

VIII. *Ethik und Theorien des guten Lebens* (Schaber)

Die Frage, was es für Menschen heißt, ein gutes Leben zu leben, hat die Ethik seit der Antike beschäftigt. Plato und Aristoteles (und dementsprechend die Aristotelische Tradition) haben zwischen der Frage nach dem guten Leben und der Frage nach dem, was moralisch gut ist, gar nicht unterschieden. Das setzt voraus, daß ein gutes Leben mit einem moralisch guten Leben zusammenfällt. Das ist eine starke Voraussetzung, die heute von den meisten Moralphilosophen abgelehnt wird. Trotzdem ist die Frage nach dem guten Leben für die Ethik von großer Relevanz. Relevant ist sie insbesondere für alle Moraltheorien, bei denen ein Zusammenhang besteht zwischen dem, was moralisch gut ist und dem, was gut ist für Menschen. Dazu braucht das moralisch Gute nicht mit dem, was für Menschen gut ist, gleichgesetzt zu werden. Es reicht, wenn das für den Menschen Gute für die Bestimmung moralischer Werte und Normen eine Rolle spielt. Und das ist bei allen namhaften Moraltheorien der Fall. Selbst eine reine Gesinnungsethik wird – soll sie plausibel sein – in der Bestimmung der richtigen Gesinnung nicht vollständig vom Guten für den Menschen abstrahieren können.

In einem ersten Teil (VIII.1.) sollen die wichtigsten Konzepte des guten Lebens, d. h. Konzepte dessen, was es heißt, daß etwas für eine Person gut ist, vorgestellt werden. Unterschieden werden dabei die hedonistische Theorie, die Wunschtheorie des guten Lebens und schließlich die Theorie, die das, was gut ist, in einem objektiven Sinn versteht. Im zweiten Teil (VIII.2.) wird die Frage nach der Relevanz der Moral für das gute Leben behandelt werden. Ist es gut, moralisch zu sein? Der dritte Teil (VIII.3.) geht das Verhältnis von Moral und gutem Leben von der anderen Seite her an: Welche Relevanz hat das, was für Menschen gut ist, für die Moral? Und abschließend wird im vierten Teil (VIII.4.) das Gewicht moralischer Forderungen thematisiert. Wenn moralische Forderungen mit außermoralischen Zielen einer Person kollidieren, stellt sich die Frage, was den Vorrang besitzt.

1. Theorien des guten Lebens

A. Subjektives Wohlbefinden

In der klassischen, auf Aristoteles zurückgehenden Auffassung ist Glück das zentrale Gut für den Menschen. „Glück“ ist ein vager Begriff, der sich unterschiedlich interpretieren läßt. Man kann Glück als den Inbegriff bestimmter subjektiver Zustände, genauer als *subjektives Wohlbefinden* verstehen (vgl. Birnbacher 1990, 73). Nach Ansicht der klassischen Glücksutilitaristen Jeremy Bentham und John Stuart Mill ist subjektives Wohlbefinden („pleasure“) das, wonach alle Menschen streben. Doch was ist darunter genau zu verstehen? Die Frage stellt sich, weil die Zustände subjektiven Wohlbefindens, etwa das Trinken eines guten Weins, das Bestehen einer Prüfung, das Erkennen eines Naturgesetzes verschiedenartig sind. Gibt es etwas, das diese Zustände gemeinsam haben? Ein Vorschlag lautet (vgl. Edwards 1979, Kagan 1992): Ein subjektiver Zustand ist ein Zustand subjektiven Wohlbefindens, wenn die betroffene Person wünscht, daß dieser Zustand besteht. Von diesem Wunsch werden alle Zustände subjektiven Wohlbefindens – ungeachtet ihrer qualitativen Differenzen – begleitet. Das läßt sich auf zwei verschiedene Weisen verstehen (vgl. Kagan 1992, 173):

(1) Ein subjektiver Zustand x ist ein Zustand subjektiven Wohlbefindens, weil oder sofern sein Bestehen gewünscht wird.

(2) Das Bestehen des subjektiven Zustandes x wird gewünscht, weil oder sofern es sich dabei um einen Zustand subjektiven Wohlbefindens handelt.

Ist (1) richtig, dann ist subjektives Wohlbefinden das Resultat von Wunscherfüllung. Das hätte aber zur Folge, daß das für den Menschen Gute nicht an subjektivem Wohlbefinden, sondern an Wunscherfüllung oder Wunschbefriedigung festzumachen wäre. Entsprechend wäre die vorliegende *hedonistische* Theorie des Guten mit einer Wunschtheorie des Guten – auf die wir weiter unten zu sprechen kommen werden – identisch. Wer das für den Menschen Gute über bestimmte subjektive Zustände definieren will, hat deshalb gute Gründe, das Verhältnis von Zuständen subjektiven Wohlbefindens und den sie begleitenden Wünschen im Sinne von (2) zu verstehen. Dann gilt: Zustände subjektiven Wohlbefin-

dens sind Zustände, die unmittelbar einen Wunsch nach ihrem Bestehen nach sich ziehen.

