

Matthias Hoesch

11 Pflichten gegen sich selbst und die Frage nach dem guten Leben

11.1 Einleitung

Im Schatten der gewaltigen Renaissance der Frage nach dem guten Leben ist in den letzten Jahren eine Diskussion um die Frage nach der Existenz von Pflichten gegen sich selbst entstanden, die zwar ihrem Umfang nach vergleichsweise gering ausfällt,¹ aber dennoch lebhaftes Kontroversen ans Licht gebracht hat.² Dass die gegenwärtige Debatte um das gute Leben von dieser Diskussion bislang so gut wie keine Notiz genommen hat, muss überraschen, handeln doch beide von einem (wenigstens auf den ersten Blick) sehr ähnlichen, wenn nicht identischen Gegenstand: Im Kern geht es um die Frage, ob die eigene Lebensführung jenseits tatsächlicher subjektiver Präferenzen und Wünschen einer objektiven normativen Bewertung zugänglich ist. Theorien, die die Existenz von Pflichten gegen sich selbst einschließen, teilen mit objektiven Theorien des guten Lebens³ die Überzeugung, dass diese Frage zu bejahen ist. Ähnlich wie etwa ein Vertreter einer objektiven Theorie des guten Lebens sagen könnte, zum guten Leben gehöre die Entfaltung zumindest einiger seiner Talente, wird mancher Verfechter der Existenz von Pflichten gegen sich selbst die Pflicht formulieren, man solle seine (oder zumindest einige seiner) Talente entwickeln.

Es mag aufgrund der inhaltlichen Nähe nicht überraschen, dass Pflichten gegen sich selbst im Laufe der Philosophiegeschichte – wenn auch mit einer kurzen Verschiebung – von einem ähnlichen Schicksal ereilt wurden wie die Objektivität des guten Lebens: Wenngleich nur für wenige antike Autoren ausdrückliche Belege für die Existenz von Pflichten gegen sich selbst genannt werden können⁴ – was nicht zuletzt an einer Verschiebung des zur philosophischen

1 Lorenz Kähler spricht deshalb in einer noch unveröffentlichten Arbeit von den „vergessenen Pflichten gegen sich selbst“; vgl. Kähler 2007.

2 Für den deutschsprachigen Raum vgl. insbesondere Lohmar 2005 und 2007; Tiedemann 2007; Schaber 2010, 61–80 und von der Pfordten 2010, 272–280; für den englischsprachigen Raum insbesondere Hills 2003 und Timmermann 2006.

3 Zum Gegensatz von subjektiven und objektiven Theorien des guten Lebens vgl. Steinfath 1998, Abschnitt 4 und den Beitrag von Markus Rüter in diesem Band.

4 Zu den relativ deutlichen Beispielen des Vorkommens von Pflichten gegen sich selbst zählen die Diskussion einer „Ungerechtigkeit sich selbst gegenüber“ bei Aristoteles

Theoriebildung verwendeten Vokabulars liegt –, scheint deren Existenz in der Vormoderne kaum angezweifelt zu werden. In der Neuzeit erlebt das Thema der Pflicht gegen sich selbst bei Autoren wie Pufendorf, Baumgarten und Kant zunächst seine Blütezeit,⁵ um dann seit dem 19. Jahrhundert entweder übergangen zu werden, oder sich in einer radikalen Kritik an der Existenz solcher Pflichten zu erschöpfen.⁶ Erst in den letzten zwei Jahrzehnten ist wieder ein leicht verstärktes Interesse zu beobachten.⁷ Sie spielen heute in der kantianisch ausgerichteten Ethik sowie in den Debatten um Perfektionismus und Paternalismus eine Rolle; dabei geht es insbesondere um die Frage, ob der Begriff der Menschenwürde Pflichten gegen sich selbst rechtfertigt, die sogar im positiven Recht zu berücksichtigen wären.⁸ Daneben spielt die Pflicht gegen sich selbst (freilich ohne die genannte Unterbrechung im 19. und 20. Jahrhundert) in der katholischen Moraltheologie eine bedeutende Rolle; am populärsten ist hier sicherlich der Bereich der Sexualethik.

Verschiedene Theorien, die Pflichten gegen sich selbst umfassen, sprechen dem Inhalt solcher Pflichten einen sehr unterschiedlichen Umfang zu. Teils kennen sie nur ganz fundamentale Pflichten wie das Verbot der Selbsttötung, der Selbstverstümmelung, und das Verbot, sich selbst zum Sklaven eines anderen zu machen. Andere Theorien, die man als ‚schwach perfektionistisch‘ bezeichnen kann, sehen in der Erhaltung der eigenen Autonomie oder der Vervollkommnung

(*Nikomachische Ethik*, 1138b), welche offensichtlich der Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst gleichkommt, und die Forderung eines naturgemäßen Lebens in der Stoa; Cicero etwa formuliert im Anschluss an die Stoa, es sei „so zu handeln“, dass wir „unsere Zielsetzungen an unserer Natur messen“ (Cicero, *De officiis*, 1. Buch, §110).

5 Die Blütezeit der Pflichten gegen sich selbst fällt damit interessanterweise genau in den Zeitraum, in dem die Thematik des guten Lebens zunehmend aus der philosophischen Diskussion verschwindet.

6 Zu den frühen Kritikern gehören Schopenhauer und Mill; im 20. Jahrhundert sind etwa Marcus G. Singer und Bernard Williams zu nennen. Vgl. Mill, *Über die Freiheit*, Kapitel 4, 107 ff.; Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, 126 f.; Singer 1959 und Williams 1985, 182; für letzteren sind Pflichten gegen sich selbst nicht weniger als „fraudulent items“ z. B. im Dienste ökonomischer Interessen.

7 Goertz erwägt sogar eine „Rückkehr der Pflichten gegen sich selbst“; vgl. Goertz 2004. Dass die Annahme der Existenz von Pflichten gegen sich selbst heute trotz des aufkommenden Interesses alles in allem eher einer Mindermeinung darstellt, belegt Durán Casas mit zahlreichen Literaturhinweisen; vgl. Durán Casas 1996, 117. Für Beispiele von Verteidigern der Existenz von Pflichten gegen sich selbst siehe Fußnote 8.

8 Für den Kantianismus vgl. z. B. Timmermann 2006; Schönecker 2010; Esser 2004; Reath 2006; Denis 2010; für den Perfektionismus Raz 1986 und 1994 sowie Hurka 1993; zu ihrem Verhältnis zur Menschenwürde Schaber 2010; zur Bedeutung für die Rechtsphilosophie und das geltende Recht Köhler 2006.

der eigenen Handlungsfähigkeit Pflichten gegen sich selbst.⁹ Eine dritte, entsprechend ‚stark perfektionistische‘ Gruppe von Theorien – die Übergänge sind sicher fließend – sieht die Vervollkommnung seines Charakters und seiner Talente, das Leben gemäß der normativ verstandenen ‚Natur‘, das eigene Glück oder sogar das gute Leben als Inhalt von Pflichten an – wobei an dieser Stelle noch unklar bleiben muss, was mit der Pflicht, ein gutes Leben zu führen, gemeint sein kann.¹⁰

Versucht man, diese drei Theoriegruppen, soweit das auf den ersten Blick möglich ist, ihrem Inhalt nach in Beziehung zur Frage nach dem guten Leben zu setzen, so handelt es sich *erstens* um Pflichtinhalte, die fundamentale Bedingungen des guten Lebens sichern sollen – wer gar nicht mehr lebt, lebt auch nicht mehr gut –, *zweitens* um Inhalte, die selbst bereits ein Bestandteil des (objektiv verstandenen) guten Lebens sind, aber das gute Leben nicht erschöpfend beschreiben – Autonomie kann selbst als intrinsischer Wert aufgefasst werden, aber sie eröffnet zugleich die Möglichkeit, weitere intrinsische Werte zu realisieren¹¹ –, und *drittens* um Inhalte, die (zumindest auf einen bestimmten Lebensbereich bezogen) sämtliche objektiv zu verstehende Bestandteile des guten Lebens darstellen, also alles umfassen, was man bewusst für sein gutes Leben tun kann.¹² Es liegt auf der Hand, dass für die hier gewählte Thematik die erste Gruppe weniger relevant ist – dass jemand, der sich selbst zum Sklaven macht, wenig Aussichten auf ein (wie auch immer verstandenes) gutes Leben hat, ist relativ unstrittig.¹³ Für die Frage nach einer möglichen substantiellen Bestimmung des Inhalts des guten Lebens innerhalb einer objektiven Theorie sind dagegen die zweite und dritte Gruppe von größerem Interesse.

Wenn ich im Folgenden der Frage nach dem Verhältnis zwischen Pflichten gegen sich selbst und objektiven Theorien des guten Lebens nachgehe, geht es allerdings überwiegend nicht um den möglichen *Inhalt* der Pflichten gegen sich

9 Vgl. Bormann 2011 sowie sein Beitrag in diesem Band; Raz 1986, 407ff. Siehe allerdings die Bemerkung zu Raz in Fußnote 62.

