

Paradigmenwechsel in der Philosophischen Ethik?

Eine kritische Würdigung des Entwurfs von Hans Krämer

VON ROCHUS LEONHARDT

Im Jahre 1992 hat der Tübinger Philosoph Hans Krämer ein gut 400 Seiten umfassendes Buch mit dem Titel „Integrative Ethik“ vorgelegt¹. In seiner Vorbemerkung erinnert der Verfasser daran, daß die darin zum Ausdruck kommende „eigene philosophische Position“² das Ergebnis eines im ganzen mehr als dreißig Jahre umfassenden Nachdenkens darstellt – ein lang geplantes Buch, das sich der Autor i.ü. selbst zugeeignet hat.

Die „Integrative Ethik“ hat über die philosophische Fachdiskussion hinaus Beachtung gefunden. Dabei ist durchaus bemerkenswert, mit welchem Nachdruck das Buch gelobt wurde. Schon kurz nach dem Erscheinen hat es Christoph von Wolzogen als „ein Werk epochalen Ranges“ bezeichnet³. Volker Caysa hat gemeint, Krämers „Integrative Ethik“ sei geeignet, „dem einzelnen neu umfassende Lebensbewältigung auch mit den Mitteln der Philosophie zu ermöglichen“⁴. Bereits am 20.08.1992 hatte Wilhelm Schmid in der vom Deutschlandfunk ausgestrahlten Sendung „Büchermarkt“ vergleichbar positiv geurteilt. Auch Annemarie Piper hat es als besonderes Verdienst Krämers bezeichnet, daß er sich in seinem Buch „zum Anwalt des Individuums und seines Strebens nach Glück und einem guten Leben macht“⁵.

Die Rezeption des Ansatzes von Hans Krämer, sofern sie von grundsätzlicher Zustimmung getragen ist, hat 1994 einen vorläufigen Abschluß erreicht: Im Rahmen einer Tagung anlässlich seines 65. Geburtstags wurde versucht, die „Integrative Ethik“ in ihrer historischen wie systematischen Bedeutung kritisch zu würdigen. Martin Endreß hat die – teilweise überarbeiteten – Beiträge herausgegeben⁶. Am Ende des Bandes, in dem sie versammelt sind, nimmt Krämer selbst in einer Replik auf die Diskussion um seinen Entwurf seit 1992 Bezug, wobei er – auch in Auseinandersetzung mit kritischen Stimmen – die eigene Position noch einmal erläutert und präzisiert⁷.

Der folgende Beitrag zielt zunächst (1) darauf, die Umrisse des Konzepts deutlich zu machen, das Krämer als Integrative Ethik verstanden und bezeichnet hat. Im Anschluß daran (2) soll Krämers Konzept einer kritischen Würdigung unterzogen werden, wobei zu fragen ist, in welcher Weise sein Ansatz als richtungweisend für zukünftiges praktisch-philosophisches Denken gelten kann.

Als Grundlage der nachstehenden Ausführungen dient vor allem Krämers Entwurf von 1992 (Anm. 1; im folgenden: IE), wobei gelegentlich auch auf Vorarbeiten aus früheren Jahren zu verweisen ist. Darüber hinaus sind jedoch die aus der Rezeption hervorgegangene Beiträge im Auge zu behalten, und schließlich muß auch Krämers Replik von 1994 berücksichtigt werden (Anm. 7).

¹ H. Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt/M. 1992 (seit 1995 auch als Taschenbuch: stw 1204).

² A. a. O. 7.

³ Chr. von Wolzogen, Die Wiederentdeckung der Lebenskunst. Neuerscheinungen zur Philosophie, in: *Neue Zürcher Zeitung* 31.05./01.06.1992, 37f., hier 38. Von Wolzogen weiter (ebd.): „Die immer schon avisierte ‚Dritte Ethik‘, ... die den Kategorischen Imperativ ebenso integriert wie das ‚Leben lernen durch Philosophie‘, aber doch mehr ist als die Summe beider: Krämers Arbeit zeigt, daß sie möglich ist“. Ebenfalls durchgehend positiv äußert sich G. Kalberer, *Diesseits von Gut und Böse*. Neue Bücher widerspiegeln den Wandel und die Neubewertung ethischer Positionen, in: *Zürcher Tages-Anzeiger* 05.08.1992, 13.

⁴ V. Caysa, Rezension der *Integrativen Ethik*, in: *DZPh* 41 (1993) 172–175, hier 174.

⁵ A. Pieper, Rezension zu Hans Krämer, *Integrative Ethik*, in: *ZPhF* 47 (1993) 312–317, hier: 315.

⁶ M. Endreß (Hg.), *Zur Grundlegung einer integrativen Ethik*. Für Hans Krämer, Frankfurt/M. 1994.

⁷ H. Krämer, Replik: Die „Integrative Ethik“ in der Diskussion, in: *Endreß* 205–249.

1 Krämers Konzept einer integrativen Ethik

1.1 Die „Integrative Ethik“ ist ein auf sehr hohem philosophischen Niveau gehaltener Text. Krämer behandelt in ungemein kompakter Weise eine immense Fülle von Themen und Aspekten. Auch eine – weithin sehr kritisch angelegte – Auseinandersetzung mit maßgeblichen Ethik-Konzeptionen seit Kant fehlt nicht, so daß dem Leser auch der Hintergrund bzw. die Frontstellung seines Ansatzes einigermaßen klar wird⁸. Im folgenden sollen die für die „Integrative Ethik“ maßgeblichen Grundentscheidungen und die wichtigsten der daraus folgenden Ergebnisse kurz dargestellt werden.

1.2 Um Krämers Standpunkt angemessen nachvollziehen zu können, muß man sich zunächst seine Sicht der Geschichte der Ethik vergegenwärtigen. Seinen eigenen Ansatz begreift er nämlich als einen wirklich neuen Ethiktypus, der die Einseitigkeiten und Fehler der bisher maßgeblichen Ethiktypen vermeidet und dadurch geeignet ist, zu einer praktisch-philosophischen Bewältigung der gegenwärtigen Situation beizutragen.

Die philosophische Ethik war nach Krämer an ihrem Ursprung in der Antike ganz auf das Selbstinteresse des Einzelnen gestellt, sie war „ausschließlich Strebensethik in dem Sinne, daß es ihr primär um das gelingende Leben des Einzelnen ging, alles weitere erhielt seine Rechtfertigung nur dadurch, daß es in den Dienst dieses Letztziels gestellt wurde“ (IE 10). Dieser Ansatz, den sowohl die theologische Ethik des Mittelalters als auch die Profanethik der frühen Neuzeit weitergeführt hatten, wurde abgelöst durch die Philosophie Kants und deren „konsequenten Bruch mit der philosophisch-ethischen Tradition seit Sokrates“ (IE 11). Die seitdem dominierende an Kant orientierte Ethik „ersetzt die Monopolansprüche der Strebensethik durch diejenigen der *Sollensethik*“ (IE 10; Kursivdruck im Text, R. L.); der Schwerpunkt philosophisch-ethischen Nachdenkens ist nicht mehr das, was der Mensch will, wonach er strebt: das Glück, sondern das, was der Mensch soll und dem er die Ziele seines Eigenwollens unterzuordnen hat: die Pflicht. Dieser Paradigmenwechsel vom Wollen zum Sollen „erfolgte jedoch nicht unvorbereitet“ (ebd.): Durch die christliche Ethik (Gott als „Urheber unbedingter Imperative“ [ebd.]) kamen bereits sollensethische Elemente zur Geltung, ja es gab in der frühen Neuzeit, etwa bei Luther und dann auch bei Fénelon, sogar Tendenzen zur Ausdifferenzierung einer reinen Sollensethik „aus dem komplexen Motivationsyndrom der christlichen Religion und Theologie“ (IE 10f.). Es sind diese theologischen Ansätze, die auch Kant beeinflusst haben. Dessen Sollensethik hat nach Krämer „ihre imperativische Energie dem Modell der *theologischen* Ethik entlehnt“⁹. Als maßgebliche theologische Quelle der praktischen Philosophie Kants gilt ihm der Leipziger Theologe und Philosoph Christian August Crusius (1715–1775), dessen moraltheologische Schriften wichtige Elemente enthalten, die in ‚säkularisierter‘ Form bei Kant wiederbegegnen. Kants Sollensethik erweist sich von daher „ihrer Genesis nach (als) eine radikalisierte theologische Ethik ohne Theologie“ (IE 11¹⁰).

