

Harald Seubert

Lebensethik und die Tektonik praktischer Vernunft

Philosophische Überlegungen zu einer gesuchten Disziplin

1. Antike Lebensethik und die Struktur Praktischer Philosophie

a. Aristotelische Konstellationen

Im Folgenden sollen einige Überlegungen zu philosophischen Möglichkeiten, aber auch zu Grenzen und Problemen einer Lebensethik angestellt werden. Unverkennbar scheint dabei zunächst, dass eine solche Lebensethik, die “zunächst keinen äußeren Normvorgaben verpflichtet ist, sondern diese aus dem Vollzug des Lebens selbst schöpft”,¹ in der heutigen Situation eine erst zu suchende Wissenschaft ist, ähnlich wie es einmal die Aristotelische ‘Metaphysik’ war, dass sie aber in den Traditionslabyrinthen der philosophischen Ethik eine zumindest dreifache Rolle spielt:

Zum ersten scheint sie sich mit jener Grundstruktur zu begegnen, die Aristoteles in der ‘Nikomachischen Ethik’ freilegt, und die keinesfalls im Status abstrakten Sollens sich aufhält, sondern Seins- und Lebensvollzüge umschreibt, in denen sich durch Gewöhnung und Erlernen aller erst ein Maß ausbildet, das zugleich noch einmal Resonanz gibt auf das “Erkenne dich selbst!” des Delphischen Orakels. Die Unterscheidung, die die praktische Philosophie in Abgrenzung von der theoretischen konstituiert, nämlich Wissen um des Handelns und nicht Wissen um des Wissens willen zu sein, damit aber Wissen um die durch den Menschen zu verändernden bewegten Dinge (Aristoteles, Nikomachische Ethik, I. Buch 1095 b ff.), greift auf einen Vollzugssinn zurück, ohne dass diesem eine Normierung vorausginge.

Die Lebenslehren und die in jüngerer Zeit erneut großes Interesse findenden Ansätze zu einer Lebenskunst legen den vorthoretischen Grundimpuls einer solchen Lebensethik frei und suchen die typischen Muster einer Maß- und Normbildung, wobei in der Orientierung an den spätantiken Philosophenschulen zunehmend Schrittfolgen der Einübung an die Stelle des nur formalen, und daher auf den individuellen Einzelfall durchlässigen Typos-Wissens der Aristotelischen ‘Nikomachischen Ethik’ treten. Eine Kritik an solcher Lebens-Kunst und ihren jüngeren Adaptionen, die sie als technomorph und daher als in unzulässiger Weise zeitfern abwertet (Kersting/Langbehn 2007; Höffe 2007), nimmt diesen neuralgischen Punkt auf. Sie wird aber nur dann überzeugen, wenn die Grenze zwischen immer in der Zeit sich vollziehender Praxis, die für Aristoteles mit dem Bios (der Lebensspanne und der Lebensform

¹ Ich beziehe mich hier auf den Brief der Herausgeber der psycho-logik, Januar 2008, S. 1.

eins ist) und Poiesis als Herstellung eines abgeschlossenen Werkes (ergon) nicht gewahrt bliebe.

Zum zweiten berührt der Ansatz der Lebensethik, was Wolfgang Wieland scharfsinnig als Grundaporie der praktischen Vernunft herausgearbeitet hat (Wieland 1972; Wieland 1989). Wieland unterschied dabei unter anderem Applikations- und Motivationsaporie praktischer Vernunft. Die erstere wäre auf den Nenner zu bringen, dass niemals zweifelsfreie Gewissheit darüber besteht, „ob dem Fall, der zur Regulierung ansteht, wirklich eine Subsumption [...] angemessen ist“ (Wieland 1989, 17). Die Motivations-Aporie hingegen stellt sich, sofern die praktische Vernunft als Wissen um des Handelns willen beansprucht, „Handlungen nicht nur beurteilen, sondern auch motivieren zu können und die Kraft zu haben, Bedingungen für die Ausführung dieser Handlungen zu setzen“ (Wieland 1989, 25). Beiden Aporien kann man offensichtlich durch die Versuche, ihren desaströsen Folgen zu entkommen, sei es durch die Unterscheidung zwischen Ausnahme und Regel, sei es durch die Entwicklung subtiler Kasuistiken, nicht entgehen. Dies kann man als Indiz für die ‘Unvordenklichkeit’ von Ethik und ethischen Konzeptionen und die Untilgbarkeit ihres lebens-ethischen Grundes verstehen, der nicht von der Setzung einer Norm ausgeht und dem sich insofern nicht Applikations- und Motivationsfrage in abstrahierter Weise stellen.

Auf einer dritten Ebene begegnet die von Normierung sich ablösende lebensethische Dimension allerdings auf der höchsten Stufe der Ethik: bei der Frage nach Selbstbewegung und Autochthonie des glückenden Lebens (eudaimonia), die indessen selbst nur approximativ, niemals ganz zu haben – und erst recht nicht zu wissen – ist, was an der Grenze von Eudaimonia und Tod besonders eindrücklich sichtbar wird (Aristoteles, Nikomachische Ethik I. Buch, 11. Kapitel, 1100 a ff.).

b. Ein Rückgang auf Platon

Von einigem Aufschluss dürften manche, zumeist übersehene, einem trivialen Bild des auf den Ideenblick fixierten Platonismus geradezu zuwiderlaufende Momente später Platonischer Dialoge, namentlich des ‘Timaios’ und des ‘Philebos’ für die Thematik sein. Sie vollziehen selbst nicht den Schritt zu einer lebensethischen Fragestellung. Doch Platon wirft in seinen Spätdialogen sehr pointiert die Frage auf, was ein gutes Leben sei, und findet sie in Mischungen von Vernunft und Lust (hedoné). Dies ist deshalb von besonderem Gewicht, da ein gutes Leben aus seinem eigenen Verlauf heraus weder von dem fühllosen reinen Nous her, noch von der Lust, die – als radikalisiertes Verfließen aller Empfindungen und Eindrücke – nicht zu einem Selbstempfinden gelangen kann; ist doch die Lustempfindung derart fluide

und formlos, dass sich einzelne Zustände nicht isolieren und voneinander unterscheiden lassen. Eine empfundene Lust setzt aber Gedächtnis voraus, das Platon als Niederschrift in der Seele auszeichnet.