Welche Gründe gibt es, eine solche Konzeption guten Lebens zu vertreten? Verschiedene Autoren begründen eine subjektive Glückstheorie mit den Vorteilen, welche diese gegenüber der weit verbreiteten Wunsch- oder Präferenztheorie des Guten hat. So argumentiert Birnbacher, daß die Erfüllung von Wünschen bzw. Präferenzen nicht in jedem Fall zum Wohl einer Person beiträgt. Zudem könne etwas gut sein für eine Person, unabhängig davon, ob sie einen entsprechenden Wunsch habe („Daß jemand keine Verbesserung seiner äußeren Lebensumstände oder seines Gesundheitszustandes anstrebt, zeigt nicht, daß es ihm so gut geht, wie es ihm gehen könnte“, Birnbacher 1990, 74). Nach Ansicht von Richard Brandt legt uns das Phänomen der Präferenzenwechsel nahe, die subjektive Glückstheorie der Wunschtheorie des Guten vorzuziehen (vgl. Brandt 1992, 169 ff.). Ich kann heute den Wunsch haben, daß zu einem zukünftigen Zeitpunkt t_1 x der Fall sein wird. Zum Zeitpunkt t_1 habe ich diesen Wunsch nicht mehr. Trägt jemand zu meinem Wohl bei, wenn er dafür sorgt, daß x zum Zeitpunkt t_1 der Fall ist? Ist in diesem Zusammenhang der vergangene oder der gegenwärtige Wunsch maßgebend? Nach Brandt kann man dieses Problem innerhalb einer Wunschtheorie des Guten nicht lösen. Eine Antwort läßt sich finden, wenn man – wie die subjektive Glückstheorie dies tut – fragt, welche Wunscherfüllung angenehmere Empfindungen hervorruft.

Die subjektive Glückstheorie ist mit folgendem Problem konfrontiert: Subjektives Wohlbefinden ist nicht das einzige Ziel, das Menschen anstreben (vgl. Williams 1972, Kap. 9; Mackie 1977, 48; Griffin 1986, 7 f.). So erzählt Griffin die Geschichte von Freud, der todkrank und an Schmerzen leidend, sich weigerte, schmerzstillende Pillen zu nehmen. Er zog klares Denken subjektivem Wohlbefinden vor (Griffin a. a. O., 8). Daß subjektives Wohlbefinden nicht nur unser einziges Ziel ist, wird auch – wie verschiedene Autoren argumentieren – an folgendem Beispiel von Robert Nozick deutlich (Nozick 1974, 42): Viele von uns wären nicht bereit, sich an eine Erfahrungsmaschine anschließen zu lassen, die uns fortwährend mit Glückszuständen überschüttet. Das verträgt sich schlecht mit der subjektiven Glückstheorie (vgl. Griffin 1986, 9; Temkin 1993, 309). Menschen scheinen neben subjektivi-

vem Wohlbefinden auch Dinge wie Autonomie und authentische Beziehungen zu wollen.

B. Wunschbefriedigung

Gut ist das – so kann man mit verschiedenen Ökonomen sagen (vgl. Luce/Raiffa 1950, 50 f.) –, was die Wünsche bzw. die Präferenzen (die geordneten Wünsche) einer Person befriedigt. Dabei können Wünsche einen beliebigen Inhalt haben. Die Befriedigung masochistischer Wünsche kann genauso zum Wohl einer Person beitragen wie die Befriedigung eines Wunsches nach Autonomie. Diese Konzeption des Guten ist problematisch, da die Erfüllung verschiedener Wünsche, wie Birnbacher sagt, nicht „nutzenstiftend“ ist (Birnbacher 1990, 73), also nicht zum guten Leben einer Person beiträgt (vgl. auch Griffin 1986, 10 f.). Man kann die Wunschtheorie entsprechend modifizieren und sagen: „Gut ist für eine Person das, was die Person – ausreichend informiert über den Wunschgegenstand – wünscht oder wünschen würde.“ Für das gute Leben sind – so gesehen – nicht einfach die aktuellen Wünsche, sondern vielmehr die *informierten Wünsche* einer Person maßgebend. Ein Wunsch ist informiert, wenn die betroffene Person die für die Wünsche relevanten Fakten kennt. Mit Brandt könnte man sagen, daß informierte Wünsche darüber hinaus auch nicht auf logischen Fehlern beruhen (Brandt, 1979 10; dazu auch Harsanyi 1982).

Um dem oben genannten Problem der Präferenzenwechsel zu begegnen, könnte man die Wunschtheorie weiter modifizieren und sagen: „Gut für eine Person ist das, was Wünsche befriedigt, die sich nicht bloß auf kurze Zeiträume, sondern auf Lebensabschnitte oder gar das ganze Leben beziehen“ (Derek Parfit redet in diesem Zusammenhang von ‚globalen Präferenzen‘, vgl. Parfit 1984, 497: „The *Global* versions of these theories I believe to be more plausible“). Wichtig ist: Anders als die subjektive Glückstheorie kann die Wunschtheorie des Guten – unabhängig davon, ob man sich auf globale oder nicht-globale Wünsche bezieht – der Verschiedenartigkeit der menschlichen Ziele sehr gut Rechnung tragen. Das ist der wohl gewichtigste Grund sie der Glückstheorie vorzuziehen.

