

Jean-Claude Wolf /
Peter Schaber

Analytische Moralphilosophie



BAND 54
ALBER PRAKTISCHE PHILOSOPHIE

A

PRAKTISCHE PHILOSOPHIE



Zu diesem Buch:

Der Band erschließt die Probleme, Positionen und Begriffe der philosophischen Ethik unseres Jahrhunderts. Als kompakt orientierender Leitfaden richtet er sich an alle, die sich in kaum noch überschaubaren Diskussionen über Fragen der Metaethik, der normativen Ethik und der angewandten Ethik zuverlässig informieren wollen. Darüber hinaus kommen Anregungen aus den empirischen Wissenschaften zur Sprache sowie das Verhältnis der philosophischen Ethik zu den Theorien des guten Lebens.

This book elaborates on the problems, positions, and terms of philosophical ethics in our century. As a compact survey it is suitable for all those seeking a reliable orientation in questions of metaethics, normative ethics, and applied ethics. In addition proposals are included from the empirical sciences regarding language and the relationship of philosophical ethics to the Theory of the Good Life.

Die Autoren:

Jean-Claude Wolf, geb. 1953, Professor für Ethik und praktische Philosophie an der Universität Fribourg in der Schweiz. Veröffentlichungen im Bereich der Ethik, Rechtsphilosophie und praktischen Philosophie; bei Alber: „Verhütung oder Vergeltung? Einführung in ethische Straftheorien“ (1992) und „Kommentar zu Mills Utilitarismus“ (1992).

Peter Schaber, geb. 1958, Assistenzprofessor für Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Ethik an der Universität Zürich. Veröffentlichungen vor allem zur Ethik, Rechtsphilosophie und praktischen Philosophie; bei Alber: „Moralischer Realismus“ (1997) und (zusammen mit Philipp Balzer und Klaus Peter Rippe): „Menschenwürde versus Würde der Kreatur“ (1998).

Jean-Claude Wolf / Peter Schaber
Analytische Moralphilosophie

Alber-Reihe
Praktische Philosophie

Unter Mitarbeit von
Jan P. Beckmann, Dieter Birnbacher,
Heiner Hastedt, Ekkehard Martens,
Oswald Schwemmer, Ludwig Siep
und Jean-Claude Wolf

herausgegeben von
Günther Bien, Karl-Heinz Nusser
und Annemarie Pieper

Band 54

Jean-Claude Wolf /
Peter Schaber

Analytische Moralphilosophie

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Wolf, Jean-Claude :

Analytische Moralphilosophie /
Jean-Claude Wolf ; Peter Schaber.
– Freiburg (Breisgau) ; München :
Alber, 1998

(Alber-Reihe praktische Philosophie ; Bd. 54)
ISBN 3-495-47497-8

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)

Printed on acid-free paper

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1998

Einbandgestaltung: Eberle & Kaiser, Freiburg

Einband gesetzt in der Rotis SemiSerif von Otl Aicher

Satz: SatzWeise, Trier

Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 1998

ISBN 3-495-47497-8

Inhalt

Vorwort 11

Einleitung 13

TEIL A

I. Relativismus und letzte Begründung (Wolf) 20

1. Verschiedene Typen von Relativismus 20
 - A. Normativ-ethischer Relativismus 24
 - B. Begründungsrelativismus 27
 - C. Konzeptueller Relativismus 35
2. Kants strenge Begründung 38

II. Normative Ethik (Schaber) 46

1. Spielarten des Utilitarismus im 20. Jahrhundert 46
 - A. Glücks- vs. Präferenzutilitarismus 47
 - B. Negativer Utilitarismus 48
 - C. Akt- und Regelutilitarismus 48
 - D. Hares Zwei-Ebenen-Modell 49
 - E. Einwände 50
2. Moderne Deontologie 51
 - A. Der Vorrang des Richtigsten 51
 - B. Kritik 52
3. Vertragstheorien der Moral 54
 - A. Eigeninteresse und Moral 54
 - B. Rawls' Schleier des Nichtwissens 55
 - C. Probleme 57
4. Diskursethik 58
 - A. Konsens- und Universalisierungsprinzip 58
 - B. Kritik 60

5. Rechteethik 60
 - A. Morale Rechte 60
 - B. Schwierigkeiten einer Theorie moralischer Rechte 62
6. Tugendethik 63
 - A. Charakter und gutes Leben 63
 - B. Zwei Probleme 65

III. Anstöße aus den Wissenschaften (Wolf) 67

1. Psychoanalyse 67
2. Kognitive Psychologie 72
3. Biologische Evolutionslehre, Ethologie, Soziobiologie 80

TEIL B

IV. Wertintuitionismus und Wertphänomenologie 88

1. Brentano, Scheler und Hartmann (Wolf) 88
2. Moore, Ross und Prichard (Schaber) 100
 - A. George Edward Moore 100
 - a. Naturalistischer Fehlschluß 100
 - b. Morale Intuitionen 101
 - c. Der ideale Utilitarismus 102
 - d. Egoismus 103
 - e. Organische Einheiten 104
 - B. William David Ross und Harold Arthur Prichard 104
 - a. Ross' ethischer Pluralismus 104
 - b. H. A. Prichards Intuitionismus 107
3. Der ethische Partikularismus (Schaber) 108

V. Die metaethische Krise (Wolf) 112

1. Die neopositivistische Sinnkritik und die Neutralität der Metaethik 114
2. Der Emotivismus 117
3. Der universale Präskriptivismus 123
4. Gute Gründe 127

VI. Neuere Grundlagendiskussionen

(Schaber) 130

1. Nonkognitivismus 131
2. Moralischer Realismus 134
 - A. Spielarten eines nicht-reduktiven Realismus 134
 - B. Naturalismus 139
3. Internalismus und Externalismus 141
 - A. Internalismus 141
 - B. Externalismus 143

TEIL C

VII. Angewandte Ethik (Wolf) 146

1. Bindestrich-Ethiken 149
2. Feministische Ethik 150
3. Der Schutz der Privatsphäre 156
4. Die Abtreibungsdebatte 159
5. Positionen und Argumente der Umweltethik 160
 - A. Anthropozentrismus 162
 - B. Logozentrismus, Personalismus, Ethicozentrismus 163
 - C. Pathozentrismus 164
 - D. Biozentrismus 168
 - E. Holismus 169
 - F. Ästhetische Argumente 171

VIII. Ethik und Theorien des guten Lebens

(Schaber) 173

1. Theorien des guten Lebens 174
 - A. Subjektives Wohlbefinden 174
 - B. Wunschbefriedigung 176
 - C. Objektiv Gutes 177
2. Morale Relevanz des guten Lebens 179
3. Wieso soll ich moralisch sein? 180
4. Das Gewicht moralischer Forderungen 185

IX. Schluß: Monismus versus Pluralismus

(Schaber) 188

1. Inkommensurabilität moralischer Werte 191
2. Morale Konflikte 194
3. Die Quellen der Moral 196
4. Die Lösung moralischer Konflikte 198

Literaturverzeichnis 201

Personenregister 217

Sachregister 220

Vorwort

Viele haben zur Entstehung dieses Bandes beigetragen, die hier nicht alle genannt werden können. Jedes Kapitel wurde vom Mitautor gegengelesen und z. T. nach dessen Empfehlungen gründlich überarbeitet. Es handelt sich demnach um ein Gemeinschaftswerk, obwohl der jeweils unterzeichnende Autor für seinen Text verantwortlich ist. Einzelne Kapitel wurden von Anna Kusser und Klaus Peter Rippe kritisch kommentiert. Ihnen möchten die Verfasser besonders herzlich danken. Edith Zickert hat die Formatierung und Korrektur der Bibliographie übernommen. Dankend sei auch der Schweizerische Nationalfonds erwähnt, der das Projekt zum ethischen Pluralismus unterstützt, aus dem der Schluß von Schaber stammt. Ohne das Entgegenkommen und Engagement des Verlegers, Dr. F. Redecker, hätte sich das Erscheinen des Bandes noch weiter verzögert. Die Lektorin, Angelika Kuhlmann M. A., hat unzählige Fehler eliminiert und auch mit inhaltlichen Kommentaren weitergeholfen. Dank gebührt schließlich Frau Kollegin Elisabeth Ströker und Herrn Kollegen Wolfgang Wieland für Anregung und Kritik.

Einleitung

Die englischsprachige Ethikdiskussion hat für die Verfasser dieses Bandes Vorbildcharakter. Dies hat einen einfachen Grund: Der analytische Stil hat sich im Bereich der praktischen Philosophie besonders bewährt. Dieser Stil, wie er seit Sidgwick und Moore gepflegt und immer mehr verfeinert wird, zeichnet sich aus durch klare Formulierung von Thesen und durchsichtige Darstellung von Argumenten. Daher ergibt sich, trotz erheblicher inhaltlicher Meinungsdifferenzen, eine gewisse Einheitlichkeit der Standards. Den analytischen Stil haben sich die Verfasser zum Vorbild genommen; er verpflichtet auf keine Doktrin und schließt auch nicht die Erörterung von Strömungen aus, die diesen Stil selber weder pflegen noch schätzen. Es ist nicht eine „unité de doctrine“, sondern eine gewisse Einheitlichkeit der Präsentation und Organisation von Problemen, welche die analytische Ethik charakterisiert (vgl. Canto-Sperber 1994, VIII).

Sorge um Durchsichtigkeit der Argumentation und praktisches Engagement müssen sich in der praktischen Philosophie keineswegs ausschließen, wie etwa die Vertreter des sog. „analytischen Marxismus“ vor Augen führen. Vielmehr ist eine Balance denkbar, in der keines auf Kosten des anderen betrieben wird. Weder „Flucht ins Engagement“ noch „Flucht in den Elfenbeinturm“ sind zwingende Optionen. Was für eine Kombination von Theorie und Praxis spricht, ist u. a. die Wechselwirkung zwischen relativ abstrakten Problemstellungen und Anwendungen. Die angewandten Ethiken (oder Bindestrichethiken) wie z. B. Technikphilosophie, Medizinethik etc. (vgl. Kap. VII) sind keineswegs bloß theorielose Kasuistik, sondern, professionell entwickelt, Formen der Weiterführung von Theorien. Man könnte von der Fortsetzung der Begründung einer Theorie durch ihre Anwendung sprechen. Schwierigkeiten bei der Anwendung werfen Licht oder Schatten zurück auf Strukturen und Grenzen allgemeiner Theorien und Methoden.

Das gegenwärtige Interesse an der Ethik lässt sich auf ein Be-

dürfnis zurückführen, neuere soziale und politische Probleme mit Hilfe der Ethik zu lösen. Scharfe Grenzen zwischen Ethik auf der einen Seite, Sozialphilosophie und Politik auf der anderen Seite bestehen in der Tat nicht. Disziplineneinteilungen sind didaktisch nützlich, aber provisorisch. Damit bleiben uns aber auch einseitige Beschränkungen auf private oder innerliche Gewissensfragen erspart. So kann etwa eine Charakterethik, die scheinbar die Individualethik betont, zum Überschneidungsbereich von Psychologie, Pädagogik, Ethik und Politik werden, indem sie sich konsequent gegen die verbreitete „snapshot view of ethical decision“ (Kupperman 1991, V) richtet. Moralische Fragen bewegen sich nicht in einem soziokulturellen Vakuum und lassen sich nicht *sub specie aeternitatis* beantworten. „Geschichte“ und „Kontext“ sind Stichwörter, welche hermeneutische und traditionelle Philosophie in ihren jüngsten Entwicklungen verbinden. Der analytische Stil ist somit weder auf banale Beispiele noch auf ahistorische Begriffsanalyse verpflichtet.

Mit dem analytischen Stil wird der Anspruch erhoben, Ethik so wissenschaftlich wie möglich zu behandeln. Eine Angleichung philosophischer Textsorten an literarische ist nicht erwünscht. Unter ‚wissenschaftlich‘ soll hier allerdings nur ein Denkstil verstanden werden, der eine maximale Exponiertheit für intersubjektive Kontrolle aller Thesen und Argumente anstrebt. Aus dieser Wissenschaftlichkeit leitet sich auch ein sog. ethisches Expertenwissen ab. Moralische Experten sind nicht vereinzelte Seher und Propheten, welche den Weg, der sie zu ihren Schlußfolgerungen geführt hat, nicht verständlich mitteilen können. Moralische Erkenntnis, falls es sie gibt, besteht nicht in einem privilegierten Zugang zu höheren Welten, sondern sie ist die Frucht des rationalen Dialogs.

Teil A kreist um die Frage der normativen Ethik. Im ersten Kapitel werden verschiedene Formen des Relativismus unterschieden und auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüft. Einige Formen des Relativismus sind keineswegs verderblich für das Projekt einer rationalen Ethikbegründung; andere Formen betreffen dagegen direkt die Möglichkeiten der rationalen Begründung. Als Kontrastprogramm zum sog. Begründungsrelativismus wird die Begründung im Geiste Kants („ethischer Kantianismus“) dargestellt.

Das zweite Kapitel widmet sich den verschiedenen normativen

Ethiken und beginnt mit einer Darstellung des Utilitarismus in seinen verschiedenen Spielarten. Der Utilitarismus ist auch in der Gestalt des Regelutilitarismus oder von Hares Zweistufenmodell eine Theorie, welche durch permanente Revisionen den zahlreichen Einwänden ihrer Gegner zu entschlüpfen versucht. Die klarste Gegenposition zum Utilitarismus ist die moderne Deontologie, welche den Vorrang des Richtigen vor dem Guten behauptet. Auch die meisten Vertragstheorien der Moral verstehen sich als Alternative zum Utilitarismus, treten aber wiederum in zahlreichen Varianten auf: Sie basieren entweder direkt auf dem Eigeninteresse, oder sie operieren mit idealisierten Vertragssituationen wie dem bekannten Schleier des Nichtwissens. Die Diskursethik erfreut sich im deutschen Sprachraum eines hohen Ansehens. Als weitere Spielarten normativer Ethik werden die in moralischen Rechten begründeten Theorien und die Tugendethik betrachtet.

Im dritten Kapitel werden Anstöße aus den Wissenschaften untersucht. Die Psychoanalyse hat viel dazu beigetragen, idealistischen Freiheitsannahmen der traditionellen Ethik zu mißtrauen. Gleichzeitig hat sie zur Transformation der Ethik im Lichte neuer Therapieformen geführt. Der eindrücklichste Beitrag zur Moralttheorie stammt aus der kognitiven Psychologie. Die Theorien von Piaget und Kohlberg enthalten zumindest das Versprechen, Strukturen moralischer Argumente und Modelle des moralischen Fortschritts mit empirischen Forschungen zu korrelieren. Die Wissenschaften des Lebens bilden einen weiteren Berührungs punkt zwischen Ethik und den Errungenschaften und Lasten der Evolution.

Metaethik ist Thema des Teils B. Das vierte Kapitel beginnt mit einer historischen Beleuchtung metaethischer Themen und ist intuitionistischen Ethiken des 20. Jahrhunderts gewidmet. Den Auftakt machen im deutschen Sprachraum die Ansätze von Brentano und die systematischen Entwürfe von Scheler und Hartmann, im englischsprachigen Raum die Theorien von Moore, Ross und Prichard.

Im fünften Kapitel wird die metaethische Krise behandelt, die u. a. eine Reaktion auf überzogene Erkenntnisansprüche in den intuitionistischen Schulen war. Ausgelöst wurde sie durch die Anforderungen des Neopositivismus an wahrheitsfähige Aussagen (das sog. Sinnkriterium). Doch die wesentlichen Thesen des

Emotivismus lassen sich auch unabhängig von den problematischen Anforderungen des Neopositivismus an kognitiv sinnvolle Sätze vertreten. Der Emotivismus hat bis heute nichts von seiner Anziehungskraft verloren, doch manche Theorien wie etwa Hares universaler Präskriptivismus und die von Toulmin, Edwards und Baier entwickelten Theorien gültiger moralischer Gründe wurden als Vorschläge zur Verbesserung oder Überwindung des Emotivismus verstanden.

Das sechste Kapitel geht auf die jüngste metaethische Wende zum moralischen Realismus ein, der neueren Varianten des Non-kognitivismus entgegengestellt wird. Im Anschluß daran wird der Antagonismus von Internalismus und Externalismus in der Ethik diskutiert. Hier geht es um die Frage, ob moralische Überzeugungen notwendigerweise gute Handlungsgründe sind und ob sie zugleich auch Motive sind. Es gibt keine kanonische Definition des Internalismus, doch historisch wird er mit gewissen Vertretern des Britischen Moralismus und insbesondere mit Kant in Zusammenhang gebracht. Die Probleme sind verquickt mit der Diskussion um das sog. Humesche Modell von Handlungserklärungen, dessen Quintessenz lautet: Ohne Wünsche keine Motive.

Teil C thematisiert praktische Fragen sowie des guten Lebens. Im siebten Kapitel werden ausgewählte Probleme der angewandten Ethik vorgestellt. Die Konjunktur von Bindestrichethiken verursacht einige Unsicherheit darüber, ob es sich dabei um zahlreiche und neue Sonderethiken handelt oder um die Anwendung derselben Prinzipien in verschiedenen Kontexten. Besonders umstritten ist das etwa im Zusammenhang mit Umweltethik und feministischer Ethik. Die feministische Ethik kann im Zusammenhang mit Ausweitungen des Gleichheitspostulats gesehen werden. Häufig wird jedoch behauptet, es gebe einen Konflikt zwischen Gleichheitsprinzip und differenzierender Betrachtung. Der Abschnitt über feministische Ethik hätte mit guten Gründen auch im Kapitel über normative Ethik integriert werden können. Allerdings hätte sich auch an jener Stelle die Frage ergeben, ob feministische Ethik eine inhaltliche Alternative zum bereits genannten Spektrum normativ-ethischer Positionen darstellt oder ob sie nicht ein neues Anwendungsfeld alter, bereits bekannter Positionen ist. Der Schutz der Privatsphäre bildet ein weiteres Problemfeld, in dem sich Ethik, Politik und Sozialwissenschaften

kreuzen. Die Umweltethik wird in der geläufigen Auffächerung von Positionen zwischen Anthropozentrismus und Holismus dargestellt, wobei in der Darlegung eines egalitären Pathozentrismus, der das Verbot der Tötung aller empfindungsfähigen Wesen direkt begründet, neue Akzente gesetzt werden.

Im achten Kapitel werden diverse Theorien des guten Lebens erörtert. Sie legen fest, was für eine Person gut ist. Unterschieden werden hedonistische Theorien, Theorien der Wunscherfüllung und sog. objektive Theorien, denen gemäß das für eine Person Gute (ihre prudentiellen Werte) unabhängig von ihren Wünschen oder Empfindungen ist. Das Verhältnis von Moral und prudentiellen Werten lässt sich von zwei Seiten beleuchten: Zum einen kann man sich fragen, ob es für eine Person auch wirklich gut und förderlich ist, moralisch zu sein; zum anderen stellt sich die Frage, ob man die Moral nicht in der Förderung des außermoralischen Guten begründen kann. Falls man nicht Anhänger einer harmonistischen Auffassung ist, wonach sich das Gute für das Individuum immer mit dem Allgemeinwohl oder den Forderungen der Moral deckt, so stellt sich unweigerlich die Frage, wo im Konfliktfall die Priorität liegt. Der sog. overridingness-These, wonach Moral im Konflikt mit anderen Wünschen oder Projekten automatisch dominiere, werden verschiedene Einwände entgegengestellt.

Der Schluß bietet Einblick in einen der größten Temperamentsunterschiede unter Moralphilosophen: den zwischen Monisten und Pluralisten. Dieser Streit ist geeignet, die Frage, wieviel wir von einer Moraltheorie erwarten dürfen, in neuem Lichte erscheinen zu lassen. Diese Thematik lässt alte Fragen aufflammen, die bereits William Ross 1930 gestellt hat, nämlich ob wir tatsächlich eine einfache theoretische Struktur wollen, auch wenn sie mit dem Preis verbunden ist, die Komplexität moralischer Phänomene zu unterschlagen.

Leider konnten zahlreiche interessante Themen und Autoren in dieser knappen Darstellung nicht behandelt werden. So ist etwa die Unterscheidung von Pflichten und Idealen oder opera supererogationis nicht zur Sprache gekommen; die zahlreichen Beiträge zur Theorie der Gerechtigkeit kommen zu kurz; die Fragen nach der Möglichkeit von moralischen Verbindlichkeiten gegen die eigene Person oder von selbstbezüglichen Pflichten werden nicht untersucht. Manche Autoren und Strömungen bleiben un-

erwähnt, nicht aus Geringschätzung, sondern aus der gebotenen Knappheit der gewählten Systematik.

Auf eine Unterlassung soll hier noch hingewiesen werden: Bereits in der Ethik des Aristoteles spielt die Analyse der menschlichen Handlung eine prominente Rolle. In den letzten Jahrzehnten hat sich eine reich verzweigte Handlungstheorie entwickelt (vgl. Goldman 1970; Meggle 1977; Beckermann 1977; Ginet 1990; Mele 1997). Die sprachanalytische Handlungstheorie thematisiert das Problem, daß uns Handlungen unter zahlreichen Beschreibungen zugänglich sind, ob und wie sich Handlungen ontologisch charakterisieren und identifizieren lassen, ob und wie Unterscheidungen zwischen Handlungen und ihren Folgen, Handlungen und Unterlassungen, beabsichtigten und unbeabsichtigten Wirkungen, Handlungsursachen und Handlungsgründen zu ziehen sind und ob sich die Annahme eines freien Willens und von kausalen Handlungserklärungen vereinbaren lassen. Diesen Fragen wird in diesem Band nicht systematisch nachgegangen. Ihre Bedeutung für die praktische Ethik ist bis heute Gegenstand von Kontroversen. Die moralische Signifikanz handlungstheoretischer Unterscheidungen spiegelt auch eine gewisse innere Zerrissenheit zwischen geläufigen und überlieferten Normierungen (daß etwa Unterlassungen weniger schlimm seien als Handlungen mit vergleichbaren Folgen) und moralischen Theorien, für die die Unterscheidung zwischen Handlung und Unterlassung und beabsichtigten und unbeabsichtigten Wirkungen keine selbständige moralische Bedeutung haben. Einen guten Überblick über diese Debatten und interessante Lösungsvorschläge bietet Birnbacher 1995.

TEIL A

I. Relativismus und letzte Begründung (Wolf)

1. Verschiedene Typen von Relativismus

Es ist nicht selbstverständlich, die Ethik mit einer Darstellung des Relativismus zu beginnen. Wäre es nicht naheliegender, zuvor das Problem der Begründung zu behandeln? Wie wir noch sehen werden, gibt es eine Variante des Relativismus, welche die Möglichkeit von Begründung in der Ethik in Frage stellt. Ist der Relativismus nicht eine Reaktion auf Begründungsversuche und damit – methodisch betrachtet – etwas Sekundäres? Leider gibt es in der Ethik keine einheitliche Auffassung darüber, was Begründung ist oder leisten soll. Ebensowenig gibt es eine einzige verbindliche Auffassung von Relativismus. Insofern ist es didaktisch gesehen unwichtig, ob man mit dem Thema Begründung oder dem Thema Relativismus beginnt. Da relativistische Haltungen gegenüber der Moral insbesondere im akademischen Milieu sehr verbreitet sind (vgl. Fishkin 1984), gibt es sogar gute Gründe, mit einer Analyse des Relativismus zu beginnen. Überdies verweisen Begründung und Relativismus gegenseitig aufeinander: Eine besonders strenge Begründung kann als Sieg über einen besonders gefährlichen Relativismus verstanden werden. Dies scheint auf den ersten Blick für die Verteidigung möglichst hoher Standards der Begründung in der Ethik zu sprechen. Eine sog. starke Letztbegründung der Ethik in einem selbstverständlichen Grundprinzip, aus dem sich alle Einzelurteile logisch ableiten lassen, kann als definitiver Triumph über den Relativismus verstanden werden.

Der Relativismus kann aber auch als Schatten des Projekts einer strengen philosophischen Begründung betrachtet werden. So gesehen gibt es einen engen Zusammenhang zwischen dem Verständnis von Relativismus und der Konzeption von Begründung. Je höher die Anforderungen an Begründung sind, um so bedrohlicher mag die Gefahr des Relativismus erscheinen. Der Ethik geht es nicht nur um eine Perfektionierung der theoretischen Darstellung, sondern um das menschliche Handeln. Bereits Aristote-

les hat zu Beginn seiner Nikomachischen Ethik vor unsachgemäßen Forderungen nach Präzision gewarnt. Insofern scheint es sogar Gründe dafür zu geben, Begründungsansprüche in der Ethik zu begrenzen. Eine moderate Begründung in der Ethik könnte z. B. darin bestehen, sich mit revidierbaren Prinzipien der Moral zu begnügen und deren Bestätigung weniger in letzten selbstverständlichen Axiomen als vielmehr im kohärenten Gefüge unserer übrigen Einstellungen und Meinungen zu suchen.

So schwierig es ist, positiv festzulegen, was eine gültige moralische Begründung ist, so leicht scheint es zu sein, negativ festzusetzen, was nicht als gültige moralische Begründung gelten kann. Begründungen von der Form ‚X ist richtig, weil ich es glaube‘, ‚weil ich es fühle‘, ‚weil ich es sage‘ oder ‚weil es mein Vater sagt‘ scheiden sofort aus. Gefühle sind zwar aus dem praktischen Leben gar nicht wegzudenken, doch Menschen, die immer nur emotional reagieren, verweigern sich einer intersubjektiv nachvollziehbaren Kritik oder Selbstkritik. Bekenntnisse oder Verweise auf Autoritäten genügen weder in den Wissenschaften noch in der Ethik. Ja selbst die Begründung ‚weil es die Mehrheit so sieht‘ ist suspekt, denn Wille oder Meinung der Mehrheit ist keine sichere Garantie für Wahrheit. Moralische Fragen lassen sich nicht mit Methoden der Statistik beantworten, und es stellt sich die Frage, ob sich Ethik überhaupt auf irgendwelche bekannten wissenschaftlichen Verfahren stützen kann.