Zu den lebensethischen Implikationen Platonischer Dialoge gehört es hinzu, dass Lust, jedoch auch Unlust, die, wie Platon festhält, nur in Durchmischungen begegnen, wahr und falsch sein können. Damit wird ein Mischungsverhältnis aus Lust und Vernunft expliziert, das eine Verbindung verschiedener Grade beider Pole ermöglicht und aus dem sich ein inneres Geflecht der Vergleichen ergibt, das das kriteriologische Raster abgibt, um Empfindung überhaupt denken und beschreiben zu können. Krankheit wird dabei, ähnlich wie im 'Timaios', als das Bild begriffen, dem sich paradigmatisch die Grundphänomene des Lebensvollzugs ablesen lassen; werden sie darin doch auffällig. Ebenso lässt der Ausgang vom durchmischten Leben, wie Platon in diesem Zusammenhang zeigt, erst die reinen Empfindungen zutage treten.

Vor dem Hintergrund der Untersuchung der Differenz zwischen Lust und Unlust bzw. Schmerz wird das Maß an der Stelle ins Spiel gebracht, an der eine möglichst unvermischte Lust (hedoné) gewonnen werden soll. Diese ist für Platon, wie auch für die späteren Philosophenschulen, nicht die größte Lust, sondern diejenige, die zu einem Frieden führt, die also nicht im Kontrast und Gegenzug zu einem Mangel eintritt. Dies bedeutet aber umgekehrt nicht, dass Lust nur in Abwesenheit von Unlust (Schmerz) (die Semantik von lypé eröffnet die vollständige Variation zwischen diesen beiden Begriffen!) zu finden sei. Ihr entspricht vielmehr ein eigenes Erfahrungsfeld. Von größtem Interesse ist nun, dass Norma (das Maß) als Wohlempfinden und eine graduell höchstmögliche Lustempfindung ins Spiel gebracht wird. Norm wird also nicht thetisch, sondern aus dem Lebensvollzug heraus evoziert. Zu der Verhältnismäßigkeit treten Schönheit und Wahrheit gleichsam als perspektivische Entfaltungen hinzu, die diese Empfindung eines schmerz- und damit reuelos Angenehmen näher qualifizieren. Platon begreift sie zugleich als die drei Formen, in denen das als überseiendes Absolutum sich jeder Darstellbarkeit entziehende Gute überhaupt nur aufgefangen werden könne.

All dies sind Voraussetzungen zum Umriss (Typos) eines aus Vernunft und Lust gemischten Lebens, womit Platon seinerseits die Bestimmung praktischen Wissens als eines Typoswissens bei Aristoteles vorbereitet. Die Formen des Guten, die, wie an dieser Stelle noch einmal betont sei, dem vollzogenen und empfundenen Leben ihrerseits abgelesen werden, sollen als Ursache für die Güte einer jeweiligen Mischung firmieren, die zwar auf

einer Hierarchie des Guten beruht, doch Mischungen eingehen müssen.² Logos und Hedoné sind am Ende des Philebos-Dialoges gleichermaßen der Unselbständigkeit und damit mangelnder Autarkie überführt. Nur am Kontrast, dem Gegenstück, bis hin zum Gegenteil kann menschliches Leben sein mögliches Bestes finden: eine Formulierung, die im Blick auf die Polis den Platonischen Spätdialog 'Nomoi' maßgeblich bestimmen wird und die man geradezu als eine lebensethische Grundformel begreifen könnte.

Das Gute entflieht in das Schöne (Philebos 64 e), hat Platon bemerkt: es ist zwar denkbar, und, wenn man seine Einführung in der 'Politeia' als Hoffnung (elpis) beim Wort nimmt, auch nur zu ahnen, doch es kann nicht zur Darstellung in einem erfahrenen Lebenszusammenhang kommen. Damit fügt Platon den Verweis auf Formen des gemischten Lebens in einen Zusammenhang mit der wahren Rhetorik, und dem wahren Bild ein, zu denen zu gelangen, Aufgabe des Durchgangs durch die Hypothesenreihen bis zu deren Aufhebung ist.

2. Angewandte Ethik und Urteilskraft

Im philosophischen, insbesondere praktisch philosophischen Diskurs der Moderne zeichnen sich überdeutlich Linien ab, die die Ligatur zu einer Lebens-Ethik preisgeben. Dafür ist ein Indiz, dass die Frage nach der Begründbarkeit der Ethik zu der dominierenden Problematik wird und dass zwischen allgemeiner und applikativer Ethik und ihren Bereichen eine immer tieferliegende Differenz besteht. Beides sind Indizien dafür, dass Leben wie der sinn- und ziellose Weltlauf (Hegel) einerseits und Ethik als abstrakte ihm gegenüberstehende Normativität andererseits auseinander treten. Zu warnen ist allerdings vor der Erwartung, dass sich die gesuchte Lebensethik auf einen schmalsten möglichen Konsens begründen könnte.

Die Verselbständigung der Frage nach der Applikation und jeweiligen Bereichsethiken führt der Denkform nach das Modell einer Indifferenz- bzw. Wahlfreiheit auf den Plan, das zwar stärker kognitivistische oder intuitionistische Ausprägungen annehmen kann, sie aber von vorneherein in typologischer Normierung begreift (Quante²2006; Halbig 2007). Damit sollen nicht die hoch differenzierten Arbeiten der gegenwärtigen, immer subtiler sich verzweigenden Ethikdiskussion selbst abgeurteilt werden, die auf veränderte Anfragen und auch auf die Aporetik von Subsystemen antworten, die ethische Grundbegriffe einer weitreichenden Modifizierung unterziehen, wie sich insbesondere an der Wirtschaftsethik erkennen lässt.

² Platon vollzieht hier also eine dialektische Begründung und damit Rationalisierung von Mischungsverhältnissen, was bemerkenswert genug ist, da sich die Platonische Ontologie, sofern sie unter dem Zeichen des Parmenides steht, zunächst als Entmischung versteht. Über diese Zusammenhänge hat Klaus Heinrich (pars pro toto Heinrich 1987) entscheidend aufgeklärt.