Folgende Einwände lassen sich gegen die Wunschtheorie des Guten vorbringen:

i) Ein informierter Wunsch kann befriedigt werden, ohne daß damit das Wohl der betroffenen Person gefördert wird. So kann ich z.B. den Wunsch haben, daß sich die beruflichen Ziele eines Fremden, den ich im Flugzeug treffe, realisieren. Der Fremde ist erfolgreich, und mein Wunsch geht in Erfüllung. Unglückliche Umstände führen dazu, daß ich davon nie erfahren werde. Die Ansicht, daß mein Wohl trotzdem gefördert wird, ist nicht plausibel (Parfit *a. a. O.*, 494, Temkin *a. a. O.*, 308). Daraus läßt sich der Schluß ziehen, daß Wunscherfüllung nur dann gut ist für eine Person, wenn die *Erfahrungsbedingung* („Experience Requirement“, Griffin *a. a. O.*, 13) erfüllt ist: Um gut zu sein, muß die Wunscherfüllung etwas an meinem subjektiven Zustand verändern.

ii) Gut ist etwas nicht, weil wir es – ausreichend informiert darüber – wünschen. Vielmehr gilt: Ausreichend informiert wünschen wir etwas, weil es gut für uns ist. „What makes us desire the things we desire, when informed, is something about them – *their* features or properties. But why then bother with informed desire, when we can go directly to what it is about objects that shape informed desires in the first place“ (*a. a. O.*, 17; vgl. dazu auch O’Neill 1993, 69 ff.). Die Information zeigt uns, ob ein Wunschgegenstand gut und inwiefern er gut für uns ist. Ist dies der Fall, so ist ein Wunschgegenstand für eine Person gut, unabhängig davon, ob diese ihn wünscht oder nicht.

C. Objektiv Gutes

Man kann in diesem Sinn das, was gut ist für Menschen von Wünschen loslösen und sagen: Es gibt eine objektive Liste guter Dinge, an denen es sich bemißt, ob und wie gut es einer Person geht (Parfit *a. a. O.*, 499: „The good things might include moral goodness, rational activity, the development of one’s abilities, having children and being a good parent, knowledge, and the awareness of true beauty“; dazu auch Railton 1986, 175 und Ross 1930, 140). Eine solche Theorie des Guten trägt der Intuition Rechnung, daß wir bestimmte Dinge anstreben, weil sie gut sind. Die hedonistische Theorie des Guten überschneidet sich mit dieser Theorie des objektiv Guten. Ein Hedonist kann bestimmte Zustände als objektiv gut ansehen; unabhängig davon, ob diese Zustände gewünscht werden oder nicht. In diesem Sinne wäre der Hedonis-

mus eine objektive Theorie des Guten. Im Unterschied zu dieser Form des Hedonismus sind objektive Theorien aber nicht genötigt, einzig subjektives Wohlbefinden als objektiv gut anzusehen. Damit tragen sie dem Einwand Rechnung, daß Menschen nicht bloß nach subjektivem Wohlbefinden streben.

Wie läßt sich bestimmen, ob etwas im objektiven Sinn gut für eine Person ist? Man könnte das objektiv Gute an dem festmachen, was Aristoteles das *Ergon tou anthropou* nennt, eine für den Menschen charakteristische Fähigkeit (Nikomachische Ethik, I 6, 1097 b 24 f.; vgl. dazu auch Hurka 1993, 24). Für Aristoteles ist das die Fähigkeit zur Rationalität. Der Mensch zeichnet sich aber durch unterschiedliche Fähigkeiten aus (vgl. Höffe 1993, 143). Das wirft die Frage auf, ob die Entwicklung aller charakteristischen Fähigkeiten gut ist für Personen. Oder gibt es hier individuelle Unterschiede? Wie ließen sich diese bestimmen? Diese Fragen führen zu einem anderen Problem, das ebenfalls mit einer Theorie des objektiv Guten verbunden ist: Es ist unklar, wie darin individuellen Differenzen Rechnung getragen werden kann. Autonomie z. B. kann für Personen von unterschiedlichem Wert sein (vgl. Griffin *a. a. O.*, 54). Demgegenüber scheint eine objektive Theorie des Guten nahezulegen, daß etwas, das gut ist, für alle in gleicher Weise gut ist. Das ist aber nicht sehr plausibel. „(A)n objective-list account has to be made more flexible, more sensitive to individual differences“ (*a. a. O.*, 54). Ein Vertreter einer objektiven Theorie könnte diesem Problem begegnen, indem er die individuellen Differenzen an den unterschiedlichen Fähigkeiten, die Menschen haben, festmacht: Etwas ist dann nach Maßgabe der Fähigkeiten eines Menschen gut. Diese Replik ist stichhaltig, wenn man davon ausgehen kann, daß die Entwicklung von Fähigkeiten *per se* gut ist. Das läßt sich aber bestreiten: Ist es gut, die Fähigkeit, andere zu quälen, zu entwickeln?