Die gegenwärtige Situation ist nach Krämer immer noch von einer Monopolstellung bzw. vom Monopolanspruch der Sollensethik bestimmt. Dieser Zustand muß überwunden werden: Die Aufhebung des Monopolanspruchs ist dringend geboten. Krämer begründet dies folgendermaßen.

a. Die theologischen Grundlagen, auf denen auch die Sollensethik noch beruht, haben in der Neuzeit ihre Plausibilität eingebüßt: „Der Sieg des Nominalismus in der moderna zerstörte die Ontologie, Teleologie und den Ordogedanken der älteren Meta-

⁸ Freilich kann nicht bestritten werden, daß die kritische Bezugnahme auf andere Positionen oft – freundlich formuliert – etwas global gehalten ist. Darauf ist vor allem hingewiesen bei Pieper 316; vgl. auch dies., *Moralphilosophie kontrovers*. Zur Verwilderung der Sitten im Diskurs über das Sittliche, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 5 (1994), Heft 3, 363–370 sowie dazu *H. Krämer*, *Erwiderung: ‚Autistisches‘ oder parasitäres Philosophieren?*, in: a. a. O., Heft 4, 629f.

⁹ So *H. Krämer* schon 1983 in einem Text, der zu den Vorarbeiten der Integrativen Ethik gehört: *Antike und moderne Ethik?*, in: *ZThK* 80 (1983) 185–203, hier 186 (Kursivdruck im Text, R. L.); vgl. auch IE 11. 20. 87.

¹⁰ Vgl. auch schon *Krämer*, *Antike und moderne Ethik?* 187.

physik – ursprünglich, um der unbeschränkten Freiheit des Willkürgottes Raum zu geben – und führte zu einer Neuakzentuierung des Einzelnen, Singulären, des Pluralismus, der Kontingenz und Geschichte“ (IE 58). Dem ist gerade auch Kant nicht hinreichend gerecht geworden, dessen Ethik nach Krämer „eine Residualform der älteren Teleologie darstellt, die nicht mehr zum postnominalistischen und postteleologischen Umfeld der Neuzeit paßt“ (IE 59, unter Berufung auf A. MacIntyre). In der postteleologischen Moderne kann demnach ein Festhalten an der Priorität des Sollens nur als praktisch-philosophischer Anachronismus gelten. Entsprechend vermutet Krämer auch überall dort, wo in der Moralphilosophie seit Kant der Behandlung des Gesollten der Vorrang vor der des Gewollten eingeräumt wird, verkappte Theologie im Sinne eines „Überhang(s) residualer teleologischer und metaphysischer Ganzheiten“ (IE 91). Eine wirklich zeitgemäße Ethik, wie Krämer sie konzipieren will, hat deshalb „die Austreibung der letzten theologischen Elemente aus der Profanethik“ (IE 98) zur Voraussetzung.

b. Eine Sollensethik kann nach Krämer den praktischen Erfordernissen der postteleologischen Neuzeit nicht mehr gerecht werden. Angesichts des Finalisierungszwangs, der aus dem neuzeitlichen Ziel- und Wertpluralismus resultiert, gerät das gesamte Gebiet des ‚Gewöhnlichen‘, der bloßen Lebensbewältigung, der alltäglichen Lebensführung und Bedürfnisbefriedigung verstärkt in den Blick der Praktischen Philosophie. Dieser „angestammte Bereich des moralisch Indifferenten“ (IE 91), den die Sollensethik kantisch-nachkantischer Prägung wegen ihrer Konzentration auf normative Verbindlichkeiten kategorischer oder apodiktischer Art aus der ethischen Reflexion ausblendet, muß nach Krämer philosophisch wiedergewonnen werden – nicht zuletzt angesichts einer „Hochflut aufschießender paraphilosophischer Literatur zu den Themen Glück, Lebensqualität, Lebenskunst, Lebenssinn, Selbstverwirklichung und dergleichen“ (IE 94). Der neuzeitlich-postteleologische Ziel- und Wertpluralismus bewirkt aber zugleich die „Sprengung des *Autarkie- und Eudämoniebegriffs* der älteren Ethik ... Die Vorstellung vom eudämonischen Lebensziel als einem starren, inflexiblen Optimum und Perfektissimum wird durch einen prinzipiellen Infinitismus ersetzt“ (IE 128; Kursivdruck im Text, R. L.). Weil die Bezogenheit des menschlichen Handelns auf ein allen gemeinsames Letztziel (etwa Gott) nicht mehr gegeben ist, müssen die „Lebensziele ... postteleologisch vom Handlungssubjekt selber gesetzt werden, und zwar immer wieder neu und wiederholt“ (IE 129). Die von Krämer so als notwendig diagnostizierte Überwindung des Monopolspruchs der Sollensethik ist also keineswegs gleichbedeutend mit einer Erneuerung einer Strebensethik nach antik-mittelalterlichem Vorbild; die ältere Ethik ist „nicht wiederholbar ... , weil sie in den Sturz der älteren Ontologie und Teleologie hineingevo- gen worden ist. ... Wir können daher nicht einfach zu Platon, Aristoteles, Thomas, Epikur oder den Stoikern und ihren modernen Nachfolgern zurückkehren“ (IE 127).

Während also einerseits eine Überwindung des Monopolspruchs der Sollensethik nötig ist, ist andererseits eine Rückkehr zur antiken Sollensethik unmöglich. Aus dieser Situation ergibt sich Krämers Forderung nach Etablierung eines neuen, eines „*dritten Ethiktyps*“ (ebd.; Kursivdruck im Text, R. L.), der einerseits die Defizite der Sollensethik vermeidet, also die Belange der individuellen Lebensbewältigung hinreichend thematisiert, der aber andererseits auch den Mangel der älteren Strebensethik vermeidet, die „den Unterschied zwischen Strebens- und Sollensethik grundsätzlich verwischt und verschleiert“ (IE 10), weil sie das „Sollen absorbiert oder philosophisch noch gar nicht aus sich entlassen hat“ (IE 127).

Von daher ist nach Krämer „im Ablauf der okzidentalen Ethikgeschichte einer dritten Entwicklungsstufe der Weg zu bereiten“, wobei er die Frage, ob hiermit „ein echter Paradigmenwechsel“ oder nur „eine Kombination zweier bislang getrennter Paradigmen“ vorliegt, „dem rückschauenden Urteil der Zukunft“ überläßt (IE 122 f.).

Im folgenden sei Krämers Sicht der Ethikgeschichte noch einmal zusammenfassend verdeutlicht:

1. Entwicklungsstufe (Antike bis 18. Jahrhundert): Vorherrschaft der Strebensethik
2. Entwicklungsstufe (Aufklärung bis Gegenwart): Vorherrschaft der Sollensethik (vorbereitet durch die christliche Ethik)
3. Entwicklungsstufe: („Integrative Ethik“): Sie legt „die unhintergehbare Doppel-

heit von sollens- und strebensethischer Betrachtungsweise als allein praktikabel zugrunde“ (IE 122).

1.3 Wie gerade gesehen, hatte es Krämer als einen Mangel der vorkantischen Ethik bezeichnet, daß sie „den Unterschied zwischen Strebens- und Sollensethik grundsätzlich verwischt und verschleiert“ (IE 10). Diese Kritik weist auf einen für Krämers Ansatz äußerst wichtigen Gedanken hin: Es geht ihm nicht darum, eine Ethik zu konzipieren, die einen Kompromiß darstellt zwischen der Wollensdominanz vor Kant und der Sollensdominanz seit Kant; er zielt nicht auf eine ‚Synthese‘ im Sinne der Herstellung von Harmonie zwischen Wollen und Sollen. Sondern er hält eine solche Harmonie ganz im Gegenteil für unmöglich: „Die Disjunktion zwischen Strebensethik und Moralphilosophie ist vollständig“ (IE 122). Diese Feststellung ist das Ergebnis einer kritischen Analyse der wichtigsten Varianten der von Krämer sog. „Einheitsethik“ (vgl. IE 106–122 und schon 22–42). Wollen und Sollen können nach Krämer nie koinzidieren, sondern stellen zwei unterschiedliche Perspektiven dar, denen auch zwei selbständige Teildisziplinen der Ethik entsprechen, nämlich Strebensethik (für das Wollen) und Moralphilosophie (für das Sollen). Eine Einheitsethik unterläuft nach Krämer die „Unterscheidung von Moral und Lebensführung“ (IE 107), mißachtet also die Differenz der beiden Teildisziplinen und bringt sich so darum, sie „in ein kooperatives oder auch konkurrierendes Verhältnis zu setzen“ (ebd.). Genau dies aber ist die Absicht der Integrativen Ethik. Für sie ist die Ethik „notwendig bizenitrisch angelegt: Sie gleich weder einem Kreis mit einem einzigen Mittelpunkt noch auch einem polyzentrischen Gebilde, sondern eher einer Ellipse mit zwei Brennpunkten. Gerade auf der Theorieebene kann realistischere Weise nur eine Integrative Ethik in der wohldefinierten Bedeutung angestrebt werden, daß sie beide Teildisziplinen in relativer Autonomie und Eigenständigkeit erhält und eben dadurch ihre Kooperation erst möglich und sinnvoll macht“ (IE 122).

1.4 Aus der geschichtlichen historischen Perspektive heraus formuliert Krämer sein eigenes Programm. Dabei sind m. E. drei Aspekte von besonderer Bedeutung, die im folgenden kurz anzusprechen sind.