10 Für die Vervollkommnung seines Charakters steht paradigmatisch Kant (vgl. Kant, *Tugendlehre*, 515). Ein Leben gemäß der menschlichen Natur wird in der Stoa und in Anlehnung daran bei Cicero gefordert; heute vertritt dies etwa Hurka; vgl. Hurka 1993. Das eigene Glück ist für Hills Gegenstand einer Pflicht; vgl. Hills 2003. Wall formuliert die Pflicht, ein gutes Leben zu führen; vgl. Wall 2008.

11 Vgl. dazu den Beitrag von Sebastian Muders in diesem Band.

12 Womit nicht impliziert ist, dass man auch Erfolg damit hat.

13 Es ist zwar ein Unterschied, ob das Verbot, sich zu versklaven, als Klugheitsgebot oder als Pflicht aufgefasst wird. Trotz dieses Unterschieds werden aber vermutlich alle darin übereinkommen, dass sich jeder, der dagegen verstößt, einer Voraussetzung des guten Lebens beraubt.

selbst. Stattdessen möchte ich dafür argumentieren, dass die Debatte um das gute Leben in wenigstens zwei Hinsichten an den Kontroversen um die Existenz von Pflichten gegen sich selbst prinzipiell nicht vorbei kommt: Gibt es Pflichten gegen sich selbst, dann ist nach einem gewissen Verständnis der Frage nach dem guten Leben auch eine objektive Theorie des guten Lebens gegeben; sind Pflichten gegen sich selbst undenkbar, dann wird es schwer einzusehen, was eine objektive Theorie des guten Lebens noch leisten kann.

Dazu möchte ich nach einigen kurzen Überlegungen zum Begriff der Pflicht gegen sich selbst (Abschnitt 11.2) zunächst zeigen, dass ausgehend von der Bejahung von Pflichten gegen sich selbst eine gewissermaßen deontologisch fundierte objektive Theorie des guten Lebens möglich ist (Abschnitt 11.3). Da die Existenz von Pflichten gegen sich selbst aber wenigstens einer fundamentalen Schwierigkeit ausgesetzt ist (Abschnitt 11.4), stellt sich die Frage, ob eine Theorie des guten Lebens möglich erscheint, die jedenfalls ihrer Grundlage nach nicht auf Pflichten gegen sich selbst Bezug nimmt (Abschnitt 11.5). In diesem Zusammenhang wird abschließend diskutiert, ob eine solche, typischerweise wertbasierte Theorie nicht auf die Annahme der Existenz von Pflichten gegen sich festgelegt ist. Die prinzipielle Angemessenheit einer objektiven Theorie des guten Lebens, die sicherlich gewichtigen Einwänden ausgesetzt ist, ist damit kein Gegenstand meiner Überlegungen.

11.2 Der Begriff der Pflicht gegen sich selbst

Ob es Pflichten gegen sich selbst gibt, und welche Rolle diese im Zusammenhang mit der Frage nach dem guten Leben spielen können, hängt offenbar wesentlich davon ab, was man unter einer Pflicht gegen sich selbst versteht. Dabei handelt es sich nicht nur um eine rein definitorische Vorentscheidung. Vielmehr spiegeln konkurrierende Bestimmungen der Pflicht gegen sich selbst häufig Unterschiede wider, die das fundamentale Verständnis von Ethik überhaupt betreffen. Kontrovers ist sowohl der Begriff der „Pflicht“ im Allgemeinen als auch der Zusatz „gegen sich selbst“.

Die Problematik der Existenz von Pflichten gegen sich selbst erschließt sich offensichtlich nur dann, wenn ein hinreichend enger Pflichtbegriff zugrunde gelegt wird. Wer jede mögliche Handlung, die durchzuführen man einen guten Grund hat, als Gegenstand einer Pflicht ansieht, der kann die Existenz von Pflichten gegen sich selbst nicht bestreiten. Deshalb sollen im Folgenden nur solche Forderungen als Pflichten bezeichnet werden, die in einem weiten Sinn kategorische Geltung aufweisen. Insbesondere müssen Pflichten über bloße Klugheitsregeln hinausgehen, die nur unter der Voraussetzung bestimmter subjektiver Zwecke

Geltung beanspruchen können:¹⁴ „A self-regarding duty to develop one’s talents, if there is such a duty, is categorical. One has the duty whether or not one has a desire to fulfill it.“¹⁵ In diesem Punkt trifft sich ein wesentliches Merkmal des Pflichtbegriffs mit einem Merkmal objektiver Theorien des guten Lebens, die Unabhängigkeit von faktisch vorhandenen Wünschen.

Keine Rolle spielt in meinen Augen, ob Pflichten stets in den Bereich der Moral fallen: Es mag Pflichten geben, denen der moralische Charakter völlig abgeht, oder man mag sich dazu entscheiden, den Begriff der Moral auf Pflichten gegen andere einzuschränken, wodurch Pflichten gegen sich selbst *per definitionem* keine moralischen Pflichten sein könnten¹⁶ – meine Fragestellung bleibt davon unberührt.

Wie ist nun der Zusatz „gegen sich selbst“ zu deuten – was genau ist an einer Pflicht gegen sich selbst das reflexive, selbstbezügliche Moment? Bei Kant heißt es, im Falle einer Pflicht gegen sich selbst sei der „Verbindende“ identisch mit dem „Verbundenen“.¹⁷ Wer der Verbundene ist, ist ziemlich klar, nämlich der Verpflichtete oder das ‚Subjekt‘ der Pflicht. Aber wie ist der „Verbindende“ zu verstehen? Zuweilen wird angenommen, bei Pflichten gegen sich selbst falle der Verpflichtete in dem Sinne mit dem ‚Urheber‘ der Pflicht zusammen, dass der *Geltungsgrund* der Pflicht im Verpflichteten selbst zu suchen sei.¹⁸ Eine solche Begriffsbestimmung verwischt allerdings den Unterschied zwischen Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen andere, wie er uns aus der philosophischen Tradition bekannt ist: In einer theistischen Ethik wären demnach alle Pflichten Pflichten gegen einen anderen (nämlich gegen Gott) – auch solche Pflichten, die sich ihrem Inhalt nach nur auf mich beziehen; und in einer Ethik in der kantischen Tradition wären alle Pflichten Pflichten gegen sich selbst, insofern sie ihren

14 Anders etwa Hills 2003, 139 und Tiedemann 2007, 187.

15 Wall 2008.

16 Eine solche Definition der Moral scheint gegenwärtig zu dominieren. Moral sei demnach nicht die weit gefasste Frage, wie ich handeln soll, sondern die Frage, wie ich mich gegenüber anderen zu verhalten habe. Paradigmatisch das *Cambridge Dictionary of Philosophy*, in dem Moral als System „governing behavior that affects others“ definiert wird; vgl. Gert 1999.

17 Kant, *Tugendlehre*, 549.

18 So kann man Kant stellenweise verstehen, vgl. Kant, *Tugendlehre*, 549. Ausdrücklich teilt dies Tiedemann 2007, 180. Schaber formuliert etwas mehrdeutig, der „Grund der Pflicht“ müsse „in der eigenen Person“ liegen; vgl. Schaber 2010, 68. Offensichtlich gibt es aber nicht den *einen* Grund einer Pflicht, sondern viele Gründe, die zusammengenommen zu einer Pflicht führen. Da die eigene Moralfähigkeit notwendige Bedingung einer jeden Pflicht ist, wäre auch nach dieser Definition jede Pflicht eine Pflicht gegen sich selbst.

Geltungsgrund in der praktischen Vernunft des Verpflichteten finden.¹⁹ Kants berühmte These, gäbe es keine Pflichten gegen sich selbst, könne es gar keine Pflichten geben,²⁰ ist auf dieses Verständnis zurückzuführen – Kant teilt an anderen Stellen aber den traditionellen Begriff einer Pflicht gegen sich selbst in Abgrenzung zu Pflichten gegen andere.

Das geeignete Kriterium ist also nicht in der Frage nach dem Urheber bzw. Geltungsgrund der Pflicht zu suchen, sondern darin, an welche Person sich der Inhalt der Pflicht richtet.²¹ Es liegt nahe, dies so zu verstehen, dass bei Pflichten gegen sich selbst der Verpflichtete identisch mit dem durch die Pflicht Berechtigten sein muss. Dies würde aber die problematische Annahme voraussetzen, dass jeder Pflicht ein Recht korrespondiert. Deshalb lässt sich etwas allgemeiner formulieren, der Verpflichtete müsse identisch mit dem Begünstigten sein, also dem, dem die Pflicht zugutekommt.²²

Dies allein reicht kann allerdings noch keine hinreichende Bedingung dafür sein, von einer Pflicht gegen sich selbst zu sprechen. Schließlich kann es auch Pflichten geben, die mich selbst begünstigen, die ich aber anderen schulde – etwa weil ich ihnen etwas versprochen habe, oder weil mein eigenes Wohlergehen Bedingung der Möglichkeit der Erfüllung von Pflichten gegen andere ist.²³ Pflichten gegen sich selbst sind also nur solche Pflichten, deren Begünstigter ich in originärer Weise bin, und nicht nur als Mittel zur Erfüllung einer Pflicht gegen andere. Eine Pflicht gegen mich selbst würde auch dann Bestand haben, wenn ich der einzige Mensch oder das einzige moralfähige Wesen auf der Erde wäre, oder wie Robinson auf einer einsamen Insel lebte. Diese Zusatzbedingung ist nicht gleichbedeutend mit der sehr viel stärkeren Annahme, bei Pflichten gegen sich

19 So ausdrücklich Tiedemann 2007. Ähnlich, aber nicht identisch ist die Sicht Timmermanns: Er geht davon aus, dass jede Pflicht eine Pflicht gegen sich selbst umfasst; Pflichten gegen andere umfassen neben der Pflicht gegen sich selbst auch noch eine Pflicht gegen andere, vgl. Timmermann 2006, 512.