Wenn eine objektive Theorie des Guten richtig ist – und darin liegt eine weitere Schwierigkeit – kann etwas für eine Person gut sein, ohne daß es ihr Leben in irgendeiner Weise verändert. Kagan bestreitet, daß dies der Fall sein kann: „If something is to be of genuine ... benefit *to* a person, then it must *affect* the person; it must make a difference *in* the person“ (Kagan 1992, 186). Das scheint zumindest mit unseren Intuitionen besser übereinzustimmen.

2. Moralische Relevanz des guten Lebens

In welcher Weise ist das, was gut ist für Menschen, moralisch relevant? Ist – anders gefragt – alles, was das Wohl von Menschen fördert, moralisch zu berücksichtigen? Das läßt sich bestreiten: Intuitiv betrachtet sollten wir auf einen sadistischen Wunsch keine Rücksicht nehmen. Nach Harsanyi, der einen Präferenzutilitarismus vertritt, sind alle *asozialen Präferenzen* moralisch bedeutungslos und dementsprechend aus der Nutzenberechnung auszuschließen (Harsanyi 1982, 56). Er begründet dies folgendermaßen: Ich kann nicht moralisch verpflichtet sein, Dinge zu unterstützen, die moralisch verwerflich sind („No amount of goodwill to individual X can impose the moral obligation on me to help him in hurting a third person ... out of sheer sadism, ill will, resentment, and malice“, a. a. O., 56). Ein Vertreter der objektiven Theorie des Guten könnte argumentieren, daß asoziale Präferenzen darum moralisch irrelevant sind, weil deren Befriedigung für niemanden gut sein kann. Doch welche Gründe man auch immer hier ins Feld führt, es scheint intuitiv plausibel zu sein, asozialen Präferenzen jegliche moralische Relevanz abzusprechen.

Dagegen läßt sich einwenden, daß der Ausschluß asozialer Präferenzen oder Interessen auf einer moralischen Beurteilung dieser Präferenzen beruht. Das ist insbesondere dann problematisch, wenn man – wie dies unter anderem Harsanyi tut – das moralisch Gute über Präferenzen oder über Interessen bestimmt. Wenn man Präferenzen oder Interessen aus moralischen Gründen für belanglos erklärt, setzt man einen Begriff des Moralischen voraus, der sich unabhängig von Interessen und Wünschen gewinnen läßt.

Der Vorschlag von R. M. Hare ist mit diesem Problem nicht konfrontiert: Hare unterscheidet zwischen zwei Ebenen moralischen Denkens, einer *kritischen* und einer *intuitiven* Ebene (vgl. Hare 1981, Kap. 2 und 3). Auf der höheren, kritischen Ebene, für die der Aktutilitarismus maßgebend ist, sind alle Präferenzen – ungeachtet ihres Inhaltes – relevant (vgl. Hare a. a. O., 144: „(E)qual preferences count equally, whatever their content“). Auf der intuitiven Ebene moralischen Denkens – auf der wir uns nach Hare im Normalfall bewegen sollten – sind allein die guten Präferenzen moralisch von Belang. Das kritische Denken formuliert die moralischen Prinzipien, die es ermöglichen, zwischen guten und schlechten Präferenzen zu unterscheiden. Hare ist

überzeugt, daß die Berücksichtigung aller Präferenzen auf der fundamentaleren Ebene moralischen Denkens nicht zu absurden Konsequenzen führt: „This is because, in the world as it is, the encouragement of good desires and higher pleasures will maximize preference-satisfaction as a whole in the long term ...“ (a. a. O., 146).

Man kann den Präferenzen oder Interessen von Personen ein unterschiedliches Gewicht zuschreiben. So läßt sich sagen: Grundbedürfnisse sind moralisch gewichtiger als ‚bloße‘ Wünsche (vgl. dazu Wiggins 1987 und Braybrooke 1987). Das zeigt sich auch am engen Zusammenhang, der zwischen Grundbedürfnissen und moralischen Pflichten besteht. Wir fühlen uns verpflichtet, Menschen einen minimalen Lebensstandard zu sichern; wir fühlen uns aber nicht verpflichtet, den Wunsch einer wohlhabenden Person nach einer zweiten Jacht zu befriedigen. Dies ist soweit unumstritten. Fraglich ist, ob Grundbedürfnisse – sofern geklärt werden kann, was darunter genau zu verstehen ist (vgl. Griffin 1986, 42 ff.) – in jedem Fall einen moralischen Vorrang vor Wünschen besitzen (vgl. Thomson 1987, 98 ff.). Ein Wunsch kann für eine Person gewichtiger sein als ein Grundbedürfnis. So ist es möglich, daß z. B. ein Künstler – vor die Wahl zwischen eigener Gesundheit und Vollendung seines Werks gestellt – seinem Wunsch, etwas künstlerisch Wertvolles zu leisten, den Vorrang gibt. Dementsprechend könnte man nicht sagen, daß Grundbedürfnisse durchweg moralisch bedeutender sind, auch wenn sie dies vermutlich in den meisten Fällen sind.