Umgekehrt würde aber auch der Eindruck in die Irre gehen, dass Lebensethik ihrerseits primär der Antike entstamme und in moderne Zerrissenheit und Entzweiung allenfalls als ein kompensatorisches Surrogat eintreten könne. Dies wäre offensichtlich auch für psychotherapeutische Ansatzpunkte unzureichend, ja desaströs; zumal dann, wenn die Lebensethik gesellschaftlich vermittelten, auf zunehmend diverse Verhaltensweisen und Setzungen rekurrierenden Systemen unvermittelt entgegenstünde, mit denen Leben in einer hochdifferenzierten Spätmoderne es unabdingbar zu tun hat. Es hat eine gewisse Evidenz, wenn Bruno Latour diagnostiziert, wir seien nie modern gewesen – und die Höhlungen von Ungleichzeitigen in der entzauberten Welt namhaft macht (Latour 2007). Doch bleibt es die große Einsicht von Hegels Theorie der Moderne, dass die Sphären von Subjektivität und Verdinglichung in der modernen Welt auseinandergebrochen sind und der Vermittlung bedürfen. Es bleibt daher zu fragen, welche lebensethischen Konstellationen in der Moderne begegnen – und dies nicht nur als Rekapitulation eines vergangenen Traumes, sondern in einer Anreicherung um jene dezentrierenden Momente, mit denen es die immer komplexer werdenden Lebensverhältnisse in der Moderne in sich aufnehmen.

Den Ansätzen angewandter Ethik und von Bereichsethik und ihrem Scharfsinn soll dabei in keiner Weise die Berechtigung bestritten werden. Sie bewegen sich allerdings in einer immer schon institutionell und wissenschaftlich präformierten Welteinstellung und haben deshalb, je mehr sie etwa in der Form von Ethikkommissionen selbst institutionalisiert sind, entlastende Funktionen in jenen systemischen Regelkreisläufen. Dass der ethische Diskurs selbst zur, sei es auch interdisziplinär artikulierten, Expertise führt, ist eine Folge und Spiegel jener Entzweiungen zwischen Subjektivität und Verdinglichung (Rohrmoser 1961), wie sie Hegel in dieser Konsequenz erstmals als charakteristisch für die Verfasstheit der Moderne begriffen hat.

Man wird nicht übersehen wollen, dass daneben, insbesondere im Feld der Wirtschaftsethik, Momente einer 'Ethik der Beratung' sich Bahn brechen, die das orthogonale Dilemma zwischen Gewinn und moralischen Forderungen des Gebotenen nicht nur benennen, sondern habitualisieren, wie, mit der Formulierung von Adam Smith, die unsichtbare Faust zur unsichtbaren Hand geöffnet werden kann (Homann ²2005 und Knoepffler 2006). Zu wünschen wäre, dass ähnliches auch etwa für ärztliches Handeln, aus einer spezifischen Ethik der Diagnostik und Therapie, mit ihren Nebenwirkungen, geleistet werden könnte (Wieland 1975 und 1986). Systematisch entscheidend ist dabei die Frage, ob der normative ethische Gehalt gleichsam vor der Applikation auf spezifische Bereiche präsent ist, was noch

überhaupt nichts über die Arbeits- und Begründungsweisen der Ethik, von transzendentaler Letztbegründung (Dorschel und andere Hg., 1993) bis hin zu Intuitionismus aussagt.

Diese Frage erweist sich bei näherem Nachdenken als Teilfrage des umfassenderen Problems nach dem ontologischen Status ethischer Aussagen. Ist ihre Wirklichkeit nur normativer oder auch deskriptiver Art, erreichen sie Realität überhaupt?

Man hat in den letzten Jahren im philosophischen Diskurs der Urteilskraft im Anschluss an Kant in diesem Kontext eine große Bedeutung zugewiesen; dies hat deshalb Plausibilität, weil Kant zwischen der summierenden Urteilskraft einerseits, deren sich Klassifikationen bedienen und in deren Zusammenhang ein Einzelfall unter ein allgemeines Gesetz gefasst wird, und der reflektierenden Urteilskraft andererseits unterscheidet ('Kritik der Urteilskraft'). Letztere ist es, der seine dritte Kritik ihre gesamte Aufmerksamkeit zuwendet und die sie wesentlich in zwei Feldern aktuiert. Interessanterweise ist dies nicht das Feld der praktischen Philosophie, oder, mit Kant gesprochen, der Metaphysik der Moral. Es ist vielmehr einerseits das Urteil über das Schöne, das, ohne Begriff, aber mit der Ansinnung von Allgemeinheit unmittelbar gefällt; und es ist andererseits die Interpretation der Natur nicht nur als ein Mechanismus, sondern zugleich als Organismus und teleologisches Netz, in dem jedes Glied gleichermaßen Zweck und Mittel ist. Reflektierende Urteilskraft bedeutet nach Kant ein Selbstverhältnis der Gemütskräfte, ein freies Spiel zwischen Gefühl und Verstand, das sich an seinem Gegenstand entzündet, ihn aber niemals im Sinne einer definierenden Begriffsbestimmung 'bewältigen', sondern mit ihm umgehen wird. Dass Kant, anders als die (post-) modernen Theoretiker der Urteilskraft der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts diese nicht umstandslos auf die Ethik bezogen hat, dürfte einen auf der Hand liegenden Grund haben. Es ist nicht zu übersehen, dass die Kantische Urteilskraft genuin kontemplativ ist. Die innere Tektonik der Moralmetaphysik ist vielmehr applikativ und sie betätigt die Urteilskraft nur subsumierend. Als Regel solcher typisierenden Urteilskraft begreift Kant die folgende Erwägung: "Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest" (Kant 1788, 1968, 69).

In dem auf das Schöne bezogenen "Wohlgefallen ohne alles Interesse" liegt die Wurzel der Kritik, die Nietzsche, bei aller polemischen Überspitzung doch mit einem gewissen Recht, der Kantischen Bestimmung des Schönen als 'Wohlgefallen ohne alles Interesse' mit Stendhal entgegenhalten konnte: Schönes sei allenfalls "une promesse du bonheur", was die nicht-kontemplative, sondern in der konstitutiven Spannung zwischen Tun und Erleiden, sich

erstreckende Erfahrung gelebten Lebens voraussetzt, das am Schönen ein Anderes seiner Selbst gewahren möchte.