1.4.1 *Restitution der Wollensethik.* Damit die skizzierte dritte Stufe der Ethikentwicklung betreten werden kann, muß zunächst die nach wie vor bestehende – wenn gleich obsolet gewordene – Hegemonie der Moralphilosophie beendet werden. Krämers Programm einer Integrativen Ethik bedeutet deshalb „primär die Reetablierung und zeitgemäße Erneuerung des Typus der Strebens-, Selbst- und Glücksethik, aber nicht ohne und auch nicht gegen die Moralphilosophie, sondern als deren notwendiges Komplement und Pendant“ (ebd.). Es geht also zunächst darum, in der Ethik-Ellipse den Wollens-Focus in zeitgemäßer Weise neu zur Geltung zu bringen, um „zwischen beiden Ethiktypen eine grundsätzliche Symmetrie herzustellen und das überkommene Ungleichgewicht zugunsten der Moralphilosophie durch ein paritätisches Verhältnis zu ersetzen“ (IE 94); mit anderen Worten: Es geht um die Wiederherstellung der „Äquidignität von Wollen und Sollen“ (IE 98). Genau dies ist der Sinn des ausführlichen Kapitels III von Krämers Buch, in dem die „Grundlegung einer postteleologischen Strebensethik (Güter-, Glücks-, Klugheits-, Selbstethik)“ vollzogen wird (vgl. IE 127–212; das Kapitel umfaßt nahezu 1/4 des gesamten Buches).

Krämer ist hier sichtlich darum bemüht, seinem Ausgangspunkt gemäß die neuzeitliche Verabschiedung teleologischen Denkens radikal ernstzunehmen. Er geht dementsprechend von einer prinzipiellen „Mannigfaltigkeit möglicher Lebensziele, Güterhierarchien und Wertordnungen“ (IE 130) aus. Diese postteleologisch bedingte Erweiterung des Zielspektrums muß „bis hart an den Grenzfall der Vergleichsgültigkeit herangeführt werden“ (IE 156). Gerade dann jedoch wird nach Krämer deutlich, daß es Grenzwerte gibt, „jenseits deren ein Leben auf längere Sicht nicht lebbar ist“ (IE 190), und die es dann doch erlauben, ja erzwingen, eine „formale, transregionale und -typische Meta- und Superregel der Lebensführung“ (ebd.) zu formulieren, der durchaus Absolutheitscharakter zukommt: „Mit Imperativen wie ‚Nicht weniger und nicht mehr als möglich!‘ oder ‚Beachte die Limits!‘ warnt die Ethik davor, das Unrealisierbare zu erhoffen, zu versuchen oder planend damit zu rechnen oder es andererseits zu verdrängen“ (ebd.). 1994 hat Krämer mit Nachdruck betont, daß diese Generalregel der Strebensethik für

seine Konzeption „von zentraler Bedeutung“¹¹ ist. Er will sie ausdrücklich als „Pendant zum Kategorischen Imperativ“¹² verstanden wissen.

Was aber ist das *bonum* der postteleologischen Strebensethik? Ganz allgemein wird es zunächst „als qualifiziertes Weltverhältnis“ (IE 157) bestimmt. Dieses Weltverhältnis differenziert Krämer dann nach „verschiedenen Weltstellungen und Begegnungsweisen von Welt“ (ebd.). Als diese Kategorien oder Modale des strebensethisch Guten unterscheidet er (1) das Unverfügbare, (2) das Verfügbare und (3) die temporale Integration (Konzept, Bilanz), wobei das Verfügbare seinerseits nochmals unterschieden wird in (2a) Können und (2b) Vollzug (vgl. IE 157–168). Eine Zentralstellung kommt innerhalb dieser Einteilung der Kategorie des Könnens (2a) zu: „Während die Kategorie des Unverfügbaren die fundierende ist, ist die des Könnens ... die eigentlich zentrale, von der auch die des Konzepts als die umfassendste primär abhängig ist ... Die Kategorie des Könnens markiert daher den Kernbereich des Gesamtgutes der Strebensethik“ (IE 161). Können gilt Krämer als Primärgut des erfüllten Lebens. Diese Zentralstellung der Kategorie des Könnens verbindet er mit seinem antiteleologischen Ansatz. Denn „in Umkehrung der teleologischen Ethiktradition“ (IE 163) kommt der Primat dabei „nicht den Letzt- und Endvollzügen, sondern der zweitletzten Aktualisierungsstufe disponiblen Könnens“ (ebd.) zu; dies „entspricht generell dem postteleologischen Vorrang der Möglichkeit vor der Wirklichkeit“ (ebd.; vgl. auch 161 f.). Der Handlungsvollzug (2b) dient dabei nicht nur der Aktualisierung gegebenen Grundkönnens, sondern zugleich der Erzeugung neuen Könnens. Diese Erzeugung neuen Könnens nennt Krämer „Können zum Können“ und auch „Könnenwerdenkönnen“ (vgl. IE 167 und schon 158). Es ist nun die „Kombination eines gesicherten Grundkönnens mit der Erfahrung eines souveränen Könnenwerdenkönnens“ (IE 167), in der Krämer „die höchste Glücksform“ (ebd.) vermutet.

1.4.2 *Priorität der Strebensethik gegenüber der Moralphilosophie.* Krämer hat in den ersten drei Kapiteln der Integrativen Ethik sowohl die Notwendigkeit (s)eines Neuansatzes herausgearbeitet als auch den ersten Schritt seines Programms verwirklicht, nämlich die Restitution der Strebensethik auf postteleologischer Grundlage. Der Leser ist nun gespannt darauf, wie sich die Kooperation dieser postteleologischen Strebensethik mit der Moralphilosophie konkret gestalten wird. Dies kommt indes erst in Kapitel 5 zur Sprache („Spezielle Ethik“, IE 261–322). Vorher bietet Krämer noch eine anthropologische Metatheorie der Ethik und Praktischen Philosophie, die er bereits angekündigt hatte (vgl. etwa IE 162). Das damit befaßte Kapitel IV („Ethische Anthropologie und praktische Subjektivität“, IE 213–260) läuft freilich auf eine Revision des ursprünglich von einer „Äquidignität von Wollen und Sollen“ (IE 98) ausgehenden Konzepts hinaus. Entscheidend für diese wichtige Veränderung ist *erstens* die Neuaufnahme der Kategorie der Hemmung in die anthropologische Metatheorie der Praktischen Philosophie: Das praktische Subjekt ist nach Krämer „für die Ethik primär nur als gehemmes interessant“ (IE 232), ja es gilt: „*Die Präskriptive Ethik hat es zuletzt und überhaupt nur mit Hemmung und Enthemmung zu tun ...* Die Ethik geht entweder gegen ein Zuviel oder ein Zuwenig an Hemmung an“ (IE 243; Kursivdruck im Text, R. L.). Dabei fungiert „die Strebensethik überwiegend (als) Enthemmungsethik“ (IE 242), während „die Moralphilosophie umgekehrt überwiegend Hemmungsethik“ (ebd.) ist.

Nachdem Krämer herausgearbeitet hat, daß die beiden relativ autonomen Teilgebiete der Ethik – Strebensethik und Moralphilosophie – durch den so verstandenen Begriff der Hemmung verbunden sind, führt er als *zweiten* für die Veränderung seines Konzepts wichtigen Aspekt folgenden Gedanken ein: Der neuzeitlich-postteleologische Begriff der Würde (*dignitas*) grenzt den Menschen vom Tier „voluntaristisch durch seine Entscheidungs- und Schöpferfreiheit ab“ (IE 249). Er beruft sich dabei auf eine Tradition, die von der Renaissance bis ins 20. Jahrhundert reicht und als deren ‚Eckdaten‘ er Pico della Mirandola’s „De hominis dignitate“ (1486) und H. Plessners Formel der ‚exzentrischen Positionalität‘ nennt. Dieser Gedanke führt nun nach Krämer auf „der

¹¹ Krämer, Replik 224.

¹² Ebd.

Ebene einer praxisorientierten, pragmatischen Anthropologie ... primär zu einem nicht-restriktiven Freiheitsbegriff im Sinn der modernen Willkürfreiheit ... In ihr ... liegt bereits die angestammte Dignität des Menschen“ (IE 250). Verbindet man diese Identifizierung von Willkürfreiheit und Menschenwürde mit Krämers Verständnis der Moralphilosophie als einer Hemmungsethik, so ergibt sich, daß eine Äquidignität der beiden Ethiktypen in der Tat nicht (mehr) behauptet werden kann. Denn die Hemmungsleistung der Moralphilosophie beschränkt ja ständig die menschliche Willkürfreiheit; überspitzt gesagt: Die „mit inhibierenden und heteronomen Elementen durchsetzten Strukturen der Moral“ (IE 253) stehen in gewisser Weise der Würde des Menschen entgegen. Im Vergleich mit der Moralphilosophie besteht deshalb „eine extensive und qualitative Asymmetrie und Pluridignität zugunsten der Strebensethik“ (ebd.). Eine Höherbewertung der Moral gegenüber dem ‚guten Leben‘ kann deshalb nicht gefordert werden; es muß im Gegenteil „gerade moralisch auch die Höherbewertung des guten Lebens als legitim hingenommen und toleriert werden“ (ebd.).