3. *Wieso soll ich moralisch sein?*

Welche Relevanz hat umgekehrt Moral für das gute Leben? Ist moralisches Handeln Teil des guten Lebens? Anders gefragt: Ist moralisches Handeln im Interesse der Handelnden? Oder haben die Gründe, sich moralisch zu verhalten, mit Eigeninteresse nichts zu tun? Diese Fragen werden unter dem Titel ‚Wieso soll ich moralisch sein?‘ diskutiert. Es handelt sich dabei um die Frage nach den Gründen für moralisches Handeln.

Nach H. A. Prichard ist die Frage „Wieso soll ich moralisch sein?“ *illegitim* (vgl. Prichard 1968, 15). Denn es handelt sich um die unsinnige Frage, ob das, was moralisch gefordert sei,

auch wirklich moralisch gefordert sei. Auf eine solche Frage – so Prichard – kann es keine Antwort geben. Entweder sehen wir, daß etwas moralisch gefordert ist, oder wir sehen es nicht. Die Frage ist aber nicht sinnlos, wenn wir – anders als Prichard dies tut – zwei Bedeutungen von ‚sollen‘, eine rationale und eine moralische Bedeutung, unterscheiden. Die Frage: „Soll ich – moralisch betrachtet – moralisch handeln?“ ist in der Tat nicht sinnvoll. Doch die Frage: „Ist es für mich rational, moralisch zu handeln?“ ist in keiner Weise sinnlos. „Some things, I have now learnt, are right and others wrong; but why should I do what is right and eschew what is wrong?“ (Nowell-Smith 1954, 40).

Ein *Egoist* wird sagen: „Ich tue nur das, was mir Vorteile bringt; ich kümmere mich nicht um das Wohl anderer, sondern bloß um mein eigenes Wohl.“ Moralisch verhält sich der Egoist dementsprechend dann, wenn dies sein Wohl befördert. Moore ist der Ansicht, daß der Egoist eine Position vertritt, die in sich widersprüchlich und deshalb unvernünftig ist (vgl. Moore 1903, 96 ff.). Der Egoist – so Moore (vgl. IV, 2, A) – sagt: „Mein eigenes Gut ist das einzige Gut.“ Dabei muß der Egoist das eigene Gut als etwas verstehen, das gut in einem absoluten Sinn ist. Nur dann – so argumentiert Moore – hat er Grund, sein eigenes Gut zu verfolgen. „But if it is *good absolutely* that I should have it, then everyone else has as much reason for aiming at *my* having it, as I have myself“ (99). Das bedeutet nach Moore, daß das Gut jedes einzelnen jeweils das einzige Gut ist, das es gibt. Das sei aber ein Selbstwiderspruch („an absolute contradiction“, 99). Diese Argumentation überzeugt nicht, da der Egoist in keiner Weise gezwungen ist, die These „Mein eigenes Gut ist das einzige Gut“ zu vertreten. Er kann vielmehr sagen: „Das einzige, worum ich mich kümmere, ist das, was *für mich* gut ist.“ Damit behauptet er nicht, daß das eigene Gut das einzige Gut ist, das es gibt. Er kann dann auch, ohne sich selbst zu widersprechen, zugestehen, daß für andere ihr eigenes Gut das einzige ist, wonach sie streben.

Nach Platos Auffassung ist das, was gut ist, mit dem, was moralisch gut ist, *identisch*. Wer moralisch schlecht handelt – so Plato – schadet sich selbst (vgl. *Plato* Staat, 441d ff.). Die Frage nach dem guten Leben ist so die Frage nach dem, was moralisch gut ist. Diese Auffassung beruht auf einer Konzeption der menschlichen Natur, der zufolge der Mensch seine eigentliche

Bestimmung (telos) realisiert, indem er moralisch handelt. Diese Konzeption menschlicher Natur halten heute wohl nur wenige für plausibel. Das Problem liegt dabei vor allem darin, daß man mit dieser Konzeption den unbestreitbaren Konflikten zwischen dem moralisch Guten und dem, was gut ist für Personen, nicht Rechnung zu tragen vermag.

Ein anderer Vorschlag lautet: Es ist im *Eigeninteresse* von Personen, moralisch zu handeln (die eigenen, außermoralischen Ziele werden durch moralisches Handeln gefördert). Das kann zweierlei heißen: i) Moralisches Handeln ist in *bestimmten Fällen* oder ii) *immer* im Eigeninteresse des Handelnden. i) ist trivialerweise richtig; ii) hingegen läßt sich bestreiten. Hume meint, daß ii) richtig ist. Moralisches Handeln hat für den Handelnden verschiedene Vorteile: Es bringt ihm angenehme Gefühle, ein gutes Gewissen, einen guten Ruf und eine innere Befriedigung (vgl. Hume 1975, Sec. IX, Part II). Ausnahmen hält Hume nur in Fällen für möglich, bei denen es um gerechtes Handeln geht: „(W)e must acknowledge that there is not, in any instance, the smallest pretext for giving (vice, P. S.) the preference above virtue, with a view of self-interest; except, perhaps, in the case of justice, where a man, taking things in a certain light, may often seem to be a loser by his integrity“ (a. a. O.).