20 Kant, *Tugendlehre*, 549. Zur Problematik der Deutung dieser Stelle vgl. insbesondere Schönecker 2010 und Timmermann 2006.

21 Das gesteht ausdrücklich auch Lohmar zu; vgl. Lohmar 2007, 293. Lohmar bezeichnet die Person, auf die sich der Inhalt der Pflicht bezieht, etwas verwirrend als „Adressaten“ der Pflicht (Lohmar 2005, 50). Unter dem „Adressaten“ einer Pflicht wird natürlich in anderen Zusammenhängen oft der Verpflichtete verstanden.

22 So auch von der Pfordten 2010, 274 ff. Zu Recht weist von der Pfordten darauf hin, dass es sich natürlich auch um den durch die Pflicht *Belasteten* handeln kann – dies träfe z. B. zu, wenn es eine Pflicht gäbe, sich selbst für Übeltaten zu bestrafen. Ich lasse diesen Sonderfall, dessen Verhältnis zum guten Leben nicht uninteressant wäre, beiseite.

23 Für Kant ist deshalb die Beförderung der eigenen Glückseligkeit eine indirekte moralische Pflicht, vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 217.

selbst falle der Urheber der Pflicht mit dem Verpflichteten zusammen – der Urheber bzw. Geltungsgrund der Pflicht mag meine eigene Vernunft, die teleologisch verfasste menschliche Natur, platonische objektive Werte oder Gott²⁴ sein.

11.3 Eine objektive Theorie des guten Lebens auf Basis von Pflichten gegen sich selbst

Pflichten gegen sich selbst als Grundlage einer objektiven Theorie des guten Lebens zu wählen, hieße, die (weitgehende) Erfüllung solcher Pflichten als einen notwendigen (wenn auch nicht unbedingt hinreichenden) Bestandteil des guten Lebens anzusehen. Dies ist offensichtlich nur möglich, wenn es prinzipiell denkbar ist, dass die Erfüllung von Pflichten ein Bestandteil des guten Lebens sein kann. Um diese keineswegs unumstrittene Frage geht es zunächst.

Nach einem verbreiteten Verständnis der Frage nach dem guten Leben ist ein Leben dann gut, wenn es gut *für die Person* ist, die das Leben führt. Versteht man das gute Leben in dieser Weise relativ zu einem Subjekt, ist damit noch kein Subjektivismus vorgezeichnet, denn es könnte ja auch unabhängig von Wünschen oder Präferenzen des Subjekts festliegen, was für es gut ist; es könnte sogar in der Gattung Mensch festgeschrieben sein, was für alle Menschen gut ist. Die Erfüllung deontologisch begründeter Pflichten kann unter diesem Vorzeichen allerdings kaum ein notwendiger Bestandteil des guten Lebens sein: Da Pflichten kategorisch gelten, und *nicht* deshalb, weil sie dem Interesse des Subjekts entsprechen, wäre eine Übereinstimmung von der Erfüllung der Pflicht und dem, was *für den Handelnden* gut ist, nur zufällig möglich.²⁵

24 Die Frage, ob nach meiner Definition der Pflicht gegen sich selbst theistisch fundierte Pflichten, die sich auf die eigene Lebensführung beziehen, Pflichten gegen mich selbst oder Pflichten gegen einen anderen (Gott) sind, wirft sicherlich Probleme auf. Ich denke aber, dass es ein Missverständnis ist, wenn angenommen wird, im Rahmen des Theismus „schulde“ man Gott einen guten Lebenswandel. Gott wäre zwar Urheber aller Pflichten, aber ich hätte die Pflichten gegenüber anderen moralisch zu berücksichtigenden Wesen, nicht gegenüber Gott (anders allerdings Lohmar 2005, 54 f). Insbesondere wäre es ein Missverständnis anzunehmen, ich hätte die originäre Pflicht, Gott durch mein Handeln zu erfreuen, und alle anderen Pflichten seien von dieser Pflicht abgeleitet. Im Folgenden werden theistisch begründete Pflichten ausgeklammert; es sei aber darauf hingewiesen, dass die Existenz von Pflichten, die die eigene Lebensführung betreffen, unter theistischen Prämissen von den unten diskutierten Problemen nicht getroffen wird (dies betont auch von der Pfordten 2010).

25 Dies ändert sich, wenn eine objektive Theorie des guten Lebens vorausgesetzt wird: Dann könnte ein „objektives Interesse“ des Subjekts angenommen werden, das mit kategorischen Pflichten einhergeht. Für eine solche Theorie siehe Abschnitt 4. Da die Objektivität des guten

Auf ein solches subjektrelatives Verständnis der Frage nach dem guten Leben, das letztlich auf eine Theorie des Glücks oder Wohlbefindens (*well-being*) hinauszulaufen scheint,²⁶ ist man freilich nicht festgelegt. Versteht man das gute Leben als Frage danach, wann ein Leben *an sich* gut ist, liegt es nahe, auf den Bereich kategorischer Pflichten, insbesondere auf moralische Pflichten zurückzugreifen – werden doch moralisch-gute Handlungen typischerweise als diejenigen angesehen, von denen nicht weiter gefragt werden kann, *für wen* sie gut sind.²⁷

Nun wird heute wohl niemand so weit gehen in stoischer Tradition zu behaupten, das gute Leben erschöpfe sich in moralisch-guten Handlungen. Wer trotz seiner ungetrübten moralischen Einstellung stets vom Pech verfolgt ist, Armut und Krankheiten erleidet – man denke an die biblische Schilderung Hiobs –, führt kein gutes Leben, sondern ist eine bemitleidenswerte gescheiterte Existenz. Das an sich gute Leben muss sinnvollerweise innerhalb dieses Rahmens vielmehr in dem Zusammenfallen von Moralität und Glück bestehen, d. h. in einem glücklichen Leben unter der Bedingung moralischen Handelns.

Der prominenteste Vertreter einer solchen Theorie ist sicherlich Kant. Zwar spricht er nicht ausdrücklich vom „guten“ oder „gelingenden Leben“. Aber wenn das gute Leben in aristotelischer Tradition als das letzte und höchste *telos* verstanden wird, das Menschen anstreben, fällt es mit dem zusammen, was Kant als „höchstes Gut“ bezeichnet hat: Dieses sei die „unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen Vernunft“²⁸ und damit die Gesamtheit dessen, was die praktische Vernunft ihrer moralischen und ihrer natürlichen Bestimmung nach anstrebt. Inhaltlich bestimmt Kant das höchste Gut als unter der Bedingung der Tugend erfahrene Glückseligkeit, damit als Zusammentreffen von Bedingtem (Glückseligkeit) und Unbedingtem (Moralität).²⁹ Dass das höchste Gut dadurch nicht selbst zu einem bloß bedingten Wert degradiert wird, möchte Kant dadurch zeigen, dass es in den Augen einer unparteiischen Vernunft als Zweck an sich betrachtet werden muss.³⁰ Obwohl Kant immer wieder zu denen gerechnet wird,

Lebens hier aber erst durch die Existenz von Pflichten gegen sich selbst *konstituiert* werden soll, können subjektives Interesse und kategorische Pflicht auseinanderfallen.

26 Neben dem Glück könnten etwa Werte oder Sinn als Elemente des guten Lebens aufgeführt werden. Man kann sich allerdings fragen, ob die Erfahrung von Wertvollem und Sinnvollem innerhalb dieses Verständnisses vielleicht nur deshalb zum guten Leben gehören, weil wir uns ohne sie unwohl fühlen würden.

27 Dass die Erfüllung moralischer Pflichten entgegen einem immer wieder vorgebrachten Einwand gegen Kants Ethik nichts ist, was dem guten Leben entgegensteht, sondern durchaus Bestandteil des guten Lebens sein kann und sein sollte, zeigt Kim 1998.

28 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 235.

29 Vgl. ebd.

30 Vgl. ebd., 238.

die die neuzeitliche Verbannung der Frage nach dem guten Leben maßgeblich vorangetrieben haben, findet die Thematik bei ihm in der Lehre vom höchsten Gut unverkennbar eine Fortführung.³¹ Weil es Kant nicht nur um den Begriff, sondern um die in der uns bekannten Welt immer problematisch bleibende *Realisierung* eines guten Lebens geht, behandelt er das höchste Gut allerdings im Zusammenhang mit seiner Religionsphilosophie.