Die von Fishkin empirisch erforschte Neigung zum Relativismus unter den Gebildeten röhrt unter anderem daher, daß man aus Skepsis an der Brauchbarkeit wissenschaftlicher Methoden für die Ethik den Relativismus oder Subjektivismus für unvermeidlich hält. Auch wenn sich der Relativismus vielleicht nicht definitiv widerlegen läßt, so werden die folgenden Unterscheidungen doch so viel zeigen, daß der Relativismus keine unausweichliche Option ist. Philosophische Ethik ist von der Hoffnung getragen, daß es bessere Antworten als die im vorherigen Abschnitt genannten gibt. Solche Antworten sollten gültige Gründe enthalten, sie sollten rational sein. Leider ist auch der Begriff ‚rational‘ ähnlich umstritten wie jener der Begründung. Der Hinweis mag vorerst genügen, daß der Ausdruck ‚rational‘ (oder ‚vernünftig‘) häufig in einem weiteren Sinne verwendet wird, der nicht nur das erprobte Instrumentarium der Wissenschaften umfaßt, sondern auch weise oder kluge Lebensentscheidungen. Ant-

worten auf Fragen der Ethik, die sich auf keine standardisierten wissenschaftlichen Verfahren stützen, sind nicht notwendigerweise willkürlich. Ob es tatsächlich bessere Antworten gibt, ist jedoch zunächst eine offene Frage.

Die Furcht vor dem ethischen Relativismus beflogt die Suche nach einer soliden Begründung. Doch was ist unter ‚Relativismus‘ überhaupt zu verstehen? Leider gibt es keinen einheitlichen Sprachgebrauch und keine einfache Methode zur Abgrenzung von ethischem und nicht-ethischem Relativismus. In der Fachliteratur werden viele weitere Arten und Unterarten unterschieden (vgl. Rippe 1993, 209–222). Gewöhnlich wird der sog. Kulturrelativismus vom ethischen Relativismus unterschieden. Auf eine eingehende Erörterung des Kulturrelativismus können wir verzichten, weil der Begriff zu vieldeutig verwendet wird. Vielmehr beschränken wir uns auf die Abgrenzung von einem deskriptiven Relativismus, der Divergenzen konstatiert; ihre Bewertung bleibt jedoch offen. Nicht alle „disagreements“ sind tiefer begründet oder gar rational unauflösbar. Trotz mancher Unklarheiten ist die Diskussion des Kulturrelativismus in der Ethnologie ein wichtiger Auslöser für Formulierungen des ethischen Relativismus gewesen.

Verstößt der ethische Relativismus nicht gegen den Satz des Widerspruchs, wenn er etwa dieselbe Handlung als richtig und als falsch beurteilt? Neuere Arbeiten (Harman 1975, Wong 1985) versuchen darzulegen, inwiefern sich einige Spielarten des Relativismus nicht mit simplen Einwänden als widersprüchlich oder selbstaufhebend aus der Welt schaffen lassen. Sie lassen sich nicht als unreife oder blasierte Vorurteile disqualifizieren. Der Relativismus in der Ethik wird neuerdings wieder ernst genommen. Doch seiner systematischen Behandlung stellen sich folgende Hindernisse in den Weg:

1) Es gibt keine einheitliche, verbindliche oder auch nur dominierende Terminologie;

2) allen Versuchen zum Trotz, ‚Relativismus‘ von ‚Subjektivismus‘, ‚Skeptizismus‘ und ‚Nihilismus‘ zu unterscheiden, werden diese Ausdrücke immer wieder austauschbar verwendet;

3) auch die Oppositionsbegriffe von ‚Relativismus‘ schillern – so kann etwa ‚Absolutismus‘ stehen für die Annahme von moralischen Regeln ohne Ausnahmen, für die Annahme von objektiven Werten, moralischen Fakten oder Wahrheiten oder für die

Annahme unbezweifelbarer, unkorrigierbarer oder gar unfehlbarer Gewißheiten.

4) Moderne Verteidiger einer Variante von Relativismus in der Ethik kombinieren verschiedene Elemente; es kommt zu überraschenden, ja exzentrischen Konstellationen, etwa von Realisten, welche die Verallgemeinerbarkeit moralischer Urteile ablehnen (vgl. Partikularismus). Gilbert Harman verbindet einen Relativismus, demgemäß es keine „einzig richtige Moral“ (vgl. Harman 1985) geben muß, mit einem Kontraktualismus und einem Internalismus – der besagt, daß uns nichts verpflichten kann, was uns nicht zugleich motiviert.

Zur Vermeidung unübersichtlicher Problemlagen beschränken wir uns auf eine vereinfachende Klassifizierung in normativ-ethischen, Begründungs- und Begriffsrelativismus. Während der deskriptive Relativismus eine Vielfalt von Werten und Normen konstatiert, empfiehlt der ethische Relativismus, die Verschiedenheit moralischer Werte und Normen anzuerkennen. Er ist einerseits inhaltlich spezifischer als der deskriptive Relativismus, und er hat andererseits selber empfehlenden Charakter, indem er von Arroganz gegenüber fremden Wertsystemen abrät und Toleranz nahelegt. Dabei erzeugt er allerdings eine interne Spannung zwischen Normierungsverzicht und Normierungsanspruch. Dagegen vermeiden Relativismen, die als metaethische Thesen auftreten, diese Inkohärenz. Wir verzichten auf den Ausdruck ‚metaethischer Relativismus‘, weil er verschiedene Bedeutungen annehmen kann, je nach dem engeren oder weiteren Verständnis von Metaethik. Wird diese primär als Analyse der Moralsprache verstanden, so legt sich der sog. Begriffsrelativismus nahe; wird sie dagegen weiter gefaßt, so kann auch der Begründungsrelativismus als metaethische These verstanden werden. Schließlich gibt es sogar die Option, Metaethik auf die Ontologie von Werten zu beziehen und einen metaethischen Skeptizismus zu formulieren, der die Annahme objektiver Werte als Irrtum bezeichnet. Da es sich dabei jedoch um eine Mischung von Ontologie und Skeptizismus handelt, werden wir diese Position in diesem Kapitel nicht untersuchen (vgl. Mackie 1977, Kap. 1).

A. Normativ-ethischer Relativismus

Ein ethischer Relativismus, der seinen Namen verdient, wird – im Unterschied zum ethischen Pluralismus – nicht haltmachen vor der Anerkennung der Vielfalt von Werten und Lebensformen, sondern er wird auch die scheinbar am wenigsten umstrittenen Normen einer sog. Minimalmoral treffen. Er wird also nicht einfach sagen: „Es gibt verschiedene Lebensformen – etwa die Lebensform der Erkenntnis, jene der politischen Praxis, jene der Lust etc. und alle sind gleichwertig.“ Soviel kann auch ein ethischer Pluralist zugestehen, der trotz seiner Offenheit für verschiedene Lebensstile und Wertungen an einigen allgemein verbindlichen Normen festhält. Der ethische Relativist geht einen Schritt weiter: Er bestreitet, daß es zumindest einige strikte Normen gibt, die transkulturell anerkannt und durchgesetzt werden sollten. Er wird also selbst der Verbreitung der Menschenrechte in allen Ländern skeptisch gegenüberstehen. Besonders drastisch drückt sich diese Haltung etwa in der Relativierung des Tötungsverbotes oder anderer Formen eines elementaren Respektes vor anderen aus.

Der ethische Relativismus gibt folgenden Ratschlag: „Sei offen dafür, daß es Kulturen gibt, in denen Kindstötung eine anerkannte Praxis der Eliminierung von Schwachen und Behinderten und eine unschuldige Methode der Geburtenkontrolle darstellt. Was wir für die Mitglieder unserer Gesellschaft verurteilen, kann in einer fremden Kultur sehr wohl sinnvoll und gut sein. Wir haben kein Recht, diese fremden Praktiken zu verurteilen.“

Der ethische Relativismus in bezug auf das Tötungsverbot kann auch nuancierter formuliert werden: Gilt für eine Gruppe oder eine Situation das Tötungsverbot nahezu ohne Ausnahme, so werden in anderen Gruppen mehr Ausnahmen anerkannt oder entschuldigt. Diese Relativität bezüglich Perspektiven und Situationen ist nicht nur ein Faktum, sondern sie ist auch zu respektieren.

Der ethische Relativist kann seine Stellungnahme folgendermaßen begründen: Das Tötungsverbot gilt nur aufgrund von Gesetzen oder Einstellungen. Unabhängig von Festlegungen oder Einstellungen gibt es keine weiteren Gründe oder Tatsachen, in denen die Geltung dieses Verbotes verankert werden könnte. Allerdings ist zu beachten, daß aus dieser Begründung keineswegs eine Empfehlung zur Toleranz folgt, sondern daß diese vielmehr

eine an alle Menschen adressierte Toleranzempfehlung untergräbt.

Eine direkte Begründung des Toleranzgebots liegt darin, daß Toleranz und Nicht-Einmischung in fremde Bewertungen als zivilisierte Haltung gewertet werden, die einer ethnozentrischen Haltung überlegen ist. Vielfach wird dabei angenommen, Zurückhaltung mit Kritik sei weniger anmaßend, klüger und vielleicht sogar moralisch höherstehend, weil sie Paternalismus oder „Wertimperialismus“ ausschließe. Vor allem die letzte Begründung für den Relativismus ist wiederum inkonsequent, nimmt sie doch zumindest ein Ideal, nämlich jenes der Toleranz, von der Relativierung aus.

Diese Inkonsequenz lässt sich jedoch vermeiden, indem man die Toleranzhaltung als empirische Verallgemeinerung formuliert: Es ist, so könnte man sagen, eine Tatsache, daß Vertreter eines normativ-ethischen Relativismus eher zur Toleranz gegenüber abweichenden Auffassungen neigen. Diese Hypothese könnte sich als falsch erweisen, doch sie ist zumindest überprüfbar und in sich konsistent. Warum allerdings aus der Sicht des normativen Relativisten Toleranz anderen Haltungen – etwa jener einer fanatischen Wahrheitsliebe – vorzuziehen sei, wird nicht deutlich. Muß der Relativist nicht vielmehr darauf verzichten, einen über-eifrigen und rücksichtslosen Wahrheitsfanatiker moralisch zu verurteilen?

Eine andere Begründung für Zurückhaltung hebt vor allem die Verschiedenheit, vielleicht sogar Unvergleichbarkeit von Situationen und Kontexten hervor. Es wird etwa darauf hingewiesen, daß Situationsbeschreibungen unabschließbar sind. Die Unerschöpflichkeit von Beschreibungen erklärt sich daraus, daß es am Rande jeder Wahrnehmung Züge der Wirklichkeit gibt, die wir nicht bewußt oder gar nicht aufnehmen und daß es überdies Merkmale gibt, die jenseits vom aktuellen Vokabular der Beschreibung liegen (vgl. Hampshire 1983, 106). Diese These ist in einem trivialen Sinne zutreffend: Vollständige Beschreibungen sind unmöglich. Daher können wir das Geschäft der Beschreibung nie als abgeschlossen betrachten. Doch dieser Feststellung ist entgegenzuhalten, daß die moralisch relevanten Merkmale einer Situation endlich, gelegentlich sogar leicht überblickbar sind. Die meisten Eigenschaften einer Situation lassen sich ohne Zweifel als für die Beurteilung eines Charakters oder Tatbestandes unerheblich aus-

scheiden. Ob jemand mit einem venetianischen Dolch oder einem französischen Tranchiermesser getötet wird, ob es in einer Vollmondnacht oder in einer Polarnacht geschieht, kann die moralische Qualifikation nicht beeinträchtigen. Es gibt eine Unzahl von minutiosen Unterschieden, die als moralisch belanglos eliminiert werden können. Dagegen – so lautet die Erwiderung – ist z. B. das Motiv der Notwehr in jedem Fall moralisch beachtenswert und meistens auch vergleichbar mit anderen Fällen von Notwehr. Die Unerschöpflichkeit von Beschreibungen ist also kein hinreichendes Argument für den Relativismus.

Hat das Argument der prinzipiellen Unabschließbarkeit von Beschreibungen nicht eine Stoßrichtung, die wir bisher übersehen haben? Wenn Beschreibungen unvollständig sind, so lässt sich die Möglichkeit nie ausschließen, daß künftig weitere moralisch relevante Eigenschaften zutagetreten, die unsere bisherigen Gewissheiten umstürzen können. Doch handelt es sich hier um ein Argument für den Relativismus? Die Feststellung, daß wir nie sicher sein können, ob wir alle moralisch relevanten Eigenschaften bemerkt und angemessen gewürdigt haben, ist zwar richtig, aber kein Argument für eine Relativität moralischer Urteile, sondern lediglich für ihre Revidierbarkeit im Lichte neuer Fakten. Diese setzt voraus, daß wir vergangene Irrtümer von neu erlangten, verbesserten Urteilen unterscheiden können, daß es im Bereich der Moral so etwas wie Erkenntnisfortschritt gibt. Ähnlich wie bei Gerichtsurteilen spricht die Revidierbarkeit moralischer Urteile nicht gegen Urteile als solche, sondern nur gegen allzu selbstsichere oder gar irreversible Entscheidungen wie z. B. die Todesstrafe.

Die positive Seite einer gemäßigten relativistischen Kultur könnte darin bestehen, die Vorsicht oder Selbstkritik Urteilender zu fördern. Allerdings wäre es weniger mißverständlich, von einer fallibilistischen Kultur zu sprechen, die zwar Erkenntnisfortschritte anstrebt, aber keine absoluten Gewissheiten. Die Tendenz zum Ethnozentrismus und die fehlende Garantie für vollständige Beschreibungen wirken sich als kognitive Defekte aus. Eine fallibilistische Kultur öffnet die Augen für die Vielfalt von Werten und Lebensstilen, die gegenseitiges Lernen, aber auch gegenseitige Kritik, ja vielleicht Abgrenzung ohne Ausgrenzung erlauben. Da wir jedoch nicht nur moralische Beobachter, sondern auch moralische Akteure mit moralischen Überzeugungen und fest

verankerten Gefühlen und Einstellungen sind, da uns überdies im Alltag oft Zeit und Gelegenheit zu ausführlicheren Begründungen und Revisionen unserer Moral fehlen, sind wir gewöhnlich keine „praktizierenden Relativisten“. Als Akteure verlassen wir uns auf ein mehr oder weniger kohärentes Netz von Gefühlen und Meinungen.

Die verschiedenen Relativismen sind theoretische Einstellungen, und nicht praktische Lebenseinstellungen. In der Verwechslung von theoretischer und praktischer Ebene liegt die Verwundbarkeit des normativ-ethischen Relativismus, sofern er sich als Anweisung zum alltäglichen Zweifel oder Selbstzweifel versteht. So läblich die Haltung der Bescheidenheit, die Einsicht in eigene Fehlbarkeit und Grenzen ist, so wenig verdient sie den Namen ‚Relativismus‘. Umgekehrt ist eine anti-relativistische Haltung im Alltag kein überzeugendes Argument gegen einen theoretischen Relativismus. Sie entspringt vielleicht einer Neigung zur Rechthaberei oder dem Glauben an eine unfehlbare moralische Instanz. Der Unterschied der beiden Ebenen lässt sich auch folgendermaßen verdeutlichen: Auf der praktischen Ebene stellt sich die psychologische Frage, wieviel Zweifel oder Urteilsenthaltung man aushalten, mit welchen Formen der Urteilsenthaltung man leben kann. Vermutlich gibt es eine große Variabilität der „Zweifelsresistenz“ oder „Zweifelstoleranz“ zwischen verschiedenen Individuen oder Kulturen. Auf der Ebene der Reflexion dagegen stellt sich die Frage, welche Form von Relativismus überhaupt kohärent vertreten und verteidigt werden kann. Der theoretische oder metatheoretische Charakter des Relativismus wird deutlicher, wenn wir uns jenen Varianten zuwenden, welche die relativistische Optik auf Methoden, Verfahren oder Begründungen anwenden.

B. Begründungsrelativismus

Wir kommen nun zu einem anderen Typus des normativ-ethischen Relativismus. Er bezieht sich nicht direkt auf den Gehalt von Normen, sondern auf die Methode ihrer Begründung. Gibt es überhaupt einen einzigen moralischen Standpunkt? Oder gibt es nicht nahezu so viele Standpunkte wie Beurteiler? Bildhaft gesprochen hieße das: Es gibt verschiedene Beurteilungsperspektiven, aber es gibt keine gemeinsame Super-Perspektive, aus der alle

Wertsysteme oder Situationen beurteilt werden können. Aus dieser Annahme eines radikalen Perspektivismus folgt, daß wir strenggenommen andere Gruppen oder Situationen gar nicht beurteilen können. Der Versuch zur Fremdbeurteilung ist also nicht etwa unmoralisch, sondern illusorisch. Es gibt keinen übergeordneten Maßstab, kein übergeordnetes Verfahren zur Beilegung aller moralischen Uneinigkeiten.

Dieser Relativismus entpuppt sich als ungefährlich, wenn er sich als These der Bereichsabhängigkeit umformulieren läßt: So eignet sich etwa das Prinzip der Achtung vor Personen zwar nicht für die Beurteilung der Behandlung von nicht-personalen Wesen, doch es eignet sich zur Anwendung auf Personen; das Prinzip des Mitleids läßt sich offensichtlich nicht anwenden auf Wesen, die nicht leidensfähig sind, doch es erstreckt sich auf den großen Bereich aller leidensfähigen Wesen; das Verfahren der freiwilligen Zustimmung läßt sich nicht anwenden auf nicht-zustimmungsfähige Wesen, doch es eignet sich zur Formulierung von Prinzipien, an die sich alle zustimmungsfähigen Wesen halten müssen, und diese Prinzipien können sich auch auf Handlungen erstrecken, die Nicht-Personen oder sogar nicht-leidensfähige Wesen betreffen.

Allerdings setzt der „Bereichs-Relativismus“ gemeinsame methodologische Normen voraus, welche den Übergang und Vergleich zwischen verschiedenen Bereichen erlauben. Wiederum handelt es sich primär um einen ungefährlichen Relativismus, wenn wir festhalten, daß es keine Erkenntnis ohne Methode und daß es einige universelle methodische Regeln gibt. Gegen eine scharfe Gegenüberstellung von „Absolutismus“ und „Relativismus“ spricht die Tatsache, daß es selbst in den strengsten Wissenschaften kein voraussetzungsloses Denken gibt. So ist z.B. der Vorzug, den man einfacheren oder umfassenderen Erklärungen gibt, eine Wertung, wenn auch nicht eine moralische Wertung im engeren Sinne. Ist es nicht anmaßend, wenn Philosophie strenger sein will als die strengste Wissenschaft? Sind daher Ideale der vollen Voraussetzungslosigkeit nicht suspekt?

In diesem Sinne sind nicht nur ethische Urteile, sondern auch wissenschaftliche Theorien relativ, d.h. abhängig von Wertungen, die sich ihrerseits nicht aus Aufzählungen von Tatsachen ableiten oder mittels Beobachtung und Experiment erhärten lassen. Gleichwohl erhalten Wertungen nur durch ihre Integration in

einen größeren Zusammenhang Plausibilität und Stabilität. Die Relativität von Wertungen ist nicht so fatal, wie man zunächst meinen könnte. Versteht man unter der Relativität aller Erkenntnisansprüche lediglich ihre Abhängigkeit von anderen Meinungen und Einstellungen, so folgt daraus ein gemäßigter Relativismus. Der gemäßigte Begründungsrelativismus besagt:

1. Wir haben keinen Zugang zu sog. Wahrheiten, Fakten und Erkenntnissen unabhängig von bereits getroffenen Annahmen und Entscheidungen.

Sofern nun meine (oder unsere) bereits getroffenen Annahmen und Entscheidungen nicht die einzige möglichen oder einzige richtigen sind, ist meine (oder unsere) Moral nicht die einzige mögliche oder vielleicht auch nicht die einzige richtige Moral. Für den Begründungsrelativisten gibt es m. a. W. keine zwingenden Gründe zur Annahme einer einzigen richtigen Moral (vgl. Harman 1985; Wong 1991).

Der gemäßigte Begründungsrelativismus insistiert nicht unbedingt auf einer tiefgehenden Disanalogie zwischen Wertungen und Wissenschaft. Vielmehr geht es um einen Relativismus, den wir für beide Kontexte mit gleichem Recht vertreten können. Wissenschaft und Ethik sind voraussetzungsreich, und zwar derart, daß Voraussetzungen nicht alle expliziert und unabhängig von anderen Voraussetzungen begründet werden können.

Vielleicht wird dieser gemäßigte Begründungsrelativismus noch deutlicher, wenn wir ihn in der Sprache der Bestätigung von Theorien formulieren. Das vermeintlich spezifische Problem mit Werturteilen entsteht nur dann, wenn diese (etwa zum Zweck der Analyse) aus ihrem Kontext isoliert werden. Doch gewöhnlich werden Werturteile so wenig wie andere Urteile in völliger Isolation verstanden und begründet. Der gemäßigte Relativismus erinnert lediglich an die wesentliche Kontextualität aller Bestätigungen von Einstellungen und Meinungen. Deshalb können wir sagen:

2. Einstellungen und Meinungen werden niemals in völliger Isolation von anderen Einstellungen und/oder Meinungen bestätigt oder verworfen.

Es gibt also keine sich-selbst-stützenden oder selbstverständlichen Wahrheiten, die sich dadurch auszeichnen, daß ihre Verneinung notwendig falsch, ihre Bezwiflung unmöglich oder der Glaube

an sie unkorrigierbar wäre (vgl. Wolf 1993). Anstatt die Kluft zwischen isolierten Werturteilen und wissenschaftlichen Aussagen zu übertreiben, wie das der Emotivismus von Charles Stevenson (vgl. V. 2) tut, sollten vielmehr die Ähnlichkeiten von Rechtfertigungsverfahren hervorgehoben werden.

Mehr Schwierigkeiten bereitet dagegen der Relativismus, der unauflösbare Konflikte zwischen bereichsspezifischen Prinzipien oder Verfahren statuiert. Er geht über einen Pluralismus hinaus und verteidigt nicht nur die Vielfalt, sondern die Unversöhnlichkeit diverser Positionen. So scheint es etwa zwischen dem Standpunkt der Loyalität und jenem der Unparteilichkeit einen unversöhnbaren Konflikt zu geben (vgl. Nagel 1991; Fletcher 1993). Dieser antagonistische Standpunkt-Dualismus führt zu einem besonders hartnäckigen Begründungsrelativismus. Vom Standpunkt der Loyalität aus gesehen erweist sich eine rigorose Haltung der Unparteilichkeit als destruktiv für tiefere Beziehungen, die auf Vertrauen und gegenseitiger Begünstigung beruhen. Aus der Sicht der Unparteilichkeit dagegen erweisen sich manche Loyalitätsbindungen entweder als moralisch neutral oder sogar als Quelle von Korruption und Diskrimination. Konfliktreich könnte sich auch das Verhältnis von Zustimmungsprinzip und Mitleid erweisen: Akzeptieren etwa zustimmungsfähige Personen Prinzipien, welche drakonische Strafen für einige Verbrechen oder die Aussetzung unehelicher oder schwerbehinderter Säuglinge erlauben, so verstößen diese Praktiken gegen das Mitgefühl mit leidensfähigen Wesen; werden dagegen einige Gewaltverbrecher aus Mitleid begnadigt, so verletzen wir damit das Prinzip der Achtung vor den Opfern der Gewaltverbrechen.

Der Begründungsrelativismus vermittelt das Bild einer vielfältigen und spannungsreichen Sphäre von Werten und Normen. Kein übergeordnetes Prinzip, keine definitive Rangordnung von Prinzipien kann diese Komplexität ohne tragische Verluste reduzieren. Allerdings ist zu hoffen, daß tragische Konflikte nicht häufig auftreten oder jedenfalls nicht den Normalfall in einer geordneten und friedlichen Gesellschaft ausmachen. Der Begründungsrelativismus braucht die Zahl und Tragweite von tragischen Konflikten nicht unnötig zu dramatisieren. Doch er richtet sich gegen jene, welche die Möglichkeit und das Vorkommen tragischer Konflikte grundsätzlich leugnen.

Eine mögliche Auflösung dieses relativistischen Standpunkt-

Dualismus besteht darin, daß man den persönlichen Standpunkt als nichtmoralischen klassifiziert, während der unparteiliche Standpunkt als der moralische definiert wird. Damit scheidet der persönliche Standpunkt als moralischer Konkurrent aus. Damit wird unterstrichen, daß es neben und unabhängig von der Moral persönliche Projekte und Wünsche gibt, die zwar faktisch mit moralischen Ansprüchen konkurrieren können, ohne jedoch unauflösbar moralische Probleme zu produzieren. Selbst wenn man bezweifelt, ob sittliche Forderungen nicht-moralische immer übertrumpfen, kann man doch sagen, daß eine Person, die für einmal ihren Neigungen nachgibt oder ihre Projekte verfolgt und dabei eine moralische Forderung verletzt, sich keineswegs in einen unlösbar moralischen Konflikt verwickelt. Vielmehr gibt sie gelegentlich ihren außermoralischen (nicht notwendigerweise unmoralischen) Plänen den Vorzug – die Moral nimmt nicht ihr ganzes Leben in Beschlag. Damit wird deutlich, daß man zwar die Moral und ihre überpersönliche Perspektive kennen und generell schätzen kann, ohne daß man deshalb bereit wäre, eine vollständige Moralisierung des Lebens – Arnold Gehlen nennt es „Hypermoral“ – zu akzeptieren.

Allerdings hat diese Auflösung einen Nachteil: Sie beruht auf einer willkürlichen Definition des moralischen Standpunktes. Warum sollte der persönliche Standpunkt, insbesondere wenn er zwischenmenschliche Bindungen ernst nimmt, kein genuin moralischer Standpunkt sein? Wird damit nicht die Streitfrage, ob es mehrere moralische Standpunkte gibt, von denen einer der persönliche Standpunkt sei, durch eine Definitionssperre beantwortet?

Eine weniger willkürliche Auflösung besteht darin, daß man versucht, den persönlichen Standpunkt (mit besonderer Betonung der Loyalitätsideale) teilweise in den unparteilichen zu integrieren. Daß sich manche Werte und Normen wie etwa die Verbindlichkeit von Versprechen und Verträgen, aber auch jene von freundschaftlichen Beziehungen ins Konzept eines unparteilichen Standpunktes der Moral integrieren lassen, ließe sich folgendermaßen zeigen: Menschen sind von ihren Gefühlen und Kenntnissen her besonders fähig, jene zu schützen und zu fördern, zu denen sie familiäre oder freundschaftliche Beziehungen haben. Dabei handelt es sich um psychologische Gegebenheiten, die keine Ethik außer acht lassen darf. Es wäre daher unrealistisch und

kontraproduktiv zu erwarten, daß Menschen im Alltag häufig unparteilich motiviert wären. Jede Moral muß die Menschen (bis zu einem gewissen Grade) so nehmen, wie sie sind (und allenfalls werden können). Es ist höchst unwahrscheinlich, daß sich die meisten Menschen heute oder künftig unparteilich motivieren lassen. In Moral, Recht und Politik gibt es zwar Korrektive gewisser Folgen der alltäglichen Parteilichkeit, doch es gibt kein Rezept zur Veränderung der menschlichen Natur.