Krämer hat die in Kapitel IV der Integrativen Ethik getroffene Entscheidung später bekräftigt. 1994 hat er diesen Abschnitt gar ausdrücklich als das Zentralkapitel seines Buches bezeichnet¹³, eine Feststellung, die verwundert. Denn folgt man seinen oben in 1.2. referierten konzeptionellen Erwägungen, so erscheinen vor allem die Kapitel III (Restitution der Strebensethik) und V (spezielle Ethik) als die wichtigsten Passagen¹⁴. Hier liegt offenbar eine systematische Inkonsistenz in Krämers Ansatz vor; darauf ist unten zurückzukommen (vgl. 2.3).

Kapitel IV der Integrativen Ethik impliziert so weitreichende Vorentscheidungen, daß der Leser auf die in Kapitel V vorgelegte „Exemplifizierung Spezieller Ethik“ (IE 268) nicht mehr sonderlich neugierig ist. Zwar behauptet Krämer, seinem ursprünglichen Ansatz getreu, „erstmal *beide* Ethiktypen (zu) berücksichtigen und in ihrer Komplementarität oder Interferenz aufeinander (zu) beziehen“ (ebd.; Kursivdruck im Text, R. L.), doch hat er ersichtlich größeres Interesse an der Speziellen Strebensethik (vgl. IE 282–318), und auch etliche Aspekte der Themen, die Krämer selbst zunächst dem Kompetenzbereich der Moral zugeordnet hatte, werden als letztlich doch strebensethisch relevant erwiesen; als solche ‚Mischtypenfelder‘ gelten etwa Umwelt- und Friedensethik. Problematisch an Krämers Spezieller Ethik ist außerdem, daß eine ganze Fülle äußerst komplexer Problemfelder in geradezu atemberaubendem Tempo und der damit zwangsläufig verbundenen Oberflächlichkeit abgehandelt wird. Was etwa soll man anfangen mit dem Hinweis, daß eine wirksame Neuorientierung unseres Verhältnisses zur Umwelt durch eine Ökomoral vorbereitet sein muß, daß sie „nur durch die Solidarisierung der Weltbevölkerung insgesamt möglich“ (IE 272) ist und „durch ein System von Rechtssanktionen ... abgesichert“ (ebd) sein muß – bedarf es wirklich des von Krämer apostrophierten Paradigmenwechsels in der philosophischen Ethik, um derart allgemeine Feststellungen treffen zu können?

1.4.3 *Beratungsdimension der Ethik.* Durch den Entwurf einer postteleologischen Strebensethik zielt Krämer auf eine Wiedergewinnung der alltäglichen Lebensbewältigung als Thema der Ethik ab. Zum Programm der Integrativen Ethik gehört es dann aber auch, ganz konkret „praxisleitend zu sein“ (IE 366); es geht um eine „Kompletierung der Ethiktheorie durch eine eigene Methodologie der Anwendung“ (IE 367), deren Grundzüge Krämer im VI. Kapitel seines Buches darstellt („Anwendung und Beratung“; vgl. IE 323–365).

Die von Krämer konstatierte neuzeitliche Theoretisierung der Ethik erscheint ihm als deren „Verkürzung und Denaturierung“ (IE 331). Er möchte demgegenüber philosophische Ethik jedenfalls auch als konkrete Lebenshilfe verstanden wissen, die sich im „professionell institutionalisierte(n) philosophische(n) *Beratungsgespräch* verwirklichen soll“ (IE 332; Kursivdruck im Text, R. L.). Die damit befaßte ‚Philosophische Pra-

¹³ Vgl. a. a. O. 214.

¹⁴ Schon *von Wolzogen* hatte die in Kapitel III vollzogene ‚Grundlegung einer postteleologischen Strebensethik‘ als „das zentrale Kapitel“ der Integrativen Ethik bezeichnet (*von Wolzogen* 38).

xis' vergleicht er mehrfach ausdrücklich mit der ärztlichen Praxis (vgl. vor allem IE 331.334) – „Hans Krämer konzipiert ... die Ethik nach dem Vorbild der Medizin als eine Ethik der Praxis, die gezielt in einer institutionellen Praxis angewandt werden kann.“¹⁵ Im Unterschied zum Normalfall der medizinischen Therapie handelt es sich im philosophischen Beratungsgespräch jedoch nicht um tätige Hilfestellung, sondern um „Hilfeleistung durch Kommunikation“ (IE 344). Wichtig ist dabei die konsequente Abgrenzung ethischer Beratung von moralphilosophischer Normierung. Die philosophische Praxis hat das Ziel, den ‚Kategorischen Imperativ‘ der Strebensethik („Bevorzuge richtig!“) befolgen zu helfen. Nicht die „strengen, alternativlosen Weisungen von moralischem oder anderweitig befehlendem Charakter“ (ebd.) sind deshalb ihr Instrumentarium, sondern sie arbeitet mit „Ratschlägen, die zur Entscheidung anheimgestellt werden“ (ebd.).

2 Kritische Würdigung

2.1 Krämers anregender und engagierter Entwurf läßt den Leser nicht indifferent, sondern fordert zur Auseinandersetzung auf. Eine vollständige Würdigung der zahlreichen behandelten Aspekte ist hier allerdings weder möglich noch intendiert. Die folgenden Anfragen beziehen sich lediglich auf die Gesichtspunkte, die mit dem von Krämer selbst eingeführten Stichwort „Paradigmenwechsel“ zusammenhängen (vgl. IE 122 f.). Inwiefern kann die „Integrative Ethik“ als ein wirklicher Neuentwurf Praktischer Philosophie gelten, von dem wegweisende Impulse für weiteres ethisches Nachdenken ausgehen?

2.2 Ein Wort, dessen Verwendungshäufigkeit in der Integrativen Ethik fast inflationäre Züge aufweist, lautet „postteleologisch“. Will sich die Ethik den ihr durch die postteleologische Neuzeit aufgegebenen Herausforderungen angemessen stellen, ist nach Krämer ein Paradigmenwechsel nötig, nämlich die Etablierung jenes neuen Ethiktyps, dessen Grundzüge oben angedeutet worden sind. Diese Nötigung ergibt sich daraus, daß weder die Sollensethik kantischer Prägung postteleologisch vermittelbar noch eine unmittelbare Rückkehr zur (teleologischem Denken verhafteten) älteren Strebensethik möglich ist. Die in 1.2.a) und b) erwähnten Argumente, die Krämer für die Insuffizienz der traditionellen Ethiktypen angeführt hatte, sind im folgenden kritisch zu hinterfragen.

a. (Die seit Kant dominante Sollensethik beruht auf theologischen Grundlagen, die in der Neuzeit ihre Plausibilität eingebüßt haben und kann deshalb keine Geltung mehr beanspruchen.)

aa. Krämer bezieht sich in seiner Argumentation ganz offensichtlich – wenn auch nicht explizit – auf die Arbeiten Hans Blumenbergs zur Genese des neuzeitlichen Denkens. In seinem erstmals 1966 erschienenen Buch „Die Legitimität der Neuzeit“, das er unter Berücksichtigung der dagegen vorgebrachten philosophischen Kritik zwischen 1973 und 1976 überarbeitet und erweitert hat¹⁶, geht es Blumenberg u. a. um die Herausarbeitung der Faktoren, die zur Artikulation des frühneuzeitlichen Selbstverständnisses geführt haben. Hierzu nimmt er die spätscholastische Theologie in den Blick, also jenen Nominalismus der *via moderna*, von dem Krämer ausdrücklich spricht (vgl. IE 58). Nach Blumenbergs Interpretation hat diese Theologie vor allem in Gestalt des ockhamschen Denkens einen theologischen Absolutismus ausgebildet, der die Orientierungsmöglichkeiten des Menschen radikal in Frage stellte. Um „der unbeschränkten Freiheit des Willkürgottes Raum zu geben“ (IE 58), kam es im spätscholastischen Nominalismus zur theologischen Radikalisierung eines aristotelischen Gedankens, der im Christentum rezipiert worden war: „daß es Gott in jedem seiner Akte im Grund nur um sich selbst gehen dürfe“¹⁷ und daß deshalb sein Handeln nur sekundär als auf den Men-

¹⁵ W. Stegmeier, Ethik als Hemmung und Befreiung, in: *Endreß* 19–39, hier 23.

¹⁶ Im folgenden ist zugrunde gelegt: H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt ²1988.