Bei der Aristotelischen Phronesis verhält es sich offensichtlich anders. Sie ist ein Zu-Rate-Gehen mit sich selbst, damit phänomenologisch ein Beiseitetreten und Betrachten, in der nicht wie in einer Indifferenzfreiheit zwei zu wählende Optionen zur Entscheidung stehen, sondern zugleich der Handelnde selbst in seinen Dispositionen, Neigungen und Gefährdungen sich erkennen muss (Eth. Nic.), um phronetisch die richtige Mitte treffen zu können, ähnlich wie der Bogenschütze mit seinem Pfeil. Gadamer hat die Phronesis zwar mehr oder minder umstandslos als Urteilskraft übertragen (Gadamer 1961, 1986). Die Differenz zwischen Kant und Aristoteles liegt aber eben in der kontemplativen oder praktischen Ausrichtung dieses Vermögens. Aus der Perspektive der Kantischen Moralmetaphysik – und überhaupt der ethischen Begründungsformen der Neuzeit, die sich zunehmend die Normierung des naturalistischen Fehlschlusses aneignen – könnte man in Zweifel ziehen, dass die Phronesis überhaupt einen normativen Charakter hat. Wenn man allerdings die weitergehende Frage nach Genesis und ontologischem Status des Normativen nicht preisgeben möchte, lässt sich von hier her erkennen, dass die Suche nach der Mesotes, der wohlverstandenen Mitte, als Zentrum der Aristotelischen Ethik ein Maß (eben 'norma') vorzuschreiben sucht, das aus der Mitte des gelebten Lebens in seiner Selbstreflexion hervorgeht.

3. Paradigmata der Lebensethik in der Moderne

a. Hegel, die Wirklichkeit des Bösen und der Moral

Eben hier erweist sich, dass der Faden der Lebens-Ethik in der Moderne in einem veränderten Horizont wiederaufgenommen wird. Ich werde nur einige wenige Grundmotive und Formationen herausgreifen und kurz zu akzentuieren versuchen. Die Wirklichkeit des Gesollten wurde zur zentralen Frage Hegels. Sein Einwand gegenüber der Kantischen 'Metaphysik der Sitten' konzentriert sich deshalb darauf, dass das Sittengesetz den 'Weltlauf', die Kontingenz in Realitäten verstrickten Lebens nicht erreichen könnte. Das moralische Selbstbewusstsein bleibt insofern ein rein im ontologischen Modus des Sollens fixiertes Einzelnes, neben dem der Weltlauf fortbesteht: Es ist eben nicht Sein für Anderes (Hegel 1807, 1970). Dies wird erst in einem Phänomen gewonnen, dem Hegel seine Aufmerksamkeit als einem ethischen Grundphänomen zugewendet hat: Verzeihung und Vergebung. Wenn auf das Eingeständnis des Bösen: *Ich bin's* die Vergebung selbst folgt, und nicht der Rückzug einer schönen Seele in die Untangiertheit, dann werden, mit Hegels großartigem Bild, "die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben" (Hegel 1970,

492). Die reine Normativität der Bindung an das Kantische Sittengesetz, die sich dieser Berührung entzieht, beschreibt Hegel in diese Analyse flankierenden Bildern der schönen Seele, einer durch Goethes ersten 'Wilhelm Meister'- Roman verewigten Figuration des Pietismus, aber auch der Verstellung und Heuchelei, die darauf beruht, ihre Differenz zum Bösen festzuhalten; und nicht zuletzt ist als realgeschichtliche Entsprechung die in der Französischen Revolution zutage getretene absolute Freiheit und die Exekution ihres Schreckens in der Hinrichtungsmaschinerie der Guillotine benannt (Hegel 1970, 431-441, Ritter 2003).

Hegel beschreibt damit eine Wendung der gesamten Tradition praktischer Philosophie, deren Reichweite kaum überschätzt werden kann: Die Differenz zwischen Sein und Sollen, und damit die Realität des Signums des Bösen, das aber für Widerständigkeit überhaupt steht, gehen konstitutiv in die Ethik ein, weshalb diese auch nicht punktualisiert werden kann, sondern im Kontext von Recht und Institutionen, geschehender Geschichte und menschlichem Verhalten. Diese kulturelle Kontextierung beschreibt Hegel als Sittlichkeit, womit er den alten aristotelischen Begriff des ETHOS aufnimmt, aber vor dem Hintergrund eigenen Modernebewusstseins revidiert. Die Kantische Leistung einer autonomen, nicht-konventionellen Fundierung der Moral wird damit nicht zurückgenommen; sie wird aber selbst als eine Abstraktion, die damit dialektisch in ihre Selbstaufhebung umschlagen muss, erkennbar. Um so mehr Aufmerksamkeit verdient es umgekehrt, dass Hegel den Verzeihungsakt als das ausgezeichnete Phänomen begreift, in dem Selbst und Anderssein sich begegnen: in einer "absolut flüssigen Kontinuität" einander wiedererkennen und dass er zum anderen für dieses versöhnende Ja die Formel des "Ich bin ich" gebraucht, die Fichtes erste Wissenschaftslehre der instantanen und monologisch bleibenden unmittelbaren Subjektivität vorbehalten hatte. Durch die im Verzeihen sichtbar werdende Struktur wird das "wirkliche Ich" als "zur Zweiheit ausgedehntes Ich [...]" (Hegel 1970, 494), und es wird dann nicht mehr wundernehmen, dass dieses Sich-selbstwissen im Anderen seiner selbst, bis dahin, dass dies Andere sein absolutes Gegenteil ist,³ gar eine religiös-theologische Zuspitzung erkennen lässt. Hegel spricht vom "erscheinende[n] Gott mitten unter ihnen", die sich so wissen (ibid.). Es ist nicht so, als wäre Kant diese Schwierigkeit entgangen. Der Tektonik seiner praktischen Vernunftkritik ist auf mehreren Ebenen die Problematik abzulesen, ohne dass er freilich je ein so fundamentales Problem wie Vergebung und Verzeihung anvisiert hätte. Doch zumindest in zweifachem Horizont antizipierte er die Hegelsche Frage: (1) indem er in seiner späten Schrift

³ Wenn Hegel in seiner Frühzeit Dialektik wesentlich aus der Liebe als Sich-Selbst-Finden im anderen seiner selbst entfaltete, so gewinnt die Substantiierung von Subjektivität am Anderen ihre Form in der Verzeihung. Dazu auch Ricoeur 1996 und aus psychoanalytischer Sicht Wurmser 2006.

über 'Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft', die an die Wurzel gehende Maximenverkehrung, das 'radikal Böse' eigens thematisiert – und Religion, insbesondere die christliche, auf eine Religion der Vernunft in dem Sinne umzeichnet, dass sie als Wiederherstellung der Anlage zur Sittlichkeit firmiert (Habermas 2005; Seubert 2008). Der normativ eidetische Grundansatz der Moralmetaphysik, dass diese selbst Triebfeder der Handlung nach der Sittlichkeit sein müssten, oder der Vorsatz in Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' sind damit aber selbst an der Lebens-Wirklichkeit gebrochen.