Was ist gewonnen, wenn das gute Leben in dieser Weise bestimmt wird? Zunächst einmal stellt der kantische Ansatz einen guten Grund zur Verfügung, ein Leben nicht kontraintuitiv als „gut“ bezeichnen zu müssen, in dem Reichtum, Glück und Ehre offensichtlich auf Kosten anderer erworben wurden.³² Gleichwohl bliebe das gute Leben allzu schwach determiniert, wenn lediglich die Erfüllung von Pflichten gegenüber *anderen* Bestandteil des guten Lebens wären – ein Großteil der eigenen Lebensführung wäre dann nach wie vor ein Bereich einer den subjektiven Präferenzen überlassenen Privatsphäre, wodurch eine Pointe der Frage nach dem guten Leben verfehlt zu werden scheint. Interessant wird der kantische Ansatz deshalb v. a. dann, wenn neben den Pflichten gegen andere auch Pflichten gegen sich selbst unter die Bestandteile des guten Lebens aufgenommen werden. Eine derartige Theorie des guten Lebens ist jüngst von J. Timmermann vorgeschlagen worden:

[R]eflecting on the fundamental role of ‘internal’ duties to the self³³ reminds us that even for Kantians there is more to a ‘good life’ than ‘happiness’, narrowly construed. Duties to the self can help to supplement Kant’s experientialist conception of happiness with a strong and articulate conception of what makes a distinctly human, rational life go best.

31 Dies wird zuletzt in der Kantforschung stark betont. Vgl. Konhardt 2010; Timmermann 2006, 528 und die klassisch gewordene Studie von Reiner Wimmer, die bezeichnenderweise in ihrer ursprünglichen Fassung als Habilitationsschrift den Titel *Religion des guten Lebens. Kants Lehre vom höchsten Gut als der eschatologischen Vollendung des menschlichen Daseins* trug (Wimmer 1990). Haucke 2002 und Kim 1998 sehen auch unabhängig von der Thematik des höchsten Gutes einen Beitrag Kants zur aktuellen Frage nach dem guten Leben.

32 Markus Rüter sieht hierin ein wichtiges Motiv, eine objektive Theorie des guten Lebens zu vertreten (vgl. seinen Beitrag in diesem Band, Abschnitt 3.2). Wie der kantische Ansatz zeigt, muss man dafür aber seine Konsequenz, einen Wertrealismus einzuführen, nicht teilen. Es könnte sogar eine objektive Theorie des *Glücks* ausreichen, das Problem zu beseitigen, denn häufig unterstellen wir denen, die ihren Interessen systematisch auf Kosten anderer nachgehen, die falsche Form von Glück.

33 Timmermann geht, wie oben erwähnt, davon aus, dass *alle* Pflichten unter einem gewissen Gesichtspunkt Pflichten gegen sich selbst sind; diesen Aspekt einer jeden Pflicht nennt er “internal duty to the self”. Wenn hier von “internal duties to the self” die Rede ist, umfassen diese sowohl Pflichten gegen andere als auch Pflichten gegen sich selbst; Timmermann betont aber zugleich, dass Pflichten gegen andere insofern Bestandteil des guten Lebens sind, wie ich sie meiner eigenen Lebensführung schulde.

Such a Kantian theory of the ‘good human life’ would be [...] highly objectivist, not the kind of good life that is desired by the agent, but rather: the good life of the ‘better’ self, according with the activity of his rational faculty.³⁴

Wie weitgehend die eigene Lebensführung von Pflichten gegen sich selbst geregelt wird, hängt natürlich davon ab, welche konkreten Pflichten gegen sich selbst angenommen werden. Ist nur die Sicherung der eigenen Autonomie eine Pflicht gegen sich selbst, bleibt ein weiter Bereich der Lebensführung von intersubjektiv gültigen Regeln ausgenommen, den das Individuum gemäß subjektiver Wert-schätzungen oder Präferenzen frei ausfüllen kann. Ist dagegen die Vervoll-kommung seiner Talente Gegenstand einer Pflicht gegen sich selbst, wird diese Pflicht zwar noch verschiedene Wege offenlassen, dieser Forderung nachzu-kommen; es gibt aber kaum noch eine Entscheidung, bei der die Pflicht nicht berücksichtigt werden müsste. Eine Pflicht, ein gutes Leben zu führen, ergibt in diesem Theorierahmen freilich keinen Sinn: das gute Leben wird schließlich wesentlich durch die Erfüllung von Pflichten definiert. Eine Pflicht, ein gutes Leben zu führen, wäre deshalb nichts anderes als die Pflicht, seine Pflichten zu erfüllen – eine Tautologie.

11.4 Schwierigkeiten mit Pflichten gegen sich selbst

11.4.1 Die logische Möglichkeit von Pflichten gegen sich selbst

Eine objektive Theorie des guten Lebens auf der Grundlage von Pflichten gegen sich selbst erscheint also zunächst als möglich. Bedingung dafür ist aber, dass es Pflichten gegen sich selbst gibt. Dies wird heute überwiegend angezweifelt. Dabei wird immer wieder argumentiert, dass der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst widersprüchlich (oder zumindest „paradox“³⁵) sei, sodass die Existenz von Pflichten gegen sich selbst logisch ausgeschlossen werden müsse. Der *locus classicus* dieser These findet sich – freilich nur, um sogleich als bloß „scheinbare“ Antinomie wieder zurückgenommen zu werden – bei Kant:

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff. Denn im Begriff der Pflicht ist der einer passiven Nötigung enthalten (ich werde verbunden). Darin aber, daß es eine Pflicht

³⁴ Timmermann 2006, 528.

³⁵ Lohmar 2007, 294.

gegen mich selbst ist, stelle ich mich als verbindend, mithin in einer aktiven Nötigung vor [...]; und der Satz, der eine Pflicht gegen sich selbst ausspricht [...], würde eine Verbindlichkeit verbunden zu sein [...], mithin einen Widerspruch enthalten. – Man kann diesen Widerspruch auch dadurch ans Licht stellen: daß man zeigt, der Verbindende [...] könne den Verbundenen [...] jederzeit von der Verbindlichkeit [...] lossprechen; mithin (wenn beide ein und dasselbe Subjekt sind), er sei an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerspruch enthält.³⁶

Insbesondere die erste Hälfte des Zitats bringt ernsthafte Interpretationsschwierigkeiten mit sich: Kants Autonomiebegriff setzt voraus, dass eine Verpflichtung nur dann eine genuin moralische sein kann, wenn der Verbindende identisch mit dem Verbundenen ist; niemand anderes als meine eigene Vernunft kann mich moralisch verbinden. Genau dies soll hier, in der Einleitung zu einem langen Abschnitt über konkrete Pflichten gegen sich selbst wie etwa das Verbot der Selbsttötung und das Verbot der Masturbation, plötzlich auf den ersten Blick einen Widerspruch darstellen; in seinen moralphilosophischen Grundlegungsschriften (in denen Pflichten gegen sich selbst als Selbstverständlichkeiten diskutiert werden) findet sich dagegen kein Wort über diese Problematik.

Wirkungsvoller ist deshalb Kants zweiter Versuch geworden, den vermeintlichen Widerspruch zu formulieren, der sich im letzten Satz des Zitates findet. Demnach könne sich der Handelnde selbst von einer Pflicht gegen sich selbst lossprechen; ein Handlungsgrundsatz, von dem man sich selbst lossprechen kann, wäre aber keine Pflicht mehr. Wie Kant den hier formulierten vermeintlichen Widerspruch genau verstanden wissen möchte, ist aus gutem Grund umstritten.³⁷ Verlässt man aber das Gebiet der Kant-Exegese und fragt nach der systematischen Bedeutung des von Kant angesprochenen Problems, liegt es nahe, die Überlegung wie folgt zu reformulieren: Mit dem Verbindenden ist hier nicht (oder nicht primär) der Urheber im Sinne des Geltungsgrundes einer Pflicht gemeint, sondern der Begünstigte der Pflicht, der mich durch seinen Anspruch auf Erfüllung der Pflicht „verbindet“. Der Begünstigte kann aber freiwillig auf die Erfüllung der Pflicht verzichten. Ist der Begünstigte mit dem Verpflichteten identisch, kann er sich selbst jederzeit von der Pflicht lossprechen.

In diesem Sinne hat Marcus G. Singer versucht, Pflichten gegen sich selbst als widersprüchlich zu erweisen. Singer argumentiert, zu jeder Pflicht gehöre ein ihr korrespondierendes Recht; der Inhaber eines Rechtes könne jederzeit auf die Ausübung des Rechtes verzichten und so den Verpflichteten von seiner Pflicht

³⁶ Kant, *Tugendlehre*, 549.

³⁷ Vgl. die unterschiedlichen Interpretationen von Schönecker 2010, Timmermann 2006 und Schaber 2010.

befreien. Im Falle einer Pflicht gegen mich selbst hätte ich ein Recht gegen mich selbst, auf das ich jederzeit verzichten könnte – damit wäre der Begriff einer Pflicht gegen mich selbst *ad absurdum* geführt.³⁸

Ein ähnliches Problem sieht Peter Schaber: In vielen Fällen könne mich derjenige, gegenüber dem ich eine Pflicht habe, von der Pflicht entbinden; wenn ich mich selbst entbinden kann, könne aber keine Pflicht in einem relevanten Sinne mehr vorliegen.³⁹ Für Schaber sind damit Pflichten gegen sich selbst nicht *per se* widersprüchlich. Vielmehr sei die Aufgabe, solche Pflichten zu identifizieren, von denen mich *niemand* entbinden kann. Gibt es Pflichten, von denen mich andere nicht entbinden können, dann kann ich mich selbst auch nicht entbinden, wenn ich die gleiche Pflicht gegen mich selbst habe.