¹⁷ A. a. O. 199.

schen bezogen gedacht werden kann. Dies gilt für Schöpfung und Inkarnation gleichermaßen – „Nicht nur die Welt konnte nicht mehr zugunsten des Menschen geschaffen sein, sondern auch die Menschwerdung Gottes durfte nicht mehr im Menschen ihren ausschließlichen Bezug haben.“¹⁸ Auch die Soteriologie wird in den Zusammenhang der perfekten Theozentrik einbezogen: Erwählung oder Verwerfung der so oder so Prädestinierten können nur als sekundär auf den Menschen ausgerichtete Akte des göttlichen Willens interpretiert werden. Auch die zum Heil Bestimmten sind deshalb letztlich nichts als Instrumente für die Realisierung des göttlichen Selbstbezuges. An diesem Punkt hat die göttliche Transzendenz, von der her sich der mittelalterliche Mensch verstand und auf die hin er sich orientierte, ihre humane Relevanz und damit ihre „geschichtliche Effektivität“¹⁹ eingebüßt. Dem theologischen Absolutismus, der einen rational verantworteten Gottesbezug von Welt und Mensch nicht mehr zu denken erlaubt, stellt sich die humane Selbstbehauptung entgegen, die Welt und Mensch unter Absehung jeden Gottesbezuges betrachtet; die postteleologische Neuzeit mit ihrer „Neuakzentuierung des Einzelnen, Singulären, des Pluralismus, der Kontingenz und Geschichte“ (IE 58) erscheint als Folge dieser Entwicklung.

ab. Blumenbergs anregende These, die Krämers Forderung nach einem neuen Ethiktypus zugrunde legt, ist nicht unkritisiert geblieben. Jan P. Beckmann etwa hat mit guten Gründen bestritten, daß man von einem theologischen Absolutismus im Denken Ockhams sprechen kann²⁰, so daß sich zumindest die Frage stellen läßt, ob die Genese der Neuzeit durch Blumenberg wirklich definitiv und hinreichend beschrieben ist.

Doch auch wenn dies der Fall sein sollte, ist nicht sofort ausgemacht, daß alle dem teleologischen Denken verhaftete Ethik schon deshalb unzeitgemäß ist, weil die Genese der Moderne mit einer vehementen Absage an teleologische Erklärungsparadigmen verbunden war. Denn das pure Faktum der neuzeitlichen Deteleologisierung im Sinne Krämers erzwingt keineswegs eine unbedingte Affirmation seitens der Ethik. Ob sich die Ethik unter postteleologischen Bedingungen grundsätzlich neu orientieren muß, ist in der Praktischen Philosophie selbst erst zu entscheiden. Die von Krämer mit Recht konstatierte Spannung zwischen Kants Ethik und dem „postteleologischen Umfeld der Neuzeit“ (IE 59) muß deshalb nicht notwendig auf eine Kritik an Kant, sondern kann ebenso auf eine Kritik an der postteleologischen Neuzeit hinauslaufen. Es gibt Philosophen, die genau diese Konsequenz ziehen. Nach Robert Spaemann etwa ist die neuzeitliche Preisgabe der Teleologie wesentlich ursächlich für die Krisenerscheinungen der Moderne. Die praktisch-philosophische Bewältigung der gegenwärtigen Situation gebietet nach Spaemann deshalb gerade eine Kritik an der neuzeitlichen Deteleologisierung. Diese Kritik wird allerdings nicht unter Berufung auf Kant vorgetragen, sondern mündet vielmehr in die Forderung nach Wiederentdeckung der klassischen Teleologie²¹. In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß auch Krämer die destruktiven Folgen der neuzeitlichen Deteleologisierung wahrnimmt: Im Kontext seiner oben kritisch erwähnten Hinweise zur Umweltproblematik fordert er sogar ausdrücklich eine „Überwindung des postteleologischen Infnitismus der Neuzeit“ (IE 272), wobei er allerdings nicht vergißt hinzuzufügen, daß trotz allem eine Rückkehr zu „teleologischer Substantialität“ (ebd.) unmöglich ist. Die angemahnte „Überwindung“ soll nur eine „funktional und pragmatisch diktierte“ (ebd.) sein.

Es bleibt als Ergebnis: Die frühneuzeitliche Absage an die antik-mittelalterliche Te-

¹⁸ A. a. O. 197.

¹⁹ A. a. O. 171.

²⁰ Vgl. J. P. Beckmann, Allmacht, Freiheit und Vernunft. Zur Frage nach ‚rationalen Komponenten‘ im Denken des späten Mittelalters, in: J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland (Hg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, Hamburg 1987, 275–293.

²¹ Vgl. z. B. R. Spaemann, Naturteleologie und Handlung, in: ZPhF 32 (1978) 481–493 sowie R. Spaemann/R. Löw, Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München 1981 (1991) bes. 239–299 und schließlich R. Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989.

leologie mag die Welt- und Lebenswirklichkeit der Moderne tief und vielleicht irreversibel prägen, die Notwendigkeit einer Affirmation dieses Prozesses seitens der Praktischen Philosophie ergibt sich daraus nicht. Dies aber heißt zugleich, daß die Geltung der von Kant geprägten Ethik-Tradition – wie auch immer man zu ihr steht – jedenfalls nicht von einer Theorie zur Genese der Moderne abhängig gemacht werden kann.

b. (Der Finalisierungszwang, der aus dem neuzeitlichen Ziel- und Wertpluralismus resultiert, erfordert die Verabschiedung der Vorstellung von eudämonischen Lebensziel als einem starren, inflexiblen Optimum und Perfektissimum).

ba. Zu den wichtigeren Vorarbeiten der Integrativen Ethik gehört ein aus dem Jahre 1988 stammender Beitrag Krämers zu „Aktualität und Obsoleszenz der aristotelischen Ethik“²². Krämer formuliert hier als seine Bilanz, „das Grundmodell der aristotelischen Ethik (sei) für eine Strebensethik auch heute noch fundamental und durch kein anderes ersetzbar.“²³ Diese im Grundsatz beachtliche positive Beurteilung steht in einer gewissen Spannung zu der konsequenten Absage an alle dem teleologischen Denken verhafteten Ethikkonzeptionen, die den Entwurf von 1992 durchzieht – die „Integrative Ethik“ nämlich lehnt eine Orientierung an Aristoteles ausdrücklich ab: Wir können „nicht einfach zu Platon, Aristoteles, Thomas, Epikur oder den Stoikern und ihren modernen Nachfolgern zurückkehren“ (IE 127). Sieht man freilich genauer hin, so zeigt sich, daß Krämer bereits 1988 jene Kritikpunkte an der aristotelischen Ethik herausgearbeitet hat, die in der Integrativen Ethik wiederbegegnen: Aristoteles hat den Hiat zwischen Wollen und Sollen „nicht ausdiskutiert, sondern nach Möglichkeit verschleiert“²⁴; sein Eudämoniebegriff ist „starr und unflexibel“²⁵ und damit angesichts des postteleologischen Pluralismus der Lebensziele und Güterhierarchien unbrauchbar geworden; gegenüber der aristotelischen Festlegung der Eudämonie „auf die Aktualisierung und Ingebrauchnahme von Möglichkeiten“²⁶ ist darauf zu bestehen, „daß Können und Könnensbewußtsein ebenso sehr zum guten, gelungenen Leben gehören, wie Anwendung und Gebrauch solchen Könnens“²⁷. Daß dieselben Kritikpunkte 1988 zu einer anderen Gesamteinschätzung des aristotelischen Ansatzes geführt haben als 1992, mag damit zusammenhängen, daß Krämer zunächst vor allem die Frontstellung gegenüber der Sollensethik betont hat, wodurch die aristotelische Glücksethik zum natürlichen Verbündeten wird. Die „Integrative Ethik“ akzentuiert demgegenüber die Abwendung von teleologischen Prämissen jedweder Art, so daß nun auch die antike Tradition als obsolet erscheint.

bb. Krämer bezieht sich in seinem erwähnten Aufsatz von 1988 mehrfach auf verschiedene Zusammenhänge der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Auffälligerweise kommt er dabei nirgends auf deren erstes Buch zu sprechen. Dies ist insofern bemerkenswert, als Aristoteles gerade hier seinen *eudaimonia*-Begriff einführt und erläutert. Die von Krämer vollzogene Kritik am aristotelischen Eudämoniebegriff verzichtet also auf eine Auseinandersetzung mit dem für dieses Thema maßgeblichen Textzusammenhang. Eine solche Auseinandersetzung wird auch in der Integrativen Ethik nicht nachgeholt, die, was Aristoteles betrifft, lediglich auf die Arbeit von 1988 rekurriert. Im folgenden soll nun versucht werden, gerade unter Anlehnung an Nikomachische Ethik I gegen Krämer die prinzipielle Uneinholbarkeit des aristotelischen Glücksbegriffs zu zeigen. Der *eudaimonia*-Begriff des Aristoteles, so lautet die nun zu begründende These, büßt seine Plausibilität weder durch Epochen- noch durch Paradigmenwechsel ein und behält deshalb auch unter postteleologischen Bedingungen seine Geltung.

Bereits in Nikomachische Ethik I 1 hatte Aristoteles von einem Gut gesprochen, das

²² H. Krämer, Aktualität und Obsoleszenz der aristotelischen Ethik, in: Prima Philosophia 1 (1988) 284–300; erwähnt in IE 168.

²³ A. a. O. 299.