Zum zweiten (2) hat Kant die Wirklichkeit in der seine 'Kritik der Urteilskraft' abschließenden Frage nach dem Menschen als dem 'Amphibienwesen' zwischen Leiblichkeit und Intelligibilität, Sinnlichkeit und Sittlichkeit berührt. Er wird sich inne, dass diese durch die Moralmetaphysik nicht zu schließen ist und er gelangt damit zu einem Verweisungszusammenhang auf den Menschen, der eben, indem er sich derart zwiespältig als 'Homo phainomenon' und 'Homo noumenon' aufgegeben und niemals als Humanum bloß gegeben ist, seinen höchsten Zweck finde. Kant bestimmt diesen Zweck im bedeutenden § 84 den Menschen als "Endzweck des Daseins einer Welt, d.i. der Schöpfung selbst". "Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf" (Kant 1968, 435). Dies verweist ihn auf Kultur, im Sinne der Bestimmung einer zweckhaften Formung und Sublimierung der Natur, in der die beiden Fäden der Analyse des Schönen und der teleologisch verfassten Natur zusammengeführt werden. Kant will ausdrücklich nicht nur von einer Kultur der Geschicklichkeit (Technik) sprechen, sondern von einer humanen Kultur, die die bürgerliche Gesellschaft zu ihrer Voraussetzung hätte. Von großem Interesse ist es dabei, dass dieser große Begründungsbogen über Religion und Kultur letztlich keine andere Funktion hat als der Apodiktizität des kategorischen Imperativs Lebenswirklichkeit zu geben, die dem 'Gesetz aus Freiheit' anders nicht zukäme. Deshalb versagt es sich Kant auch, die Teleologie und damit das Verhältnis zwischen Natur und Kultur linear objektiv zu interpretieren. Teleologie wird vielmehr selbst zu einer Kontingenz sublimierenden Kategorie. Dies zeigt sich nirgends so eindrücklich, wie in der Schrift 'Zum ewigen Frieden', die die endliche Kugeloberfläche der Erde als Garantin, dass ewiger Friede, also eine weltbürgerliche Gesellschaft aus verschiedenen Nationen und Kulturen, möglich sei, begreift. Die Natur hat jenes "System aller Staaten, die auf einander nachtheilig zu wirken in Gefahr sind" (Kant 1790/ 1968, 432) in eine Abhängigkeit gesetzt, die ihre Harmonie zur Verpflichtung erhebt.

b. Nietzsche und die Moralistik

Sehr viel weniger umwegig scheinen die Annäherungen an eine Lebens-Ethik, die von der französischen Moralistik über Nietzsche Eingang in das Nachdenken gefunden haben. Nietzsches 'Genealogie der Moral' mündet in eine Erkennbarkeit der großen Schrift der Moralität und überführt sie in die kleinere Erfahrungsschrift des 'homo natura', der zugleich 'homo artista' sein soll: und damit an seinem eigenen Leben als Werk und Energieia modelliert. Zentrale Momente und Inspirationen einer Lebens-Ethik wird man nirgends so kondensiert wie bei Nietzsche finden können: von der kleinen Schrift der nächsten Dinge, die dem Leben den Rhythmus und die Gliederung gibt, der geradezu leitmotivischen Einschreibung von Tageszeiten und geographischen Varianten, von Licht und Schatten in das Selbstsein als Mensch, bis zu den großen Konzeptionen des 'Philosophierens am – labyrinthischen – Leitfaden des Leibes und der 'Umwertung aller Werte'. Wie mir scheint, ist diese allein in der Richtung auf eine Selbst-sorge des Lebens einlösbar. Denn Nietzsche fordert nichts anderes, als dass die großen Setzungen von Ethik und Religionen in ihre sie durchdringende Relation auf den Leib zurückgeführt werden. Umwertung bedeutet mithin, dass dem Mikrologischen von Ernährung, Luft, Aufenthaltsorten, für Nietzsche dem Wechsel zwischen den Hohen Bergen des Engadin und dem Meer, und in Meidung des mitteldeutschen Tieflandes, der Primat zukomme, wenn denn der Geist nur als Widerhall des Leibes zu begreifen ist. In seiner Radikalität ist dieser Nietzschesche Einsatzpunkt wohl bis heute nicht verstanden worden: vermutlich, weil er einerseits bei Nietzsche selbst von Polemik und Zeitsignaturen überlagert ist, andererseits aber, weil Nietzsches moralistische Lebens-Ethik unter einem doppelten Problem leidet: Sie bewegt sich (1) in einer rhetorisierenden, ästhetisierenden Perspektive. Im 'Zarathustra' wird diese unmittelbar in dichterische Rede gebannt, der ihr Urheber, nach eigenem Eingeständnis, misstraut. Doch auch die Aphorismen-Bücher erweisen sich als Anzeige eines lebens-ethischen Vollzuges in der Gestalt einer Stilisierung des Weisen, die nur im artifiziellen Medium der Schrift überhaupt möglich ist. Man wird den Gewinn nicht übersehen und auch nicht gering achten dürfen, dass Nietzsche, im Unterschied zu dem französischen Begründer der Moralistik, Montaigne, nicht aus der weltabgewandten Turmexistenz des Weisen seine ihre Maße und Regularia erst suchende Lebens-Ethik aus dem Mitvollzug des Lebens gewinnt. Die Lebensmaxime von der 'ewigen Wiederkehr des Gleichen' und von 'Amor fati',⁴ die in der Sache weitgehend konvergieren, gründet sich vielmehr darauf, dass jene Bejahung im Verlauf des kontingenten,

⁴ Ich begrenze mich hier auf die Skizze von ausgewählten Grundlinien und verweise ansonsten auf die – im Blick einer medizinischen Ethik entworfene – ausgezeichnete Kompilation bei Schipperges. Auf nähere Einzelheiten hoffe ich, bald in einer eigenen Nietzsche-Monographie eingehen zu können.

widerständigen Lebens und nicht von einer antizipierten Lebensjenseitigkeit her gewonnen werden soll. Der zweite systematische Defekt (2), der jede unmittelbare Nietzsche-Nachfolge zur Arbitrarität verurteilt, liegt darin, dass der lebensethische Wechsel von Gesundheit und Krankheit Nietzsches Selbstdeutungen folgt, also ein Monolog bleibt.

