern kann. Auch eine biologisch gefärbte und daher vermeintlich überzeitlich gültige Auslegung der Lebensform ist demnach in einem hermeneutischen Zirkel befangen, der in sich abgeschlossen ist. Es scheint, daß wir weder dem Vorrang der Deduktion, noch dem poetischen Charakter der Lebensform, noch ihrer Geschichtlichkeit entkommen sind, und in gewissem Sinne ließe sich ja auch bereits Ricoeurs Begriff des Lebensentwurfes biologisch lesen, insofern den ethischen Werten, die einen solchen Entwurf ausmachen, sicher auch eine geschichtlich geformte Vorstellung menschlicher Bedürfnisse entspricht. Alles, was hier von der Anschauung vielleicht erhofft werden kann, ist, daß sie im Sinne eines Falsifikationismus zur ausschnittsweisen Prüfung und graduellen Weiterentwicklung unserer Auslegung dienlich sein könnte.

Es ist sicher eine korrekte Beobachtung, daß wir in der Induktion unserer Lebensform auf bereits etablierte Einsichten rekurrieren. Dies besagt jedoch nur, daß nicht alle Aspekte der Lebensform gleichermaßen offensichtlich sind. Vielmehr erfolgt die induktive Erschließung des Funktionszusammenhangs, den die Lebensform darstellt, schrittweise, wobei jeder weitere Schritt auf einem

⁴⁷ Michael Thompson hingegen ist der Auffassung, dass wir über ein praktisches Wissen a priori um die menschliche Lebensform verfügen, dieses also nicht induktiv gefunden wird. Vgl. THOMPSON: *Apprehending Human Form*, sowie die Problematisierung dieser Position bei Sebastian RÖDL: *Praktisches Wissen um die menschliche Lebensform: ein Widerspruch?* In: HOFFMANN/REUTER (Hrsg.): *Natürlich gut*, 207-221.

vorherigen gründet, d. h. sich die bisherigen Ergebnisse zunutze macht, sie erweitert oder vertieft. Bei diesen Ergebnissen handelt es sich um bereits vorgenommene Klassifizierungen anschaulicher Inhalte, d. h. um eine bestimmte Perspektive auf das Material, mittels der wir einige der Muster und Strukturen, die dem Material eigen sind, nachvollzogen haben. Diese bereits gewonnene Einsicht in die dem Material eigene Ordnung macht es für uns beherrschbarer und gestattet es, gewissermaßen genauer hinzusehen und ein reicheres Verständnis zu entwickeln. Daß der induktive Prozeß in diesem Sinne über ein hermeneutisches Moment verfügt, spiegelt lediglich den bereits thematisierten organischen Charakter der Lebensform wider und würde nur dann ein Problem darstellen, wenn sich die geschilderte „induktiv-hermeneutische Spirale“ nicht auf einen rein anschaulich gegebenen Startpunkt zurückverfolgen ließe. Einen solchen Startpunkt stellt aber etwa der Schmerz dar, der uns rein anschaulich einen Mangel und damit auch ein Bedürfnis anzeigt. Wir verfügen also bereits in der bloßen Anschauung über ein primitives Verständnis Aristotelischer Notwendigkeiten, von dem ausgehend wir die Strukturen unserer Lebensform induktiv erschließen und ein zunehmend komplexeres Verständnis ihrer Erfordernisse entwickeln können, von den Dingen, die zur Stillung des Schmerzes notwendig sind, bis hin zu den spezialisierten Studien etwa der Medizin.

V.

Allerdings ist dieser Einwand geeignet, uns auf die zentrale erkenntnistheoretische Voraussetzung der hier skizzierten induktiven Methode aufmerksam zu machen, welche das allgemeine *Verhältnis von Anschauung und Begriff* betrifft. Es scheint, daß die Anschauung nur dann einen aller Auslegung externen Bezugspunkt für die Induktion abgeben kann, wenn sie nicht selbst erst der begrifflichen Vermittlung bedarf, um einen erfaßbaren, d. h. bestimmten kognitiven Gehalt aufzuweisen. Wenn, wie Kant sagt, „Anschauungen ohne Begriffe [...] blind“⁴⁸ sind, sie also erst dadurch in ihrem kognitiven Gehalt bestimmt werden, daß das Subjekt sie unter Begriffe bringt, dann stellt sich die Anschauung als schon immer wesentlich *theo-*