²⁴ A. a. O. 286. Vgl. IE 10.127; siehe 1.3.

²⁵ A. a. O. 287. Vgl. IE: 128f.; siehe 1.2.b.

²⁶ A. a. O. 290.

²⁷ Ebd. Es fällt nicht schwer, diesen Gedanken als Ausgangspunkt von Krämers 1992 formulierter Auffassung zu erkennen, wonach Können als Primärgut des erfüllten Lebens gilt (vgl. IE 157ff.; siehe 1.4.1).

ausschließlich um seiner selbst willen erstrebt wird und auf das alle sonst von uns verfolgten Einzelziele bezogen sind. Als dieses höchste Gut, so heißt es dann in Kapitel 2, gilt gemeinhin das Glück (die *eudaimonia*). Worin dies aber im einzelnen besteht, darüber herrscht keine Einigkeit. Aristoteles referiert und prüft nun in den Kapiteln 2–4 die seiner Ansicht nach wichtigsten Auffassungen dazu, wobei die Kritik an der Lehre Platons, nach der das höchste Gut in einer transzendenten Idee besteht, am ausführlichsten ausfällt. In Kapitel 5 beginnt Aristoteles seine eigene Bestimmung der *eudaimonia*²⁸. Dabei teilt er alle Güter, die der Mensch handelnd erstreben kann, in drei Gruppen ein:

(1) Güter, die wir nur um weiterer Ziele willen wählen – dazu gehört alles, was in irgendeiner Weise werkzeuglichen Charakter hat²⁹,

(2) Güter, die wir sowohl um ihrer selbst willen als auch um eines anderen – des Glückes – willen erstreben – dazu gehören nach Aristoteles Lust, Ehre, Einsicht und Tugend³⁰,

(3) Das einzige Gut, das wir nur um seiner selbst und nie um eines anderen willen erstreben und das deshalb als schlechthin vollkommen gilt. Dies, so Aristoteles, ist die *eudaimonia*³¹.

Folgendes ist hier von Bedeutung: Während die Güter der beiden ersten Gruppen inhaltlich bestimmt und durch Beispiele konkretisierbar sind (Geld, Flöten/Lust, Einsicht), hat die *eudaimonia* lediglich formalen Charakter. Nur deshalb kann sie im Vollsinn Letztziel sein. Jede inhaltliche Festlegung, jede Identifizierung des Glückes mit einem bestimmten beglückenden Gut würde nämlich einen Vergleich mit anderen Gütern ermöglichen, die auch als beglückend gelten können. Damit ist die Frage gestellt, warum man sich gerade für dieses bestimmte Glücksgut und nicht für ein anderes entschieden hat. Die Antwort wird in aller Regel lauten: Ich wähle dieses Gut, weil es mich glücklich macht, ich wähle es um meines Glückes willen. Damit erfüllt es aber nicht mehr das für die *eudaimonia* entscheidende Kriterium, niemals um eines anderen, sondern immer nur um seiner selbst willen angestrebt zu werden, und die Identifizierung der *eudaimonia* mit einem bestimmten Glücksgut hat sich als widersprüchlich erwiesen. Die Pointe des aristotelischen Glücksbegriffs liegt also im Verzicht auf jede inhaltliche Näherbestimmung. Glück ist nach Aristoteles nicht selbst ein Einzelgut, sondern das Worumwillen für die Wahl aller Einzelgüter, der Maßstab für diese Wahl, der seinerseits nicht noch einmal an etwas anderem gemessen werden kann. *Eudaimonia* fungiert als streng formales Regulativ menschlichen Handelns, als „Begriff kriteriologisch begründender Reflexion“³². Sie ist deshalb einerseits etwas, was jeder zwingend wollen muß, das, „was niemand umhin kann zu wollen“³³. Und sie ist andererseits erstrebenswerter

²⁸ Vgl. zum folgenden *Aristoteles*, Nikomachische Ethik I 5 (1097a 15–b21). Die deutsche Übersetzung folgt *F. Dirlmeier*, *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von *F. Dirlmeier*, Berlin 1991 (1956; *Aristoteles* – Werke in deutscher Übersetzung 6). *Dirlmeier* weist (a. a. O. 276) auf den platonischen Hintergrund des aristotelischen *eudaimonia*-Begriffs hin.

²⁹ Es gibt offenkundig mehrere Ziele. Manche wählen wir um weiterer Ziele willen, z. B. Geld, Flöten, überhaupt Werkzeuge“ (*Aristoteles*, Nikomachische Ethik I 5, 1097a25–27).

³⁰ Die Ehre ... und die Lust und die Einsicht und jegliche Tüchtigkeit wählen wir einmal um ihrer selbst willen – denn auch ohne weiteren Vorteil würden wir jeden dieser Werte für uns erwählen – sodann aber auch um des Glückes willen, indem wir annehmen, daß sie uns zum Glück führen“ (a. a. O. 1097b2–5).

³¹ „Als vollkommen schlechthin bezeichnen wir das, was stets rein für sich gewählt wird und niemals zu einem anderen Zweck. Als solches Gut aber gilt im hervorragenden Sinne das Glück. Denn das Glück erwählen wir stets um seiner selbst willen und niemals zu einem darüber hinausliegenden Zweck“ (a. a. O. 1097a33–b1). „Das Glück aber wählt kein Mensch um jener Werte (die in Kategorie [2] genannt sind, R. L.) – und überhaupt um keines weiteren Zweckes willen“ (a. a. O. 1097b5 f.).

³² *K. Jacobi*, *Aristoteles' Einführung des Begriffs eudaimonia* im I. Buch der Nikomachischen Ethik. Eine Antwort auf einige neuere Inkonsistenzkritiken, in: *PhJ* 86 (1978) 300–325, hier 320; vgl. a. a. O. 315: „An die systematische Stelle, welche bei Platon die Idee des Guten hatte, tritt, in Übereinstimmung mit der Auffassung der meisten, die *Eudaimonia*“.

³³ *R. Spaemann*, *Die Zweideutigkeit des Glücks*, in: *Zweckmäßigkeit und menschliches Glück*, hg. von *R. Spaemann*, *W. Welsch*, *W. Ch. Zimmerli*, Bamberg 1994 (Bamberger Hegelwochen

als alle Einzelgüter, sofern sie in eine ganz andere Kategorie gehört. – Glück ist „nicht als Summand in einer Reihe mit anderen Gütern denkbar“³⁴. „Man kann nicht sagen ‚Ich wünsche mir dies und jenes und dazu noch Glück‘ oder ‚Ich wäre zufrieden mit Glück, wünsche mir darüber hinaus aber noch dies und jenes.“³⁵

Es ist deutlich geworden, daß der hier unter Rekurs auf Nikomachische Ethik I 5 rekonstruierte Eudämoniebegriff des Aristoteles aufgrund seines nur formalen Charakters gerade nicht „starr und unflexibel“³⁶ ist. Als das letzte Worumwillen all unseres Ausseins-Auf, als Chiffre für die Einheit unseres Wollens besitzt die *eudaimonia* im Gegenteil eine unüberbietbare Flexibilität. Man könnte sie geradezu als „als qualifiziertes Weltverhältnis“ (IE 157) bestimmen. Sie ist deshalb zunächst offen für inhaltliche Präzisierungen vielfältigster Art, vom Vollzug der *vita contemplativa* (vgl. Nikomachische Ethik X) bis zur „Kombination eines gesicherten Grundkönnens mit der Erfahrung eines souveränen Könnenwerdenkönnens“ (IE 167). Krämers Kritik trifft von daher nicht den zweifellos auch postteleologisch unüberholten Eudämoniebegriff des Aristoteles. Sie trifft lediglich dessen geschichtlich-kontingente inhaltliche Bestimmungen³⁷. Auf dieser Ebene ist es freilich in gewisser Weise berechtigt, sowohl hinsichtlich der antiken als auch hinsichtlich der an Aristoteles orientierten mittelalterlichen Strebsethik (z. B. Thomas von Aquin) von einer „monolithischen Geschlossenheit ihrer Zielvorstellung“³⁸ zu sprechen, wobei allerdings Differenzierungen nötig sind. Aristoteles hatte nämlich noch zwei Möglichkeiten der Realisierung von *eudaimonia* beschrieben: Die *vita activa* des Polisbürgers und die *vita contemplativa* des Philosophen. Die beiden Lebensformen werden zwar nicht als gleichberechtigte Alternativen dargestellt; eine Überordnung der theoretischen über die praktische Lebensform ist unübersehbar. Aber die *vita activa* ist mehr als nur defiziente *vita contemplativa*, sie hat ihren Wert in sich selbst und nicht aufgrund einer inneren Abhängigkeit vom Vollzug der Theorie³⁹. In der christlichen Tradition wird darüber hinaus einerseits das vollendete Glück – die *beatitudo* – ins Jenseits verlegt: Das Glücksverlangen des Menschen ist erst in der von Jesus verheißenen eschatologischen Gottesschau voll erfüllt⁴⁰. Diese eschatologische *visio Dei* aber gilt als Tätigkeit des spekulativen Intellekts⁴¹, und deshalb wird andererseits auch für dieses Le-

1993) 15–34, hier 16; vgl. auch die dem Zitierten folgenden Ausführungen: „Und es (das Glück, R. L.) ist der Maßstab dafür, ob wir das, was wir im übrigen wollen, wirklich wollen oder nur aus Unkenntnis der Tatsache, daß es mit dem, was wir im Grunde wollen, unvereinbar ist. Manchmal ist es ja so: wir wollen etwas unbedingt, und dann haben wir es, und dann sehen wir: das war es eigentlich gar nicht. Und wenn man dann zurückfragen würde: ‚Was heißt denn, das war es nicht? Das ist es doch, was du wolltest.‘ Dann sagt man: ‚Nein, ich hatte mir irgendwie etwas anderes davon versprochen‘. Ja, was denn? Die letzte Antwort scheint zu lauten: ‚Glücklich zu sein!‘“ (ebd.).