Schwerer wiegt die Tatsache, daß die Fähigkeit zu persönlichen Bindungen selber eine genuine Quelle moralischer Inspiration ist: Treue, Dankbarkeit und Bereitschaft zum Verzeihen sind Tugenden, die sich in freundschaftlichen und familiären Beziehungen bewähren und entwickeln lassen. Diese Tugenden wirken zurück auf die Qualität des menschlichen Zusammenlebens; sie sind vom unparteilichen Standpunkt aus betrachtet wünschenswert und können auf größere Bereiche (etwa Loyalität mit Nachbarn) ausgeweitet werden.

Auch wenn sich Ideale der elterlichen Zuneigung oder der ehelichen Treue nicht aus dem Ideal der Unparteilichkeit ableiten lassen, so gibt es doch 1. unparteiliche Gründe, solche Ideale und die entsprechende Motivation zu schätzen und 2. gibt es unparteiliche Gründe, gewisse Exzesse bei der Befolgung dieser Ideale – blinde Loyalität oder blinde Treue – zu korrigieren und zu mäßigen. Zu den unparteilichen Gründen für eine Wertschätzung persönlicher Bindungen gehört z.B. die Möglichkeit, die Qualität menschlicher Beziehungen abzustufen und zu vertiefen. Wenn Menschen ein Interesse an der Abstufung und Vertiefung von Beziehungen haben, dann muß ein unparteilicher Beobachter diesen Wünschen Rechnung tragen. Man könnte hinzufügen, daß es sich dabei für die meisten Menschen nicht um triviale Wünsche handelt, sondern um die Erfüllung von Wertvorstellungen, die überhaupt erst ein sinnvolles oder lohnendes Leben möglich machen. Führt die Realisierung solcher Wünsche jedoch zur Fremdschädigung in Form von Korruption oder Fremdenhaß, dann bedürfen sie der Korrektur und Kompensation. Selbst wenn man die moralische Berechtigung der persönlichen Sicht der Dinge zugesteht, darf man sie keineswegs als selbstverständliche Forderungen und Ideale stehen lassen oder verabsolutieren.

Die Integration von persönlichen Verpflichtungen in eine Moral der Unparteilichkeit setzt allerdings voraus, daß Unparteilich-

keit nicht als Forderung verstanden wird, Rücksichten auf besondere Personen und Verhältnisse nie als moralische Gründe oder Motive anzuerkennen. Diese extreme Form von Unparteilichkeitsdenken wurde in der Geschichte der Ethik nur selten vertreten (vgl. Godwin 1793, Buch II, Kap. 2; Rachels 1989). Vielmehr kann Unparteilichkeit nur soviel heißen, daß wir keine Regeln oder Motive als moralisch begründet anerkennen müssen, deren verbreitete Annahme oder Befolgung (oder deren blinde Befolgung) einer unparteilichen Erwägung der Interessen und Rechte aller zuwiderlaufen. So bleibt es zumindest eine offene Frage, ob Motive oder Regeln der Bevorzugung von Freunden oder Verwandten sowie Gefühle der Dankbarkeit und Treue, allgemein verbreitet und im Charakter verankert, diese Funktion erfüllen können oder nicht.

Abschließend wollen wir an einem Beispiel veranschaulichen, wie sich unparteiliche und persönliche Sicht teilweise versöhnen lassen. Forderungen der Dankbarkeit setzen eine partikuläre (wenn auch nicht notwendig persönliche) Beziehung voraus. Sie lassen sich auf bisher unbekannte Wohltäter, vielleicht sogar auf unpersönliche Einrichtungen übertragen, sofern z. B. die Satzungen einer Stiftung oder eines Gesetzes wohlwollende Absichten zum Ausdruck bringen. Dankbarkeitsverhältnisse sind nicht zu verwechseln mit einer Strategie der Vergeltung („tit for tat“) (vgl. McConnell 1993, 64 und 157) und bilden eine eigenständige, von vertraglichen oder promissorischen Verpflichtungen unabhängige Kategorie moralischer Verbindlichkeit. Sie entsprechen der persönlichen Perspektive, obwohl sie nicht notwendig freundschaftliche Bindungen voraussetzen. Dankbarkeit kann zwar sehr weit gehen, etwa wenn wir jemandem das Leben verdanken, wenn uns eine Person absichtlich und vielleicht mit hohem Einsatz geholfen hat, und wenn sie dabei nicht primär einen Tauschhandel im Auge hatte, sondern einfach helfen wollte.

Ich fühle mich einem Freund gegenüber zu Dank verpflichtet. Ob es sich überhaupt um eine Pflicht der Dankbarkeit oder um eine natürliche Tugend handelt, wie David Hume meinte, bleibe dahingestellt. Kann die Verbindlichkeit der Dankbarkeit so weit gehen, daß wir für jemanden morden oder gar unser eigenes Leben lassen müssen? Diese Fragen verweisen darauf, daß Forderungen der Dankbarkeit, wenn sie überhaupt Pflichten sind, nicht absolute, sondern, wie David Ross meint, *prima-facie-Pflichten*

sind, die von anderen moralischen Erwägungen begrenzt werden – Erwägungen, die selber nicht aus Dankbarkeit allein ableitbar sind und unter Umständen einen unparteilichen Standpunkt voraussetzen. Unparteilich betrachtet haben Verbindlichkeiten der Dankbarkeit neben solchen des Vertrags zwar eine wichtige Bedeutung, weil sie zu Hilfeleistungen ermutigen oder zur Vertiefung persönlicher Beziehungen beitragen und weil uns z. B. undankbare Freunde schwer enttäuschen. Wir haben ein Interesse an Beziehungen, welche über Zweckbündnisse hinausgehen, doch dieses Interesse findet seine moralische Grenze am Verbot, elementare Interessen oder Rechte anderer zu verletzen. Wer von anderen verlangt, aus Dankbarkeit oder Freundschaft zu morden oder sein Leben zu lassen, gleicht dem Ausbeuter, der bestimmte Abhängigkeiten oder Schwächen anderer vorsätzlich zu seinem Vorteil nutzt. Insofern lassen sich also Forderungen der Dankbarkeit in ein System unparteilicher Normen integrieren, indem sie als *prima facie* gültige Pflichten angesehen werden, die nur solange Geltung haben, als sie z. B. nicht Dritte in ihren Grundrechten schädigen. Pflichten der Dankbarkeit oder Freundschaft schulden wir nicht allen, aber daß wir spezielle Loyalitäten haben und pflegen, liegt bis zu einem gewissen Grad in der Richtung, welche eine unparteiliche Berücksichtigung aller Interessen und Rechte vorschreibt.

In dieser Weise läßt sich gegen einen moralischen Relativismus argumentieren, der eine Verdoppelung der moralischen Standpunkte postuliert; der persönliche Standpunkt kann als genuin moralische Quelle der Motivation zumindest teilweise in die Moral der Unparteilichkeit integriert werden. Ein Begründungsrelativist könnte diesen Harmonisierungsversuch jedoch anfechten und auf der Existenz von unauflösbar moralischen Konflikten bestehen. Tatsache ist, daß Menschen Ansprüche verschiedener Situationen und Personen zuweilen als dilemmatisch erleben und daß, wie der Begründungsrelativist geltend machen könnte, solche Gefühle der unvermeidbaren „moralischen Kosten“ nicht ignoriert werden sollten.

C. Konzeptueller Relativismus

Der konzeptuelle Relativismus geht davon aus, daß es verschiedene Lebensbereiche gibt, denen verschiedene Sprachspiele entsprechen. Verstehen läßt sich ein spezifisches Sprachspiel nur vor dem Hintergrund einer speziellen Lebensform. So ist z. B. die alltägliche Sprache der Verständigung an alltägliche Praktiken gebunden, in denen wir ein bestimmtes Vokabular lernen. Die Sprache der christlichen Religion etwa ist in der kirchlichen Praxis bzw. in der gemeinschaftlichen Aneigung biblischer Texte verankert und läßt sich nicht ohne gravierenden Bedeutungsverlust von diesem Hintergrund trennen. Ähnlich verhält es sich mit der Moral: Es hat sich in Gesellschaften ein genuin moralisches Sprachspiel herausgebildet, das sich nicht ohne Bedeutungsverlust in die Sprache der Beschreibung oder Erklärung der Welt übersetzen läßt.

Der konzeptuelle Relativismus geht nun noch einen Schritt weiter, indem er annimmt, daß es mehrere incommensurable Sprachspiele gibt, die unabhängig, nicht ineinander übersetzbare Moralen bilden. Wichtig ist hier – im Unterschied zum normativ-ethischen Relativismus – der Akzent auf der Unmöglichkeit von Vergleichen. Der konzeptuelle Relativismus behandelt Moralen wie geschlossene Systeme, die sich nirgends überschneiden und nicht einmal bezüglich ihrer Auffassungen von Rationalität verwandt sind. Hier liegt jedoch die Achillesferse dieser Spielart des Relativismus: Moralen prallen aufeinander wie kompakte Weltanschauungen; jede folgt ihrer „Logik“ (zur Kritik vgl. Attfield 1975).

Gegen die Unvergleichbarkeitsthese könnte man geltend machen, daß es doch zumindest einen gemeinsamen Begriff von menschlichem Wohl oder Gedeihen gebe, der Vergleiche zwischen verschiedenen Moralsystemen erlaubt. Die Behauptung, es gebe überhaupt keine Überschneidungen zwischen fremden Moralsystemen, ist zumindest unplausibel. Werden nicht beispielsweise die Exzesse oder Lücken einer Tugendethik oft durch Nutzenüberlegungen ergänzt? Wird die Abstraktheit von Vertragstheorien nicht durch intuitive Verfahren überbrückt? Verlangen Ethiken der Achtung vor der Autonomie anderer nicht der Ergänzung durch Erwägungen des Mitleides und umgekehrt? Die Isolation von geschlossenen Moralen der Tugend, des Respekts, des (idealen) Vertrags und der Nutzensummierung ist pro-

blematisch. Der konzeptuelle Relativismus gerät angesichts der zahlreichen Kombinationen von verschiedenen Moraltraditionen in mehr oder weniger kohärenten Systemen der Moral in den Verdacht der Übertreibung. Wird nicht das Vergleichen, Übersetzen und Vermitteln zwischen verschiedenen „Sprachen“ oder „Traditionen“ der Moral längst praktiziert?

Neuerdings hat Robert L. Arrington eine andere Variante des konzeptuellen Relativismus entwickelt (vgl. Arrington 1989, Kap. 6). Er lehnt v.a. die Vorstellung einer Vielfalt von Moralen ab. Der konzeptuelle Relativismus bringt nach ihm vielmehr zum Ausdruck, daß wir in unseren moralischen Begriffen gefangen sind. Unsere Konzeption von Moral ergibt sich aus unseren Basisregeln, die er in Anlehnung an Wittgenstein als Regeln der moralischen Grammatik bezeichnet. Dazu gehören mehrere Selbstverständlichkeiten, die wir nur selten äußern, welche aber festlegen, was wir überhaupt als moralische Gründe, Evidenzen und Dimensionen anerkennen. Solche Trivialitäten wie „Lügen, Schmerzen zufügen oder Versprechen brechen sind moralisch falsch“ fungieren als konstituierende Regeln einer moralischen Lebensweise – sie sind einer weiteren Begründung weder fähig noch bedürftig. Sie haben eine Art von Notwendigkeit, sie sind „nicht-kontingent“, weil sie nicht Gründe oder Evidenzen voraussetzen, sondern überhaupt erst definieren, was als moralische Gründe oder Evidenzen zählt. Sie sind so gewiß, daß wir nicht an ihnen zweifeln können, aber sie sind weder falsch noch wahr, weder objektiv noch subjektiv (258).

Stark abweichende Normensysteme – etwa eine brutale Herrenmoral – können wir gar nicht als ernsthaft konkurrierende „Moral“ anerkennen oder verstehen. Wir halten es weder für möglich noch für nötig, gegen Anhänger einer solchen Pseudomoral moralisch zu argumentieren, da sich diese außerhalb des moralischen Sprachspiels bewegen. Innerhalb desselben gibt es Gewißheiten – die genannten Trivialitäten –, aber auch eine Reihe von Ungewißheiten (über die Anwendung auf Einzelfälle, die Lösung von moralischen Konflikten). Moralintern gibt es echte Uneinigkeiten, moralextern (etwa im Disput mit einem fanatischen Rassisten) gibt es gar keine eigentliche Uneinigkeit, sondern nur Ablehnung oder Feindseligkeiten (254, 260).

Die Grundregeln der moralischen Grammatik eröffnen gleichsam den moralischen Spielraum: Sie umreißen, was überhaupt in-

haltliche moralische Prinzipien und Ziele sein können. Diese Ziele können nicht von außen auferlegt werden. Die moralische Sprache ist eingebettet in eine völlig autonome moralische Lebensform. Der Relativismus manifestiert sich nicht in der internen Perspektive, sondern in der externen: Eine funktionale Außenbetrachtung der Moral ist unmöglich. Die Frage „Warum moralisch sein?“ erübrigt sich. Moral hat ihre Ziele in sich selber; sie werden durch die Regeln der moralischen Grammatik fixiert.

Diese Position wirft mehrere Fragen auf. Wie können aus Regeln, die nicht wahrheitsfähig sind, wahrheitsfähige Urteile logisch abgeleitet werden? Warum sollten Bedeutungsregeln jeglicher Kritik entzogen sein? Voraussetzungen, die weder einer Begründung fähig noch bedürftig sind, scheinen über jede Kritik erhaben. Arrington sieht selber, daß diese Basisregeln einem historischen Wandel unterliegen können. So hat man in der bürgerlichen Epoche nach und nach auf den moralischen Ehrenkodex des Adels verzichtet, man hat einfach aufgehört, diesen Teil des moralischen Vokabulars zu gebrauchen und danach zu leben (vgl. Ossowska 1972).

Der Ausschluß jeder funktionalen Außenbetrachtung der Moral scheint dogmatisch. Zwar hat Arrington recht, wenn er darauf insistiert, daß der Inhalt der Moral und das Selbstverständnis moralischer Akteure nicht vollständig determiniert wird durch die Überzeugung, Moral diene etwa der Milderung sozialer Konflikte. Das Lügenverbot z. B. hat, ähnlich wie die Tugend der Tapferkeit, eine symbolische Bedeutung für unser Selbstbild. Wir möchten nicht die Art von Menschen sein, die sich durch Lügen und Feigheit Vorteile verschafft. Diese symbolische Bedeutung entzieht sich einer rein funktionalen Außenbetrachtung, welche das Lügenverbot als Mittel zur sozialen Vertrauensbildung oder Tapferkeit als Mittel zur Wehrhaftigkeit deutet. Doch einerseits braucht eine funktionale Theorie der Moral das moralische Selbstbewußtsein weder vollständig noch adäquat zu erklären. Vielmehr beschränkt sie sich auf die Beantwortung der Frage, warum es für eine Gesellschaft vorteilhaft ist, eine solche Moral zu haben. Andererseits sind wir als moralisch Urteilende und Handelnde nicht Gefangene unserer moralischen Begriffe. Wir können uns z. B. aus moralischen Rücksichten dafür entscheiden, gewisse überlieferte Begriffe der Moral nicht mehr zu gebrauchen und damit eine Reform der Moral einleiten oder unterstützen.

Denken wir etwa an die Unterdrückung traditioneller Blutrache. Weder geht es hier einfach um die (grundlose) Bekämpfung unverständlicher Sitten noch um die Absicht, anderen unsere persönlichen Wertschätzungen aufzudrängen. Was uns bei einer solchen Reform leitet, ist die Idee dessen, was moralisch richtig, und nicht, was für uns moralisch richtig ist.

Arringtons konzeptueller Relativismus behandelt die Bindung an unsere moralischen Grundbegriffe als ein unkorrigierbares Verhängnis. Er setzt sich über die relativ klare Unterscheidung zwischen Bewertung und Beschreibung hinweg (48–51, 65 ff.) und operiert mit recht vagen Unterscheidungen wie kontingenzen und nicht-kontingenzen, grammatischen und substantiellen Moralregeln, moralexternen und moralinternen Zielen. Obwohl der Begriffsrelativismus als eine rein metaethische These deklariert wird, befürwortet der Begriffsrelativist schließlich ein absolutes und – wie er meint – unvermeidbares Engagement für die eigene Lebensweise (263).

Es ist bisher nicht zwingend dargelegt worden, warum es zwischen der Moral und anderen Wertbereichen keine Verbindung geben soll. Arrington behauptet zwar die völlige Isolation der Moral, doch er tut es mit Hilfe angreifbarer Zusatzannahmen. Er schwimmt bewußt gegen den Strom einer langen Tradition der Moralphilosophie, welche die innere Verwandtschaft von Klugheit und Moral betont. Bis heute operieren Moralphilosophen mit der Analogie zwischen rationaler und sittlicher Entscheidung. Eine markante Gegenposition zum Begründungsrelativismus beharrt darauf, daß Moral ein Element unserer praktischen Vernunft ist. Der Name von Immanuel Kant steht für ein besonders markantes Projekt der Verankerung der Moral in der Vernunft.

2. Kants strenge Begründung

Kant nimmt den notwendigen, nicht-empirischen Charakter moralischer Normen ernst und sucht nach einer nicht-empirischen Begründung der Ethik. Sein Ansatz ist gleichsam das leuchtende Beispiel des Versuchs einer Überwindung verschiedener Formen des Relativismus mittels einer strengen Begründung. Daher sollen an dieser Stelle einige Vorzüge und Probleme von Kants Konzeption behandelt werden.

Kant geht in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) vom Alltagsverständnis des kategorischen Imperativs aus: Sittliche Pflichten gelten unabhängig von den Wünschen einer Person. Nach Kant ist das einzige an sich Gute der gute Wille, während alle anderen Gaben oder Fähigkeiten nur bedingt gut sind. Für Kant steht also die Personenbewertung im Zentrum. Handlungen sind nur insofern gut, als sie aus sittlichen Maximen folgen, die sich jemand zu eigen gemacht hat.

Daraus könnte man schließen, daß Kant zu einer Tugendethik tendiert. Zwar distanziert sich Kant von eudaimonistischen Tugendethiken, doch er scheint eine Haltungsethik gegen eine Folgenethik auszuspielen. Zeitgenössische Entwürfe zur Tugendethik werden zwar häufig im Widerspruch zu Kant (und zum Utilitarismus) entwickelt. Die tugendethische Deutung Kants ist daher nicht unproblematisch. Aber der gute Wille lässt sich als gute Disposition des Charakters deuten, welche moralisch angemessene Emotionen, Einstellungen und Handlungen formt. Nur muß man dabei darauf achten, daß der gute Charakter nach Kant niemals den Charakter einer Routine haben kann und daß er sich in der empirischen Wirklichkeit auch nie eindeutig manifestiert. Nach Kant entzieht sich nämlich der gute Wille nicht nur der Festlegung auf einen mechanischen Automatismus, sondern auch einer sicheren Beurteilung. Der Akzent von Kants Ethik liegt daher nicht primär auf der Charakterbildung, sondern auf der Formulierung eines Kriteriums oder eines Prüfverfahrens für moralische Urteile. Kant sucht im kategorischen Imperativ ein Kriterium oder Testverfahren zur Unterscheidung richtiger und falscher Handlungen.

Auch in einem anderen Sinne weicht Kant zumindest von der antiken Tugendethik ab. Entscheidend ist für ihn nicht das Glück oder die Erfüllung, die Selbstentfaltung oder das Aufblühen des Akteurs, denn 1. ist Glück nach Kant ein Begriff der Einbildungskraft, der sich nicht hinreichend präzisieren lässt und 2. sind Handlungsfolgen schwer voraussehbar und schwer kontrollierbar. Wichtig ist also nicht, was (mehr oder weniger zufällig) aus unseren Anstrengungen entsteht, nicht die resultierenden Weltzustände, sondern die Willenszustände von Wesen, die fest entschlossen sind, alles zu tun, um ihre Maximen (auch unter schwersten Bedingungen und bei stärkster Abneigung) zu realisieren.

Kants Prinzipienethik ist oft grob mißverstanden worden. So

hat sich z. B. Adolf Eichmann auf Kant berufen, weil er nicht seinem Gefühl folgte, sondern dem, was er für seine Pflicht hielt. Doch nach Kant ist die Unterdrückung von Gefühlen zugunsten von Prinzipien nicht wesentlich und schon gar nicht hinreichend für den sittlichen Wert einer Handlung. Er ist kein Anhänger eines Pflichtfetischismus. Für ihn sind es nicht beliebige Maximen (z. B. Eichmanns Maxime, stets dem Führer zu gehorchen), die sich als sittliche Maximen qualifizieren. Vielmehr sind es Maximen, die unserer Vernunftnatur entsprechen, deren Anerkennung ohne internen Widerspruch verallgemeinerbar ist und die Personen nicht nur als Mittel, sondern auch als Zwecke oder Eigenwerte respektieren. Kant bedient sich der Metaphorik einer moralischen Gesetzgebung und glaubt, daß uns diese nicht von außen aufgezwungen werde (Heteronomie), sondern daß wir, als vernünftige Wesen, das moralische Gesetz uns selber auferlegten. Ein vernünftig einsehbares Gesetz gilt als sanftes Joch! (Vgl. Mt. 11,30; Kant 1788, 151). Die Metaphorik der moralischen Selbstgesetzgebung steht für Kants Auszeichnung der Idee der Freiheit als Autonomie. Freiheit besteht nach Kant nämlich nicht einfach darin, das zu tun, was wir wünschen, sondern sie besteht vielmehr darin, das zu wollen, was unsere Abhängigkeit von Wünschen vermindert.

Nach Kant determinieren uns Wünsche, sie schränken uns als wahlfähige, freie Wesen ein. Um dem Ansturm variabler Wünsche zu entgehen, gibt es zwei Möglichkeiten: Wir können uns eine kluge Mäßigung auferlegen, unsere Präferenzen ordnen und Präferenzkonflikte in uns selber reduzieren. Dieser Weg mag uns wohl pflichtmäßiger Handeln näher bringen, aber er disponiert ebenso sehr zum kalkulierten Verbrechen.

„[...] das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unseren Augen noch verabscheungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.“ (Kant 1785, 394)

Kant gibt sich also mit der Ausbildung stabiler Wünsche bzw. einer intrapersonellen Widerspruchsfreiheit nicht zufrieden. Selbst pflichtmäßige Handlungen sind nicht notwendig Handlungen aus Pflicht. Der Begriff der Klugheit wird von Kant allerdings sehr eng gefaßt, nämlich als Rücksicht auf unser Wohl. Solange

uns nur Klugheit motiviert, können wir nach Kant zwar pflichtkonform bleiben, aber es fehlt uns die sittlich wertvolle Motivation.

Damit kommen wir zur zweiten Möglichkeit, die wir als Kants Kognitivismus moralischer Motive bezeichnen. Kants „aus Pflicht“ setzt einen Kognitivismus der moralischen Motive und damit die Idee voraus, daß uns reine Vernunftgründe zum Handeln bewegen können. Kant vertritt allerdings nur einen lokalen, auf moralische Motive begrenzten Kognitivismus und hält daran fest, daß wir zumindest als empirische Wesen von Neigungen determiniert werden. Im Unterschied zu David Hume (vgl. Smith 1994, Kap. 4 und Snare 1991, Kap. 4 und 5) vertritt Dancy (vgl. Dancy 1993) einen globalen Kognitivismus der Motive, demgemäß nicht nur wie bei Kant alle moralischen Gründe, sondern alle Überzeugungen allein aufgrund ihres kognitiven Vorstellungsinhaltes und ohne flankierende Wünsche hinreichende Handlungsursachen sein können, im Gegensatz zu Humes Modell, demgemäß Überzeugungen auf Wünsche oder Interessen angewiesen sind. Gefühle (vgl. Oakley 1992, Kap. 3) sind für Kant moralisch irrelevant, sieht man einmal ab von der Sonderstellung eines Gefühls der Achtung vor dem Gesetz. Er ist der Ansicht, daß wir, um sittlich zu handeln, keiner Wünsche oder Interessen bedürfen, sondern daß ethische Überzeugungen zugleich Handlungsgründe und hinreichende Handlungsmotive sein können. In der zeitgenössischen Diskussion spricht man auch von ethischem Internalismus der Motive (vgl. Falk 1947/8, in Falk 1986, 33; Frankena 1958; Brink 1989, Kap. 3; „Externalism and Internalism“ 1992). David Falk faßt diese Position mit der These zusammen: „Gründe sind Kräfte.“ (Falk 1986, 97) Es ist das, was moralische Erkenntnis repräsentiert bzw. das in der Form der Gesetzmäßigkeit vorgestellte, was – ohne Zutat von Wünschen, Interessen oder Leidenschaften – zum Handeln antreiben kann. Der kategorische Imperativ gebietet kategorisch, d. h. unabhängig von inhaltlichen Wünschen oder Zwecken (vgl. Wiggins 1991), und der gute Wille wird „durch das Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht“ (Kant 1785, 400). Der bloße Gedanke, daß ich ohne Widerspruch im Denken oder im Wollen meine Maxime (mein Handlungsprinzip) zum allgemeinen Gesetz machen kann, ist bereits ein hinreichender Anreiz zum Handeln. Interesse oder Wünsche sind keine notwendigen

gen Motoren, vielmehr stören sie die „Reinheit“ der moralischen Motivation und damit des unbedingten Wertes einer Person.

Kant begnügt sich also nicht mit einer „dünnen Rationalität“, die sich auf die Ausbildung einer widerspruchsfreien Präferenzordnung beschränkt. Vielmehr fordert er eine praktische Vernunft, die nicht etwas so strenges wie deduktive Logik ist, sondern etwas Substantielles und Bestreitbares – gleichsam der Zement des interpretierten Universums von bewußten Wesen (so Wiggins 1991, 102). Ausübung von praktischer Vernunft bedeutet Erfüllung unseres wahren Zweckes oder unserer wahren Bestimmung als Vernunftwesen, so daß vernünftige Wahl, Verwirklichung oder Aktivierung unseres Vernunftwesens und moralische Wahl deckungsgleich werden. In diesem vollen Sinne kann also niemand vernünftig sein, ohne zugleich moralisch zu sein. Das Sittliche ist das Vernünftige, und das Vernünftige ist das Sittliche. Unser Vernunftwesen garantiert eine Unabhängigkeit von Fremdbestimmungen aller Art. Nur wenn wir in absoluter Spontaneität eine neue Kausalordnung beginnen, sind wir zugleich wahrhaft frei, vernünftig und moralisch. Ob diese Austauschbarkeit von Vernunft, Freiheit und Sittlichkeit eine verderbliche Zirkularität (vgl. Kant 1785, 450) involviert, soll hier nicht weiter untersucht werden.