Dagegen spricht der Befund, den sehr viele teilen, daß moralische Forderungen oft mit unserem Eigeninteresse unverträglich sind. Es ist eines der wesentlichen Ziele moralischer Forderungen und Prinzipien, Menschen dazu zu bringen, ihr Eigeninteresse zu überwinden (vgl. Baier 1958, 314, Mackie 1977, 107 ff., Warnock 1971, 26). So betrachtet ist moralisches Handeln gerade nicht im Eigeninteresse von Handelnden. Zumindest ist der Zusammenhang zwischen Moral und Eigeninteresse komplexer als Hume glaubt. Nach Baier ist es nicht im kurzfristigen, sondern vielmehr im *langfristigen* Interesse von uns, sich moralisch zu verhalten (a. a. O., 314 f.; vgl. auch Hare 1981, 195). Der Vorteil, den moralisches Handeln nach sich zieht, bezieht sich dementsprechend – so Baier – nicht auf einzelne Handlungen, sondern auf ein ganzes Leben.

Nach Gauthier muß gezeigt werden, in welcher Weise Moral für die Handelnden insgesamt vorteilhaft sein kann, ohne im Einzelfall jeweils immer vorteilhaft zu sein (Gauthier 1970, 167). Kann eine solche paradox klingende These – so fragt Gauthier –

wahr sein? Die Art, wie Moral mit Vorteilen für alle und Nachteilen für einzelne verbunden sein kann, läßt sich sehr gut an dem aus der *Spieltheorie* (von Neumann/Morgenstern 1953; Luce/Raiffa 1957; Brams 1976) stammenden *Gefangenendilemma* illustrieren: Zwei Verbrecher A und B werden verhaftet und separat verhört. Von ihrem Verhalten im Verhör hängt ab, ob und in welcher Weise sie bestraft werden. Die möglichen Resultate in Gefängnisjahren sind:

		B	
		bekennen	nicht bekennen
A	bekennen	10, 10	0, 12
	nicht bekennen	12, 0	2, 2

Das heißt: Wenn A und B ihre Tat gestehen, müssen sie beide 10 Jahre ins Gefängnis. 2 Jahre Gefängnis stehen ihnen bevor, wenn sie beide nicht gestehen. Gesteht A, und B gesteht nicht, muß B 12 Jahre ins Gefängnis, und A wird freigelassen. Das Umgekehrte ist der Fall, wenn B gesteht und A dies nicht tut. Was immer der andere jeweils tut, es ist für beide besser zu bekennen als nicht zu bekennen. Das Resultat, das damit aber realisiert wird, ist *suboptimal*. Die 2,2-Lösung wäre für beide die bessere Lösung. Orientieren sich A und B an ihrem Eigeninteresse, ist diese Lösung jedoch nicht erreichbar. Daran wird deutlich, daß die direkte Verfolgung des Eigeninteresses Folgen nach sich ziehen kann, die nicht im Eigeninteresse der betroffenen Personen sind. Eine moralische Norm, die den einzelnen auffordert, Dinge zu tun, die für ihn nicht optimal sind, könnte hier als eine Lösung angesehen werden. „If all men are moral, all will do better than if all are prudent. But anyone will always do better if he is prudent than if he is moral“ (Gauthier *a. a. O.*, 175). So ist Moral mit allgemeinen Vorteilen und individuellen Nachteilen verbunden. Damit ist eine Antwort auf die Frage „Wieso sollen *wir* moralisch sein?“, nicht aber auf die Frage „Wieso soll *ich* moralisch sein?“ gegeben; in Kooperationssituationen der beschriebenen Art liefert moralisches Handeln dem einzelnen nämlich nicht das für ihn bestmögliche Resultat.

Der einzelne hat einen Grund, sich moralisch zu verhalten, wenn er weiß oder zumindest nicht ausschließen kann, daß er das Kooperationsspiel mit einem anderen wiederholt spielen wird (vgl. Parfit 1984, 59; Mackie 1977, 117f., 1981, 147f.). Die Wieder-