³⁴ *Jacobi* 318. Damit wird die Intention des *Aristoteles* präzise zum Ausdruck gebracht, der gesagt hatte, Glück sei „erstrebenswerter ... als alle anderen Güter zusammen, also nicht auf eine Linie mit den anderen gereiht“ (*éti dè pánton hairetotátén mè synarithmouménén; Aristoteles, Nikomachische Ethik I 5, 1097b16f.*).

³⁵ *Jacobi* 318.

³⁶ *Krämer, Aktualität und Obsoleszenz der aristotelischen Ethik*, 287.

³⁷ Die beiden Aspekte, der Eudämoniebegriff im Sinne eines formalen Handlungsregulativs und die inhaltliche Konkretisierung, sind demnach sorgfältig zu unterscheiden: Ein formaler Glücksbegriff erfordert zwar eine inhaltliche Füllung, ist aber nicht auf einen bestimmten Inhalt festgelegt. Mit seiner inhaltlichen Bestimmung „verläßt“ *Aristoteles* also nicht „die prinzipielle Reflexionsebene fundamentalethischer Betrachtung“, sondern er *ergänzt* sie lediglich (Zitate: a. a. O. 288; Hervorhebung von mir, R. L.).

³⁸ A. a. O. 287.

³⁹ Vgl. zum Verhältnis beider Lebensformen *H. Flashar, Aristoteles*, in: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, bebildet von *Friedrich Überweg*, völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike 3 (Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos), hg. von *H. Flashar*, Basel-Stuttgart 1983, 175–457, bes. 341–343.

⁴⁰ Als biblischer Beleg für diese Lehre diene Mt 5,8: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*

⁴¹ Vgl. z. B. *Th. von Aquin, Summa Theologiae I-II^{ae} 3, 5.*

ben die Überordnung der *vita contemplativa* nachdrücklich betont⁴², weil sie schon eine wenigstens entfernte Ähnlichkeit zur *beatitudo perfecta* aufweist: „Denn die Betrachtung der Wahrheit beginnt in diesem Leben, wird aber im zukünftigen vollendet: das tätige und gesellschaftliche Leben aber überschreitet die Grenzen dieses Lebens nicht.“⁴³

Man wird Krämer also darin zustimmen können, daß in der Moderne eine Revision der von der älteren Strebensethik postulierten Glücksgüter und der dabei vorausgesetzten Güterhierarchie erforderlich ist. Dies mag insbesondere für die theologische Ethik des Mittelalters gelten. Eine solche Revision ist allerdings durchaus auf der Basis des aristotelischen Eudämoniebegriffs möglich, wie er hier andeutend rekonstruiert wurde. Dabei ist es freilich wichtig, eine Vermischung oder gar Identifizierung des Glücks als solchem mit bestimmten Glücksgütern zu vermeiden.

2.3 Krämer begründet die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels in der Praktischen Philosophie auch mit der „Irreduzibilität der dualen Struktur der Ethik“ (IE 122). Nachdem, so seine These, die ältere Strebensethik die Moral als einen Aspekt des gelungenen Lebens zu erweisen suchte und so die Differenz zwischen Wollen und Sollen ein ebnete und verschleierte, hat die Ethik seit Kant die Priorität des Sollens hervorgehoben und das Glück des Einzelnen dem moralischen Gesetz untergeordnet, dessen Befolgung dann freilich auch ‚Glückswürdigkeit‘ verspricht. Gegenüber der auch in zeitgenössischen Konzeptionen noch vertretenen Auffassung einer Koinzidenz von Glück und Moral betont er: Weder läßt sich das moralische Sollen mittel- oder gar unmittelbar auf das Eigenwollen zurückführen, noch kann sich die Orientierung an einer Sollensforderung mit dem Selbstinteresse des Einzelnen decken.

Hier hat Krämer ganz zweifellos etwas sehr Wichtiges gesehen: Eine beim Eigenwollen des Menschen ansetzende Strebensethik, die die Belange der alltäglichen Lebensbewältigung zurückgewinnen und dabei der Pluralität der Zielvorstellungen und Lebensentwürfe in der postteleologischen Moderne umfassend gerecht werden will, wird sich schwerlich bruchlos mit einem Sollensuniversalismus kantischer Prägung verbinden lassen. Krämer kann nachvollziehbar zeigen, daß eine Harmonisierung von Sollen und Wollen aporetisch bleiben muß. Seiner Empfehlung, „anstelle schiefer Inklusions- und Suppressionsverhältnisse sowie mehr oder weniger problematischer und einseitiger Synthesen die unhintergehbare Doppelheit von sollens- und strebensethischer Betrachtungsweise als allein praktikabel zugrunde“ zu legen (IE 122), kommt von daher große Bedeutung zu.

Problematisch erscheint allerdings, daß die von Krämer mit Recht betonte Dissonanz von Wollen und Sollen als eine in jeder Hinsicht unauflösbare Entgegensetzung verstanden wird: Die geforderte „Doppelheit von sollens- und strebensethischer Betrachtungsweise“ (ebd.) führt ihn zu einer streng extenalistischen Moralauffassung. Während all das, was der Mensch von sich selbst aus bejaht, Gegenstand der Strebensethik ist, hat es die Moralphilosophie nach Krämer nur und genau mit dem zu tun, was der Mensch von sich selbst aus gerade nicht will, was ihm aber von außen her aberlangt wird – „Moralisches Verhalten ist definiert durch Leistungen, die vom Eigeninteresse nicht abgedeckt werden“ (IE 42). „Moral ist daher wesentlich sozionom und für den Geforderten heteronom und in diesem Sinne als externalistisch verfaßt zu betrachten“ (IE 43).

Eine solche Moralauffassung führt allerdings dazu, daß eine Integration moralischen Handelns in ein glückliches Leben von vornherein ausgeschlossen bleibt. Dies hat zur Folge, daß auf moralischem Handeln basierende Glückserfahrungen nicht erklärt werden können und, wo sie dennoch begegnen, wegerklärt werden müssen: Die Überschneidungen von Wollen und Sollen interpretiert Krämer als strebensethische Positivierung moralischer Forderungen (vgl. IE 45). In das Eigenwollen integrierte Moralforderungen sind danach keine Moralforderungen mehr. Sie haben deshalb auch aufgehört, Gegenstand der Moralphilosophie zu sein und gehören nun in den Bereich der Strebensethik. 1994 hat er diese verschiedentlich kritisierte Auffassung wiederholt und

⁴² Dies geschieht sowohl unter Berufung auf *Aristoteles* als auch mit dem Hinweis auf Lk 10,42 (*Maria enim optimam partem elegit*); vgl. z. B. *Th. von Aquin*, *Summa Theologiae* II^a-II^{ae} 182, 1.

⁴³ *Th. von Aquin*, *Summa contra Gentiles* III 63.

bekräftigt⁴⁴. Dabei wird zugleich deutlich, daß er die strikte Entgegensetzung von Wollen und Sollen als Konsequenz seiner Ablehnung einheitsethischer Konzepte versteht: Auch die sich durch die Internalisierung moralischer Forderungen ergebenden „Übergänge und Grauzonen“ zwischen Wollen und Sollen können nach Krämer „als Ausnahmefälle keine generelle Einheitsethik begründen“⁴⁵.