Vernunftwahl als „reine Tätigkeit“ (Kant 1785, 451) ohne Fremdbestimmung hat etwas Mitreißendes und Erhebendes, weil sie die radikalste Form von Freiheit darstellt; zugleich ist diese Form von Freiheit und der mit ihr verbundene Enthusiasmus zu tiefst unverständlich. Warum sollten wir uns für Akausalität begeistern? Was heißt es, punktuell über der Kausalordnung zu stehen? Ist etwa die Tatsache der Verursachung unserer Handlungen vergleichbar mit einem permanenten Stoß in den Rücken, der uns in eine Richtung zwingt, die wir gar nicht wollen? Oder verwechselt Kant den Zusammenhang von Ursache und Wirkung mit jenem von Zwingherr und Untertan?

Die problematische Seite von Kants Lehre lässt sich an einem Beispiel verdeutlichen. So sind – entgegen Kants Überzeugung – Lüge oder Diebstahl eines Armen an einem Reichen anders zu bewerten, insbesondere wenn der Reiche sehr reich ist, und der Arme lügt oder stiehlt, um seine Familie vor Hunger und Unterernährung zu bewahren. Nach Kant liegt nun für den Armen ein besonders günstiger Anlaß zu edlen Motiven der (Selbst-)Über-

windung vor. Sein reiner guter Wille zeigt sich gerade darin, daß er allen Versuchungen widersteht und selbst in der Not das Eigentum anderer achtet. Der reine gute Wille glänzt dann am hellsten, wenn der Arme, in Respektierung der Eigentumsrechte anderer, auch der Reichen, des freiwilligen Hungertodes stirbt. Wie kann man diese absurden Schlußfolgerungen vermeiden?

Es lassen sich zwei Auswege denken. Entweder weicht man von Kants einseitiger Auszeichnung des guten Willens ab und bringt Folgenerwägungen ins Spiel. Nach einer originellen, aber heterodoxen Kantinterpretation (vgl. Herman 1993, Kap. 5 [What Happens to the Consequences?]. Vgl. auch O'Neill 1986, Kap. 4 und 5) muß Kant selber bei der Anwendung des kategorischen Imperativs Folgenerwägungen einführen, u.a. zur Bildung von intermediären Maximen, welche z.B. die Korrektur von mißglückten Versuchen regeln. Ja vielleicht läßt sich die Kantische Ethik (die nicht völlig identisch zu sein braucht mit Kants Ethik!) am besten konsequentialistisch begründen, nämlich als Versuch, die Achtung vor zwecksetzenden Vernunftwesen zu maximieren (vgl. Cummiskey 1996). Diese Kantdeutung räumt auf mit dem Klischee von Kant als dem reinen Gesinnungsethiker. Moralische Projekte brauchen gewöhnlich wiederholte Anläufe. Pech bei der Ausführung von Absichten sowie irrtümliche moralische Überzeugungen zwingen zu neuen Versuchen und Korrekturen. Dabei ist zu beachten, daß moralische Entscheidungen gewöhnlich keine punktuellen „one-shot-affairs“ sind, sondern uns gewöhnlich zu einer Fortsetzung der „moralischen Geschichte“ zwingen, die ohne Folgenüberlegungen gar nicht möglich wäre. Das Insistieren auf dem guten Willen ohne Rücksicht auf die Umstände seiner Verwirklichung kann z.B. auf eine Klassenmoral (vgl. Engels 1894, Kap. IX–XI) hinauslaufen. Die konsequentialistische Deutung der Anwendung von Kants kategorischem Imperativ vermag diese Bedenken abzuschwächen.

Oder – und das ist ein zweiter Ausweg – man macht deutlich, daß eine Kantische Ethik, vielleicht gegen den Wortlaut einiger Textstellen, aber doch im Geiste Kants, keinen heroischen Willen statuiert, dessen Wert lediglich in der Überwindung von Hindernissen besteht. Gewöhnlich reicht die Mitwirkung des Motivs der Achtung vor dem moralischen Gesetz, um moralisch zu sein. Wer also z.B. seine Freunde nicht betrügt und auch keine Neigung dazu hat, sondern zusätzlich aus Sympathie zu ihnen nicht

täuscht oder lügt, hat damit noch nicht an moralischem Wert verloren. Entscheidend für den sittlichen Wert einer Person ist zwar, daß sie ihre Pflicht auch aus Pflichtgefühl tut, doch andere begleitende Motive (wie z. B. die Zuneigung zu Freunden) verderben oder vergiften nicht den sittlichen Wert dieser Handlung. Dieses Zugeständnis kann man jedoch nur machen, wenn man ausdrücklich zugesteht (was Kant nicht tut), daß moralische Handlungen überdeterminiert sein können. Überdetermination liegt dann vor, wenn zwei oder mehrere voneinander unabhängige Motive sowohl zusammenwirkend als auch getrennt (in der Abwesenheit des anderen Motivs) wirkend zu den gleichen Handlungen führen (vgl. Benson 1979). Dies würde zu einer willkommenen Abschwächung des Reinheitsideals bezüglich der sittlichen Motivation führen: Die bloße Tatsache der Mitwirkung natürlicher Neigungen würde den sittlichen Wert von Handlungen aus Pflicht nicht mindern oder gar verderben.

Das wichtigste anti-relativistische Element in Kants Ethik ist seine Orientierung an Freiheit als Autonomie. Die Forderung, andere nicht nur als Mittel, sondern immer auch als Zwecke zu respektieren, scheint in die Ethik ein Element der Unersetzbarkeit von Individuen einzubringen, das nach einer geläufigen Meinung im Utilitarismus fehlt. So ist es nach Kant z. B. ausgeschlossen, jemanden in der Absicht zu strafen, andere abzuschrecken (vgl. Kant 1797, 331–337). Abschreckung darf, wenn überhaupt, nur ein sekundärer Strafzweck sein. Primäres Strafziel ist verhältnismäßige Vergeltung, welche die freie Entscheidung des Verbrechers völlig ernst nimmt und – paradox gesprochen – diesen gerade dadurch als Zweck respektiert, daß sie ihn nach seinem Verdienst bestraft. Die bloße Instrumentalisierung eines Verbrechers (oder gar eines Unschuldigen) zur Abschreckung anderer ist ein klarer Verstoß gegen Kants sog. Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs, die lautet:

„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck niemals bloß als Mittel brauchst.“ (Kant 1785, 429)

Zusammenfassend kann man sagen: Morale Behandlung ist das Gegenteil von Instrumentalisierung, Mißbrauch oder Ausbeutung. Auf Seiten des Akteurs ist Moral das Gegenteil von Fremdbestimmung, sei es durch andere, sei es durch Motive, Ziele

oder Werte, denen gegenüber wir uns nicht frei entscheiden können. Der Begründungsrelativist wird jedoch Kant entgegenhalten, daß er den Wert der Autonomie überschätzt und daß es ähnlich plausible Moralkonzeptionen gibt, die Autonomie weniger gewichteten. Er kann überdies bezweifeln, ob Kants metaphysische Begründung in einer absoluten Freiheit allgemein nachvollziehbar oder zumutbar ist. Schließlich stellen sich bezüglich der Anwendung des kategorischen Imperativs Interpretationsstreitigkeiten ein, welche die Leistungsfähigkeit von Kants Ethik fragwürdig erscheinen lassen.

II. Normative Ethik (Schaber)

1. Spielarten des Utilitarismus im 20. Jahrhundert

Der Utilitarismus ist eine konsequentialistische Moraltheorie, welche die moralische Qualität von Handlungen bzw. Regeln nach deren Folgen bemäßt: Eine Handlung bzw. Regel ist dann moralisch richtig, wenn sie gute Folgen nach sich zieht. In diesem Konsequenzenprinzip sind sich alle Utilitaristen einig. Uneinig sind sie sich aber a) in der Bestimmung der guten Folgen. Nach Ansicht der klassischen Utilitaristen des 19. Jh. Jeremy Bentham, John Stuart Mill und Henry Sidgwick hat eine Handlung dann gute Folgen, wenn sie das Glück der Betroffenen fördert. Für verschiedene Utilitaristen des 20. Jh. bemessen sich die guten Folgen nicht am Glück, sondern an der Befriedigung von Präferenzen. Uneinig sind sich Utilitaristen in diesem Jahrhundert auch b) in der Frage, ob eine Handlung schon dann richtig ist, wenn sie gute oder erst dann, wenn sie die – im Vergleich mit allen Handlungsalternativen – besten Folgen nach sich zieht. Die überwiegende Mehrheit der Utilitaristen optiert hier für das Maximierungsprinzip. Doch von einem negativen Utilitarismus wird dieses Prinzip zurückgewiesen. (Der negative Utilitarismus verleiht dem Prinzip der Verhütung von Schädigung bzw. der Linderung von Elend absolute Priorität gegenüber dem Gebot der Maximierung von Glück.) Ebenfalls umstritten unter den zeitgenössischen Utilitaristen ist die Frage, ob sich c) das Konsequenzenprinzip auf einzelne Handlungen oder auf Regeln bezieht. Anhand dieser drei Fragen lassen sich die wichtigsten Versionen des Utilitarismus im 20. Jh. unterscheiden. In der Reihenfolge der genannten Probleme werden nachfolgend Glücks- und Präferenzutilitarismus (a), positiver und negativer Utilitarismus (b), Akt- und Regelutilitarismus (c) und (d) im Kontext derselben Fragestellung – Hares Zwei-Ebenen-Theorie – dargestellt. Abschließend sollen dann noch die wichtigsten Einwände gegen den Utilitarismus zur Sprache kommen (e).

A. Glücks- vs. Präferenzutilitarismus

G. E. Moore war der erste Utilitarist, der in seinen *Principia Ethica* die Glückskonzeption des Guten kritisierte. Seiner Auffassung nach gibt es neben dem Glück auch andere Dinge wie z. B. die Wahrnehmung des Schönen, die an sich gut sind (vgl. dazu IV,2.A). R. M. Hare geht einen Schritt weiter: Er meint, daß der Utilitarist nicht von Glück, sondern einfach von Interessen- oder Präferenzenbefriedigung reden sollte. Diese Abkehr vom Glücksutilitarismus hält er aus zwei Gründen für geboten: a) Glück ist ein so unbestimmter Begriff, daß er mehr Probleme erzeugt als löst (vgl. Hare 1983, 146); b) Der Glücksbegriff ist kein rein deskriptiver Begriff: „Wer das Urteil, daß der andere glücklich ist, fällt, wertet das Leben des anderen“ (a. a. O., 146). Der Begriff Glück liefert damit nicht die vom Utilitaristen erhoffte empirische Basis für seine Moralttheorie. Der Utilitarist ist deshalb besser beraten, wenn er die guten Folgen über die Befriedigung der Interessen oder Präferenzen von Personen bestimmt. Dabei sollten nach Hare nicht alle aktuellen Präferenzen, die Personen zu einem gegebenen Zeitpunkt haben, berücksichtigt werden. Moralisch relevant sind vielmehr nur diejenigen Präferenzen, welche weder auf logischen Fehlern noch auf mangelnder Information beruhen (vgl. dazu Hare 1981, 101 ff.; dt.: 1992, 160 f.; zu Hares Theorie der moralischen Relevanz von Präferenzen vgl. ausführlicher Kap. VIII,2). Nach Auffassung von John Harsanyi sollte der Utilitarist darüber hinaus auch alle asozialen Präferenzen ignorieren (Harsanyi 1982, 56).

Nach Richard Brandt sollte der Utilitarist sich nicht an Präferenzen, sondern am Glück orientieren. Wer auf Präferenzen setzt, kann dem Phänomen des Präferenzenwechsels nicht Rechnung tragen (vgl. Brandt 1992, 169 ff.). Wenn eine Person wünscht, daß zu einem späteren Zeitpunkt t_1 etwas der Fall ist, das sie zum Zeitpunkt t_1 dann aber nicht will, ist für den Präferenzutilitarist nicht klar, was für eine Person nützlich ist. Für Dieter Birnbacher ist ein Glücks- dem Präferenzutilitarismus vorzuziehen, weil nicht jede Präferenzbefriedigung für die betroffene Person von Vorteil ist (Birnbacher 1990, 74; vgl. zu dieser Problematik ausführlicher Kap. VIII,1).

B. Negativer Utilitarismus

Nach einem Vorschlag von Karl Popper sollte das utilitaristische Grundprinzip in einem negativen Sinn verstanden werden: ‚Strebe nach dem kleinstmöglichen Grad an Leiden für alle‘ (vgl. Popper 1947, 235; dt.: 1970, 316). Ein solches Prinzip sei klarer als das klassische utilitaristische Prinzip, das uns dazu auffordert, das größtmögliche Glück oder den größtmöglichen Nutzen für alle hervorzubringen. Man könnte hinzufügen, daß das Prinzip der Leidensvermeidung auch plausibler ist als das Prinzip der Nutzenmaximierung. Eine genauere Betrachtung macht aber deutlich, daß sich der negative Utilitarismus nicht aufrechterhalten läßt, ohne daß man bereit ist, absurde Konsequenzen in Kauf zu nehmen. Wäre die rasche und schmerzfreie Tötung aller Menschen nicht die wirksamste Form der Beseitigung von Leiden? Mord ließe sich nach Vorgaben des negativen Utilitarismus nicht als schlecht ausweisen. Ganz generell bestünde der sicherste Weg, Leiden zu vermeiden, darin, die menschliche Gattung auszurotten (R. N. Smart 1958, 452). Darüber hinaus kann man alle Handlungen, die Leiden minimieren, auch als Handlungen beschreiben, die Personen glücklicher machen (vgl. dazu J. J. C. Smart 1973, 28f.). Wenn es moralisch gefordert ist, Personen glücklicher zu machen, dann ist unklar, wieso – wie der negative Utilitarismus impliziert – weniger Glück mehr Glück vorgezogen werden soll.

C. Akt- und Regelutilitarismus

Nach Ansicht von Aktutilitaristen wie Smart und Hare sollten wir jeweils diejenige Handlung ausführen, welche – im Vergleich mit allen alternativen Handlungsmöglichkeiten – die besten Folgen hat. Regelutilitaristen wie Toulmin, Urnson und Brandt sind der Meinung, daß sich das Nützlichkeitsprinzip nicht auf einzelne Handlungen, sondern auf Regeln bezieht. Wir sollten uns an denjenigen Regeln orientieren, deren Befolgung die bestmöglichen Folgen hat. Diese beiden Utilitarismusversionen standen sich vor allem in den 50er und 60er Jahren gegenüber. Dabei drehte sich die Debatte wesentlich um die Frage, ob ein Regelutilitarismus sich nicht auf einen Aktutilitarismus reduzieren ließe. Als Utilitarist muß man eine Regelverletzung für legitim ansehen, die voraussehbar nutzenmaximierende Effekte hat. Die Empfehlung,

sich ungeachtet der voraussehbaren besseren Folgen, strikt an die Regel zu halten, wäre utilitaristisch nicht zu rechtfertigen. Ist dies richtig, dann sind die Forderungen des Akt- von den Forderungen des Regelutilitarismus nicht zu unterscheiden (vgl. Smart 1967, 171–183; Mackie 1977, 137 ff.; dt.: 1983, 174 ff.). Regeln können dann auch bloß als Faustregeln verstanden werden, auf die wir aufgrund unseres begrenzten Wissens über die Folgen unseres Handelns häufig angewiesen sind (vgl. Smart 1967, 171). Brandt entwickelt eine Form des Regelutilitarismus, die diesem Einwand zu entgehen scheint. Seiner Meinung nach ist eine Handlung dann richtig, wenn sie mit einem idealen Moralkodex übereinstimmt, der aus Regeln besteht, deren Befolgung für eine Gesellschaft die besten Folgen hat (Brandt 1992, 132). Auf diese Form des Regelutilitarismus lässt sich nach Brandt der obige Einwand nicht anwenden, da der ideale Moralkodex das Maximierungsgebot nicht enthalten muß (a. a. O., 130).

D. Hares Zwei-Ebenen-Modell

Hare unterscheidet zwischen einer Ebene intuitiven und einer Ebene kritischen moralischen Denkens (Hare 1981, Kap. 2 und 3). Für das intuitive moralische Denken sind einfache prima-facie Regeln wie ‚Du sollst deine Versprechen halten‘, ‚Du sollst nicht töten‘ handlungsanleitend. Das kritische Denken hält sich an den Aktutilitarismus. Die Unterscheidung dieser zwei Ebenen drängt sich nach Hare auf, da wir in der Regel die kognitiven und motivationalen Voraussetzungen nicht erfüllen, die für eine unparteiliche Nutzenmaximierung erforderlich sind. Wir neigen dazu, parteilich zu sein, und unser Wissen um die Folgen unseres Handelns sind begrenzt (vgl. a. a. O., 44 ff., 91 ff.). Auf der Ebene des kritischen Denkens sollten wir uns nur bewegen, wenn wir a) die Handlungsfolgen kennen und b) die prima-facie Regeln der intuitiven Ebene miteinander konfigurieren (vgl. a. a. O., 50; dt.: 1992, 97). In solchen Fällen gibt es nach Hare keinen Grund, sich weiterhin an die intuitiven moralischen Regeln zu halten. Und genau dies unterscheidet Hares Zwei-Ebenen-Modell von einem Regelutilitarismus: Anders als der Regelutilitarist versteht Hare moralische Regeln als Faustregeln, die nach Maßgabe unserer kognitiven und motivationalen Kompetenzen verletzt werden dürfen.

E. Einwände

Die utilitaristische Moraltheorie ist mit unterschiedlichen Schwierigkeiten konfrontiert. Die drei wichtigsten Probleme sollen im folgenden kurz zur Sprache kommen:

a) Der Utilitarismus scheint Handlungen zuzulassen oder gar zu fordern, die wir intuitiv für äußerst verwerflich halten. So könnte es gut oder gar Pflicht sein, eine Minderheit zu versklaven, wenn dies das Wohl der Mehrheit steigern würde. In gleicher Weise scheint es aus utilitaristischer Sicht unproblematisch zu sein, einen unschuldigen Menschen zu töten, wenn damit das Leben von drei Menschen gerettet werden könnte. Kaum jemand wird solche Handlungen aber für gerechtfertigt halten. Dies vor allem darum, weil damit Rechte von Menschen verletzt würden, die unserer Ansicht nach jeglicher Nutzenabwägung entzogen sind (vgl. Nida-Rümelin 1993, 59f.).

b) Nach Ansicht verschiedener Moralphilosophen ist das utilitaristische Konzept von Verteilungsgerechtigkeit völlig unplausibel (vgl. Rawls 1971, 22ff.; Mackie 1977, 127f.; dt.: 1983, 160ff.; vgl. Spaemann 1989, 164ff.). Der Utilitarist ist indifferent gegenüber der Verteilung der Nutzensumme, was radikale Ungleichheit nicht nur nicht ausschließt, sondern unter bestimmten Umständen gar als gefordert erscheinen lässt. (Dass Bentham selber eine utilitaristische Theorie der distributiven Gerechtigkeit entwickelt hat, wurde erst in jüngster Zeit bekannt und sei hier nur am Rande erwähnt.)

c) Man kann auch einwenden, daß eine utilitaristische Moraltheorie zuviel von uns fordert (vgl. dazu Williams 1973, 116; Nida-Rümelin 1993). Die utilitaristische Grundpflicht, das Gute in der Welt zu maximieren, scheint übermenschliche Selbstopfer zu verlangen. Würden wir dieser Pflicht wirklich nachkommen, müßten wir auf die meisten Dinge, die unser Leben lebenswert machen, verzichten (vgl. Spaemann 1989, 170). Angesichts der Armut und des Leidens in der Welt, ließe sich die Verfolgung eigener Projekte kaum rechtfertigen. Es ist deshalb nicht anzunehmen, daß der Utilitarismus je praktische Relevanz haben könnte. Dies kann man als einen guten Grund betrachten, den Utilitarismus zu verabschieden.

2. Moderne Deontologie

A. Der Vorrang des Richtigen

Für eine deontologische Moraltheorie gibt es Handlungen, die *in sich* gut oder schlecht sind, unabhängig davon, welche Konsequenzen sie nach sich ziehen. So kann eine Handlung in sich schlecht sein, auch wenn sie sehr vielen Menschen große Vorteile bringen würde. Anders als der Utilitarismus beurteilt eine Deontologie Handlungen nicht nach ihren Folgen. In Anlehnung an eine Formulierung von John Rawls kann man sagen, daß sich in einer Deontologie das, was richtig ist, nicht aus dem ergibt, was gut ist für Menschen. Das Richtige ist vielmehr unabhängig vom Guten, und hat ihm gegenüber den Vorrang (vgl. Rawls 1971, 30; dt.: 1979, 48; vgl. Fried 1978, 9). Richtig sind Handlungen innerhalb einer Deontologie dann, wenn sie mit bestimmten Regeln oder Prinzipien übereinstimmen. Diese Regeln oder Prinzipien definieren in den meisten Fällen die Grenzen dessen, was wir anderen gegenüber tun dürfen (Regeln wie ‚Du sollst nicht lügen‘, ‚Du sollst andere nicht beleidigen‘). Sie definieren insbesondere die Grenzen dessen, was man im Dienste dessen, was gut für Menschen ist, tun darf. Das ist der anti-utilitaristische Charakter der Deontologie. Nach ihr darf das Gute nur innerhalb des Richtigen gefördert werden. Thomas Nagel schildert in diesem Zusammenhang folgendes Beispiel (vgl. Nagel 1986, 176): Mehrere Personen sind bei einem Autounfall verletzt worden. Ich kann diese Personen nur retten, wenn ich eine Anwohnerin dazu überrede, Hilfe zu holen. Diese weigert sich aber, dies zu tun. Folgende Möglichkeit steht mir offen: Ich könnte der Enkelin dieser Frau den Arm umdrehen und sie so dazu bewegen, Hilfe zu holen. Nagel ist der Ansicht, daß sich das Umdrehen des Arms nicht im Blick auf die positiven Konsequenzen rechtfertigen ließe. Damit würde eine Grenze dessen überschritten, was im Dienste für das Wohl anderer zu tun erlaubt ist.

Welche Handlungen nun sind in sich gut bzw. in sich falsch? Verschiedene Deontologen orientieren sich in der Antwort auf diese Frage an Kants kategorischem Imperativ, wonach ich den anderen nie bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck behandeln soll (vgl. dazu Tugendhat 1993, 80ff.). Ernst Tugendhat spricht von einer „Moral der universellen Achtung“ (a. a. O., 80).

In der Interpretation des Deontologen Alan Donagan bedeutet die zweite Formel des kategorischen Imperativs, daß ich verpflichtet bin, den anderen als rationales Wesen zu respektieren (vgl. Donagan 1977, 66).

Nagel geht in der Frage nach den richtigen Handlungen nicht von einem Prinzip, sondern von unseren moralischen Intuitionen aus (vgl. Nagel 1986, 176). Seiner Ansicht nach legen uns diese folgende Typen von Verpflichtungen und Verboten nahe: a) Verpflichtungen, die sich aus Versprechen und Übereinkünften ergeben; b) Verbote, individuelle Rechte anderer Menschen zu verletzen; c) Restriktionen im Blick darauf, was wir anderen im Dienste des Guten zumuten dürfen; und schließlich d) Pflichten, die sich aus der speziellen Beziehung ergeben, die ich zu anderen Menschen habe.

Dabei geht es in einer Deontologie ganz wesentlich darum, daß der Handelnde bestimmte Dinge nicht absichtlich tut (vgl. Fried 1978, 9f; Nagel 1986, 178). So kann man z. B. sagen: Es ist falsch, einen Menschen zu töten; es kann aber durchaus erlaubt sein, den Tod von Menschen nicht zu verhindern. Wenn ich in einer Situation einen Menschen töten muß, um zehn Menschen das Leben zu retten, wird es sich aus deontologischer Sicht deshalb nahelegen, die zehn Menschen sterben zu lassen. Denn der Deontologe beurteilt das aktive Töten eines Menschen in einem solchen Fall als schwerwiegender als das Sterbenlassen von zehn Menschen. In gleicher Weise ist es aus deontologischer Sicht auch nicht erlaubt, eine moralische Regel zu verletzen, um andere daran zu hindern, moralisch falsch zu handeln. Es ist falsch zu lügen, auch wenn ich mit einer Lüge andere davon abhalten könnte zu lügen.

B. Kritik

Man kann gegen deontologische Ethiken einwenden, daß es sich dabei um bloße Gesinnungsethiken handelt. Denn hier würden Normen befolgt, ohne daß der Akteur nach den voraussehbaren Folgen seines Handelns zu fragen habe. Dies ist nach Ansicht von Max Weber bei einer Verantwortungsethik der Fall. Zudem ist fraglich, ob die skizzierten Begründungen der deontologischen Prinzipien zu befriedigen vermögen. Nagels Rekurs auf unsere moralischen Intuitionen ist problematisch, da wir nicht alle dieselben moralischen Intuitionen haben. In der Frage beispielswei-

se, was wir im Dienste des Guten tun dürfen, werden wir sehr unterschiedliche Intuitionen vorfinden. So ist es im Blick auf das oben geschilderte Beispiel von Nagel alles andere als klar, was uns unsere moralischen Intuitionen nahelegen. Einige werden Nagels Antwort für intuitiv plausibel halten. Viele aber werden es wohl in Übereinstimmung mit dem Utilitaristen als moralisch legitim ansehen, das Kind als Mittel zum guten Zweck zu behandeln, dies jedenfalls dann, wenn es zur Erreichung dieses Zwecks – moralisch gesehen – keine bessere Alternative gibt. Die moralische Intuition kann deshalb in diesem Zusammenhang nicht herangezogen werden. Sie läßt im Blick auf Nagels Beispiel offen, was wir tun oder nicht tun dürfen. Ganz generell bleibt fraglich, ob sich mit unseren moralischen Intuitionen Prinzipien begründen lassen, die wir unabhängig von den daraus sich ergebenden Folgen einhalten sollten. Auch in dieser grundlegenden und für den Deontologen entscheidenden Frage werden wir unterschiedliche moralische Intuitionen vorfinden.

Fraglich ist auch, ob sich aus dem Gebot, andere immer als rationale Personen zu respektieren, die deontologischen Grenzen dessen, was wir im Dienste des Guten tun dürfen, ableiten lassen. Wenn ich 20 Personen vor großem Schaden nur dadurch bewahren kann, daß ich einem Menschen großen Schaden zufüge, ist unklar, was uns das Respektsgebot wirklich empfiehlt. Deontologische Moraltheoretiker sind der Ansicht, daß man keinem Menschen absichtlich Schaden zufügen darf. Respektiere ich aber die 20 Personen als rationale Personen, wenn ich zulasse, daß sie – wodurch auch immer – geschädigt werden? Verlangt das Respektsgebot nicht, daß ich die Interessen und Bedürfnisse aller von meinem Tun und Unterlassen betroffenen Personen gleich gewichte? Wenn das Respektsgebot aber in dieser Weise interpretiert werden kann, dann hat der Deontologe gute Gründe, sich nach einem anderen Grundprinzip umzusehen.