Die Psychoanalyse wird, bei allen positivistischen Relikten, die sie von Freud her in sich trägt, über die Nietzschesche Konstellation hinauskommen, insofern sie aus einem dialogischen Geschehen hervorgeht, in dem zugleich die Widerständigkeit des sich erkennenden Selbst und der Wirklichkeiten, die dieser Selbsterkenntnis aufgehen und sich ihr entgegensetzen, zur unverhüllten Erscheinung kommt (Schipperges 1975).

Nietzsche-Epigonen pflegen dies zu verkennen. Doch die Begegnung, in der aus Eins zwei wird, im wandelbaren Hell-Dunkel des Silser Felsens, ist allenfalls eine Selbst-Begegnung in der Natur.

Nietzsches Auslotungen der Lebens-Ethik tragen aber doch soweit, dass man von ihnen her seine innerste Frage, wie Nihilismus und Hinterwelten zu überwinden seien und gleichwohl ein neues asketisches Ideal aufzufinden wäre, mit dem Blick auf das in sich bewegte Lebens-Ethos, das auf den Leib hinblickt, nicht nur weil er ihm das Nächste wäre, wie den gängigen Leibdiskursen der Gegenwart, sondern weil er in seiner Nähe zugleich eine äußerste Ferne anzeigt.

c. Phänomenologien

Einen in seiner Reichweite kaum zu überschätzenden Beitrag zu dem Feld der Lebensethik in der Moderne haben die unterschiedlichen Strömungen der Phänomenologie gezeichnet. Als unhintergebarer Urheber kann dabei Husserl begriffen werden, da seine transzendente Epoché keineswegs zu einem punktuellen Ichbegriff führt, einem instantanen Gefühl 'unmittelbaren Vertrautseins mit sich', das – analog zu Kants 'Ich denke', – den Lebensstrom in seiner Kontingenz als bewusstes Leben konstituiert. Fichte denkt vielmehr in Komplementarität zum egologischen Subjektpol Bewusstseinsstrom und Bewusstseinsleben in seiner Selbstkonstitution, wodurch überhaupt erst ein Vollzug begreifbar wird, der sich selbst in der Zeit konstituiert. Dass Husserl in der V. Cartesianischen Meditation (Husserl 1995) die Eigenleiblichkeit dieses Bewusstseinsleben und die Mitgegebenheit von Intersubjektivität, in Anschluss an den Leibnizischen Grundgedanken der Monade, expliziert

hat, bereitet die Bedeutsamkeit von Leiblichkeit und Inkarnation vor, der vor allem die französische Phänomenologie im 20. Jahrhundert folgen wird.⁵

Heidegger hat sehr im Unterschied zu Husserl den Mitvollzug gelebten Lebens nicht auf die Zentralperspektive einer Konstitution durch Subjektivität begründet sehen wollen. Es hängt damit zusammen, dass er den Primat der Theorie, der Husserlscher Phänomenologie allein durch den Urakt einer Enthaltbarkeit vor der Generalthese der Welt, zugunsten eines primären Blickes auf die Praxis des sich vollziehenden Lebens umzeichnet. Heideggers frühe Vorlesungen und Studien zu einer 'Hermeneutik der Faktizität' (Heidegger 1920/1995) können daher als Vorzeichnungen einer Konzeption der Lebensethik dienen, wie man sie ähnlich explizit nur bei Nietzsche finden kann: In Anknüpfung an Aristoteles, aber auch an dezidiert christliche Denker von Paulus über Augustinus bis Luther (Heidegger 1923/²1995), sucht Heidegger nach dem Gehalt gegen die Ruinanz, also einem ETHOS, das vornormativ ist und nur in der wechselseitigen Erhellung von Da-sein und in-der-Welt-sein Gestalt gewinnt. Die Herauslösung aus dem subjekttheoretischen Begriffsschema mag ihren Gewinn daraus ziehen, dass sie den Cartesianismus hinter sich lässt. Sie bleibt aber mit dem Problem behaftet, dass jener Lebens- und Deutungsvollzug keine Instanz hat, und dass das in-der-Welt-sein in keiner Weise als Bewusstseins-Leben zu fassen ist. Es ist die fundamentalontologische Formalisierung, die es Heidegger ermöglicht, die Grundstrukturen einer solchen Lebensethik vor aller Imperativik auszuarbeiten und damit zentrale Phänomene wie namentlich Gewissen oder Schuld in einer Tiefensemantik aufzunehmen, die ihrer Einschreibung in die Moralphilosophie vorausliegt. Kehrseite jener Formalität ist es aber, dass sie die Differenzen individuellen Lebens, das sich dem Allgemeinbegriff entzieht, in einem Appell zur Eigentlichkeit fixiert – und sich damit der Enthaltbarkeit gegenüber konkreter Norm, aber auch der Gebundenheit konkreter historischer Normierungen etwa in der Differenz zwischen Kulturen entzieht.

Bemerkenswert ist es auch, dass der bedeutende philosophische Impuls zur Dekonstruktion des letzten Sinnes, zur Epoché der letztlichen Präsenz, für den exemplarisch Jacques Derrida steht, aus der Phänomenologie hervorgeht, mit ihr aber nicht mehr die Erwartung teilt, dass der perspektivisch abgeschattete phänomenologische Vorgriff Einlösung oder Erfüllung finden würde. Insofern formt sich eine Denkform heraus, die die Metaphysik zwar bis zu ihrer Krise führt. Nachmetaphysisch kann sie aber nicht genannt werden, insofern sie, in einer ähnlichen Weise wie Hans Blumenberg dies einmal sagte, metaphysisches Fragen offenhält, ohne es seiner Lösung zuzuführen. Dies ist für den Spielraum, in den Lebens-Ethik wird

⁵ Vgl. dazu die grundsätzlichen Überlegungen über Möglichkeit und Unmöglichkeit einer phänomenologischen Anthropologie bei Blumenberg 2006.

ausgreifen müssen, keineswegs unerheblich. Augenfällig ist es, dass dekonstruktivistische Philosophie-Entwürfe, die sich, wie Vattimo (Vattimo 1997; Derrida/Vattimo 2001), um schwaches Denken konzentrieren, den in der Moderne unabgeholten Gehalt von Sprache und Sache der Religionen wiederholen, wie zur Bekräftigung von Habermas' Diktum "Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen" (Habermas 2001, 49).