Schaber sieht solche Pflichten in all jenen, die aus der Würde des Menschen folgen. Ich habe etwa die Pflicht, die Würde meiner Mitmenschen zu achten; von dieser Pflicht können mich diese nicht einfach entbinden; oder, anders ausgedrückt, sie können das Recht auf ihre Würde nicht einfach aufgeben. Entsprechend könne ich mich auch nicht von der Pflicht entbinden, meine eigene Würde zu achten.⁴⁰ Pflichten gegen sich selbst wären demnach in dem Maße möglich und gerechtfertigt, wie sie aus dem Verbot der Verletzung der eigenen Würde folgen. Darüberhinausgehende Pflichten, etwa die Entwicklung seiner Talente, wären dagegen nicht widerspruchlos denkbar.

Wie aber lässt sich begründen, dass andere mich nicht von Pflichten entbinden können, die aus ihrer Würde folgen? Für Schaber liegt der Grund darin, dass die menschliche Würde unantastbar bzw. unveräußerlich ist.⁴¹ Doch warum ist Würde aus moralischer Sicht unveräußerlich? Möchte man sich nicht einfach damit zufriedengeben, dass die Unveräußerlichkeit der Würde eine unhintergehbare Tatsache ist, die keiner weiteren Begründung bedarf, sehe ich nur eine plausible Antwort auf diese Frage: Weil es eine Pflicht gegen sich selbst gibt, seine Würde nicht zu veräußern. Andere können mich deshalb nicht von meiner Pflicht, ihre Würde zu achten, entbinden, weil sie eine Pflicht gegen sich selbst haben, ihre Würde zu schützen.⁴² Wenn diese Überlegung richtig ist, setzt der Begriff der unveräußerlichen Würde Pflichten gegen sich selbst bereits voraus; es gerät in einen Zirkelschluss, wer versucht, die logische Möglichkeit von Pflichten gegen sich selbst durch den Begriff der Menschenwürde zu sichern. Der Verweis auf die Menschenwürde ist also nicht mehr (und nicht weniger) als ein Hinweis darauf,

³⁸ Vgl. Singer 1959, 203f.

³⁹ Vgl. Schaber 2010, 70.

⁴⁰ Vgl. Schaber 2010, 72–77.

⁴¹ Schaber 2010, 75.

⁴² So auch Denis 2010, 187; Kähler 2007, 42 und Timmermann 2006, 517.

dass es einem verbreiteten Verständnis des Würdebegriffs zufolge Pflichten gegen sich selbst geben *muss*.

Ist zugestanden, dass ein bestimmtes Verständnis der Menschenwürde eher auf der Existenz von Pflichten gegen sich selbst *beruht*, als dass es sie *begründen* könnte, stellt sich die Frage, ob der behauptete Widerspruch nicht durch andere Überlegungen gelöst werden könnte.⁴³ Dabei fällt zunächst auf, dass sowohl Singer als auch Schaber davon auszugehen scheinen, dass jeder Pflicht ein Recht korrespondiert. Die Frage, ob es Pflichten gegen sich selbst gibt, wäre dann gleichbedeutend mit der Frage, ob es Rechte gegen sich selbst gibt. Zwar tauchen im Alltag Redeweisen auf, die auf so etwas wie ein Recht gegen sich selbst Bezug nehmen – etwa der Ausspruch „Das bin ich mir selbst schuldig!“. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass der Begriff eines Rechtes gegen sich selbst über die metaphorische Verwendung in Redensarten hinaus Sinn ergibt. Es scheint in der gegenwärtigen Debatte eine relativ breit geteilte Einstellung zu geben, der zufolge ein Recht gegen sich selbst tatsächlich eine Absurdität darstellt.⁴⁴ Einen Anspruch, auf den man sich berufen kann, den man vielleicht sogar einklagen kann, gegen sich selbst zu haben, ist eine schwierige Vorstellung.

Aber ist die zugrundeliegende Prämisse, einer jeden Pflicht entspreche ein korrespondierendes Recht, zutreffend? Offenkundig entstammt diese Vorstellung dem rechtsstaatlichen Denken, in dem aus subjektiven Rechten bestimmte Pflichten erwachsen und der Begriff der Rechtspflicht anders kaum verstanden werden kann. Was für das an gerichtlicher Durchsetzbarkeit orientierte positive Recht gilt,⁴⁵ muss aber für im weitesten Sinne ethische Pflichten nicht gelten. Insbesondere positive Hilfspflichten mit unbestimmtem Adressatenkreis scheinen Pflichten ohne korrespondierende Rechte zu sein. Angenommen, Person *x* hätte die Pflicht, den Armen in der Dritten Welt zu helfen, so gäbe es keine Person *y*, die gegenüber *x* ein ‚moralisches Recht‘ auf Unterstützung geltend machen könnte.

Im Falle einer Pflicht gegen sich selbst liegt freilich kein unbestimmter Adressatenkreis vor; vielmehr ist der Akteur selbst der Adressat. Aber mithilfe des Beispiels ist ausgeschlossen, dass der Begriff der Pflicht analytisch mit dem Begriff eines Rechts verbunden ist. Es ist dann auch möglich anzunehmen, dass es

⁴³ Ich übergehe den offensichtlich zum Scheitern verurteilten Versuch, die Konsistenz von Pflichten gegen sich selbst zu retten, indem die Verpflichtung eines späteren Ichs gegenüber einem früheren Ich angenommen wird, etwa wenn ich mir heute verspreche, morgen keine Schokolade zu essen. Dazu treffend Hills 2003, 133; Lohmar 2005, 53 und Schaber 2010, 70.

⁴⁴ „The very idea of a right to oneself is absurd.“ (Raz 1994, 33) Zu den wenigen Ausnahmen gehören Kähler 2007, 21f. und Schaber 2010, 78.

⁴⁵ Selbst dies ist nicht klar. Nach Meinung einiger Juristen gibt es auch im positiven Recht Rechte, denen keine Pflichten korrespondieren.

Pflichten gegen sich selbst gibt, aber diesen kein Recht gegen sich selbst korrespondiert. Der Akteur wäre dann zwar der durch die Pflicht *Begünstigte*, nicht aber ein durch die Pflicht *Berechtigter*.

Doch selbst wenn das zugestanden ist, bleibt ein Problem: Auch als Begünstigter könnte ich mich eventuell von der Pflicht gegen mich selbst entbinden. Wenn derjenige, dem die Pflicht zu Gute kommt, freiwillig auf seinen Vorteil verzichtet, dann könnte bestritten werden, dass die Pflicht noch gilt. Ähnlich wie in der Formulierung Singers läge dann im Falle einer Pflicht gegen sich selbst eine Pflicht vor, die der Verpflichtete selbst aushebeln könnte, was absurd ist. Damit stellt sich die grundsätzliche Frage, ob von moralischen Pflichten in der Weise entbunden werden kann, wie Singer und Schaber unterstellen.

Führen wir uns noch einmal das Beispiel der Menschenwürde vor Augen: Wie gesagt, kann ich andere deshalb nicht von der Pflicht, meine Würde zu achten, entbinden, weil ich eine Pflicht gegen mich selbst habe, meine Würde nicht aufzugeben. Eine Schwierigkeit liegt darin, wie das „ich kann nicht“ zu deuten ist. Mindestens besagt es jedoch, ich *darf* andere nicht von der Pflicht, meine Würde zu achten, entbinden.⁴⁶ Dann kann man aber allgemeiner formulieren: Von einer Pflicht darf ich dann nicht entbinden, wenn ich eine Pflicht gegen mich selbst habe, die dies untersagt. Warum sollte diese einfache Überlegung nicht auch dann gelten, wenn es um Pflichten gegen mich selbst geht? Demnach kann ich mich genau dann nicht von einer Pflicht gegen mich selbst entbinden, wenn ich diese Pflicht gegen mich selbst habe. Was ist durch diese banale Behauptung gezeigt? Jedenfalls nicht, dass es Pflichten gegen sich selbst gibt. Aber der Vorwurf, der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst sei widersprüchlich, kann damit als zirkulär erwiesen werden: Er setzt nämlich voraus, dass von *jeder* Pflicht entbunden werden kann; das trifft aber unter der genannten Prämisse nur dann zu, wenn es keine Pflichten gegen sich selbst gibt. Gibt es Pflichten gegen sich selbst, dann *darf ich mich von diesen einfach nicht entbinden*,⁴⁷ und würde ich es, dann würde ich damit gegen diese Pflicht verstoßen.