Ein weiteres Problem einer Deontologie liegt darin, daß die Idee einer ausnahmslosen Geltung moralischer Prinzipien kontraintuitiv ist. Wenn ich das Leben vieler Menschen dadurch retten kann, daß ich jemanden belüge, werden wohl nur die wenigen lügen für verboten halten. Im Gegenteil: Ein striktes Befolgen moralischer Prinzipien werden die meisten in bestimmten Fällen gar für moralisch problematisch halten. Wenn ich die Einwohner der Stadt New York nur dadurch retten kann, daß ich

den sie bedrohenden Terroristen töte, werden das sehr viele für geboten halten. Verschiedene Deontologen sehen entsprechend für Katastrophenfälle auch Ausnahmen vor (vgl. Fried 1978, 10; Donagan 1977, 206). Unklar aber bleibt, wie sich ein solches Zugeständnis auf deontologischer Basis rechtfertigen lässt.

3. Vertragstheorien der Moral

Vertragstheorien der Moral machen moralische Prinzipien oder Regeln an der Übereinkunft rationaler Personen fest. Dabei kann man den Ausdruck ‚rationale Personen‘ auf unterschiedliche Weisen verstehen: Zum einen lassen sich darunter Personen verstehen, die ihr Eigeninteresse optimal verfolgen, zum anderen kann man damit Personen meinen, die unparteilich sind und entsprechend den Interessen anderer Personen ein gleiches Gewicht zuschreiben wie den eigenen Interessen. Aus diesen zwei Interpretationen von ‚rational‘ ergeben sich auch zwei Typen der Vertragstheorien der Moral: eine *reale* und eine *ideale* Vertragstheorie. Die reale Theorie geht auf Thomas Hobbes zurück und findet ihren elaboriertesten zeitgenössischen Vertreter in David Gauthier. Die ideale Theorie hat ihre Wurzeln in Kant; sein klassischer zeitgenössischer Vertreter ist John Rawls. Im folgenden soll zunächst Gauthiers (a) und anschließend Rawls vertragstheoretische Position (b) vorgestellt werden.

A. Eigeninteresse und Moral

Gauthier geht von einer subjektiven Werttheorie aus. Seiner Ansicht nach gibt es keine objektiven Werte. Werte beruhen auf den Präferenzen oder Interessen von Personen (vgl. Gauthier 1986, 21 ff.). Wertvoll ist für Personen – genauer besehen – das, was ihre geprüften Präferenzen („considered preferences“) bedient. Es sind insofern die Präferenzen von Personen, welche nach Gauthier die Wertbasis bilden, aus der moralische Regeln hervorgehen. Dabei spielt auch die Konzeption von Rationalität, die Gauthier vertritt, eine wichtige Rolle. Rational verhält sich eine Person, wenn sie ihre Präferenzbefriedigung maximiert (vgl. a. a. O., 7: „(T)he rational person ... seeks the greatest satisfaction of her own interests“). Tut sie dies, ohne auf die Interessen an-

derer Rücksicht zu nehmen, werden ihre Präferenzen sehr oft gar nicht oder suboptimal bedient werden. Deshalb haben rationale Personen gute Gründe, ihrem eigeninteressierten Verhalten wechselseitig Einschränkungen aufzuerlegen und die Interessen anderer zu berücksichtigen. Gauthier setzt diese Einschränkungen mit moralischen Normen gleich. Moralische Normen definieren die Grenzen, in denen wir unser Eigeninteresse verfolgen sollten, sofern wir an einer maximalen Befriedigung unserer Präferenzen interessiert sind. Auf diese Weise sind nach Gauthier moralische Normen im Eigeninteresse rationaler Personen begründet (vgl. a. a. O., 4). Dabei sind für moralische Normen nach Gauthier allein die Interessen oder Präferenzen rationaler Personen maßgebend. Tiere, Ungeborene und geistig Behinderte gehören nicht zur moralischen Gemeinschaft (vgl. a. a. O., 268). Ihre Anliegen können einzig indirekt über die entsprechenden Präferenzen oder Interessen rationaler Personen moralisch berücksichtigt werden (vgl. a. a. O., 298 ff.).

Nach Gauthier haben wir Gründe, moralische Normen zu akzeptieren. Das impliziert aber nicht, daß wir auch Gründe haben, sie zu befolgen. Es könnte rational sein, sich in bezug auf anerkannte moralische Normen als Schwarzfahrer zu verhalten (vgl. VIII, 3). Gauthier setzt sich mit diesem Problem sehr ausführlich auseinander. Seiner Ansicht nach habe ich Gründe, mich moralisch zu verhalten, wenn ich unterstellen kann, daß die meisten anderen sich auch an die moralischen Normen halten werden. Dies wiederum setzt voraus, daß sich die ‚moralischen Schwarzfahrer‘ gut identifizieren lassen (vgl. Gauthier 1986, 157 ff.).

B. Rawls' Schleier des Nichtwissens

Wie Gauthier ist auch Rawls der Meinung, daß moralische Regeln dem gegenseitigen Vorteil der Mitglieder einer Gesellschaft dienen sollen (vgl. Rawls 1971, 4; dt.: 1979, 20). Dabei beschäftigt sich Rawls mit den Prinzipien der Gerechtigkeit. Seiner Ansicht nach lassen sich diese über das, was freie und vernünftige Personen als gerecht annehmen können, bestimmen. Wie Gauthier geht er davon aus, daß vernünftige Personen ihr Eigeninteresse verfolgen, ohne notwendigerweise sich um die Anliegen anderer zu kümmern (vgl. Rawls 1971, 13; dt.: 1979, 30). Die Gerechtig-

keitsprinzipien sollen nach Rawls das Ergebnis einer *fairen* Übereinkunft eigeninteressierter Personen sein. Und fair ist die Übereinkunft, wenn die einzelnen sich hinter einem *Schleier des Nichtwissens* entscheiden müssen. Rawls denkt in diesem Zusammenhang an einen fiktiven Urzustand, in dem die Personen, die über die Gerechtigkeitsgrundsätze zu entscheiden haben, nicht wissen, welche Position sie in der Gesellschaft einnehmen und welche Eigenschaften sie haben werden. Dieser Schleier des Nichtwissens soll sicherstellen, daß sich einzelne nicht für diskriminierende Prinzipien entscheiden. Wer z. B. weiß, daß er eine weiße Hautfarbe haben wird, könnte Grundsätze befürworten, die Weiße privilegieren (vgl. Rawls 1971, 19; dt.: 1979, 36). Hinter dem Schleier des Nichtwissens wird er dies aber nach Rawls nicht tun, da er nicht ausschließen kann, selbst durch den entsprechenden Grundsatz benachteiligt zu werden. Generell gilt: In einer Situation der Unsicherheit, wie sie der Urzustand darstellt, ist es rational nach der sog. Maximinregel zu entscheiden, und Gerechtigkeitsprinzipien zu befürworten, die den Schlechtestgestellten das bestmögliche Ergebnis garantiert. Dabei ist Rawls nicht der Meinung, daß es in jeder Unsicherheitssituation rational ist, die Maximinregel zu befolgen. Als generelle Regel wäre sie zu konservativ. Bei schwerwiegenden Entscheidungen aber – und bei der Entscheidung über Gerechtigkeitsprinzipien handelt es sich um eine für die Betroffenen schwerwiegende Entscheidung – hält Rawls den Konservativismus der Maximinregel jedoch für angemessnen (vgl. Rawls 1971, 154f.; dt.: 1979, 179f.). Es wäre deshalb nicht rational, sich im Urzustand für diskriminierende Gerechtigkeitsprinzipien zu entscheiden. Rational ist es vielmehr, die Interessen aller, insbesondere der Schlechtestgestellten, zu berücksichtigen. Im fiktiven Urzustand verhalten sich Personen aus Eigeninteresse unparteilich. Dazu kommt, daß – so Rawls – die Personen im Urzustand gleich sind: Jede Person hat dieselben Rechte, Gerechtigkeitsgrundsätze zu wählen und vorzuschlagen (vgl. Rawls 1971, 19; dt.: 1979, 36). Der Urzustand sichert also auch von seiner Struktur her die Unparteilichkeit der Personen, die sich über Gerechtigkeitsgrundsätze einigen.

C. Probleme

Für eine reale Vertragstheorie ergeben sich folgende zwei Probleme: a) Personen können sich auf Dinge einigen, die wir intuitiv als äußerst unfair oder ungerecht ansehen. So kann sich z. B. jemand, der über keine Mittel verfügt, gezwungen sehen, Regeln zu akzeptieren, die ihm kaum, anderen aber große Vorteile verschaffen. Das wäre nur zu verhindern, wenn es in den Situationen, in denen über Kooperationsregeln verhandelt wird, keine großen Ungleichheiten gäbe. Reale Vertragstheorien schließen aber solche Ungleichheiten in keiner Weise aus. Illegitim sind für sie einzig Ungleichheiten, die auf Gewalt und Betrug beruhen. Das aber ist – so kann man argumentieren – zuwenig, um verschiedene Formen dessen, was wir intuitiv als Ausbeutung betrachten, zu verunmöglichen. Ein Mitteloser könnte genötigt sein, sich selbst zu versklaven, um zu überleben. Ein Vertragstheoretiker vermag nicht auszuschließen, eine solche Versklavung für legitim zu erklären.

b) Man kann es auch als problematisch ansehen, daß einzig rationale Personen zur moralischen Gemeinschaft gehören. Der Vertragstheoretiker glaubt zwar, daß wir durchaus auch Gründe haben können, auf zukünftige Generationen, geistig Behinderte, Neugeborene und Tiere Rücksicht zu nehmen; aber diese Gründe haben ihren Ursprung allein in den Interessen rationaler Personen. Doch dies widerspricht unseren Intuitionen. Wir halten Tierquälerei nicht für falsch, weil damit Interessen rationaler Personen betroffen sein könnten, sondern vielmehr, weil damit Tieren geschadet wird.

Bei der idealen Vertragstheorie ist unklar, ob die Idee des Vertrags unter Menschen wirklich eine relevante Rolle spielt. Für Rawls ergeben sich die Gerechtigkeitsprinzipien aus einer Übereinkunft vernünftiger Personen. Doch das, was diese als gerecht akzeptieren, hängt von der Struktur des Urzustandes ab. Wichtig ist: Für diese Struktur sind moralische Intuitionen maßgebend, die sich keiner vorhergehenden vertraglichen Übereinkunft verdanken. Die von Rawls vorgeschlagenen Gerechtigkeitsgrundsätze ergeben sich aus einer Kombination von moralischen Intuitionen und einem Konzept rationalen Handelns unter Unsicherheit. Auf das vertragstheoretische Element könnte Rawls auch gänzlich verzichten.

4. Diskursethik

A. Konsens- und Universalisierungsprinzip

Die Übereinstimmung von Personen spielt auch für die von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas vertretene Diskursethik eine zentrale Rolle. Der Kerngedanke der Diskursethik besagt, „daß nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)“ (Habermas 1983, 103). Apel glaubt, daß sich für diesen Gedanken eine Letztbegründung finden läßt: Wer ernsthaft argumentiert, akzeptiert notwendigerweise das Konsensprinzip (vgl. Apel 1986, 13); er anerkennt – anders formuliert – die Norm, daß Fragen „nur durch konsensfähige Argumente ... entschieden werden sollten“ (vgl. a. a. O., 7). Habermas lehnt diese Letztbegründung des grundlegenden diskursethischen Prinzips ab. Bei ihm beruht das Konsensprinzip auf einer Theorie der Wahrheit, die Wahrheit ganz generell über den Konsens von Personen definiert (vgl. Habermas 1973). Die Wahrheit deskriptiver Sätze hängt genauso von der Zustimmung von Personen ab wie die Richtigkeit normativer Aussagen. Dabei ist eine normative Aussage nach Habermas nicht einfach dann richtig, wenn ihr zugestimmt wird. Die Zustimmung muß seiner Ansicht nach vielmehr auf Gründen beruhen. Das unterscheidet rationale von irrationalen Übereinstimmungen. Die rationale Übereinstimmung nun wiederum setzt voraus, daß die Bedingungen dessen, was Habermas „die ideale Sprechsituation“ (vgl. 1973, 252 ff.) nennt, erfüllt sind. In einer idealen Sprechsituation gibt es keine Ungleichheit zwischen den Diskursteilnehmern; und es fehlt auch jegliche Form von Repression: Jeder darf an Diskursen teilnehmen; jeder darf Behauptungen problematisieren und Behauptungen in den Diskurs einbringen; und jeder darf seine Wünsche und Bedürfnisse zum Ausdruck bringen; darüber hinaus darf niemand durch Zwang gehindert werden, diese Rechte wahrzunehmen (vgl. 1983, 98/99).

Die Diskursethik ist nun nicht allein durch das Konsensprinzip definiert. Habermas kombiniert das Konsensprinzip mit dem Universalisierungsgrundsatz. Danach ist eine Norm nur dann gültig, „wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer *allgemeinen* Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung

der Interessen eines *jeden einzelnen* voraussichtlich ergeben, von allen *zwanglos* akzeptiert werden können“ (a. a. O., 103). Dieser Universalisierungsgrundsatz folgt nicht aus dem Konsensprinzip. Es handelt sich dabei vielmehr um einen eigenständigen Grundsatz, den jeder implizit anerkennt, der an Diskursen teilnimmt. Aus den Diskursregeln (jeder darf jede Behauptung problematisieren und Behauptungen in den Diskurs einbringen usw.) „ergibt sich nämlich, daß eine strittige Norm unter den Teilnehmern eines praktischen Diskurses Zustimmung nur finden kann, wenn (der Universalisierungsgrundsatz, P. S.) gilt“ (a. a. O., 103).

Das Konsens- und das Universalisierungsprinzip sind rein formale Prinzipien. Die Diskursethik legt keine inhaltlichen Moralprinzipien fest. Das unterscheidet sie unter anderem auch von Vertragstheorien der Moral. Vertragstheoretiker entwickeln inhaltliche Moralprinzipien, die Gerechtigkeitsgrundsätze von Rawls sind dafür ein gutes Beispiel. In der Diskursethik wird nach Habermas die Bestimmung inhaltlicher Prinzipien oder Normen jedoch ganz den realen Diskursen überlassen (vgl. a. a. O., 194). Unter den Diskursethikern bildet in diesem Zusammenhang einzig Apel eine Ausnahme. Er schlägt ein inhaltliches Moralprinzip vor, das Konsens- und Universalisierungsgrundsatz ergänzen soll: Nach diesem Prinzip sind wir verpflichtet, die Bedingungen einer idealen Kommunikationssituation zu verwirklichen (vgl. dazu Apel 1986, 23 ff.). Doch dieses inhaltliche Prinzip folgt in keiner Weise aus den genannten formalen Prinzipien. Es ist insofern auch unklar, ob es sich dabei überhaupt um ein mit der Diskursethik verträgliches Prinzip handelt (vgl. Steinvorth 1990, 115).

Die Diskursethik weicht noch in einem anderen Punkt von der Vertragstheorie der Moral ab. Um zu einem Konsens zu gelangen, muß jeder Diskursteilnehmer sich in die Lage aller anderen einfühlen. Dies geschieht aber nicht wie bei Rawls aus Eigeninteresse, sondern aus einem originären Interesse daran, sich mit andern zu verständigen (vgl. dazu Habermas 1986, 23). Dabei ist dieses Interesse in der Idee des argumentativen Diskurses fundiert. Argumentationen zielen nach Habermas auf Einverständnis.

B. Kritik

Gegen die Diskursethik lassen sich zwei Einwände vorbringen:

1) Die Diskursethik setzt voraus, daß sich die Diskursteilnehmer unparteilich verhalten. Diese Unparteilichkeit wird nun aber nicht durch den Diskurs begründet (vgl. dazu Tugendhat 1984, 119f.). Das bedeutet, daß sich der Diskurs, den Habermas und Apel im Blick haben, über ein moralisches Prinzip konstituiert, dessen Geltung diskursunabhängig ist. Eine Diskursethik, die diesen Namen verdiente, müßte auch den Universalisierungsgrundsatz diskursiv herleiten.

2) Der zweite Einwand bezieht sich auf das Konsensprinzip: Man kann argumentieren, daß eine moralische Norm nicht darum richtig ist, weil ihr zugestimmt wird (werden könnte). Vielmehr gilt: Einer moralischen Norm wird zugestimmt, weil oder sofern die Zustimmenden sie für richtig halten (vgl. Tugendhat, *a. a. O.*, 118). Wer z. B. einem Verbot von Tierquälerei zustimmt, tut dies nicht, weil er glaubt, daß auch andere diesem zustimmen, sondern weil er Tierquälerei für falsch hält (vgl. Wellmer 1986, 72: „Das Faktum des Konsenses, selbst wenn er unter idealen Bedingungen eintrate, kann kein Grund für die Wahrheit des für wahr Gehaltenen sein. Dann sind wir aber auf die Gründe oder Kriterien zurückgeworfen, die uns immer schon verfügbar sind, wenn wir den Sinn von Geltungsansprüchen verstehen“; vgl. auch Krämer 1992, 52f.).

5. Rechteethik

A. Moralische Rechte

In einer Rechteethik spielen moralische Rechte eine zentrale Rolle. Dies bedeutet nicht bloß, daß moralische Rechte anerkannt werden. Auch innerhalb einer utilitaristischen oder deontologischen Moraltheorie kann es Raum für moralische Rechte geben. Anders aber als in einer Rechteethik stellen sie in diesen Theorien nicht die fundamentalen moralischen Größen dar. Für einen Rechteethiker definieren moralische Rechte das, was als moralisch gut und das, was als moralisch verwerflich angesehen wer-

den kann. Handlungen, die moralische Rechte verletzen, sind moralisch falsch; Handlungen, mit denen diese Rechte respektiert werden, umgekehrt moralisch gut. Dabei sind moralische Rechte Rechte, die Personen unabhängig davon zukommen, ob sie gesellschaftlich anerkannt sind oder nicht. Mit diesen Rechten sollen Handlungsoptionen geschützt werden und Ansprüche gesichert werden (für eine genauere begriffliche Analyse von Rechten vgl. Hohfeld 1919). Dies geschieht – wie verschiedene Rechteethiker betonen – insbesondere dadurch, daß Rechte von Nutzenerwägungen abgekoppelt werden. Ein moralisches Recht darf nicht verletzt werden, auch wenn dies das Wohl der Mehrheit einer Gesellschaft fördern würde. Dies entspricht Ronald Dworkins Auffassung von Rechten als sog. ‚Trümpfen‘ (vgl. Dworkin 1984, 153). Rechte legen die Grenzen von Nutzenerwägungen fest. Dabei müssen Rechte in keiner Weise als absolute, d. h. als Rechte, die nie verletzt werden dürfen, begriffen werden. Der Rechte-theoretiker kann sich mit *prima facie Rechten* begnügen (vgl. dazu Mackie 1984, 177). In diesem Sinne lässt sich sagen: Ein moralisches Recht darf nicht verletzt werden, sofern kein anderes Recht auf dem Spiel steht. Bei Rechtskonflikten kann es legitim sein, ein moralisches Recht zu verletzen. Das heißt nicht, daß es keine absoluten Rechte gibt. Es könnte Rechte geben, die in jedem Fall moralisch gewichtiger sind als alle anderen Rechte. Das Problem dabei ist einzig, daß es äußerst schwierig ist, Rechte als solche absoluten Rechte auszuweisen (vgl. dazu Sen 1988).

Welches nun sind die moralischen Rechte, die der Rechte-theoretiker als die fundamentalen moralischen Größen betrachtet? Nach Dworkin ist das Recht auf gleichen Respekt („equal concern and respect“) das grundlegendste moralische Recht, aus dem sich die anderen moralischen Rechte herleiten lassen (vgl. Dworkin 1977, 272 ff.). Dieses Recht bedarf nach Dworkin keiner weiteren Begründung; es ist von sich aus einsichtig. Hare glaubt, daß das Recht auf gleichen Respekt aus der Universalisierbarkeit moralischer Prinzipien hergeleitet werden kann (vgl. Hare 1981, 154). Nach Ansicht anderer Autoren lassen sich moralische Rechte im Rekurs auf unseren Willen, uns selber entscheiden zu können, rechtfertigen (vgl. dazu Hart 1984). Man kann aber auch – wie Joseph Raz dies z. B. tut (vgl. Raz 1986, Teil III) – Rechte auf fundamentale Interessen zurückzuführen versuchen.

B. Schwierigkeiten einer Theorie moralischer Rechte

Eine Rechteethik ist mit folgender zentraler Schwierigkeit konfrontiert: Um bestimmen zu können, welche moralischen Rechte wir haben, sind wir auf andere moralische Größen angewiesen. Das kann man an dem von Dworkin postulierten Grundrecht auf gleichen Respekt verdeutlichen. Fraglich ist, um was für ein Recht es sich dabei genau handelt. Es kann besagen, daß a) die Interessen aller zählen, oder b) daß alle dieselben Chancen auf ein gutes Leben haben, oder c) daß alle einen Anspruch auf einen minimalen Lebensstandard haben, oder aber d) daß allen derselbe Lebensstandard gesichert werden sollte (vgl. dazu Griffin 1986, 231). Es scheint, daß man, um diese Frage beantworten zu können, andere moralische Größen heranziehen muß. Ob das Recht auf gleichen Respekt im Sinne eines Rechts auf denselben Lebensstandard zu interpretieren ist, hängt davon ab, was wir für moralisch gefordert halten. Haben die anderen eine moralische Pflicht, mir einen bestimmten Lebensstandard zu sichern? Kann man das gerechtfertigterweise von den anderen fordern? Diese Frage läßt sich im Rekurs auf Rechte nicht beantworten, da die Bestimmung von Rechten vorgängig auf die Bestimmung von Pflichten angewiesen zu sein scheint.

Das Problem, das hier angesprochen ist, läßt sich auch im Blick auf die oben genannten anderen Rechtsbegründungen klar machen: Wenn man Rechte auf Entscheidungsfreiheit zurückführt, stellt sich die Frage, welche Freiheiten schützenswert sind, bzw. welche Freiheiten in einer Gesellschaft geschützt werden sollen. Dieselbe Frage ergibt sich auch, wenn wir Rechte in Interessen zu fundieren versuchen: Welche Interessen – so ist zu fragen – sind schützenswert? Um diese Fragen zu beantworten, scheinen wir auf moralische Werte Bezug nehmen zu müssen, die Rechten vorgelagert sind.

6. Tugendethik

A. Charakter und gutes Leben

In den 80er Jahren erfuhr die antike Tugendethik eine Wiederbelebung. Das war nicht zuletzt durch ein Unbehagen an den dominanten Moraltheorien utilitaristischer wie deontologischer Provenienz motiviert. Tugendethiker sind der Ansicht, daß diese Moraltheorien der Moral in fundamentaler Weise nicht gerecht werden. Anders als deontologischen, utilitaristischen und rechteistischen Moraltheorien geht es einer Tugendethik nicht um die Bestimmung der richtigen moralischen Prinzipien, sondern vielmehr um die Frage, was es heißt, eine gute Person zu sein. Dabei sind Tugendethiker der Ansicht, daß Prinzipienethiken von einem inadäquaten Bild des moralisch Handelnden ausgehen. Der moralisch Handelnde orientiert sich – anders als Prinzipienethiken unterstellen – in seiner moralischen Reflexion nicht an Prinzipien, sondern an der Frage, was eine tugendhafte Person in einer gegebenen Situation tun würde. Damit stehen die Eigenschaften tugendhafter Personen im Mittelpunkt des moraltheoretischen Interesses.

Was sind Tugenden? Ganz allgemein formuliert handelt es sich dabei um *Charaktereigenschaften*. Doch nicht jede Charaktereigenschaft ist eine Tugend. So wird faul zu sein nicht als eine Tugend angesehen. Tugenden sind Charaktereigenschaften, die positiv zu bewerten sind.

Eine Fokussierung auf vier Tugenden findet sich zuerst bei Platon, der die vier Tugenden der Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit und Klugheit unterschied (vgl. *Staat*, 427c–445c). Aristoteles legt sich nicht auf diese vier Tugenden fest. Er nimmt eine größere Zahl von Tugenden an (vgl. Aristoteles *Nikomachische Ethik*, Buch III–VI). Diese Abweichung macht deutlich, daß der richtige Tugendkatalog nicht einfach feststeht. Die Frage stellt sich, ob es überhaupt einen richtigen Tugendkatalog gibt. Man könnte im Sinne einer relativistischen Tugendethik der Ansicht sein, daß die Tugenden jeweils vom sozialen Kontext bestimmt werden (vgl. dazu Williams 1985, 34 ff.). Was für die eine Gesellschaft eine Tugend ist, könnte für eine andere Gesellschaft eine Untugend sein. Martha Nussbaum hält diesen Tugendrelativismus für falsch. Ihrer Ansicht nach gibt es univer-

sale Tugenden (vgl. Nussbaum 1993, 245 ff.; vgl. Hursthouse 1995, 67 f.). Und dies darum, weil alle Menschen zu bestimmten Fragen Stellung nehmen müssen. Die Frage, ob man lügen darf, oder die Frage, wie der soziale Reichtum verteilt werden soll, sind Fragen, denen keiner sich zu entziehen vermag (vgl. Nussbaum *a. a. O.*, 247 f.). Deshalb – so Nussbaum – werden zumindest gewisse Tugenden wie z. B. die Tugend der Gerechtigkeit universal sein, auch wenn sich die Menschen über die genauere Bedeutung dieser Tugend streiten („was genau heißt es, gerecht zu sein?“).

Welches sind diese universalen Tugenden? Ein Vorschlag von Rosalinde Hursthouse lautet: Universale Tugenden sind diejenigen Charaktereigenschaften, die wir in dieser Welt haben müssen, um ein gutes Leben zu führen (vgl. 1995, 68). Bei Philippa Foot findet sich ein ähnlicher, aber differenzierterer Vorschlag (vgl. 1978, 2 ff.): Wir können von bestimmten Charaktereigenschaften in unserem Leben profitieren, ohne daß es sich dabei um Tugenden handelt. So kann es vorteilhaft sein, intelligent zu sein; wir betrachten Intelligenz aber trotzdem nicht als eine Tugend. Als Tugenden können nach Ansicht von Foot nur Charaktereigenschaften angesehen werden, die unter der Kontrolle unseres Willens stehen (*a. a. O.*, 7). Nach Alasdair MacIntyre sind diejenigen Tugenden universal, ohne die eine gesellschaftliche Praxis nicht aufrechterhalten werden könnte (vgl. MacIntyre 1981, Kap. 14).