holung der Spiele (sog. iterierte Koordinationsdilemmas oder auch Superspiele genannt, vgl. Kliemt 1986, 78 ff.) liefert eine Lösung des Zwei-Personen-Gefangenendilemmas (gesetzt die Beteiligten wissen nicht, wieviele Spiele sie spielen werden, was faktisch wohl in der Tat selten der Fall sein wird; vgl. dazu Parfit a. a. O., 509 f.). Größere Schwierigkeiten liefern sog. „Mehrere-Personen-Dilemmas“ (vgl. a. a. O., 59 ff.). Ein solches Dilemma ergibt sich bei öffentlichen Gütern, d. h. bei Gütern, die nur von mehreren Personen produziert werden, aber auch von solchen konsumiert werden können, die zu deren Produktion nichts beitragen. Der einzelne erzielt den größten Nutzen, wenn er nicht kooperiert, die anderen aber kooperieren und ihren Beitrag leisten. Die zweitbeste Lösung besteht darin, daß er und die anderen kooperieren; und die schlechteste Lösung ergibt sich, wenn niemand kooperiert. Wichtig ist: Das Eigeninteresse legt nahe, nicht zu kooperieren. Wie läßt sich die Kooperationslösung erreichen? Es lohnt sich für mich zu kooperieren, wenn ich davon ausgehen kann, daß die Mehrheit der anderen auch kooperieren wird. Die Gefahr besteht, daß die Kooperierenden durch die Nicht-Kooperationswilligen ausgebeutet werden. Das läßt sich nach Gauthier nur verhindern, wenn die Kooperierenden („constrained maximizer“) in der Lage sind, die Kooperationswilligen wie auch die „Ausbeuter“ („straightforward maximizer“) zu identifizieren („if the straightforward maximizer and the constrained maximizer appear in their true colours, then the constrained maximizers must do better“ (Gauthier 1986, 173; vgl. dazu ausführlich a. a. O., 157 ff.). Unklar bei diesem Vorschlag bleibt, wie so ich kooperationswillig sein soll. Gerade wenn andere kooperieren, habe ich einen guten Grund, nicht zu kooperieren. Dieser Grund fällt nur dann weg, wenn Nicht-Kooperation von den anderen entdeckt und sanktioniert wird. Dies wird aber in vielen Fällen nicht möglich sein. Oder ein entsprechendes Überwachungssystem hat Nachteile, die niemand will (vgl. Parfit a. a. O., 63 f.).

Parfit ist aus diesem Grund der Ansicht, daß wir auf das, was er *moralische Lösungen* nennt, angewiesen sind. „The moral solutions are often the only attainable solutions. We therefore need moral motives“ (a. a. O., 65). Solche moralischen Lösungen sind (vgl. a. a. O., 64): i) Jeder tut das, von dem er wollen kann, daß es auch andere tun (die Kantische Lösung); ii) Jeder kooperiert,

wenn genügend andere kooperieren (er ist nicht bereit, die Kooperierenden auszubeuten) (die altruistische Lösung).

Die Frage stellt sich, wieso wir uns solche moralischen Motive aneignen sollen. Mit Hume könnte man sagen, daß wir moralische Motive einfach haben, weil wir mitfühlende Wesen sind (vgl. 1975, Sect. V., Part II.). Es läßt sich auch argumentieren, daß moralisch zu sein ein *wertvolles* Ziel für uns ist (vgl. Sayre-McCord 1989, 120; Schmitz 1993, 58). Dieses Ziel zu verfolgen kann nach Ansicht verschiedener Autoren in unserem Eigeninteresse sein. Sich um andere zu kümmern – so z. B. Schmitz (a. a. O., 58) – bereichert unser eigenes Leben (vgl. dazu auch Tugendhat 1993, 281: „Ich muß mich ... den mir nahestehenden Menschen gegenüber moralisch verhalten, wenn die affektive Beziehung, die ich zu ihnen habe, eine befriedigende sein soll“). Moralisch sein entspricht so einem *weit* verstandenen Eigeninteresse. Dies ist der Fall, wenn ich eine Person bin, die moralisch sein möchte (vgl. dazu auch Ursula Wolf 1984, 178 ff.) oder – anders formuliert – zu deren Identität es gehört, moralisch zu sein (vgl. Badhwar 1993). Fraglich ist, ob man in solchen Zusammenhängen noch sinnvoll von Eigeninteresse reden kann. Das Problem ist, daß man in dieser Weise alles unter dem Titel ‚Eigeninteresse‘ subsumieren kann, und die Diskussion um das Verhältnis von Moral und Eigeninteresse so ihre Pointe zu verlieren droht.

Griffin vertritt die Ansicht, daß moralisch zu sein ein wertvolles Ziel ist, ohne auf Eigeninteresse im engen Sinn reduzierbar zu sein (Griffin 1986, 155; und 158: „(M)orality is one of the things worth caring about“). Dabei stammt das Motiv für moralisches Handeln – wie dies nach Griffin auch bei anderen, außermoralischen Gütern der Fall ist – aus einem Verständnis dessen, was es heißt, moralisch zu sein. Er behauptet nicht, daß wir allein aus einem solchen Verständnis heraus moralisch handeln. Es gibt verschiedene Gründe für moralisches Handeln. Eigeninteresse ist nach Griffin aber nur ein Grund neben anderen.