Gegen die Annahme, dass von jeder moralischen Pflicht entbunden werden kann, kann noch ein stärkerer Einwand vorgebracht werden, der von der Idee einer Pflicht gegen sich selbst keinen Gebrauch macht. Offensichtlich gibt es viele

⁴⁶ Verträge, in denen jemand seine Würde aufgibt, werden im Allgemeinen als nichtig angesehen. Das hieße, dass die betroffene Person ihre Würde nicht nur nicht aufgeben *darf*, sondern es auch faktisch nicht *kann*. Das faktische Nicht-Können ist in der hier vorgeschlagenen Auffassung auf das nicht-Dürfen zurückzuführen; das nicht-Dürfen wird aufgrund der besonderen Bedeutung der Menschenwürde so umfassend gefasst, dass die genannten Verträge als nichtig angesehen werden.

⁴⁷ So auch Timmermann 2006, 516.

Pflichten, von denen man durch einen Willkürakt entbunden werden kann. Darunter fallen jedenfalls alle solche Pflichten, die erst durch einen Willkürakt entstanden sind. Bei Verträgen können sich die Vertragspartner jederzeit darauf einigen, Vertragspflichten zu erlassen; oft kann sogar durch einseitige Willenserklärung eine Pflicht erlassen werden. Auch von einem Versprechen kann jemand entbunden werden, indem der, dem etwas versprochen wurde, den Verzicht auf die Umsetzung des Versprochenen erklärt. Es wäre allerdings voreilig, von diesen Sonderfällen darauf zu schließen, dass *prinzipiell* der Begünstigte einer Pflicht von der Pflicht entbinden kann.

Zur Illustration der These, dass man im Allgemeinen von Pflichten entbinden kann, führt Schaber als Beispiel an, eine positive Pflicht etwa zur Hilfeleistung eines anderen gelte nicht, wenn der andere die Erfüllung dieser Pflicht gar nicht wolle. Aber hat der andere mich durch seinen Willen, auf Hilfe zu verzichten, tatsächlich in dem hier relevanten Sinn von meiner Pflicht „entbunden“? Es scheint doch vielmehr so zu sein, dass durch seinen Willen (bzw. durch das Wissen um seinen Willen) eine neue Situation entstanden ist, in der die Hilfeleistung (unter bestimmten Bedingungen jedenfalls) einfach keine Pflicht mehr ist; aber nicht, weil mich jemand von der Pflicht entbunden hätte, sondern weil es (außer unter Extrembedingungen) keine Pflicht gegen den erklärten Willen des Betroffenen geben kann. Hier spielt also nicht die Frage eine Rolle, ob der Betroffene die Pflicht durch seine Willenserklärung im gleichen Sinne aufhebt, wie man einen Vertrag kündigen kann, sondern vielmehr die Frage, in welchem Ausmaß Paternalismus moralisch legitim sein kann.

Paternalismus kann aber nur eine Rolle spielen, wenn es um die Beziehung(en) zwischen mindestens zwei Menschen geht. Ich kann mich mir selbst gegenüber nicht paternalistisch verhalten. Entsprechend kann mein Wille, auf die Erfüllung einer Pflicht zu verzichten, keinen Grund dafür abgeben, die Existenz dieser Pflicht zu bestreiten. Schabers Beispiel zeigt bei weitem nicht, dass Pflichten prinzipiell vom Begünstigten erlassen werden können.

11.4.2 Die Paradoxie des Umgangs mit Pflichtverstößen

Lohmar gesteht ausdrücklich zu, dass das Problem von Pflichten gegen sich selbst nicht darin bestehen kann, dass man sich von ihnen jederzeit lossprechen kann. Dennoch versucht er zu zeigen, dass die Existenz von Pflichten, bei denen der Verpflichtete mit dem durch die Pflicht Begünstigten zusammenfällt, „paradox“ sei. Nach der abschließenden Fassung, die Lohmar seinem Argument gibt, bezieht sich die Paradoxie nicht auf die logische Form des Pflichtbegriffs selbst, sondern auf den Umgang mit Pflichten und dem Verstoß gegen Pflichten im Rahmen der

sozialen Praxis einer Gemeinschaft moralischer Akteure. Seine These besagt, dass es keine „konsistente Praxis des Umgangs mit Verletzungen von Pflichten gegen sich selbst geben“⁴⁸ kann. Demzufolge könne das Übertreten einer Pflicht unter bestimmten Bedingungen sanktionierende Reaktionen rechtfertigen; dagegen könne das Erleiden des durch die Pflichtübertretung entstandenen Unrechts kein Grund sein, der zur Rechtfertigung sanktionierender Reaktionen herangezogen werden kann. Wenn aber das Übertreten der Pflicht mit dem Erleiden des Unrechts in ein und derselben Handlung *x* zusammenfällt – und das sei bei Pflichten gegen sich selbst der Fall –, würde gelten, dass das Tun von *x* zugleich ein Grund zur Rechtfertigung von Sanktionen sein kann und nicht sein kann – was sich widerspricht.

Lohmars Argument ist sicher ausgefeilter als etwa der vermeintliche Nachweis der Widersprüchlichkeit von Pflichten gegen sich selbst, wie ihn Singer formuliert hat. Zugleich lebt es aber von Annahmen, die nicht als allgemein geteilt gelten können. So könnte etwa dagegegenghalten werden, dass nicht jede Pflichtverletzung sanktionierende Reaktionen rechtfertigen kann – im Falle von Pflichten gegen sich selbst legt das Paternalismus-Problem sogar nahe, dass Pflichtverletzungen keine Sanktionen durch andere rechtfertigen können. Auf der gegenüberliegenden Seite kann man gerade auf das Funktionieren einer eingespielten Praxis der Kritik von Verletzungen von Pflichten gegen sich selbst hinweisen. Wir machen uns dann selbst Vorwürfe, oder unsere Lebensführung wird von nahestehenden Personen – etwa von Eltern, dem Lebenspartner oder engen Freunden – kritisiert. Möchte man diese Praxis nicht als irrational erweisen oder auf die Verletzung von Pflichten gegen andere reduzieren, dann wird man Lohmars These bestreiten müssen, dass eine Handlung *x* kein Grund sein kann, der Sanktionen rechtfertigt, sofern *x* mit dem Erleiden eines Unrechts zusammenfällt. Dann könnte etwa argumentiert werden, das Erleiden eines Unrechts sei *als solches* kein Grund zur Rechtfertigung von Sanktionen; es könne aber mit einem solchen Grund zusammenfallen.

11.4.3 Die Begründbarkeit von Pflichten gegen sich selbst

Lässt man gelten, dass der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst keinen Widerspruch erzeugt, ist damit noch nicht gezeigt, dass es irgendwelche Pflichten gegen sich selbst gibt. Die Existenz von konkreten Pflichten kann nicht einfach behauptet oder unter Berufung auf Intuitionen unterstellt werden; vielmehr gibt es eine Pflicht nur dann, wenn sie sich begründen lässt. Dabei muss die Begründung

48 Lohmar 2007, 294.

dem oben genannten Kriterium entsprechen, dass Pflichten kategorische Geltung zukommt. „Gute Gründe“ für eine bestimmte Form der Lebensführung reichen nicht aus, denn darunter könnten auch reine Klugheitsgebote fallen. Da Pflichten gegen sich selbst in dem dargestellten Ansatz die objektive Theorie des guten Lebens erst konstituieren sollen, kommt außerdem eine Begründung der Pflichten durch eine objektive Vorstellung von dem, was ein Leben gut macht, nicht in Frage.

Die Begründung kategorisch geltender Pflichten ist bekanntlich eine unter Philosophen höchst umstrittene Thematik. Um die Schwierigkeit der Begründung von Pflichten gegen sich selbst aufzuzeigen, muss es an dieser Stelle ausreichen, schlaglichtartig und schemenhaft auf einige Probleme hinzuweisen, die sich in verschiedenen Theorien der Normenbegründung stellen.

Es fällt auf, dass die Generierung kategorischer Verbindlichkeit in vielen Moraltheorien darauf beruht, dass eine Norm zwischen den Interessen und Bedürfnissen *mehrerer* Betroffener einen Ausgleich erzielt. Zwar können auch meine eigenen Interessen miteinander in Konflikt stehen. Die Lösung dieses Konflikts besteht jedoch in der Regel in einem Klugheitsgebot, das unter der Bedingung gilt, dass mir bestimmte Interessen wichtiger sind als andere. Die Berücksichtigung der Interessen anderer kann dagegen eher eine kategorische Notwendigkeit begründen.⁴⁹ Die Begründung konkreter Pflichten gegen sich selbst muss deshalb etwa in allen Moraltheorien scheitern, die auf der allgemeinen Zustimmung zu Normen (oder auf der Zustimmungsfähigkeit) beruhen. Dazu zählt – sofern er überhaupt auf die Begründung kategorischer Pflichten abzielt – der Kontraktualismus, aber auch die Diskursethik. Wenn ich der einzige Betroffene einer Norm bin, dann kann ich der Norm nach Belieben zustimmen oder nicht; die Objektivität, die von einer allgemeinen Zustimmung aller Betroffenen ausgeht, wird verfehlt. Aus einem ähnlichen Grund können Pflichten gegen sich selbst ebenso wenig im Rahmen aller Moraltheorien begründet werden, in denen Normativität aus dem wechselseitigen Anspruch auf Rechtfertigung entsteht, mit dem sich die moralischen Akteure gegenübertreten.⁵⁰ Auch hier gilt: Mir selbst gegenüber kann ich beliebige Rechtfertigungsgründe gelten lassen oder verwerfen; objektiv gültig wird eine Norm innerhalb dieses Theorierahmens nur durch ihre *intersubjektive* Rechtfertigung.