Auch Owen Flanagan meint, daß die unterschiedlichen Tugendkataloge, die wir vorfinden, kein Beleg dafür sind, daß es keine universalen Tugenden gibt. Seiner Ansicht nach zeigen die verschiedenen Kataloge aber, daß es bedeutend mehr Tugenden gibt, als in den klassischen Tugendkatalogen aufgelistet sind (vgl. Flanagan 1991, 11). Das hat – wie er glaubt – zur Konsequenz, daß eine Tugendethik unfähig ist, ein bestimmtes Ideal moralisch guten Lebens zu formulieren: Denn die Tugenden sind zu vielfältig, um alle von einer Person realisiert zu werden. Es kann deshalb unterschiedliche Formen tugendhaften Lebens geben.

Ein tugendhafter Mensch handelt, wie verschiedene Tugendethiker sagen, besonnen. Nehmen wir nun an, die Person A verhält sich immer sehr besonnen, ohne je in sich die Tendenz zur Unbesonnenheit zu spüren. Ist A wirklich eine tugendhafte Person? Würden wir eine Person tugendhaft nennen, die nie in Gefahr stünde, sich nicht tugendhaft zu verhalten? Die Antwort lau-

tet ‚Ja‘, wenn man Tugenden einfach an bestimmten Handlungen festmachen würde. Tugendethiker sehen Tugenden aber ganz wesentlich als Ausdruck von richtigen Einstellungen. Hat nun derjenige die richtige Einstellung, der sich überwinden muß, besonnen zu sein, oder derjenige, dem dies überhaupt keine Schwierigkeiten bereitet? Nach John McDowell charakterisiert es den tugendhaften Menschen, sich nicht zum Schlechten hingezogen zu fühlen (vgl. McDowell 1978, 26 ff.). Der tugendhafte Mensch sieht, deutlicher als andere, was in einer Situation moralisch gefordert ist, und läßt sich allein durch diese Einsicht leiten. Foot glaubt, daß hier zu differenzieren ist (vgl. 1978, 10 ff.). Wenn die Umstände einer Situation Anreize bieten, nicht tugendhaft zu handeln, dann ist nach Foot tugendhaftes Handeln lobenswerter. So ist der Arme, der niemanden bestiehlt, tugendhafter als der Reiche, der das Eigentum anderer Menschen ebenfalls unangetastet läßt. Dabei ist zu betonen, daß dies nur dann der Fall ist, wenn die Schwierigkeiten, die sich tugendhaftem Handeln entgegenstellen, nicht in den Charaktereigenschaften des Handelnden begründet sind. Bewundernswürdiger ist tugendhaftes Handeln, wenn diesem äußere Hindernisse entgegenstehen.

B. Zwei Probleme

Die Tugendethik kann aus zwei Gründen als problematisch angesehen werden:

a) Es läßt sich argumentieren, daß eine Tugendethik, welche die Frage ‚Was für eine Person soll ich sein?‘ ins Zentrum der Moral stellt, zur Beantwortung konkreter moralischer Fragen nichts beiträgt (vgl. Louden 1984, 229 ff.). Nehmen wir das Beispiel der Abtreibung. Ist der tugendhafte Mensch jemand, der einen sechs Monate alten Fötus abtreibt oder nicht? Es ist unklar, wie sich auf diese Frage eine Antwort geben läßt. Dies ist unklar, weil die Tugendethik Regeln und Prinzipien, die hier herangezogen werden könnten, äußerst kritisch gegenübersteht.

b) Gegen die Tugendethik kann man auch einwenden, daß sie sich zu stark auf den Handelnden konzentriert. Eine adäquate Moraltheorie darf Handlungen aber nicht vernachlässigen (vgl. dazu a. a. O., 230). Wir halten Handlungen für moralisch falsch, auch wenn sie aus lobenswerten Motiven hervorgehen. So kann es in einer bestimmten Situation falsch sein, die Wahrheit zu sagen,

auch wenn dies jemand tut, weil er ein ehrlicher Mensch sein will. Ist dies richtig, so fällt die moralische Beurteilung von Handlungen nicht immer mit der Beurteilung des Handelnden zusammen. Für die Beurteilung von Handlungen sind dann aber Regeln und Prinzipien erforderlich, die die Tugendethik gerade ablehnt.

III. Anstöße aus den Wissenschaften (Wolf)

1. Psychoanalyse

Frühkindliche Erfahrungen haben die Menschen geprägt, sie sind gleichsam Gefangene dieser unbewußt gespeicherten Erlebnisse, die sie in den ersten Lebensjahren weder bewußt verarbeiten noch aktiv kompensieren konnten. Wir werden von ihnen kontrolliert und gehemmt; schlimmstenfalls kommt es zu schweren psychischen Erkrankungen, die ihren Kern in traumatischen Unerlebnissen haben. Unter dem Druck der Gesellschaft wird überdies das ungehemmte Streben nach Lust und Vermeiden von Unlust eingeschränkt. Erwachsenwerden heißt entsagen; Verschiebung unmittelbarer Triebbefriedigung ist eine notwendige Voraussetzung von Intelligenz und Kultur. Sexuelle Wünsche und Phantasien werden aus dem Bewußtsein in Träume und ins Unbewußte verdrängt. Schon Kleinkinder verfügen neben ihrem Wunsch nach Essen und Trinken über einen Wunsch nach Lust, der allerdings noch nicht wie der Geschlechtstrieb Erwachsener genital lokalisiert ist, sondern „polymorph-pervers“ über den ganzen Körper verteilt, wobei Mund und Anus bevorzugte erogene Bereiche sind. Die kindlich sexuellen Wünsche des Knaben richten sich auf die Mutter, während dem Vater als Rivale der Tod gewünscht wird.

Diese und andere Einzelheiten der Psychologie von Sigmund Freud mögen umstritten sein, doch sie illustrieren die grundsätzliche Auffassung, daß der Mensch weniger frei ist, als er es zu sein meint. Gegen Ende seiner 18. Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse schreibt Freud, nachdem er die zwei großen Kränkungen menschlicher Eitelkeit durch das kopernikanische Weltbild und Darwins Abstammungslehre erwähnt hat:

„Zwei große Kränkungen ihrer naiven Eigenliebe hat die Menschheit im Laufe der Zeiten von der Wissenschaft erdulden müssen ... Die dritte

und empfindlichste Kränkung aber soll die menschliche Größensucht durch die heutige psychologische Forschung erfahren, welche dem Ich nachweisen will, daß es nicht einmal Herr ist im eigenen Hause ...“ (Freud 1969, I, 284).

Der sog. Ödipuskomplex ist nur ein Beispiel dafür, wie wenig der Mensch letztlich Herr seiner Wünsche ist, wie wenig er sich bewußt kontrolliert. Der psychisch kranke Mensch ist allerdings noch weniger frei. Er leidet unter unfreiwilligen Symptomen oder Zwangshandlungen, die man als unwiderstehliche Impulse bezeichnen könnte. Das scheint auch auf den relativ banalen Fall des Kleptomanen zuzutreffen. Ja das Zitat scheint nahezulegen, daß alle Menschen, auch gesunde, insofern unfrei sind, als sie nicht „Herr im eigenen Hause“ sind. Die Metapher suggeriert, daß alle Menschen von Kräften dirigiert werden, die sie gar nicht kennen, geschweige denn kontrollieren können. Dieser psychologische Determinismus untergräbt aber die alltägliche Vorstellung von Freiheit und Zurechnung von Verantwortung. Wenn wir z. B. eine Person dafür tadeln, daß sie ihr Versprechen nicht einhält, dann nehmen wir an, daß sie dies zumindest wollen konnte. Es wäre unfair, Menschen für etwas, was sie gar nicht wollen können, zu tadeln, obwohl es vielleicht unter Aspekten der Verhaltenssteuerung oder zur Abschreckung Dritter gleichwohl wirksam wäre.

Sagt nun die Psychologie, daß Menschen nicht Herr im eigenen Haus sind, so verlieren moralische Praktiken wie Versprechen oder Tadel jenen Sinn, den wir gewöhnlich damit verbinden. Denn warum sollte man jemanden zur Verantwortung ziehen für Regungen, deren Ursache er weder kennt noch ändern kann? Anstelle einer moralischen Beurteilung von Person und Charakter müßte eine unpersönliche Beurteilung von Folgen treten.

Der psychologische Determinismus trifft auf neurotische ebenso wie auf normale Personen zu, sofern man davon ausgeht, daß niemand seinen eigenen Charakter selber hervorbringt. Wer normal ist, hat einfach mehr Glück als andere, doch es ist kein moralisches Verdienst, nicht neurotisch zu sein. Diese Position provoziert die radikale Frage, „ob wir letztlich überhaupt für irgendwelche unserer Handlungen verantwortlich sind“ (Hospers 1978, 100). Auch die Kritik an Leuten, die wir faul oder willensschwach nennen, müßte verstummen – sie sind eben an-

ders konstruiert als energische Leute. Wir paraphrasieren die Darstellung von Hospers, wenn wir sagen, daß z. B. die vermeintlichen Tugenden der Sparsamkeit oder das Laster der Verschwendug jeglichen moralischen Sinn einbüßen, denn niemand kann seinem Charakter bzw. der Lawine seiner Triebe widerstehen. Nur Menschen, die anders konstruiert sind, können z. B. dem Impuls der Verschwendug widerstehen. Aber der tieferliegende Bauplan unseres Charakters ist unveränderlich, wie übrigens bereits Schopenhauer glaubte. „Ob man die Art von Person ist, die es in sich hat, die Anstrengung aufzubringen, oder nicht, ist Sache des Glücks.“ (Hospers 1978, 108) John Hospers versucht diese Position nicht zu verteidigen, sondern nur, sie angemessen zu porträtiieren.

Der psychologische Determinismus ist schwer anzugreifen, weil er auf einer Ebene angesiedelt ist, die sich der Beobachtung weitgehend entzieht, nämlich jener des inneren Charakters oder Willens einer Person. Die deterministische These, wir könnten unseren Charakter oder unseren Lebenswillen nicht – nicht einmal partiell und langfristig – modifizieren, ist empirisch ebenso wenig verifizierbar oder falsifizierbar wie Kants Postulat eines absolut freien Willens. Überdies ist die pauschale Leugnung der Möglichkeit einer partiellen Selbsterziehung nicht überzeugend. Warum sollten alle Umstände, die uns determinieren, äußere Umstände sein? Zwar trifft es zu, daß wir unseren Charakter nicht rasch oder vollständig verändern können, doch das spricht nicht gegen die Möglichkeit, längerfristig einige Charakterzüge zu verändern. Die Feststellung, daß einige Menschen weniger Willensenergie haben als andere, ist zwar richtig, doch selbst willensschwache Menschen sind gewöhnlich nicht ohne jede Initiative. Auch Oblomov konnte gelegentlich etwas unternehmen; ob er seine tieferliegende Entscheidungsschwäche hätte radikal überwinden können, bleibt eine müßige Spekulation. Es gibt viele Fälle, in denen wir die Ursache einer vermeintlichen Charakteranlage finden und leicht beheben können – z. B. Energienlosigkeit aus Eisenmangel oder das Fehlen von Anreizen in einem sozialen Milieu.

Vermutungen darüber, ob jemand hätte anders wollen können, als er oder sie tatsächlich wollte, sind spekulativ. Daß es Präferenzenwandel gibt und wir diesen teilweise beeinflussen und erforschen können, spricht gegen den psychologischen Determinismus.

mus bzw. die Annahme eines unveränderlichen Charakters. Ob Handlungen als Glückssache oder persönliches Verdienst ange-rechnet werden müssen, kann – wenn überhaupt – nur im Einzel-fall entschieden werden. Eine generelle Hypothese, wie sie der psychologische Determinismus darstellt, ist wissenschaftstheore-tisch suspekt, weil sie immer so formuliert werden kann, daß sie sich einer empirischen Überprüfung entzieht. Das Postulat unbe-wußter kausaler Faktoren, die unseren Charakter vollständig de-terminieren, ist ebenso willkürlich wie Kants Postulat eines ab-solut freien Willens. Ein psychologischer Determinismus hat auch den Nachteil, daß er die Bedeutung gradueller Freiheitsun-terschiede zwischen psychisch Kranken und Gesunden ver-wischt. Hat nicht Freud selber mit der Psychotherapie die Per-spektive in Aussicht gestellt, daß Es zu Ich, Unbewußtes teilweise transparent und damit der Freiheitsspielraum von Men-schen größer werde? Freuds Diktum sollte daher nicht so verstan-den werden, als seien wir nie und nicht einmal teilweise Herr im eigenen Haus.

Die Psychoanalyse darf nicht auf die deterministische These festgelegt werden. Das geht auch aus anderen Schulrichtungen der Psychoanalyse hervor. Die von C. G. Jung inspirierte Psycho-logie des Unbewußten erklärt das „Böse“ mit Bezugnahme auf die Verdrängung, die zu einer Abspaltung unserer aggressiven und destruktiven Wünsche führt. Die Abspaltung führt zu zwei Systemen: jenem des verdrängten Schattens und dem System der Persona (Maske). Das Böse wird nach außen, auf Feinde und Fremde projiziert. Diese Theorie der Schattenprojektion und des Sündenbockmechanismus sowie die Therapie der Schatteninte-gration wurde von Erich Neumann zur Grundlage einer Gegen-überstellung von alter und neuer Ethik gemacht. Neumann wen-det sich gegen eine Tendenz in der Psychoanalyse, die er als „populär kausalistische Auffassung“ bezeichnet und die darin be-steht, das Schlechte der Umwelt bzw. frühen Kindheitserleb-nissen zuzuweisen. „Das Ich in der Krise erfährt sich dabei als unschuldig, da es sich mit dem frühkindlichen Ich nicht verant-wortlich identifizieren kann.“ (Neumann 1973, 72)

Die Prägung durch die Kindheitsgeschichte ist weder total noch irreversibel. Einerseits gibt es die Möglichkeit, früher erlit-tene seelische Verletzungen in späteren Lebensphasen zu kom-pensieren. Andererseits gibt es Therapieformen, die auf die Er-

schaffung einer neuen Lebensgeschichte hinauslaufen. Sie machen das Unmögliche möglich, nämlich eine emotionale, den Charakter betreffende Umerziehung. Im Verlauf dieser Therapie wird die eigene (schlimme) Vergangenheit durch eine andere (bessere) ersetzt. Dieses Vorgehen entspricht der Einsicht, daß unser Charakter und unsere Ich-Identität in hohem Maße das Werk von Erzählungen ist, die auch anders erzählt werden könnten. Das „structural remapping of our history“ geschieht im Rahmen einer Therapie, also mit Hilfe anderer, und nicht als solitäre Phantasie. Damit kann zusätzlich die Überzeugung gestärkt werden, daß unsere Autonomie durch gegenseitige soziale Abhängigkeiten nicht geschwächt, sondern gebildet wird (Cooper 1993, 142–147, der sich auf die Therapie von Albert Pesso bezieht).

Moralisches Verhalten ist verschränkt mit narrativer Selbstpräsentation, denn es ist wie alle kommunikativen Prozesse an andere adressiert. Im Erzählen der eigenen Lebensgeschichte besteht ein begrenzter Spielraum für Varianten, in denen das Ich der Erzählung als mehr oder weniger leidend, abhängig oder verfolgt „erfunden“ werden kann. (Diese Freiheit wird dort auf die Spitze getrieben, wo das Leben als Kunstwerk verstanden wird. So weit müssen wir nicht gehen.) Autonomie ist nicht als absolute Freiheit, als spontane Setzung erster Ursachen oder als unverursachte Tathandlung zu haben, sondern nur als graduelle Freiheit in einem sozialen Netz von Beziehungen. Vielleicht sind einige besonders hartnäckige Aporien im Problemfeld von Freiheit und Determinismus darauf zurückzuführen, daß die Aufmerksamkeit zu sehr auf eine absolute, akausale Freiheit gerichtet wurde, statt Willensfreiheit als graduelle Unabhängigkeit von äußeren, von der Person nicht initiierte und nicht kontrollierte Bedingungen zu verstehen. Sie ist keine absolute, metaphysische Größe, als die sie Kant meinte postulieren zu müssen und als die sie manche seiner Kritiker leugneten. Angesichts der sozialen Interdependenz und der Verstrickung in Geschichten – es gibt keinen Charakter unabhängig von Formen der narrativen Präsentation desselben – ist auch die Annahme eines unveränderlichen Charakters unwahrscheinlich (Emler 1983).

2. Kognitive Psychologie

Alles hat eine Entwicklung, auch das moralische Bewußtsein. Ein Kleinkind kann keine moralischen Überlegungen anstellen und wird auch nicht wie ein moralisch kompetentes Wesen behandelt. Es fehlen ihm ganz einfach notwendige geistige und emotionale Voraussetzungen dazu. Ebenso bekannt ist die Tatsache, daß Kinder zunächst ein sehr vereinfachtes Verständnis von Gut und Böse haben, das sich vor allem am Lob und Tadel der Eltern orientiert. Der Ausrichtung an der Autorität der Eltern folgt eine Orientierung an anderen Vorbildern. Im Spiel mit Gleichaltrigen lernt das Kind allmählich, was es heißt, Spielregeln zu befolgen. Von einem präkonventionellen, v. a. autoritäts- und vorbildorientierten Denken gelangen Kinder zu einem Verständnis von Konventionen. Das konventionelle moralische Denken ist der Erhaltung von Ordnung verpflichtet. Zwar spielen Rücksichten auf das, was andere denken und ihre Reaktionen, immer noch eine Rolle; insofern ist die niedrigere, präkonventionelle Stufe in der konventionellen integriert. Aber zugleich wird der Glaube an die Richtigkeit von Konventionen verinnerlicht, und ihre Funktion als Garanten von Ordnung und gegenseitigem Vertrauen wird verstanden. Ein entwickeltes konventionelles Bewußtsein vermag die Konventionen als konstitutive Elemente eines Systems zu interpretieren. Einigen Menschen ist es überdies beschieden, im Verlaufe der Adoleszenz eine postkonventionelle Stufe des moralischen Denkens zu erreichen, auf der heteronomes durch autonomes Denken ersetzt wird.

Jean Piagets Pionierwerk über das moralische Bewußtsein beim Kinde (Piaget 1983) erschien bereits 1932 und lieferte bedeutsame Anregungen für die Moralphilosophie. Piaget war gegenüber der Formulierung von Stufen wesentlich zurückhaltender als sein Nachfolger Kohlberg. Piaget spricht zwar von qualitativen Unterschieden verschiedener Phasen, insistiert aber zugleich auf den Nebeneinander unterschiedlicher Denkweisen beim Kinde. Er verbindet auf nicht ganz durchsichtige Weise die These der Diskontinuität mit einer These der „Wirklichkeit aller Zwischenstufen“ (a. a. O., 46).

Anlässlich der Erforschung von Murmelspielen (*jeux de bille*) bei Kindern in Genf und Lausanne unterscheidet Piaget vier Stadien in der Anwendung von Regeln sowie drei Stadien im Be-

wußtsein der Regeln. Für den Säugling gibt es nur motorische Regeln: Er spielt für sich selber und wiederholt Bewegungen, die auf eine Erfahrung von Regelmäßigkeit schließen lassen. Später beginnen Kinder das Spielverhalten anderer nachzuahmen: Regeln erscheinen ihnen als heilig. Dieser Regelfetischismus korrespondiert mit einem kindlichen Egozentrismus. Allerdings wird seine Beteiligung an Spielen nun in einem rudimentären Sinne sozial (59f.). Dieses zweite Stadium ist nach Piaget das interessanteste, weil sich hier eine Komplexität abzeichnet, ein Schwanken zwischen Egozentrismus und sozialer Orientierung, das in den weiteren Phasen zu einem höheren Gleichgewicht gebracht werden kann. Das Kind findet erst allmählich von einer einseitigen Achtung der Älteren, Stärkeren etc. zu einer gegenseitigen Achtung. Diese wird im Stadium der Zusammenarbeit erworben. Die Norm der Gegenseitigkeit kann sich nur in Zusammenarbeit entwickeln; gegenseitige Achtung ist eine notwendige Voraussetzung von Autonomie und Moral im eigentlichen Sinne. Kinderspiele sind ein geeignetes Paradigma der Einübung von Gegenseitigkeit, weil Gegenseitigkeit der Geist von Spielen ist (92). Der Fortschritt im Regelverständnis besteht darin, daß Regeln nicht mehr als Tabus betrachtet, sondern nach ihrem Geiste interpretiert oder – in Absprache mit anderen – abgeändert werden, damit ein Spiel interessant ist, damit Anstrengung und Geschick mehr zählen als Glück und damit „Mogeln“ (tricher) schwerer wird. Ein Mittel des Übergangs zur Autonomie ist auch die bewußte Kodifizierung von Regeln und der gegenseitige Druck gegen Regelverletzer. Für Piaget ist moralische Gegenseitigkeit nicht eine rein intellektuelle Angelegenheit – sie besteht vielmehr in der „Gegenseitigkeit in der Sympathie“ (133). Im Unterschied zu Freud glaubt Piaget an eine Entwicklung und Umorientierung der Gefühle. Auch diese „Rekonstruktion der Gefühle“ (Piaget 1995, 93f.) spiegelt die Entwicklung von Reaktionsschemata, die intellektuelle und affektive Reaktionen verbinden.

Aufschlußreich ist die parallele Entwicklung des moralischen Urteils in bezug auf Verantwortung: Gibt es für Kinder zunächst nur objektive Verantwortung, die sich an der Schwere tatsächlicher Handlungsfolgen bemisst (der „moralische Realismus“ des Kindes), so wird die Berücksichtigung der subjektiven Absicht immer wichtiger. Auch das Verständnis von Lügen, von Gerech-

tigkeitsformen etc. entwickelt sich erst allmählich und spiegelt den Übergang von Zwangsregeln zu rationalen Regeln der Übereinkunft. Lügen bieten deshalb zusätzliche Schwierigkeiten, weil sie nicht notwendig zu einer Schädigung des Belogenen führen. Sie werden ursprünglich mit häßlichen Ausdrücken, Flüchen bzw. Irrtümern gleichgesetzt. Erst allmählich rückt der Unterschied zwischen absichtlichen Lügen und unabsichtlichen Falschaussagen ins Bewußtsein des Kindes.

„Zuerst ist die Lüge schlimm, weil sie bestraft wird und wäre erlaubt, wenn die Strafe abgeschafft würde. Dann ist die Lüge als solche etwas Schlimmes und würde es auch bleiben, wenn man die Strafen aufheben würde. Schließlich ist die Lüge schlimm, weil sie dem Vertrauen und der gegenseitigen Zuneigung zuwiderläuft.“ (Piaget 1983, 209)

Piagets subtile Charakterisierungen der verschiedenen Nuancen und Übergänge im Regelverständnis heranwachsender Kinder gehen weit über das hinaus, was vor ihm andere empirische Wissenschaften wie die Soziologie oder die Biologie für ein Verständnis eines reiferen moralischen Urteils geleistet haben. Piaget wurde von der Universitätsphilosophie zunächst ignoriert, denn seine Vorliebe für die empirische Beobachtung entfernte sich zu weit vom vorherrschenden Idealismus und den „Illusionen der Philosophen“ (Piaget 1974). Auf dem Umweg über Kohlberg und Rawls (vgl. Rawls 1963) wurde die Bedeutung seiner Forschungen für die Moralphilosophie erkannt.

Lawrence Kohlberg hat in kritischer Anknüpfung an Dewey und Piaget den genetischen Strukturalismus zu einem Stufenmodell erweitert, verfeinert und mittels empirischer Methoden zu bestätigen versucht. Nach Kohlberg (vgl. Kohlberg 1995) sind die drei Stufen jeweils durch zwei weitere Entwicklungsniveaus differenziert, so daß sich ein Modell aus sechs Stufen ergibt. Einer ersten Stufe von Strafe und Gehorsam folgt eine zweite Stufe von individueller Zweckorientierung und Austausch mit anderen. Es wird anerkannt, daß andere auch Interessen haben. Auf der dritten Stufe werden die Erwartungen anderer virulent, so daß die Anliegen der eigenen Bezugsgruppe ernster genommen werden als eigene. Richtig ist, was die anderen, die uns wichtig sind, billigen. Auf der vierten Stufe werden diese Erwartungen zugleich verinnerlicht und entpersönlicht: Loyalität zu den eigenen sozialen Institutionen gewinnt die Oberhand. Wir erreichen jenes Sta-

dium des konventionellen moralischen Denkens, das in der Erfüllung von institutionellen Gesetzen und Rollenpflichten aufgeht. Erst die beiden letzten Stufen erlauben eine Distanzierung von der Konvention. Nun wird eine Orientierung an Prinzipien wegweisend. Die fünfte Stufe stellt ein Konglomerat von Rücksichten auf Werte und Rechte von Individuen und auf das größte Glück der größten Zahl dar. Erst auf der sechsten Stufe werden universale ethische Prinzipien anerkannt, die den Vorrang vor allen rechtlichen und institutionellen Verpflichtungen haben. Die sechste Stufe inkorporiert das von Kant formulierte Ideal der moralischen Selbstgesetzgebung und stellt die beste Voraussetzung dar für eine unparteiliche Auflösung moralischer Konflikte. Diese Unparteilichkeit kommt zustande durch eine perfekte Fähigkeit zur Reversibilität, d. h. zur Fähigkeit, nach jenen Urteilen oder Entscheidungen zu leben, die wir fällen, nachdem wir uns in den Standpunkt aller Betroffenen versetzt haben. Kohlberg verteidigt die Unparteilichkeit, ohne sie jemals präzis zu definieren. Daß er sie gelegentlich mit Unpersönlichkeit und abstrakter Distanzierung gleichsetzt, hat zu zahlreichen Einwänden und Konfusionen Anlaß gegeben.

Nach Kohlberg findet in dieser Stufenentwicklung ein moralischer Fortschritt von der Heteronomie zur Autonomie und damit zur höchsten moralischen Reife statt. Da eine höhere Stufe jeweils die niedrigere voraussetzt und da das Stufenmodell universal ist, das heißt unabhängig von Zeit und Kultur, so scheint die kognitive Psychologie für die Ethik etwas ganz Einmaliges geleistet zu haben: Sie hat Sollen von Sein bzw. von empirisch zugänglichen Fähigkeiten abgeleitet. Kohlberg hat diesen provozierenden Verstoß gegen „Humes Gesetz“ ausführlich erörtert. Sein Programm (vgl. Kohlberg 1981) vermag jedoch nicht restlos zu überzeugen. So wichtig die Genese zum Verständnis der Moral ist, so unklar bleibt ihr Beitrag zur Begründung und Kritik ihrer Geltung.