Dies zeigte sich exemplarisch in Derridas Aufnahme des Topos der Verzeihung, der darauf verweist, dass Vergebung und Verzeihung erst an der nicht erlässlichen Schuld zu sich kämen (Derrida, 2000), dass es, mit einem sprechenden Wortspiel, Absolution nur in der Sphäre des Absoluten geben könne. Vor diesem Hintergrund kann die Gabe als ein weiteres lebensethisches Grundphänomen begriffen werden, was wohl nirgends deutlicher zutage tritt als in Michel Henrys Umzeichnung der Phänomenologie auf Leben als Sich-Gegebenheit. Der Grund dieser Selbstgegebenheit ist immanentes Leben aus dem Ursprung, das einem externen Blick verhüllt ist, freilich seine eigene affektive Offenbarungsweise besitzt. "Das Leben wirft das Offenbarte nicht nach außen, es hält es in sich und hält es in einer so engen Umschlingung fest, dass das so Festgehaltene und Offenbarte es selbst ist" (Henry 1997, 48; auch Gerl-Falkovitz 2008). Diesen Kern freizulegen, wird daher zu einem wesentlichen Anstoß der phänomenologischen Lebens-Ethik werden, die sich wieder finden wird. Dabei vollzieht Leben, das in sich Fülle ist – und daher, wie Henry gegen Husserl einwendet, nicht erst der Konstitution bedarf, im Zuge seiner Artikulation die Wendung auf Welt vollzieht und dadurch die intentionale Bezogenheit auf Gegenstände, auf die sich Husserl allein konzentriert, in den Blick bekommt. Man stößt also auf inkarniertes Bewusstsein, verleblichten Geist als Referenten der Lebensethik, dem sich Leben nicht erst schrittweise formt, sondern das in seiner Fülle aus dem Ursprung vorfindlich ist, in das aber Artikulation und Formgebung erst einzuschreiben sind.

d. Wittgenstein: Leben und letzter Sinn

Die vielleicht am tiefsten reichende Bestimmung von Ethik als Lebensethik verdankt sich Wittgenstein. Sie gibt zu bedenken, dass Lebens-Ethik dort, wo sie über die eingeschliffenen Diskurse vorgegebener Normen und deren Anwendung hinauszielt, gerade nicht kurz greifen und an einem Common-sense-Verständnis des immer schon Gegebenen anschließen, sondern den Sprung ins Unbedingte nicht scheuen darf. Wittgenstein bemerkt: "Wäre jemand wirklich imstande, ein Buch über Ethik zu schreiben, das wirklich ein Buch über Ethik wäre, so würde dieses Buch mit einem Knall sämtliche anderen Bücher auf der Welt vernichten"

(Wittgenstein 1989, 13). Und dies deshalb, weil die Ethik in ihrer eigentlichen Dimension gerade nicht über Tatsachen und Sätze unterrichtet. Dies könnte allenfalls zur Konstatierung relativer Wertigkeiten beitragen. Sie führt, auch im Sinne der im 'Tractatus' gesetzten Grenze, über die sinnvolle Sprache hinaus und ist damit ein "Anrennen gegen die Wände unseres Käfigs" (Wittgenstein 1989, 18 f.), was sie nach Wittgenstein mit der Sphäre von Mystik und Religion verbindet und was ein schlechterdings innerweltliches Staunen als ihren Ausgangspunkt kenntlich macht. Wittgenstein schließt deshalb: "Soweit die Ethik aus dem Wunsch hervorgeht, etwas über den letztlichen Sinn des Lebens, das absolut Gute, das absolut Wertvolle zu sagen, kann sie keine Wissenschaft sein. Durch das, was sie sagt, wird unser Wissen in keinem Sinne vermehrt. Doch es ist ein Zeugnis eines Drangs im menschlichen Bewusstsein, das ich für mein Teil nicht anders als hochachten kann und um keinen Preis lächerlich machen würde" (Wittgenstein 1989, 19).

4. Zwischen Erstanfänglichkeit des Guten und dem Tod. Zur Tektonik der Lebensethik

Die vorausgehenden Bemerkungen bewegen sich ersichtlich im Vorfeld der Lebensethik. Sie versuchen eher die Denkform topographisch zu erfassen, in der sie sich wird bewegen müssen, als dass sie sie schon zur Anwendung bringen würden. Dies scheint deshalb sinnvoll, weil der Begriff des Lebens von seiner unifizierenden Einvernahme, die ihm im philosophischen Kontext des 20. Jahrhunderts zukam, gelöst werden muss. Leben ist von Dilthey her als eine Totale gedeutet worden, die umfassendes Verstehen ermöglicht. Der Lebensbegriff drohte damit zu einem gleichermaßen metaphysischen und naturalistischen Topos zu werden, dessen umfassender Anspruch nichts daran ändert, dass er im letzten reduktionistisch ist. Dies würde ihn zwar mit geläufigen Paradigmen des epistemischen Zeitalters der Hirnforschung in Verbindung bringen, doch kaum der therapeutisch-phenomenologischen gesuchten Wissenschaft näherbringen. Lebensethik sofern sie gerade zur Analyse von Voraussetzung und Status von ethischen Normierungen imstande sein soll, wird sich von dieser Orientierung lösen müssen. Dabei scheint sie geeignet, das welttranszendierende Moment von Ethik, wie es von Kant ebenso wie von Wittgenstein thematisch gemacht worden ist, festzuhalten und zugleich einer vorgehenden Wirklichkeit Rechnung zu tragen. Es ist diese Wirklichkeitsdimension, die Hegel als jene des Bösen, Heidegger als Mangel oder Ausstehen charakterisiert hat und die in den jüngsten Überlegungen über das 'Verzeihen des Unverzeihlichen' wiederkehrt. Die lebensethische Dimension wäre verfehlt, würde diese Dimension des weder in der Semantik deskriptiver Tatsachenfeststellung noch normativer Imperative zu Bezeichnenden selbst auf eine der

beiden Seiten verlagert. Es bedarf vielmehr einer Selbstaufklärung über Handeln, aber zugleich Unterlassen und Erleiden, wie sie erst in einer Tiefenhermeneutik des Daseins gewonnen werden kann.⁶ Die Frage der Kultur wird vor diesem Hintergrund zum unhintergehbaren Horizont der Lebensethik: Dass sie deshalb durch das Nadelöhr unübersetzbarer Differenzen zu fädeln ist, hat die jüngere französische Philosophie mit nicht nachlassender Überzeugungskraft gezeigt: zwischen Lyotards 'Widerstreit' und der 'Differenz' von Deleuze und Guattari. Es könnte darauf ankommen, neben dieser harschen Grenzziehung die Begegnungen und Interferenzpunkte zwischen den Grenzen zur Kenntnis zu nehmen.⁷

Lebensethik dürfte gerade an den Grenzen des Lebens, an Geburt und Tod, auf diese Dimension stoßen, aber auch im Verweis auf das 'nächtige Dunkel' eines entzogenen Ursprungs. Eben dies dürfte die Komplexion von Psychoanalyse und Phänomenologie eine so unerlässliche Bedeutung für die Lebensethik verleihen.