Anders sieht es zunächst in Ansätzen aus, die nicht vorrangig auf eine Vermittlung divergierender Interessensphären zielen. Eine Universalitätsregel wie der

⁴⁹ Diesen Gegensatz arbeitet von der Pfordten überzeugend heraus; vgl. von der Pfordten 2010, 277 – 279.

⁵⁰ Paradigmatisch für diesen Ansatz ist Forst 2007.

kategorische Imperativ Kants steht deshalb *prima facie* der Begründung von Pflichten gegen sich selbst zur Verfügung.⁵¹ Es ist aber bezeichnend, dass die Beispiele für Pflichten gegen sich selbst, die Kant aus dem kategorischen Imperativ ableiten möchte, selbst nach Meinung überzeugter Kantianer kaum funktionieren dürften. Weiterhin fällt auf, dass Kant in der *Tugendlehre* zur Begründung von Pflichten gegen sich selbst immer wieder auf naturteleologische Annahmen zurückgreift,⁵² die den Rahmen seiner Theorie zu sprengen scheinen. Es spricht sicherlich einiges dafür, dass dies nicht nur den spezifischen Pflichten geschuldet ist, mit denen Kant sich auseinandersetzt, sondern in der Natur der Sache liegt.⁵³

Einen aussichtsreicheren Versuch der Begründung von Pflichten gegen sich selbst im Anschluss an A. Gewirth hat zuletzt F.-J. Bormann vorgelegt.⁵⁴ Durch transzendentalpragmatische Überlegungen soll gezeigt werden, dass ein Akteur in einen Widerspruch gerät, wenn er die Voraussetzungen des eigenen Handelns zerstört. Dieses Argument kann – gesteht man die Überzeugungskraft der Transzendentalpragmatik überhaupt zu – jedoch höchstens Pflichten rechtfertigen, die sich auf die prinzipielle Möglichkeit künftigen Handelns beziehen.⁵⁵ Wenn die Begründungsfähigkeit konkreter Pflichten gegen sich selbst aber auf solch fundamentale Pflichten eingeschränkt ist – hinzunehmen könnte man vielleicht noch die von relativ Vielen anerkannten, naturrechtlich begründeten Pflichten gegen sich selbst, die aus der Menschenwürde erwachsen –, dann ist es um die Reichweite einer pflichtbasierten Theorie des guten Lebens schlecht bestellt.

51 Timmermann weist darauf hin, dass mögliche Widersprüche einer als allgemeines Gesetz gedachten *Maxime* nicht mehr aus der allgemeinen Befolgung des Gesetzes durch alle vernünftigen Wesen resultieren würden, sondern nur aus der temporären Universalität. Vgl. Timmermann 2006, 519.

52 Kant rechtfertigt etwa das Verbot der Selbstbefriedigung mit dem Naturzweck der Arterhaltung, dem der Gebrauch seiner Geschlechtseigenschaft unterworfen sei; vgl. Kant, *Tugendlehre*, 557.

53 Dieter Henrich etwa vertritt die These, es könnte prinzipiell nicht gelingen, Pflichten gegen sich selbst aus dem kategorischen Imperativ abzuleiten. Vgl. Henrich 1982, 24 f. und 45.

54 Vgl. Bormann 2011, 460–464 und sein Beitrag in diesem Band.

55 Widersprüchlich verhält sich m. E. nur, wer so handelt, dass er künftig nicht mehr handeln kann. Bormann möchte dagegen die Pflicht rechtfertigen, die eigene Handlungsfähigkeit „umfassend“ zu entfalten; vgl. Bormann 2011, 461.

11.5 Werte und Pflichten

Gegen den vorgestellten Ansatz, eine objektive Theorie des guten Lebens auf kategorisch geltende Pflichten aufzubauen, kann eingewendet werden, dass damit das Spezifikum des „Guten“, das in der aktuellen Debatte vom „Rechten“ oder „Gebotenen“ oft sorgsam unterschieden wird,⁵⁶ gerade verfehlt wird: Bei der Frage um das gute Leben gehe es demnach im Kern gar nicht um Pflichten oder Normen, die zu befolgen wären, sondern entweder um das intrinsisch Wertvolle oder um das, was (objektiv) *für mich gut* ist. Was intrinsisch wertvoll oder für mich gut ist, muss mir aber nicht durch Pflichten vorgeschrieben werden, sondern entspricht dem, was ich unmittelbar erstrebe; mithin nicht dem, was ich tun *soll*, sondern dem, was ich immer schon *will*.⁵⁷ Derart verstandene objektive Theorien des guten Lebens thematisieren deshalb die Objektivität intrinsischer Werte sowie die Objektivität des Glücks bzw. Wohlergehens. In diesem Sinne dürfte die Frage nach dem guten Leben heute überwiegend verstanden werden.⁵⁸

Die zahlreichen ernstzunehmenden metaethischen Probleme dieser Theorien, die von starken ontologischen Annahmen bis zu epistemologischen Schwierigkeiten reichen, lasse ich hier beiseite. Mir geht es allein um die Frage, ob nicht auch solche Theorien einen Bezug zu Pflichten gegen sich selbst aufweisen. Zwar werden sie nicht durch Pflichten gegen sich selbst konstituiert, aber sie könnten dennoch mit Pflichten gegen sich selbst in einem Zusammenhang stehen, indem sie die oben (Abschnitt 11.4.3) diagnostizierte Lücke füllen und zur Begründung von Pflichten gegen sich selbst dienen. Das gilt insbesondere für Theorien, die von der Existenz intrinsischer Werte ausgehen: Werte sind zwar von Pflichten bzw. Normen kategorial verschieden, können aber nach einer verbreiteten Meinung zur *Begründung* von Pflichten herangezogen werden.⁵⁹

56 Dazu paradigmatisch Rawls 1975, 486–492.

57 Durchaus in Abgrenzung zum Gegenstand der Moralphilosophie konstatiert Schaber: „Denn wir wollen alle ein gutes Leben führen.“ (Schaber 1998, 149) Das Verständnis einer Pflicht, das in dieser Gegenüberstellung von „wollen“ und „sollen“ zum Ausdruck kommt, kann freilich (nicht zuletzt mit Kant) in Frage gestellt werden.

58 Gegen meine Unterscheidung pflicht- und wertbasierter Theorien des guten Lebens wendet sich implizit Bormann: Er scheint davon auszugehen, dass sich pflicht- und wertbasierte Ansätze nur in der gewählten Sprache unterscheiden, nicht ihrem Inhalt nach. Die katholische Sexualmoral leide demnach nur unter einem Sprachproblem, wenn sie Anforderungen an die private Lebensführung in Form von Ge- und Verboten formuliere und nicht in das Ideal einer gelingenden Partnerschaft übersetze, deren Wert auch heute breit anerkannt sei; vgl. Bormann 2011. Bormann sieht entsprechend auch kein Problem darin, den deontologischen Ansatz Gewirths mit der aristotelischen Tradition zu verbinden.

59 Vgl. etwa Siep 2004, Kap. 3.5.

Einige der Vertreter objektiver Theorien des guten Lebens scheinen dies für selbstverständlich zu halten. Für Hurka legt die menschliche Natur fest, was objektiv gut ist; aus dieser objektiven Theorie des Guten folgen konkrete Pflichten gegen sich selbst – etwa die Pflicht, sich gemäß seiner Natur zu entwickeln, die eigene Perfektionierung anzustreben und seine Talente zu entfalten.⁶⁰ In diesem Kontext kann auch der Pflicht, ein gutes Leben zu führen, ein Sinn abgewonnen werden: Sie wäre eine durch die Objektivität des guten Lebens konstituierte, übergeordnete Pflicht, von der einzelne Pflichten wie etwa die Entfaltung seiner Talente abgeleitet werden.⁶¹ In einem Wertepluralismus, wie ihn etwa Joseph Raz vertritt, ist dagegen nicht *das* gute Leben Pflicht, sondern nur die Aufrechterhaltung der notwendigen Bestandteile eines jeden guten Lebens, d.i. in erster Linie die Autonomie.⁶² Dass nicht nur Werttheorien, sondern auch alle objektiven Theorien des Wohlergehens (*well-being*) Pflichten gegen sich selbst rechtfertigen, behauptet Hills: Jede objektive Theorie des Wohlergehens könne Grundlage der Pflicht sein, das eigene ‚wahre‘ Wohlergehen zu befördern.⁶³

Dabei scheint die Möglichkeit eines Übergangs vom objektiv Guten zu Pflichten gegen sich selbst durchaus konstitutiv für die normative Bedeutung des Guten zu sein: Lässt sich für den Fall, dass jemand nicht so handelt, wie für ihn gut wäre, nicht eine Pflicht formulieren, wie die Person handeln *soll*, dann ist schwer einzusehen, wie das Gute überhaupt normativ wirksam werden kann. Dabei ergibt sich aus dem objektiven Charakter des Guten, dass dieses Sollen unabhängig von tatsächlichen Wünschen oder Präferenzen des Subjekts und insofern *kategorisch* gilt. Pflichten gegen sich selbst wären demnach nicht die Grundlage der objektiven Theorie des guten Lebens, würden aber notwendig mit ihr einhergehen.⁶⁴

Gegen die hier skizzierte Verbindung von objektiven Theorien des guten Lebens und Pflichten gegen sich selbst wendet sich nachdrücklich Schaber. Schaber hält, wie gesagt, Pflichten gegen sich selbst überhaupt nur in dem Rahmen für

60 Vgl. Hurka 1993, 5 und 62. Für Hurka liegt in Pflichten gegen sich selbst sogar das, „what is most lacking in current philosophical morality“ (Hurka 1992, 5).