Kohlberg hat sicher die bereits erwähnte Alltagsweisheit auf seiner Seite, die besagt, daß moralische Entwicklung unmöglich sei ohne psychologische Entwicklung, die übrigens neben der kognitiven Entwicklung auch eine Kultivierung des Gefühls ermöglicht. Denn nach Kohlberg ist es der Fortschritt in der Fähigkeit, die Interessen und Ideale anderer zu erkennen und sich in ihre Lage zu versetzen, der zur moralischen Reife führt. Doch hat Kohlberg damit auch gezeigt, daß die psychologische Ent-

wicklung mehr als eine notwendige Voraussetzung moralischer Reife ist, daß wir mit der psychologischen Entwicklung auch die moralische Entwicklung kennen? (Vgl. Thomas 1991)

Nach Kohlberg ist es möglich und gar nicht selten, daß wir zwar auf einer höheren Stufe zu denken vermögen, aber in unserem Verhalten entweder regredieren (sein Beispiel ist der sog. College-Relativismus von Studierenden in speziellen Lebensumständen) oder uns sogar dagegen entscheiden, nach unseren besten moralischen Erwägungen zu leben. Der Student Raskolnikov in Dostojewskis Roman *Schuld und Sühne* lässt es beispielsweise darauf ankommen, ein Verbrechen zu begehen, um vor sich selber zu beweisen, daß er zur Immoralität fähig ist und das begangene Verbrechen ohne Gefühle der Reue wegstecken kann. Doch selbst Menschen, die bereits die höchste moralische Stufe erreicht haben, werden sich vielleicht fragen, ob es für sie gut sei, in einer Welt von Betrug und Ausbeutung moralische Helden zu sein. So kann sich z. B. jemand sagen, daß es das Beste wäre, anderen nach bestem Wissen und allen Kräften zu helfen, daß es aber nicht in seinem Interesse ist, wie ein Märtyrer zu leben.

Die psychologische Stufe des moralischen Denkens ist demnach keine hinreichende Voraussetzung oder gar eine Garantie für entsprechendes sittliches Verhalten.

Soviel hat Kohlberg selber zugestanden. Es kann eine Kluft geben zwischen moralischer Kompetenz und Motivation. Wir tun nicht immer das, was wir moralisch für das Beste halten. Trotzdem scheint sein Entwicklungsschema grob gesprochen ein Ideal von Mündigkeit zu verbalisieren, das in unserer Kultur hohes Ansehen genießt. Darin liegt wohl auch der didaktische und pädagogische Nutzen des Stufenkonzepts (vgl. Cooper 1993). Zahlreiche Angriffspunkte für Kritik liegen in den Details seiner Stufenbeschreibungen. Inwiefern ist z. B. die konventionelle Stufe, welche Moral explizit als Sozialkitt für ein größeres soziales System versteht, überhaupt noch ein Modus des konventionellen Denkens? Warum wird Stufe 5 so heterogen charakterisiert, daß sie Elemente von Utilitarismus, Kontraktualismus und Theorien moralischer Rechte enthalten soll – Optionen, die sonst als konkurrierend und sich gegenseitig ausschließend verstanden werden? Warum und in welchem Sinne werden auf den nachkonventionellen Stufen inhaltliche Normen (z. B. eine Heiligkeit des Lebens) wichtig, während doch das Stufenmodell als Schema der Entwick-

lung von Typen der Begründung, nicht von Inhalten eingeführt wurde? Warum wird Unparteilichkeit auf der sechsten Stufe mit dem höchsten Abstraktionsgrad, Unpersönlichkeit und der Prätention auf prinzipielle Auflösbarkeit aller moralischen Dilemmata verknüpft? Ist Stufe 6, auf der eine unparteiische Abwägung aller Interessen dominiert, einer Stufe 5 überlegen, in der z. B. Interessen für die Erhaltung von Beziehungen stärker gewertet werden? Die beiden letzten kritischen Fragen liegen der bekannten Kritik von Carol Gilligan zugrunde. (Vgl. Gilligan 1982; zur philosophischen Kritik vgl. Ethics, 1982; Flanagan 1991)

Fragwürdig bleibt die Verwendung moralpsychologischer Hypothesen und Konstruktionen für die Begründung der Moral. In dieser Hinsicht scheint Kohlberg selber infolge zahlreicher Einwände zurückhaltender geworden zu sein. Oft genug läuft die Verteidigung einer inhaltlichen Moral durch Psychologie darauf hinaus, daß man einer bestimmten Position bzw. ihren Anhängern Unreife attestiert. Nach Kohlbergs Schema müßte z. B. der Vertreter eines metaethischen Relativismus wie Gilbert Harman, für den Moral das Resultat faktischer Verhandlungen zwischen ungleich mächtigen Parteien ist, als unreifer gelten als der Vertreter eines ideal-code-Utilitarismus wie Richard B. Brandt; und der Vertreter eines zweistufigen Präferenzutilitarismus wie Richard M. Hare müßte für unreifer gehalten werden als ein strenger Kantianer wie z. B. Alan Gewirth. Damit werden sachliche Argumente für oder gegen eine Position tendenziell ersetzt durch ein argumentum ad personam – ein Vorgang, dessen äußerste Eskalation dazu führen kann, daß man einen Autoren beschimpft, statt ihn mit rationalen Argumenten zu kritisieren.

Der prinzipielle Einwand gegen die Rekonstruktion oder Stützung einer bestimmten Moralkonzeption durch Entwicklungsstufen (oder eine sog. „Entwicklungslogik“) lautet: Empirische Abfolge, selbst wenn sie eine gewisse „innere Logik“ erkennen läßt, dann nämlich wenn eine spätere Stufe die Errungenschaften einer früheren notwendig voraussetzt und teilweise integriert, impliziert keine normative Rangfolge (Flanagan 1991, 191). Bei diesem Einwand handelt es sich um eine Variante des Sein-Sollens-Problems. Aus dem, was wir als mündige Wesen tun, folgt zwar zumindest eine Teilansicht dessen, was wir können, doch aus dem, was wir auf den verschiedenen Stufen tun und können, folgt eben nicht, was wir sollen. Die Lücke zwischen Sein und Können

läßt sich leichter überbrücken als der Abgrund zwischen Sein und Sollen.

Wie auch immer Kohlberg und seine Mitarbeiter letztlich den Beitrag der Psychologie zur Begründung von Moral einschätzen mögen, sie neigen zu einer Überschätzung des Beitrags der Psychologie zur Moralphilosophie. Entweder ist der Ansatz bereits philosophisch befrachtet, dann werden Plädoyers für eine bestimmte inhaltliche Moralvorstellung bzw. bestimmte Typen von Argumenten zirkulär; oder dann beschränkt sich die Psychologie auf die Formulierung minimaler Rahmenbedingungen, die keine Moral mißachten darf, und dann lassen sich aus ihr keine dramatischen normativ-ethischen Schlußfolgerungen ziehen. Da auch in der Psychologie sehr viele Begriffe und Hypothesen wesentlich umstritten sind, lassen sich nur einige Trivialitäten in bezug auf die menschliche Natur formulieren, die Aussicht auf allgemeine Zustimmung haben. Das Ensemble solcher Trivialitäten bildet dann einen minimalen psychologischen Realismus (vgl. Flanagan 1991). Aus einem minimalen psychologischen Realismus, der u. a. davon ausgeht, daß Personen getrennte Standpunkte einnehmen und eine Präferenz für ihre eigenen Grundbedürfnisse haben, folgt nichts für die Entscheidung zwischen verschiedenartigen und teilweise gegensätzlichen normativ-ethischen Entwürfen bzw. für die Wahl wertvoller Lebensformen. Der minimale psychologische Realismus vermittelt eine sehr nüchterne Einschätzung von psychologischen Begründungen in Ethik und Politik. Die beiden Thesen, daß Personen getrennte Wesen sind und daß jede Person einen distinkten Standpunkt einnimmt, können z. B. nicht dazu verwendet werden, Einschränkungen einer strikt unparteilichen Orientierung zugunsten persönlicher Projekte oder Prärogative zu legitimieren, wie etwa Bernard Williams und Samuel Scheffler vorschlagen. Die natürliche Zentriertheit von Personen schließt nicht einmal die Vernünftigkeit einer streng asketischen, etwa einer buddhistischen Lebensweise aus (Flanagan 1991, 76 ff.).

Philosophische Kritiker verfahren gewöhnlich streng mit Kohlberg – nicht weil es ihnen an Verständnis oder Sympathien für seine Theorie fehlt, sondern weil sie mehr Klarheit wünschen. Insbesondere der Anspruch, zwischen konkurrierenden normativen Theorien (Utilitarismus, Kontraktualismus, Kantianismus) zu entscheiden, wird zurückgewiesen, weil es Kohlberg nicht ge-

lingt, die Stufen 5 und 6 einheitlich und eindeutig zu charakterisieren. Stufe 5 stellt in Kohlbergs Charakterisierung ein Gemisch von Vertragsdenken, Bezugnahme auf individuelle Rechte und Utilitarismus dar, während Stufe 6 mit der unparteilichen Erwägung gleicher Interessen von Kohlberg als Kantianismus deklariert wird, obwohl dieses Prinzip ebensogut für Hares Präferenzutilitarismus stehen könnte (vgl. Hare 1992). Nach Hare beruht das kritische moralische Denken auf einem einzigen Prinzip: der unparteiischen Abwägung aller von einer Entscheidung betroffenen Interessen. Voraussetzung dieses Denkens ist der Versuch, sich an die Stelle aller dieser potentiell Betroffenen zu setzen. Kohlberg übernimmt nun diese Figur (mit Anleihen an George Herbert Mead) des „ideal role taking“ und macht es zum obersten Verfahren eines reifen moralischen Bewußtseins. Diese Interessen können auf der obersten Stufe der Moral (von Hare als critical level bezeichnet, aber nicht als Endstufe einer moralischen Entwicklung verstanden) nicht mehr an anderen, unabhängigen Wertmaßstäben gemessen werden. Während aber für Hare der input unbewerteter Interessen gleichsam das Rohmaterial des kritischen moralischen Denkens bildet, haben für Kant Wünsche oder Interessen in der Begründung der Moral keinen Platz. Kants Ethik ist nicht neutral in bezug auf Wünsche, sondern interpretiert diese generell als heterogene Neigungen, die für die Stützung eines autonomen moralischen Urteils keine Rolle spielen können. Die Kantische Ethik zeichnet den Wert der Autonomie gegenüber allen anderen Werten aus, sie erhebt ihn zum „absoluten Wert“. Kohlberg folgt einerseits dieser Bevorzugung von Autonomie, charakterisiert aber andererseits die höchste Moralstufe als ein Maximum an Reziprozität, d.h. als ein formales Verfahren der gleichen Interessenerwägung ohne moralische Bewertung dieser Interessen. Bei Kohlberg spielt Kants Annahme der „Pathologie“ aller Neigungen ebensowenig eine Rolle wie im Utilitarismus. Wie kann nun ein spezifisch utilitaristisches Prinzip ohne Einschränkung von einem Autor favorisiert werden, der glaubt, die höchste Stufe des moralischen Bewußtseins verdränge den Utilitarismus zugunsten einer Kantischen Position? Kohlberg scheint sich der Verwechslungsgefahr nicht bewußt zu sein (vgl. Locke 1982).

Schwer verständlich ist Kohlbergs Stufenbegriff als solcher. So glaubt er, daß eine Stufe sowohl empirisch nachweisbar als auch

begrifflich notwendig sei. Empirische Überprüfbarkeit ist jedoch bezüglich der sechsten oder weiterer Moralstufen nicht mehr möglich – es handelt sich um theoretisch postulierte oder extrapolierte Stufen. Die angenommene begriffliche Notwendigkeit einer Entwicklung, dergemäß eine spätere die frühere(n) begrifflich voraussetze, ist ebenfalls unklar (vgl. Küng 1986). Angesichts solcher und anderer Konfusionen ergeht von Seiten der Philosophie eine Gegeneinladung an die Psychologie (vgl. Goodpaster 1982). Für den Theorienvergleich muß der philosophischen Begriffsanalyse ein höherer Stellenwert eingeräumt werden. Allerdings ist die Bereitschaft zur interdisziplinären Zusammenarbeit im Lager der Entwicklungspsychologie viel ausgeprägter als bei Philosophen, die dazu neigen, conceptual analysis, die ohnedies nur der Vorbereitung wissenschaftlicher Arbeit dienen kann, zur Hauptsache zu machen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Ernst Tugendhat (vgl. Tugendhat 1993, 277) schüttet das Kind mit dem Bade aus, wenn er glaubt, Piagets Beitrag mit einem Satz widerlegen zu können. Die Fruchtbarkeit des genetischen Strukturalismus für Psychologie, Pädagogik und Politik (vgl. Oser/Althoff 1992) ist unbestritten. Die genetische Betrachtungsweise bringt zur Geltung, daß Moral nicht fertig vom Himmel fällt und eine kognitiv-emotionale Entwicklung voraussetzt. Im Unterschied zu Kohlberg ist Piaget weniger auf ein linear fortschreitendes Stufenmodell festgelegt, denn: „Jeder Erwachsene ist schon im Kind, jedes Kind noch im Erwachsenen.“ (106)

3. Biologische Evolutionslehre, Ethologie, Soziobiologie

Der Mensch ist ein Tier – mit gewissen Mängeln und Vorzügen. Als biologisches Mängelwesen erscheint er durch seine Instinktarmut, als „Krone der Schöpfung“ dagegen durch die Leistungsfähigkeit seines Gehirns. Seine Nicht-Spezialisiertheit macht seine Verwundbarkeit und Schwäche im solitären Überlebenskampf aus; zugleich macht sie die exzeptionelle Plastizität der menschlichen Natur aus, die es Menschen erlaubt, in Form einer arbeitsteiligen Gesellschaft und einer technischen Kultur fast in allen Klimazonen der Erde wohnhaft zu werden. Die lange Vorgeschichte der Evolution des Menschen hat Spuren hinterlassen im

menschlichen Gehirn, besonders in jenen Teilen, die für Emotion und emotionale Intelligenz verantwortlich sind.

Eine von der Biologie inspirierte Anthropologie hat Arnold Gehlen entwickelt (vgl. Gehlen 1940). Sie verzichtet auf das traditionelle Stufenschema der Natur. Im Gegensatz zu Scheler verwirft Gehlen die Annahme einer autonomen geistigen Person. Der Mensch erscheint durch seine verzögerte Reife als ein besonders abhängiges Wesen. Aus dieser faszinierenden Theorie folgt sicher keine stolze Wesensbestimmung des Menschen. Zwischen Mensch und Tier gibt es keinen ein für allemal festgelegten Graben. Hier folgt Gehlen den Spuren von Darwins neuem Paradigma. Allerdings werden die spezifisch menschlichen Mängel durch das enorme Wachstum des menschlichen Hirns und die Schaffung von Kulturen und Institutionen kompensiert. Gehlen hat – im Gegensatz zur Gesinnungsethik – die innere Angewiesenheit der Ethik auf eine stabile Institutionalisierung betont. Zugleich hat er angesichts der biologisch vorgegebenen Grenzen der Menschen vor einer Hypermoral gewarnt. Die ethische Relevanz von Gehlens Anthropologie ist jedoch nicht eindeutig. Er selber hat in seinen späteren Schriften und Essays eine konservative Kulturkritik entwickelt, welche u. a. die Selbstüberschätzung der Rationalität und der (linken) Intellektuellen aufs Korn nimmt.

Sehr viel direkter scheint der Zusammenhang zwischen Ethik und biologischer Grundlagenforschung zu sein. Molekularbiologie und Neurophysiologie beschäftigen sich mit den Rahmenvoraussetzungen menschlicher Freiheit. Auch die Menschen müssen an der Leine ihrer Gene leben – allerdings einer „langen Leine“, die zugleich Spielräume eröffnet.

Der biologische Determinismus besagt, daß es eine gesetzesartige Koexistenz zwischen neuralen und mentalen Ereignissen gibt. Gleichzeitige geistige und neurale Ereignisse sind nomische Korrelate (Honderich 1995, 23, 41). Diese Variante des Determinismus schließt Freiheit im Sinne einer Unterbrechung der Kausalkette von neuralen Ereignissen aus. Damit trägt er der Tatsache Rechnung, daß unser Verhalten im Normalfall nach unserer Absicht gelingt, daß wir nicht permanent von mysteriösen Fehlhandlungen und Überraschungen gepeinigt werden (Honderich 1995, 58). Der Determinismus ist gleichsam das Spiegelbild einer gewissen Berechenbarkeit in der Umsetzung unserer Absichten in manifestes Verhalten.

Eine antideterministisch verstandene Freiheit (unverursachte geistige Ursache, absolute Spontaneität) ist in sich problematisch. Ihr Auftauchen ist per definitionem unerklärlich und hat den Charakter eines Wunders. Sie wirkt gleichsam gespenstisch, ohne Unterstützung chemischer Prozesse. Sie verdunkelt den kausalen Zusammenhang zwischen Absicht und Handlung, Geist und Körper und erschwert damit die Zurechnung von Handlungen bzw. die Zuschreibung von Verantwortung. Stellt man sich den Geist als Schöpfer oder Befehlshaber vor, den Körper dagegen als Befehlsempfänger, so ist es eigentlich absurd oder zumindest unfair, für Entscheidungen, die angeblich in der Kommandozentrale des Geistes entstanden, den ausführenden Körper zur Verantwortung zu ziehen bzw. zu bestrafen (vgl. Wolf 1995a, 23).

Der biologische Determinismus beschreibt zwar gewisse Grenzen oder Bahnen, in denen unser Verhalten verlaufen muß, doch Determination hat nicht den Charakter von Zwang oder Gefangenschaft. Es ist auffällig, wie die widersprüchliche Deutung des Determinismus als Unfreiheit oder als Vorbedingung von Freiheit von der Wahl bzw. Bewertung gewisser Metaphern abhängt. Das erwähnte Bild der „langen Leine der Gene“ könnte als Voraussetzung von Freiheit geachtet werden; umgekehrt wird das bloße Bild der Leine gewissen emphatischen Vorstellungen von Freiheit nicht entsprechen. Wie könnte ein Mensch an einer Leine – und sei es eine noch so lange Leine – Freiheit und Würde haben? Ist das Leben an einer Leine – sei es eine goldene oder eine lange Leine – nicht eher ein Hundeleben?

Die metaphorische Deutung des Determinismus als Nötigung, Kette oder Gefängnis ist seit der Gnosis ein Element der metaphysischen Tradition. Sie hat dazu beigetragen, Befreiung metaphysisch als Loslösung vom Kerker des Leibes und Abwendung von einer finsternen und fremden Welt zu verstehen. Gnostizismus steckt noch in Heideggers Lehre von der „Geworfenheit des menschlichen Daseins“ bzw. der alltäglichen Verfallenheit an Seiendes (vgl. Hans Jonas in Sloterdijk/ Macho 1993, 339–350). Gnostische Motive scheinen in der immer wieder durchlebten und neu diskutierten existenziellen Angst vor dem Determinismus nachzuwirken.

Der biologische Determinismus schließt nicht aus, daß Absichten wirksame Teilelemente kausaler Gesamtkomplexe sind. Diese Voraussetzung genügt, um Menschen für ihre absichtli-

chen Handlungen verantwortlich zu machen. Ebensowenig schließt er die Entstehung von Neuem oder schöpferisches Denken oder Handeln aus. Einwände dieser Art basieren auf einer Vermischung des Determinismus mit der Vorstellung geschlossener Systeme. Der biologische Determinismus steht nicht im Gegensatz zur Idee, daß Organismen offene Systeme sind, die sich im permanenten Austausch mit ihrer Umwelt verwandeln, und daß aus relativem Chaos neue Ordnungen entstehen.

Gelegentlich werden die „archaischen“ Anteile unseres Gehirns als Indiz dafür gewertet, daß wir Gefangene sind. Damit soll nicht einfach gesagt werden, daß unsere Spielräume begrenzt sind, sondern daß sie so begrenzt sind, daß wir in der Auseinandersetzung mit der Komplexität der von uns geschaffenen technischen Zivilisation und ihren Nebenwirkungen langfristig versagen müssen. Die Evolution hat uns nicht vorbereitet auf die Überlebensprobleme der Spezies *homo sapiens*. Vielleicht sind wir in bezug auf die Erhaltung unserer kollektiven Lebensgrundlagen falsch programmiert („Irrläufer der Evolution“, Arthur Koestler).

Menschen verfügen über die Fähigkeit zur Umkehrung und Umwertung, sie können – innerhalb gewisser Grenzen – gegen den Strom der Geschichte, aber auch der Evolution schwimmen. Ja es gibt sogar so etwas wie eine Wertschöpfung aus Schwäche bzw. ein „schöpferisches Ressentiment“ (Nietzsche, Scheler). Abstieg, Scheitern, Mißlingen und Unglück können produktiv werden; sie dienen als Quellen zur Inspiration und Neubewertung. Diese Fähigkeiten sprechen gegen die Version des ethischen Naturalismus, die uns auf Fortschritt festlegt – im Sinne des Überlebens des Stärkeren, wie es der Sozialdarwinismus predigte. Sie spricht überdies gegen den sog. „naturalistischen Fehlschluß“ (G. E. Moore), d. h. die Gleichsetzung von ‚gut‘ mit ‚im Richtungssinne der Evolution förderlich‘. Nicht alles, was später oder höher entwickelt ist, ist per se besser. Moores Polemik gegen Spencer und Guyau läßt sich mutatis mutandis übertragen auf eine Kritik neuerer Versuche, Ethik in der Evolutionsbiologie zu begründen.

Die evolutionäre Begründung der Ethik stößt auf dieselben Grenzen wie jede empirische Begründung. Einerseits muß die Ethik alle relevanten Resultate empirischer Forschung zur Kenntnis nehmen; andererseits „ist nicht einzusehen, warum den bio-

logischen Randbedingungen ein größeres Gewicht beizumessen wäre als etwa den physikalischen oder soziologischen. Vor allem aber trägt die Biologie nicht zur Bewertung der unterschiedlichen Handlungsoptionen bei“ (Bayertz 1993, 165).

Die Kritik an evolutionären Begründungen soll an einem Beispiel erläutert werden. Evolutionstheorie und vergleichende Ethologie gehen davon aus, daß der ältere Anteil unserer Reaktion nicht kognitiv, sondern emotional gesteuert ist. Gefühlen kommen in dieser Sichtweise eine größere Rolle zu, als es einem intellektualistischen Selbstverständnis der menschlichen Natur entspricht. Gefühle sind ein notwendiges, aber – das muß man hier kritisch hinzufügen – kein hinreichendes Element moralischer Orientierung. Eine vorsichtig formulierte Hypothese über das Verhältnis von Moral und Gefühlen besagt, daß Gefühle einen nützlichen, aber keinen unfühlbaren Kompaß abgeben. Diese Hypothese behandelt Gefühle (und auch sog. Intuitionen) als Wegmarken der moralischen Orientierung, die wir nicht mutwillig ignorieren oder entfernen sollten. Einerseits kann die Konklusion eines Argumentes suspekt sein, weil sie gegen tief verwurzelte Gefühle verstößt. Andererseits müssen solche Gefühle gelegentlich einer rigorosen Prüfung unterzogen werden.

Die Tatsache, daß Gefühle das Resultat einer langen Evolutionsgeschichte sind, verleiht ihnen keinen sakrosankten Status. Was sich evolutionär herausgebildet und erhalten hat, ist nicht per se moralisch gut. Ekel vor Schmutz, Abneigung gegen den Genuss von Menschenfleisch oder Abscheu vor Leichen mögen ebenfalls eine lange evolutionäre oder kulturelle Vorgeschichte haben. Sind sie deswegen als Kern moralischer Forderungen zu betrachten? Die Tötungshemmung mag in gewissen Etappen der menschlichen Evolution eine nützliche Funktion erfüllt haben. Sicherlich spielt sie auch heute noch eine wichtige Rolle. Wer möchte in einer Gesellschaft leben, deren Mitglieder so geringe Tötungshemmungen haben wie Berufskiller? Ob allerdings der Tötungshemmung in einer hochtechnisierten Gesellschaft immer noch derselbe Stellenwert zukommt, bleibt zu bedenken. Fragwürdig ist insbesondere die hartnäckige, in allen Rechtssystemen petrifizierte Meinung, Tötung signalisiere ein viel schrecklicheres Übel als so manche Unterlassungen mit tödlichen Folgen. Menschen, die sich infolge neuer Fähigkeiten und Mittel in der Lage befinden, mehr Leben durch Unterlassung als durch aktive Tö-

tung zu gefährden, sind, sofern sie sich nur auf ihre Gefühle verlassen, „Irrläufer der Evolution“. Viele Beispiele könnten diese unverhältnismäßige Ächtung des Übels aktiver Tötung gegenüber einer seltsamen Blindheit für die üblichen Folgen von Unterlassungen verdeutlichen. Ein Blick auf die seltsame Duldsamkeit gegenüber der angeblichen Notwendigkeit eines motorisierten Straßenverkehrs mit seinen statistischen Auswirkungen auf Gesundheit und Leben aller (nicht nur der Verkehrsteilnehmer selber!) könnte die Frage aufwerfen, ob in friedliebenden Staaten tatsächlich die Soldaten, und nicht vielmehr die Autolenker potentielle Mörder seien. (Sie haben zwar nicht die Absicht zu morden, doch sie kennen das Gefahrenpotential, das sie für andere darstellen.) Ein anderes Beispiel: Moderne Kriegsführer, die in der Lage sind, ihre Feinde durch Unterernährung und mangelnde medizinische Versorgung in Konzentrationslagern zu eliminieren, machen sich nicht durch aktive Tötung, sondern durch organisiertes Sterbenlassen schuldig. Die bloße Tatsache, daß sie im Vollzug des administrativen Massensterbenlassens nicht zur aktiven Tötung greifen und insofern auch nicht althergebrachte Tötungshemmungen zu überwinden haben, ist ein weiterer Beleg dafür, daß die Tötungshemmung im veränderten gesellschaftlichen Kontext nicht mehr dieselbe Ausnahmestellung haben sollte wie vielleicht noch in der Urhorde. Die irreführende Stigmatisierung aktiver Tötung könnte, um ein anderes Beispiel zu nennen, in einem Vergleich zwischen Terrorismus und staatlichen Sparmaßnahmen dazu führen, daß man zwar die Schwert- und Feuer-Gewalt der Terroristen verurteilt, aber den unmoralischen Aspekt der Folgen staatlicher Sparmaßnahmen bagatellisiert. Die meisten Opfer auf Seiten der Kranken und Behinderten sind – auch nach einer Legalisierung der aktiven Euthanasie – nicht Folgen aktiver Tötung, sondern staatlicher und gesellschaftlicher Sparübungen. (Aus diesem Vergleich läßt sich natürlich kein moralisches Plädoyer für die Legalisierung der aktiven Euthanasie ableiten!)