Unter dem Signum des Bösen und des Todes wird von Hegel her eine Widerständigkeit thematisiert, der sich die Lebensethik besonders ausgesetzt sehen wird, so dass sie sich nicht auf die kontemplative Urteilskraft zurückbeziehen kann. Die Spannweite der Lebensethik dürfte kaum geringer sein als es die beiden Pole der unbedingten Sinnfrage und der Absolutheit des Guten zwischen Platon und Wittgenstein und jenes negative, nicht nur als Privation zu begreifende Antidotum bezeichnet. Unabgegolten im ethischen Diskurs ist bis heute Hegels Aussage: Der Tod, den er als "ungeheure Macht des Negativen" und als schlechthinnige Unwirklichkeit begreift, "ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert [...]. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes" (Hegel 1970, 36).

Literatur

Aristoteles, Die Nikomachische Ethik. Übersetzt von Olof Gigon. Düsseldorf/Zürich: Artemis 2001.

H. Blumenberg, Beschreibung des Menschen. Aus dem Nachlass herausgegeben von Manfred Sommer. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006.

J. Derrida, G. Vattimo, Die Religion. Frankfurt/Main : Suhrkamp 2001.

⁶ Für Gespräche zu dieser Frage danke ich besonders Claudius Strube.

⁷ Besonders erhellend ist in diesem Zusammenhang Stenger 2006.

J. Derrida, Das Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität. Interview mit Michel Wieviorka, in: Lettre international 48 (2000), S. 10-18.

A. Dorschel, M. Kettner, W. Kuhlmann und M. Niquet (Hg.), Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993.

H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1961). Werke Band 1. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) 1986.

H.-B. Gerl-Falkovitz, Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung. Wien, Graz, Klagenfurt 2008.

J. Habermas, Glauben und Wissen. Rede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels. Frankfurt/Main 2001.

J. Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005, S. 216-258.

Chr. Halbig, Praktische Gründe und die Realität der Moral. Frankfurt/Main: Klostermann 2007.

G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (1807). Theorie-Werkausgabe Band 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1970.

M. Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens (1920/21). Hg. von Claudius Strube. Heidegger-Gesamtausgabe Band 60. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1995.

M. Heidegger, Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (1923). Hg. von Käte Bröcker-Oltmanns. Gesamtausgabe Band 63. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann²1995.

K. Heinrich, tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik. Dahlemer Vorlesungen Band 1. Berlin: stroemfeld/roter Stern²1987.

M. Henry, "Ich bin die Wahrheit". Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg, München: Alber 1997, ²1999.

M. Henry, Inkarnation. Für eine Philosophie des Fleisches. Freiburg, München: Alber 2002.

O. Höffe, Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich? München: C.H. Beck 2007.

K. Homann, Ökonomik. Eine Einführung. Tübingen: Mohr (Siebeck)²2005.

E. Husserl, Cartesianische Meditationen (1929). Eine Einleitung in die Phänomenologie. Hg. von Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner 1995.

I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (1788), Kants Werke Akademie-Ausgabe Band V. Berlin: Walter de Gruyter 1968, S. 1-164.

- I. Kant, Kritik der Urteilskraft (1790), Kants Werke Akademie-Ausgabe Band V. Berlin: Walter de Gruyter 1968, S. 165-486.
- W. Kersting und C. Lanbehn (Hg.), Kritik der Lebenskunst Frankfurt/Main: Suhrkamp 2007.
- N. Knoepffler (Hg.), Einführung in die Angewandte Ethik. Freiburg/Br., München: Alber 2006.
- B. Latour, Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2008.
- Platon, Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch-deutsch nach der Übersetzung von F. Schleiermacher, hg. von Karlheinz Hülsler. Frankfurt/Main und Leipzig: Insel 1991.
- M. Quante, Einführung in die allgemeine Ethik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006.
- P. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer. München: Fink 1996.
- J. Ritter, Hegel und die französische Revolution (1956), in: ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt/Main 2003, S. 183-234.
- G. Rohrmoser, Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel. Gütersloh: Gerd Mohn 1961.
- H. Schipperges, Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches. Stuttgart: Ernst Klett 1975.
- H. Seubert, Der 'Sensus communis' in Kants Theorie der Urteilskraft. Zu einem Problem am Rande der Kantischen Kritik und seinen Implikationen, in: Perspektiven der Philosophie Band 34 (2008).
- G. Stenger, Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie. Freiburg/München: Alber 2006.
- G. Vattimo, Glauben-Philosophieren. Stuttgart: Reclam 1997 (italienisches Original: Credere di credere. Milano: Garzanti 1996).
- W. Wieland, Praktische Philosophie und Wissenschaftstheorie, in: M. Riedel (Hg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Band I: Geschichte, Probleme, Aufgaben. Freiburg: Rombach 1972, S. 505-537.
- W. Wieland, Diagnose. Überlegungen zur Medizintheorie. Berlin: De Gruyter 1975.
- W. Wieland, Aporien der praktischen Vernunft. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1989.
- W. Wieland, Strukturwandel der Medizin und ärztliche Ethik. Philosophische Überlegungen zu Grundfragen einer praktischen Wissenschaft. Heidelberg: Winter 1986.

L. Wurmser, Die Seele als Feld innerer Konflikte in der westlichen Geistesgeschichte – Rückblick eines Psychoanalytikers, in: psycho-logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur. Band 1 (2006), S. 14-32.

L. Wittgenstein, Vortrag über Ethik (1929 oder 1930), in: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hg. von Joachim Schulte. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989, S. 9-20.