61 „Specific negative and positive self-regarding duties are derived from the more comprehensive duty to oneself to do what one can to lead a good life.“ (Wall 2008).

62 Dass Raz eine Pflicht gegen sich selbst formuliert, die eigene Autonomie zu sichern, ist eine plausible Lesart einiger Stellen in *The Morality of Freedom*; vgl. Raz 1984, 407f. und 415. Ausdrücklich nennt Raz allerdings nur Pflichten gegen sich selbst, die aus „self-respect“ abgeleitet werden (Raz 1994, 40); diese wären freilich nicht aus einer Theorie des Guten abgeleitet.

63 Vgl. Hills 2003, 137.

64 So ausdrücklich Schockenhoff, der das Prinzip des Guten auf ein Analogon zur ästhetischen Vorliebe reduziert sieht, sobald das deontologische Element gänzlich verneint wird. Vgl. Schockenhoff 2007, 53f.

widerspruchsfrei denkbar, wie sie aus dem Begriff der Menschenwürde folgen – paradigmatisch ist die Pflicht, vor anderen nicht zu kriechen. Die Ausbildung seiner Talente und das eigene Wohl seien lediglich Klugheitsgebote, aber ausdrücklich nicht Gegenstand kategorisch geltender Pflichten.⁶⁵ Zugleich vertritt Schaber aber eine objektive Theorie des guten Lebens, die zwar inhaltlich nicht substantiell ausgearbeitet wird, aber keinen Zweifel lässt, dass das eigene Wohl und die Ausbildung seiner Talente prinzipiell in den Bereich dessen fallen, was der normativen Beurteilung durch das objektiv Gute zugänglich ist.

Kommt eine objektive Theorie des guten Lebens in dieser Weise ohne die Anerkennung weitgehender Pflichten gegen sich selbst aus? Es muss an dieser Stelle offen bleiben, ob der Zusammenhang von objektiven Werten oder des objektiv verstandenen Wohlergehens zu Pflichten gegen sich selbst tatsächlich so bruchlos gegeben ist, wie Hurka und Hills suggerieren. Bezeichnend ist aber, dass Schaber selbst seiner Theorie des guten Lebens eine Erläuterung beifügt, die relativ deutlich eine Pflicht gegen sich selbst enthält: Die Frage nach dem guten Leben sei „nämlich nicht die Frage danach, was wir für gut halten, das wissen wir, sondern die Frage, was wir für gut halten sollen“.⁶⁶ Wenn ich mich aber jederzeit selbst von der Pflicht entbinden kann, irgendetwas für gut halten zu sollen, was mein eigenes Leben betrifft, wäre der so verstandenen Frage nach dem guten Leben kaum noch ein Sinn abzugewinnen.

Literatur

- Aristoteles (1985): Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, hgg. v. Günther Bien (Philosophische Bibliothek; Bd. 5), Hamburg.
- Bormann (2011): Franz-Josef Bormann, „Von der Verbotsmoral zur christlichen Liebenskunst“, in: Konrad Hilpert (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg u. a., 454–472.
- Cicero (2003): Marcus Tullius Cicero, *De officiis / Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch/Deutsch*, übersetzt, kommentiert und hgg. von Heinz Gunermann, Stuttgart.
- Denis (2010): Lara Denis, „Freedom, primacy, and perfect duties to oneself“, in: Dies. (Hg.), *Kant's „Metaphysics of Morals“: A Critical Guide*, Cambridge, 170–191.
- Durán Casas (1996): Vicente Durán Casas, *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants „Metaphysik der Sitten“*, Frankfurt a. M. u. a.
- Esser (2004): Andrea Esser, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Canstatt.
- Forst (2007): Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main.

⁶⁵ Vgl. Schaber 2010, 77.

⁶⁶ Schaber, *Eine objektive Theorie des guten Lebens*, in diesem Band, letzter Satz.

- Gert (1999): Bernard Gert, „Morality“, in: Robert Audi (Hg.), *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, 2. Auflage.
- Goertz (2004): Stephan Goertz, „Rückkehr der Pflichten gegen sich selbst? Über den heute möglichen Sinn eines ethischen Prinzips“, *Zeitschrift für evangelische Ethik* 48, 166–178.
- Haucke (2002): Kai Haucke, „Moralische Pflicht und die Frage nach dem gelingenden Leben. Überlegungen zu Kants Glücksbegriff“, *Kant-Studien* 93, 177–199.
- Henrich (1982): Dieter Henrich, „Ethik der Autonomie“, in: Ders., *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 6–56.
- Hills (2003): Alison Hills, „Duties and Duties to the self“, *American Philosophical Quarterly* 40, 131–142.
- Hurka (1993): Thomas Hurka, *Perfectionism*, Oxford.
- Kähler (2007): Lorenz Kähler, *Die vergessenen Pflichten gegen sich selbst*, noch unveröffentlichte Magisterarbeit, Göttingen.
- Kant (1963 [1788]): Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Werke in sechs Bänden, hgg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 4, 103–302.
- Kant (1963 [1797]): Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, in: Werke in sechs Bänden, hgg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 4, 501–634.
- Kim (1998): Scott Kim, „Kantische Moral und das gute Leben“, in: Holmer Steinfath (Hg.), *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, 2. Auflage, Frankfurt am Main, 248–274.
- Köhler (2006): Michael Köhler, „Die Rechtspflicht gegen sich selbst“, *Jahrbuch für Recht und Ethik* 14, 425–446.
- Konhardt (2010): Klaus Konhardt, „...was man sein muß, um ein Mensch zu sein'. Kant und die neuerlich wiederentdeckte Frage nach dem ‚guten Leben‘“, in: Hubertus Busche und Anton Schmitt (Hg.), *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens. Festschrift für Peter Baumanns zum 75. Geburtstag*, Würzburg, 133–154.
- Lohmar (2005): Achim Lohmar, „Gibt es Pflichten gegen sich selbst?“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 30, 47–66.
- Lohmar (2007): Achim Lohmar, „Warum es keine Pflichten gegen sich selbst gibt. Antwort auf Paul Tiedemann“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 32, 291–297.
- Mill (2006 [1859]): John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, hgg. von Manfred Schlenke, Stuttgart.
- von der Pfordten (2010): Dietmar von der Pfordten, *Normative Ethik*, Berlin/New York.
- Rawls (1975): John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main.
- Raz (1986): Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford.
- Raz (1994): Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain*, Oxford.
- Reath (2006): Andrews Reath, „Duties to Oneself and Self-Legislation“, in: Ders., *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford, 231–249.
- Schaber (1998): Peter Schaber, „Gründe für eine objektive Theorie des menschlichen Wohls“, in: Holmer Steinfath (Hg.), *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, 2. Auflage, Frankfurt am Main, 149–166.
- Schaber (2010): Peter Schaber, *Instrumentalisierung und Würde*, Paderborn.
- Schockenhoff (2007): Eberhard Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg/Basel/Wien.
- Schönecker (2010): Dieter Schönecker, „Kant über die Möglichkeit von Pflichten gegen sich selbst (Tugendlehre §§ 1–3)“, in: Hubertus Busche und Anton Schmitt (Hg.), *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens*, Würzburg, 235–260.

- Schopenhauer (1950 [1841]): Arthur Schopenhauer, „Preisschrift über die Grundlage der Moral“, in: Ders., *Sämtliche Werke in sieben Bänden*, Bd. 4/II: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, hg. von Arthur Hübscher, Wiesbaden, 2. Auflage.
- Siep (2004): Ludwig Siep, *Konkrete Ethik*, Frankfurt am Main.
- Singer (1959): Marcus G. Singer, „On Duties to Oneself“, *Ethics* 1969, 202–205.
- Steinfath (1998): Holmer Steinfath, „Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion“, in: Ders. (Hg.), *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, 2. Auflage, Frankfurt am Main, 7–31.
- Tiedemann (2007): Paul Tiedemann, „Gibt es Pflichten gegen sich selbst? – Ja! Eine Replik auf Achim Lohmar“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 32, 179–192.
- Timmermann (2006): Jens Timmermann, „Kantian Duties to the Self, Explained and Defended“, *Philosophy* 81, 505–530.
- Wall (2008): Steven Wall, „Perfectionism in Moral and Political Philosophy“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, hg. von Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/perfectionism-moral/>.
- Williams (1985): Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London.
- Wimmer (1990): Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York.