⁴⁸ Immanuel KANT: Kritik der reinen Vernunft. (Werkausgabe, Bd. III.) Hrsg. v. Willhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1974, B75/A51.

riebeladen dar. Dies bedeutet, daß in der Induktion wiederum nur registriert werden kann, was zuvor durch eine entsprechende Leistung des Subjekts gewissermaßen in die Anschauung hineingelegt worden ist. Unsere Erkenntnis nimmt damit einen allgemein poetischen Charakter an, insofern ihre möglichen Inhalte nicht als subjektunabhängig bestehende Tatsachen entdeckt, sondern in der Anwendung menschengemachter und daher letztlich variabler Begriffe konstruiert werden. Da unsere Erkenntnis folglich nicht die Strukturen einer objektiv gegebenen Welt erfaßt, sondern lediglich unsere vorgängigen Auslegungen dieser Welt widerspiegelt, ist sie selbst in einem hermeneutischen Zirkel der Weltauslegung befangen. Sie erweist sich als in einer bestimmten Erzähltradition stehend und durch diese geprägt. Der Vorrang des Begriffs gegenüber der Anschauung ermöglicht demnach den Vorrang der Deduktion gegenüber der Induktion. Die damit konstatierte *Geschichtlichkeit der Erkenntnis überhaupt* bedeutet jedoch auch, daß ihr keine notwendige Geltung zukommt, sie sich ihrem Inhalt nach also als völlig kontingent darstellt. Alles, was dem erkennenden Subjekt dann übrig bleibt, ist der Versuch, mittels einer hermeneutischen Methode die Erzähltradition, in der es steht, und damit auch die Genese seiner gegenwärtigen Weltauslegung besser zu verstehen. Das tugendethische Relativismusproblem erweist sich so als bloße Instanz eines weiterreichenden erkenntnistheoretischen Relativismusproblems.

Freilich kann im Rahmen des vorliegenden Beitrages nicht einmal versucht werden, diese Schwierigkeiten zu bewältigen. Stattdessen sollen abschließend zwei mögliche Strategien angedeutet werden, auf das Problem der Geschichtlichkeit zu antworten. Die erste Möglichkeit besteht in der *Aufweisung eines objektiven Poiesis-Verfahrens*, mit dem alle relevanten Subjekte notwendig operieren. Nach dieser in der Tradition Kants stehenden Auffassung konstruiert das Subjekt aufgrund einer definitiven, sich orts- und zeitübergreifend durchhaltenden Verfassung seines Erkenntnisvermögens die Welt notwendig immer auf eine definitive Weise. Das Subjekt verfügt also zumindest partiell über eine notwendige vorgängige Weltauslegung, die für die durch das Subjekt vorgenommene Strukturierung seiner Welterfahrung bestimmend ist und sich daher in ihr widerspiegelt, weshalb wir durch Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung eine inhaltlich sichere, ungeschichtliche, *apriorische* Er-

kenntnis gewinnen können. Insofern eine derartige Eindämmung der Geschichtlichkeit vom Nachweis eines ungeschichtlichen Fixpunktes im Subjekt abhängt, der Vorrang des Begriffs also erhalten bleibt, wird eine allgemeingültige Auslegung der Welt und der menschlichen Lebensform letztlich nicht empirisch, d. h. durch Induktion gewonnen, sondern vermittelt einer Methode, die sich als transzendentalphilosophisch, formalistisch oder aprioristisch kennzeichnen läßt.⁴⁹ Auch Ricœurs Versuch, das tugendethische Relativismusproblem im Rekurs auf den kategorischen Imperativ zu lösen, stellt eine denkbare Durchführungsweise dieser Strategie dar.