4. Das Gewicht moralischer Forderungen

Moralische Forderungen können mit den außermoralischen Zielen, die eine Person verfolgt, kollidieren. Was hat in solchen Konfliktsituationen ein größeres Gewicht? Nach Hare sind morali-

sche Forderungen in jedem Fall gewichtiger. Und dies aus folgendem Grund: Moralische Urteile sind universalisierbar und präskriptiv. Diese beiden Eigenschaften besitzen aber auch evaluative Urteile, die keine moralischen Urteile sind. Moralische Urteile lassen sich dementsprechend nur über eine dritte Eigenschaft identifizieren: „There remains a further logical property of moral language, besides universalizability and prescriptivity, namely that which distinguishes *moral* from other evaluative judgments. The name I shall give to this property is ‚overridingness‘“ (Hare 1981, 24). Dementsprechend gilt: Wer moralische Gebote wie ‚Du sollst dein Versprechen halten‘ versteht, weiß, daß diese gewichtiger sind als nicht-moralische Gebote (z. B. Gebote der Höflichkeit) und gewichtiger als die eigenen außermoralischen Ziele. Das gehört nach Hare zum Begriff der Moral.

Der Vorrang moralischer Gebote wird von verschiedenen Moralphilosophen bestritten. So argumentiert Philippa Foot, daß für eine Person Höflichkeitsregeln verbindlicher sein können als moralische Gebote (vgl. Foot 1978, 184; dazu auch Slote 1983, Kap. 4 und Scheffler 1992, 52 ff.). Das impliziere nicht, daß sich eine solche Person nicht um Moral kümmere. Vielmehr sei es möglich, der Moral in verschiedenen Konfliktsituationen ein unterschiedliches Gewicht beizumessen.

Eine ähnliche Auffassung vertritt auch Williams (vgl. 1985, 182 ff.). Moralische Überlegungen sind – so Williams – wichtig, ohne aber in jedem Fall das größte Gewicht zu haben (vgl. a. a. O., 184: „Ethical life itself is important, but it can see that things other than itself are important“; vgl. dazu auch Nagel 1986, 197). Hier ist nach Williams zu differenzieren: Gewisse moralische Überlegungen haben Priorität, andere nicht. Priorität haben sie z. B. in Fällen, in denen vitale Interessen auf dem Spiel stehen (a. a. O., 185).

Man kann gegen einen generellen Vorrang moralischer Forderungen auch folgendermaßen argumentieren: Das moralische Solen bezieht sich auf Handlungsgründe (vgl. Harman 1975, 8f.; Mackie 1977, 73 ff.). „Du sollst x tun“ heißt: „Du hast einen Grund, x zu tun.“ Nach Ansicht verschiedener Autoren habe ich nur dann einen Grund, x zu tun, wenn dies einem meiner eigenen Ziele förderlich ist (vgl. Williams 1981, 102; Harman 1975, 9); dabei können diese Ziele moralischer wie außermoralischer Natur sein. Ist dies richtig, dann bemißt sich das Gewicht meiner Grün-

de, moralisch oder nicht moralisch zu handeln, am Gewicht meiner Ziele, die dabei jeweils auf dem Spiel stehen. Für eine Person, deren höchstes Ziel es wäre, moralisch zu sein, hätten moralische Forderungen immer Vorrang. Generell gilt dann: Das Gewicht moralischer Forderungen hängt jeweils von der Ordnung der Präferenzen von Personen ab (in einem ähnlichen Sinn Mackie 1977, 246).

Diese Position kann man aus verschiedenen Gründen zurückweisen: a) Sie trägt unserem ‚alltäglichen‘ Verständnis moralischer Forderungen nicht Rechnung. Das moralische Sollen hat für uns unabhängig vom subjektiven Wollen Geltung. Wäre das nicht der Fall, ließe sich das moralische vom rationalen Sollen gar nicht unterscheiden.

b) Das obige Argument unterstellt, daß Handlungsgründe – moralische wie nicht-moralische – auf den Zielen oder Interessen einer Person beruhen müssen. Das läßt sich bestreiten. McDowell ist der Ansicht, daß ich etwas als Grund zum Handeln anerkennen kann, ohne zuvor ein entsprechendes Ziel oder ein entsprechendes Interesse gehabt zu haben (vgl. McDowell 1979, 15; dazu auch Nagel 1970, 29f.). Der Handlungsgrund kann vielmehr auf einer Einsicht in das, was in einer Situation moralisch gefordert ist, beruhen (ich sehe, daß etwas gefordert ist; das ist für mich der Grund, es auch zu tun).

c) Das Gewicht moralischer Forderungen an subjektiven Zielen festzumachen, würde die Autorität des Moralischen untergraben. Die ‚Institution‘ der Moral lebt davon, daß ihre Forderungen als vorrangig verstanden werden.

Foot sieht hier keine großen Gefahren drohen (vgl. 1978, 167). Menschen haben moralische Ziele und Wünsche. Die Autorität des Moralischen ist auf diese Ziele und Wünsche zurückzuführen. Zudem – so fragt Foot kritisch – worin soll die Autorität und die vorrangige Geltung moralischer Forderungen sonst begründet sein? Foot sieht nicht, was hier geltend gemacht werden könnte. „My argument is that they are relying on an illusion, as if trying to give the moral ‚ought‘ a magic force“ (a. a. O., 167). So betrachtet bleibt gar nichts anderes übrig, als das Gewicht moralischer Forderungen an den Zielen und Interessen von Handelnden festzumachen.