Hier drängt sich die Frage auf, ob es nicht möglich ist, eine Integration von Moral in die strebensethische Perspektive zuzugestehen, ohne sich damit in eine generelle Einheitsethik zu verstricken. In einem interessanten Entwurf hat Martin Seel genau diese Frage aufgeworfen – und in gewisser Hinsicht bejaht⁴⁶. Einerseits geht er von dem Befund aus, daß die ‚Ehe‘ zwischen Wollen und Sollen, zwischen Glück und Moral, gescheitert ist. Dies trifft sich mit Krämers Kritik an allen einheitsethischen Konzepten. Anders jedoch als bei Krämers Entgegensetzung von Wollen und Sollen läuft die von Seel festgestellte Scheidung der Ehe zwischen Glück und Moral nicht auf ein permanentes und definitiv unüberbrückbares Gegeneinander hinaus, vielmehr macht erst die Scheidung ein unverkrampftes Verhältnis der ungleichen Partner möglich: „Glück und Moral, dieses seltsame Paar, können nur miteinander auskommen, solange sie in Scheidung voneinander leben.“⁴⁷ Nach Seels hier nicht eingehend zu behandelndem Ansatz ist ein bestimmtes Maß an Moralität unverzichtbar für ein glückliches Leben; anders als bei Krämer (und wohl näher an der Lebenswirklichkeit) werden damit Übergänge und Grauzonen zwischen Wollen und Sollen nicht als Ausnahmen, sondern als Regelfälle bestimmt. Jedoch vermeidet Seel dabei den von Krämer befürchteten Rückfall in die Einheitsethik; es gibt keine Neuauflage der gescheiterten Ehe zwischen Glück und Moral. Denn das vom Glücksstreben her geforderte Moralitätsmaß ist keinesfalls schon identisch mit dem ohne Rücksicht auf das Glück formulierbaren Maximum an Moralität⁴⁸.

Krämers konsequente Entgegensetzung von Glück und Moral impliziert i.ü. einen Begriff von Moralphilosophie, der lediglich als philosophiegeschichtliches Konstrukt gelten kann. Denn eine ‚Moralphilosophie‘, die nur und genau das als ethisch verbindlich erklärt, was dem Eigenwollen des Menschen entgegensteht, hat es historisch nie gegeben. Zwar hatte Kant in der Tat hervorgehoben, daß unser Eigenwollen kein Maßstab für moralisches Handeln sein kann. Doch hat er andererseits gerade nicht das vom Glücksstreben abstrahierte moralische Handeln, sondern die Koinzidenz von Tugend und Glückseligkeit als das vollendete Gut (*consummatum*) aufgefaßt. Die mit der Tugend verbundene Glückseligkeit gilt ihm dabei als etwas, „was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt“⁴⁹. Hans-Georg Gadamer hat auf diese Einseitigkeit in Krämers Kant-Kritik hingewiesen: „Kant hat an Rousseau gelernt, daß wir nicht berechtigt sind, Moral auf utilitaristisch-eudämonistische Kalkulationen zu gründen ... Was Krämer ‚pseudotheologische Absolutsetzung des Sittengesetzes‘ nennt, muß als Abgrenzung von der hypothetischen Qualität aller Klugheitsregeln positiv verstanden werden“⁵⁰.

⁴⁴ Moralität, so wird etwa argumentiert, könne als glücklich empfunden werden ... Indessen gehören solche Fälle der *Positivierung* der Moral zur *Strebensethik*, nicht zur Moralphilosophie“ (Krämer, Replik 213, Kursivdruck im Text, R. L.).

⁴⁵ Zitate a. a. O. 214.

⁴⁶ Vgl. M. Seel, Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik, Frankfurt/M. 1995.

⁴⁷ A. a. O. 48.

⁴⁸ Vgl. a. a. O. 191 ff.

⁴⁹ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Textausgabe V 111, 3–5. Im Hinblick auf diese und weitere Stellen in Kants Schriften hat R. Ludwig, Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten. Die Frage nach der Einheitlichkeit von Kants Ethik, Frankfurt/M.–Bern–New York–Paris 1992 (EHS: Reihe 20 [Philosophie] 363; zugl. Diss, Augsburg 1991) mit Recht „zwei Bedeutungselemente des einen Glückseligkeitsbegriffs“ konstatiert (285). „Glückseligkeit“ bezeichnet danach bei Kant sowohl „einen hedonistischen Standpunkt“ (ebd.) als auch „ein wesentliches Element des *summum bonum*“ (a. a. O. 286).

⁵⁰ H.-G. Gadamer, Gibt es auf Erden ein Maß? (Fortsetzung), in: PhR 32 (1985) 1–26, zu Krämer 14–18, hier 17. Gadamer bezieht sich mit seiner Kritik auf zwei Schriften von Krämer, die zu

Da Krämer die Kategorizität des Moralischen ausschließlich negativ versteht, nämlich als gegen das menschliche Eigeninteresse gerichtet, ist die von ihm postulierte Priorität der Strebensethik gegenüber der Moralphilosophie nur konsequent. Denn die beabsichtigte Restitution der Wollensethik ist vor dem Hintergrund eines unauflösbaren Gegensatzes von Glück und Moral nicht mit, sondern nur gegen die Moralphilosophie möglich. Weil sich dies so verhält, folgt auf das so anregende Kapitel III der Integrativen Ethik das enttäuschende Kapitel IV. Wie bereits angedeutet (1.4.2) handelt es sich hier offenkundig um eine systematische Inkonsistenz in Krämers Ansatz. Denn die von ihm geforderte „Höherbewertung des guten Lebens“ (IE 253) gegenüber der Moral ist nicht mehr vereinbar mit seinem ursprünglichen Ansatz einer bizenitrisch angelegten Ethik, in der sich beide Teildisziplinen in relativer Autonomie und Eigenständigkeit erhalten (vgl. IE 122)⁵¹. Überdies wird durch Krämers Moralauffassung seine eingehende Kritik an einheitsethischen Konzepten konterkariert. Denn die Behauptung der ethischen Priorität des menschlichen Eigenwollens gegenüber den „mit inhibierenden und heteronomen Elementen durchsetzten Strukturen der Moral“ (IE 253) läuft letztlich auch wieder auf eine (in diesem Fall vom Wollen dominierte) Einheitsethik zu, die zu vermeiden er doch angetreten war.

3 Zusammenfassung

Die Frage, ob bzw. inwiefern Krämers „Integrative Ethik“ als ein epochaler Neuanatz im praktisch-philosophischen Nachdenken zu gelten hat, kann hier natürlich nicht wirklich und definitiv entschieden werden, sondern ihre Beantwortung muß in der Tat dem „dem rückschauenden Urteil der Zukunft“ (IE 123) überlassen bleiben. Doch kann man m. E. schon jetzt begründet mutmaßen, daß es vor allem zwei Punkte sind, die weiteres Nachdenken anregen werden:

1. Krämer kann zeigen, daß die Praktische Philosophie in der – von ihm als ‚postteleologisch‘ diagnostizierten – Gegenwart mit Fragen konfrontiert ist, mit deren Bewältigung sich die traditionellen Ethikkonzepte schwertun: Die Differenziertheit des Ziel- und Wertespektrums macht die Orientierung an einer allgemeinverbindlichen Werteskala unmöglich. Will die Ethik in dieser Situation ihre Orientierungskompetenz behaupten bzw. wiedererlangen, so muß sie darauf bedacht sein, nicht an der Realität des neuzeitlichen Wertpluralismus vorbeizureden. Zugleich muß sie aber auch ihre Selbstauflösung in ‚postmoderne‘ Beliebigkeit verhindern. Vor allem in Kapitel III der Integrativen Ethik deutet Krämer an, wie eine solche Gratwanderung aussehen könnte. Freilich bleibt die Frage, ob Krämers Antwortversuch eine Distanzierung von der antiken (und mittelalterlichen) Tradition erzwingt. Dagegen sollte in 2.2b gezeigt werden, daß sich sein Ansatz durchaus in positiver Anknüpfung an die aristotelische Ethik beschreiben läßt.

2. Die Wertpluralität der Moderne problematisiert einen Universalismus des Sollens. Moralität und Glücksstreben sind deshalb nicht mehr aufeinander reduzier- oder bruchlos miteinander harmonisierbar. Krämer beschreibt die Ethik deshalb zu Recht als eine Ellipse mit zwei Brennpunkten. Doch gelingt es ihm nicht, die Kooperation beider Ethiktypen nachvollziehbar zu verdeutlichen. Durch seine schroffe Entgegensetzung von Wollen und Sollen wird es unmöglich, die – zweifellos jedermann bekannten – Glückserfahrungen aus Moralität adäquat zu erklären. I.ü. bleibt offen, wie sich das ursprüngliche Konzept einer bizenitrisch angelegten Ethik zum Vorrang der Strebensethik verhält, den Krämer im Namen eines „nichtrestriktiven Freiheitsbegriff(s) im Sinn der modernen Willkürfreiheit“ (IE 250) postuliert.

den Vorarbeiten der *Integrativen Ethik* gehören (Plädoyer für eine Rehabilitierung der Individualethik, Amsterdam 1983; Antike und moderne Ethik?).

⁵¹ Auf diesen Punkt ist schon früh von mehreren Kritikern hingewiesen worden: J. Werner, Formen geglückten Daseins zwischen Sollen, Wollen und Können: Hans Krämers Ethik sucht Lebenskunst in unübersichtlicher Welt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 13.10.1992, 39; U. J. Wenzel, Integrative Ethik? Zu Hans Krämers gleichnamigem Buch, in: Süddeutsche Zeitung 06.11.1992, 17. Beide Rezensenten bemängeln die rein heteronome Moralauffassung der Integrativen Ethik und die damit zusammenhängende Asymmetrie zugunsten der Strebensethik.