Die zweite, in meinen bisherigen Ausführungen präferierte Möglichkeit besteht in dem Versuch, die Prämisse zu hinterfragen, die dem Problem der Geschichtlichkeit zugrunde liegt, d. h. den Vorrang des Begriffs durch einen *Vorrang der Anschauung* abzulösen. Ein solcher Vorrang setzt die Auffassung voraus, daß Anschauungen als solche eben *nicht* blind sind, sondern auch ohne Vermittlung durch Begriffe über einen definitiven kognitiven Gehalt verfügen. Entscheidend hierfür ist, daß eine solche *anschauliche Erkenntnis* nicht nach dem Vorbild begrifflicher Erkenntnis gedacht werden kann, sondern als eine Form des Gewahrseins eigenen Rechts verstanden werden muß, deren Zugriffsweise auf den Gegenstand grundverschieden von der Zugriffsweise begrifflicher Erkenntnis ist. Daß letztere traditionell als Paradigma der Erkenntnis schlechthin gilt und sich daher auch die Anschauung unsachgemäß an ihren Maßstäben hat messen lassen müssen, wird seinen Beitrag dazu geleistet haben, unseren Blick auf die Besonderheiten anschaulicher Erkenntnis zu verstellen und dieser einen eigenständigen Erkenntnischarakter abzuspochen.

Ein zentraler Unterschied in der Zugriffsweise besteht darin, daß uns die Anschauung ihren Gegenstand radikal als Einzelding präsentiert, d. h. als ein bloßes „Dies“ und nicht als ein „Dieses von der Art X“, d. h. als bereits unter einen allgemeinen Begriff gebracht. Daß das Urteil „Dies ist von der Art X“, mittels dessen der kognitive Gehalt einer Anschauung begrifflich identifiziert, d. h. in die Form begrifflicher Erkenntnis überführt wird, traditionell als eigentlich für

⁴⁹ Hier ist wohl das um den Begriff der *logischen Formen des Denkens* bzw. *Urteilens* kreisende Projekt Michael Thompsons einzuordnen, vgl. THOMPSON: *Life and Action*.

den kognitiven Gehalt der Anschauung überhaupt konstitutiv betrachtet wird, gründet nicht zuletzt auch in einer verbreiteten repräsentationalistischen Konzeption der Anschauung. Nach dieser handelt es sich bei der Anschauung lediglich um eine sinnliche Vorstellung, die einen ihr eigentlich externen Gegenstand bloß vertritt und uns so auf ihn verweist, weshalb es eines auslegenden Urteils bedarf, um von der bloßen Vorstellung zu einer echten Erkenntnis des Gegenstandes zu gelangen. Die Rehabilitierung der Anschauung als einer Form des Gewährseins eigenen Rechts erfordert daher einen direkten Realismus, demzufolge Anschauung wesentlich *presentational* ist, d. h. uns ein unmittelbares sinnliches Gewährsein ihres Gegenstandes bietet. Nur wenn uns die Anschauung auf diese Weise einen eigenständigen Zugriff auf die Strukturen der Welt eröffnet, kann sie dazu dienen, sowohl unsere Begriffe als auch die in diesem Beitrag skizzierte Induktion einer allgemeingültigen Idee der menschlichen Lebensform zu fundieren. Es sei zugestanden, daß ein solcher Versuch, das Problem der Geschichtlichkeit unserer Erkenntnis durch einen Vorrang der Anschauung und der Induktion zu lösen, seine Vertreter allerdings vor die schwierige Aufgabe stellt, das kantische Erbe nicht nur in der Ethik, sondern auch in der Erkenntnistheorie in Frage zu stellen.⁵⁰

⁵⁰ In dieser Hinsicht finden sich vielversprechende Ansätze nicht nur zu einem anspruchsvollen direkten Realismus, der auch die Rolle des Subjekts zu würdigen weiß, sondern allgemein zu einer Erkenntnistheorie, die Abstraktion und Induktion auf überzeugende Weise in den Mittelpunkt stellt, etwa bei David KELLEY: *The Evidence of the Senses. A Realist Theory of Perception*. Baton Rouge/London 1986; Benjamin BAYER: *A Role for Abstractionism in a Direct Realist Foundationalism*, in: *Synthese* 180 (2011), 357-389; Benjamin BAYER: *Internalism Empowered: How to Bolster a Theory of Justification with a Direct Realist Theory of Awareness*, in: *Acta Analytica* 27 (2012), 383-408; Allan GOTTHELF/James LENNOX (Hrsg.): *Concepts and Their Role in Knowledge. Reflections on Objectivist Epistemology* (Ayn Rand Society Philosophical Studies 2). Pittsburgh 2013.