Die Berufung auf Helfen und Mitleid charakterisiert das Selbstbild der Mitglieder ärztlicher und helfender Berufe. Die mehrheitliche Ablehnung aktiver Euthanasie durch die Vertreter dieses Standes ist nicht nur ein blinder Reflex uralter Tötungshemmungen, sondern auch ein wichtiger Beitrag zur Pflege des eigenen Prestiges. Die rigorose Ablehnung aktiver Tötung und die euphemistische Darstellung von Pflege und Hilfe ist vielleicht die

Kehrseite einer gewissen Unbefangenheit gegenüber der Verantwortung für Unterlassungen sowie der Mißachtung der Patientenautonomie. Einseitige Hervorhebung des Tötungsverbotes und der Pflicht zu helfen kann zur Verschleierung zweier Tatsachen führen. Zum einen ist es möglich und vielleicht manchmal auch geboten, Menschen gegen ihren Willen zu helfen. Therapeutische Intervention kann kollidieren mit dem aktuellen Wunsch von Patienten. Neben dem Wert des Wohls gibt es auch den Wert der negativen Freiheit einer Person (gemeint ist die Freiheit, etwas zu tun, sofern ich es will). Es gibt demnach Gesichtspunkte der Moral, die nicht im Mitleiden und Wunsch zu helfen enthalten bzw. hinreichend spezifiziert sind. Es ist z. B. nicht klar, ob eine Haltung, Menschen unter Umständen gegen ihren Wunsch und Willen zu helfen, von mehr Mitleid zeugt als ein disziplinierteres Mitleid, das den Verzicht auf paternalistische Eingriffe zum Imperativ macht. Echtes Mitleid, so könnte man sagen, geht nicht nur von den Präferenzen und Idealen der helfenden Personen aus, sondern versetzt sich v. a. in die Präferenzen ihrer Patienten. Patienten mit einer starken Präferenz für Freiheit dürften daher nicht paternalisiert werden, sofern man sich ganz auf den Standpunkt des Patienten stellt. Doch dürfte man sich bei Patienten mit einer schwachen Präferenz für Freiheit über alle Rücksichten auf deren aktuelle Wünsche hinwegsetzen, sofern es nur ihrem Besten (aus der Sicht der HelferInnen) dient? Oder ist die Freiheit ein Wert sui generis, der aus der Optik von Mitleid und Wohlwollen allein gar nicht zureichend gewürdigt werden kann?

Zum anderen – und damit kommen wir zum zweiten Aspekt des furor therapeuticus – kann Helfen und Mitleid eine aktive Tötung implizieren – nämlich dann, wenn wir dem Wunsch eines Patienten zur Beihilfe zum Suizid nachkommen. Töten kann – so lässt sich argumentieren – eine Form von Hilfe sein. Mitleid und Helfen bestehen nicht notwendigerweise im Verzicht auf aktive Tötung. Diesen Sachverhalt sollte man nicht durch einen dogmatischen Sprachgebrauch verschleiern.

Die ganze Komplexität solcher Entscheidungen verweist deutlich auf die Grenzen einer evolutionären Ethik. Sie kann uns – etwa mit dem Hinweis auf instinktive Tötungshemmungen – die Wahl zwischen verschiedenen Werten nicht abnehmen.

TEIL B

IV. Wertintuitionismus und Wertphänomenologie

1. Brentano, Scheler und Hartmann (Wolf)

Franz Brentano (1838–1917) hat mit seiner Schrift *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* großen Einfluß ausgeübt auf die Werttheorien der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts; Moore behauptete in einer Rezension und im Vorwort zu den *Principia Ethica*, daß er in wesentlichen Punkten mit Brentano übereinstimme (kritisch dazu McAlister 1982, 94 ff.).

Brentano hat seinen Beitrag zur Erkenntnislehre der Ethik „zum Gedankenkreis einer ‚Deskriptiven Psychologie‘“ (Brentano 1955, 3) gerechnet. Damit grenzt sich Brentano von einer rein empiristischen, genetischen Psychologie ab, die den eigentlich normativen oder verpflichtenden Charakter der Ethik verfehle. Obwohl er sich selber der empirischen Schule zuzählt (13), tadelt er doch den Psychologismus in der Logik und in der Ethik. Die Gebote der Ethik können ebensowenig wie die Gebote der Moral aus dem „Drang eines Gefühls“, aus Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Belohnung oder aus einer Dressur durch einen Despoten abgeleitet werden (39 ff.). Auch die Kantische Lösung – den „kategorischen Imperativ“ – verwirft Brentano kurzerhand als Fiktion (14). Kants reiner Pflichtethik wird die von Aristoteles angelegte Frage nach dem Ziel oder Zweck unseres Handelns entgegengesetzt. Die „eigentlichste und hauptsächlichste Frage der Ethik“ lautet: „Welcher Zweck ist richtig, welcher unrichtig?“ (15) In der Zweckorientierung stimmt Brentano mit dem klassischen Utilitarismus überein. Interessanter sind jedoch die Abweichungen. Zum einen begnügt sich Brentano nicht mit einer Antwort, die das tatsächlich Erreichbare – die Erfüllung von Wünschen – zum Ausgangspunkt macht. Mills sog. „Beweis“ des Utilitarismus – die Orientierung der Wertlehre an faktischen Wünschen – wird zurückgewiesen (20). Ob damit Mills notorisches Argument tatsächlich getroffen wird, bleibe dahingestellt (vgl. Alican 1994).

Nicht was die Menschen tatsächlich lieben, sondern was das

Liebenswerte ist, wird zum obersten Maßstab erhoben. Brentano begründet diese scharfe Abgrenzung des „desirable“ vom „desired“ mit einer interessanten Analogie zwischen Wertungen und Urteilen. Jedes Urteil enthält neben seinem Vorstellungsgehalt einen Akt der Zustimmung oder Ablehnung, doch es ist nicht dieser Akt, der das Urteil zu einem wahren macht. „Also das wirkliche Vorkommen der Liebe bezeugt keineswegs ohne weiteres die Liebwürdigkeit [sic!], wie ja auch das wirkliche Anerkennen keineswegs ohne weiteres die Wahrheit beweist.“ (Brentano 1955, 20)

Zum anderen – und hier liegt die zweite Abweichung vom Utilitarismus – verwirft Brentano dessen Wertlehre, den Hedonismus, der besagt, Lust sei der einzige intrinsische Wert. Der psychologische Hedonismus, demgemäß die Menschen letztlich nur nach ihrer Lust (bzw. nach dem Vermeiden von Unlust) strebten, sei unplausibel – Brentano verweist auf das Beispiel von Asketen. Als Werttheorie hat der Hedonismus zwei Mängel: Zum einen leugnet er den irreduziblen Wert der Erkenntnis bzw. der Liebe zur Erkenntnis. Zum anderen verkennt er, daß es neben dem instinktiven Streben nach Lust „auch ein Gefallen und Mißfallen höherer Art“ gibt. Brentano hütet sich davor, den „edlen Liebesakt“ zum höchsten oder gar einzigen Wert zu deklarieren. „Denn der einzelne edle Liebesakt bleibt, so wertvoll er immer sei, ein endliches Gut. Ein gewisses endliches Gut aber ist auch jede Einsicht.“ (29) In diesem Punkt weicht er auch von der Auffassung Platons und Aristoteles ab, die dazu neigten, Erkenntnis über die Akte ethischer Tugend zu stellen. Das wenigste, was man zum Verhältnis der sittlichen Werte und dem Wert der Erkenntnis behaupten kann, ist die These, „daß jedenfalls keine der beiden Seiten auf Kosten der andern gänzlich vernachlässigt werden kann.“ (31) Man hat diese Forderung auch Inklusivismus genannt. Ein Wert sollte nie auf Kosten anderer Werte verabsolutiert werden. Brentano anerkennt, daß es so etwas wie eine moralische Arbeitsteilung gibt, die dazu führt, das einige Menschen mehr der Erkenntnis, andere mehr der Liebe dienen. Doch das Liebenswerte oder Wertvolle sollte auch dann anerkannt werden, wenn man es selber nur wenig fördern kann. Der Inklusivismus fordert, daß man Werten und Idealen, denen man selber nicht dienen kann, nicht mit Ressentiments begegnet und damit jenen, die sich ihrer annehmen, keine Hindernisse in den Weg legt. Brentano preist

jedoch auch das klassische Ideal, das über den Inklusivismus hinausweist. Erstrebenswert sei eine „gewisse harmonische Entwicklung und Betätigung aller unserer edlen Anlagen“ (ib.).

Schließlich wird Bentham's Idee eines hedonistischen Kalküls als absurd zurückgewiesen, weil sich die Intensität von Lust nicht aus Einheiten von Lust zusammensetzt. „Kann man wirklich erkennen, eine Lust sei doppelt so groß als eine andere?“ Oder muß man nicht vielmehr zugeben, daß „wie so vielfach auf psychischem Gebiete ... auch hier eigentliche Maßbestimmungen unmöglich“ sind (29)?

Brentano versucht nun ähnlich wie in seiner Lehre von der Intentionalität des Vorstellens und Urteilens, eine Intentionalität unserer Gefühle zu statuieren. Die Tatsache, daß es einige nicht-intentionale Gefühle gibt, bestätigt lediglich die Regel, daß Intentionalität der Charakterzug alles Psychischen ist. „Kein Hören ohne Gehörtes, kein Glauben ohne Geglubtes, kein Hoffen ohne Gehofftes, kein Streben ohne Erstrebtes, keine Freude ohne etwas, worüber man sich freut, und so im übrigen.“ (16) Die psychischen Akte der Liebe, des Hasses und des Vorziehens sind korrelativ zu einem Objekt – dem Liebens- oder Hassenswürdigen bzw. Vorzugswürdigen. „Das mit richtiger Liebe zu Liebende, das Liebwerte, ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes.“ (19) Diese scheinbar tautologische Formel hat folgende Funktion: Einerseits soll sie Wertungen auf den Bereich der Gemütsbewegungen zurückbeziehen – Werten ist, im Unterschied zu Urteilen, kein rein intellektueller Vorgang. Andererseits hat das Werturteil ebenfalls einen Gehalt – es ist kein rein emotives Gebilde. Dieser Gehalt ist allerdings kein Gegenstand in der Welt, sondern eben der intentionale Gehalt des entsprechenden Gemütsaktes. Brentano versucht, drei Thesen miteinander zu kombinieren:

- 1) Werturteile enthalten Akte des Liebens, Hassens oder Vorziehens.
- 2) Gemütsakte haben einen intentionalen Gehalt.
- 3) Gemütsakte sind richtig oder falsch.

Mit der ersten These unterstreicht Brentano die Tatsache, daß Wertungen auf Gemütstätigkeiten oder Gefühlen beruhen (etwas über sie aussagen oder aus ihnen abgeleitet werden können); sie sind nicht Tätigkeiten eines rein vernünftigen Willens, wie bei Kant. Die drei emotiven Grundphänomene sind Liebe simpliciter,

Haß simpliciter und Präferenz (Vorzugswahl). Liebe und Haß lassen sich nicht auf Präferenz zurückführen, denn es ist z.B. möglich, A und B zu lieben, ohne eines dem anderen vorzuziehen. Brentano steht der Reduktion von Liebe und Haß auf Präferenzen skeptisch gegenüber, weil dies einer Reduktion von Präferenz auf den Vorzug gegenüber dem gleichkäme, was mit größerer Intensität geliebt oder mit geringerer Intensität gehaßt wird. Der Begriff der Intensität lässt sich jedoch nur bedingt auf psychologische Phänomene anwenden, nämlich nur dann, wenn Sinnesqualitäten involviert sind. Daher ist es notwendig, die Eigenständigkeit der drei emotiven Grundphänomene anzuerkennen.

These 2 steht im Gegensatz zu einem primitiven Emotivismus, der Wertungen jeden Gehalt oder jede Struktur abspricht. Hier versucht Brentano, den Werturteilen Gehalt zuzusprechen, ohne sie jedoch auf Existenzbehauptungen oder Prädikationen über ein „Reich von Werten“ festzulegen. Sollten Urteile über intrinsisch Gutes überhaupt als Prädikationen verstanden werden, dann nur in dem Sinne, daß sie Prädikationen über Korrektheit oder Richtigkeit gewisser positiver Gefühle sind. So gesehen hält Brentano – im Gegensatz zu Moore – „intrinsisch gut“ für definierbar.

Brentano scheint jedoch noch einen Schritt weiter zu gehen: Er deutet nämlich an, daß es sich bei den Ausdrücken „gut“ und „schlecht“ in ihrer Anwendung auf in sich Wertvolles gar nicht um Prädikate handle, wie die meisten Philosophen bis Moore und die vermeintlichen Nachfolger von Brentano, Max Scheler und Nicolai Hartmann, meinten, sondern um „synkategorematische“ oder „synsemantische“ Ausdrücke, die nichts behaupten oder aussagen, sondern eine Liebe oder einen Haß zu einem intentionalen Objekt zum Ausdruck bringen (vgl. Chisholm 1986, 51f.). Das Urteil „Freundschaft ist in sich gut“ impliziert nicht das Existenzurteil, daß es Freundschaft in der Welt oder Freundschaft als idealen Wert gebe, obwohl man sagen kann, wenn Freundschaft ein Wert in sich ist, ist eine Welt, in der Freundschaft existiert, eine bessere Welt. Zu den sog. Wertaxiomen gehört die Annahme, daß die Existenz eines positiven Wertes selbst ein positiver Wert sei. So lautet dieses Axiom in der Paraphrase von Max Scheler (Scheler 1980, 100), der sich im übrigen viel unbekümmter als Brentano einer Ontologisierung der Werte annähert. Auch in der Annahme, es gebe eine materiale Rangordnung der Werte, geht Scheler einen folgenschweren Schritt über

Brentano hinaus (vgl. Scheler 1980, 105, Anm.). Brentano selber nimmt überhaupt keine Propositionen oder Sachverhalte an – es existieren nur einzelne Dinge, keine abstrakten Objekte. Natürlich ist diese Position nicht ohne Schwierigkeiten, doch in bezug auf die Werttheorie hat sie den Vorteil, daß sie ihre rigorosen Anhänger gar nicht erst in Versuchung bringt, Werte zu ontologisieren.

Auch Wahrheit wird nicht ontologisch als Übereinstimmung oder gar Identität verstanden (Brentano 1955, 59f.), sondern strikt epistemologisch expliziert, nämlich mit Bezug auf Evidenz. Nicht die empirische Beobachtungsevidenz gibt unseren Urteilen letzte Bestätigung oder Erfüllung, sondern die Evidenz innerer Wahrnehmung, mit der wir Lust oder Erkenntnis als etwas Gutes erleben.

Nach Brentano sind unsere letzten Werturteile apodiktisch und *a priori* begründet, während Urteile über instrumentelle Werte *a posteriori* und contingent sind. Was ‚notwendig‘ bedeutet, expliziert Brentano ebenfalls epistemologisch, also via apodiktische Urteile. Nach Brentano behaupten apodiktische Urteile keine notwendigen Wahrheiten, sondern sie verneinen die Möglichkeit von korrekten Behauptungen vom Typus ‚Es gibt runde Quadrate‘ oder ‚Schmerz ist etwas in sich Gutes‘ oder ‚Erkenntnis ist etwas in sich Schlechtes‘. Brentano vermeidet also auch im Blick auf die Modalität der Notwendigkeit den Relativismus und Subjektivismus von Protagoras, ohne sich auf den Platonismus festzulegen. Wir finden bei Brentano nirgends eine Bezugnahme auf ein notwendiges oder unveränderliches „Reich der Werte“ (vgl. Chisholm 1988, 44f., 52). Vielmehr glaubt er, daß wir durch die Verneinung der Möglichkeit korrekter Behauptungen wie ‚Lust, Glück, Liebe, Erkenntnis, Gerechtigkeit, Schönheit, Proportion, gute Absicht, Ausübung der Tugend sind in sich schlecht‘ zu einer (unvollständigen) Liste dessen gelangen, was in sich gut und was in sich schlecht sei.

These 3 soll den ethischen Relativismus zurückweisen, der besagt, Werturteile seien nichts als persönliche Geschmacksurteile, d.h. Urteile, die für einige wahr, für andere falsch sein könnten. Liebe und Haß können als richtig charakterisiert werden, nämlich dann, wenn sie sich auf Liebens- bzw. Hassenswertes richten. Ja sie können sich auf ganze Klassen richten, wie bereits Aristoteles bemerkte. Diese Verallgemeinerung findet „mit einem Schlag“,

ohne jede Induktion statt (Brentano 1955, 82f.). Diese „innere Wahrnehmung“ soll sich von Introspektion unterscheiden, weil sie nicht in Analogie zur äußeren Beobachtung verstanden werden kann. Im Unterschied zu Beobachtung bezieht sie sich nicht auf partikuläre Vorkommnisse von Gemütsakten – hier führt Introspektion gewöhnlich zu einer Verzerrung der Phänomene. Wer seinen Zorn beobachtet, hört auf, zornig zu sein. Innere Wahrnehmung dagegen führt von der Bekanntschaft mit partikulären Gefühlsakten oder der Vorstellung eines exemplarischen Falles mit einem Schlag zu einem Typus von Gefühlsakten. Diese „intuitive Induktion“ unterscheidet sich von der empirischen Induktion dadurch, daß sie von einem einzigen Beispiel sofort und ohne Zwischenschritte zum Allgemeinen gelangt und daß sie „untrüglich“ ist. Brentano vertritt einen „philosophischen Intuitionismus“, wie es Henry Sidgwick (1838–1900) nennt (vgl. Sidgwick 1907, 200f.), d. h. keinen handlungsdeontologischen Intuitionismus in bezug auf partikulare, situationsbezogene sittliche Urteile wie Prichard, sondern einen Intuitionismus in bezug auf die Erkenntnis allgemeiner Werte und Prinzipien. Insofern steht er der Position von Ross näher, der intuitive Urteile auf „prima-facie“-Prinzipien bezieht.

Die Überlegenheit des philosophischen Intuitionismus von Sidgwick, Brentano und Ross besteht darin, daß er die einzelnen Reaktionen und Urteile der Alltagsmoral nicht einfach en bloc übernimmt. Die universelle Geltung philosophischer Intuitionen gibt ihnen eine kritische Funktion gegenüber isolierten Vorurteilen der Tradition. Doch die Schwierigkeit dieser Position besteht darin, wie sich echte Intuitionen (die zugleich wahr und nicht bloß tautologisch sind) von unechten (falschen oder bloß tautologischen Intuitionen) unterscheiden lassen. Sidgwick hat dieses Problem – die Unterscheidung zwischen genuinen Intuitionen von einer gewissen Klasse von „sham-axioms“ – als eines der schwierigsten Hindernisse für das Studium der Ethik bezeichnet (Sidgwick 1907, 373–379).

Mit der Charakterisierung der Richtigkeit von Gefühlen durch ihren intentionalen Bezug auf Liebenswertes etc. ist für die Erkenntnislehre eigentlich nichts gewonnen, man muß in diesem Zusammenhang von einer verderblichen epistemologischen Zirkularität sprechen. Wer wissen will, warum eine Liebe korrekt ist, wird auf das Liebenswerte verwiesen; und wer wissen möchte,

warum etwas liebenswert ist, wird auf den Akt der korrekten Liebe zurückverwiesen (vgl. McAlister 1982, 91 f.).

Die von These 3 angenommene Zweiwertigkeit von Gemütsakten und damit der auf ihnen basierenden Werturteile wird durch die indifferenten Urteile durchbrochen. Brentano hat seine Auffassung nachträglich revidiert und verdeutlicht, daß das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten nicht auf die Sphäre des Emotionalen anwendbar ist (vgl. Brentano 1955, 19, 26 und Chisholm 1988, 55 f.).

Die Anwendung des Kriteriums, daß das Gute das Liebenswerte sei, ist nach Brentano nicht immer garantiert. Man könnte sich z. B. Wesen mit einem (nach unserer Auffassung) verkehrten Wertesystem ausdenken, die z. B. den Irrtum als solchen liebten und die Einsicht um ihrer selbst willen verabscheuten. Zwar würden wir gegenüber diesen Wesen darauf insistieren, daß sie sich irrten, daß ihre Präferenzen falsch seien etc. Wir würden uns nicht mit der Feststellung begnügen, daß es eben Wesen mit einem anderen Geschmack sind. Doch wie könnten wir solche Wesen von der Verkehrtheit ihrer Liebe, ihres Hasses bzw. ihrer Präferenzen überzeugen? Auf der Ebene einer intersubjektiv nachvollziehbaren Argumentation können wir nicht viel ausrichten. Wir können selber nicht sicher sein, ob wir nicht auch von gewissen verkehrten Lieben oder Präferenzen verblendet sind. „Wir haben keine Gewähr dafür, daß wir von allem, was gut ist, mit einer als richtig charakterisierten Liebe angemutet werden.“ (Brentano 1955, 24) Mit diesem Zugeständnis wird jedoch Brentanos Auszeichnung von korrekten Emotionen als Resultaten oder Elementen einer inneren und untrüglichen Wahrnehmung dementiert.

Damit hat Brentano eine Achillesferse seiner Theorie aufgedeckt. Zwar versucht er in einer Anmerkung, diese Schwäche zu vertuschen, indem er sie mit unserer Unfähigkeit vergleicht, alle Handlungsfolgen vorauszusehen. Ebensowenig wie uns dieser Mangel an vollständiger Voraussicht daran hindern kann, unser Bestes zu versuchen, ebensowenig könne die hier namhaft gemachte Ungewißheit als Hindernis betrachtet werden (92 f.). Doch dieser Vergleich ist schief. Handelt es sich im einen Fall um ein Problem der Unvollständigkeit, so handelt es sich bei der Unsicherheit, ob uns alles, was in sich gut ist, wirksam „anmutet“, um eine radikale Ungewißheit. Schließt man nämlich, wie das Brentano in der Polemik gegen Mill tut, jede Verankerung unserer

Wertungen in anthropologischen Gegebenheiten oder Tendenzen aus, läßt man die Tatsache, daß Menschen nach Erkenntnis, Tugend etc. streben, nicht einmal als schwaches empirisches Indiz für die Vorzugswürdigkeit dieser Ziele gelten, so bleibt letztlich nichts mehr übrig als dieser geheimnisvolle Akt des „Angemutetwerdens“, dieser Hauch eines „lumen naturale“, der sich einer intersubjektiven Überprüfbarkeit grundsätzlich entzieht.

Damit soll nicht bestritten werden, daß es einige Regeln des Vorziehens gibt, die Brentano mehr oder weniger zutreffend beschrieben hat. Es handelt sich um formale Axiome der Wertvergrößerung oder Wertverminderung. Diese lassen sich nicht immer, wie Brentano ursprünglich glaubte, durch Addition oder Subtraktion bzw. als „Prinzip der Summierung“ formulieren. Wertaxiome belehren uns darüber, daß z. B. der Zustand eines sittlich schlechten Menschen, der leidet, besser ist als jener eines sittlich guten Menschen, der leidet, oder gar der Zustand eines lasterhaften Menschen, der glücklich ist und triumphiert. Hier trägt Brentano, auch mit Rücksicht auf die Theodizee-Problematik, dem Phänomen des „organisch Guten“ Rechnung: Selbst Werte, die in sich gut sind, können vermindert werden durch die Konstellation oder Ordnung, in der sie sich mit anderen Werten verbinden. Neben der Schadenfreude wäre hier auch die Genugtuung über die Bestrafung von Übeltätern zu nennen. Wird im ersten Fall in sich gute Freude zu etwas Schlechtem, so wird im zweiten Fall in sich schlechtes Leiden der Bestraften zu etwas Angemessenem und somit Guten. Bereits hier stellt sich die Frage, ob man in Überlegungen dieser Art ein gültiges Argument – etwa für eine retributive Theorie der Strafe – zu sehen vermag. Der zentrale Gedanke der retributiven Straftheorie auf der Basis der Doktrin von organischen Ganzheiten besagt, daß aus dem Übel der Strafe etwas in sich Gutes wird, und zwar nicht durch quantitative Ausbalancierung von Gutem und Schlechtem. Entscheidend ist also nicht eine Art Summenbildung, in der die Summe von Gutem jene von Schlechtem überwiegt, sondern vielmehr der Gedanke, daß in sich Schlechtes in gewissen Konstellationen zu in sich Gutem wird. Es findet gleichsam eine alchemistische Umschmelzung von Gutem in Schlechtes oder umgekehrt statt. Schlechtes wird gleichsam durch Gutes besiegt bzw. vereitelt. Die Doktrin des organisch Guten dient Brentano weiterhin dazu, die Übel in der Schöpfung als notwendige Teile

einer guten Ordnung zu rechtfertigen. Insofern ist selbst die Genugtuung der Heiligen über den Anblick der Höllenqualen der Sünder etwas Gutes. Tatsächlich macht Brentano, in den Fußstapfen des Thomas von Aquin, ausführlichen Gebrauch von seinen Wertaxiomen zur Verteidigung seiner Version einer Theodizee. Inwiefern die Lehre von organischen Ganzheiten als Argument gegen die Universalisierung bzw. als Argument für den ethischen Partikularismus verstanden werden könnte, wird von Brentano nicht erörtert (vgl. Lemos 1994, Kap. 3).

Die Begründung der Ethik in Erkenntnis a priori liefert abstrakte Regeln, die uns kaum Aufschluß geben über den Inhalt von Tugend und Laster oder anderer Werturteile. Brentano glaubt, das Fundament der Ethik seien einige selbst-evidente Urteile, die nur von perversen Menschen in Zweifel gezogen werden könnten. Ob wir selber zu diesen gehören, ergibt sich lediglich aus dem schwer kontrollierbaren Sachverhalt, ob uns das, was in sich gut ist, wirksam „anmutet“. Von dieser Formulierung ist es nicht mehr weit bis zur Metapher des ‚Wertauges‘ bzw. der Wertblindheit, mit der Individuen oder ganze Epochen geschlagen seien (vgl. Hildebrand 1982, II. Teil: „Die Wertblindheit in ihren verschiedenen Grundformen“). Indem zuerst Scheler und danach Nicolai Hartmann das Wertfühlen und das Wertschauen als austauschbare Begriffe verwenden, fördern sie die Entwicklung (oder Verfälschung) von Brentanos Lehre zu einer Ontologie idealer Werte. „Werte sind der Seinsweise nach Platonische Ideen.“ (Hartmann 1926, 121, vgl. auch 125, 127) Hartmann hat den von Scheler ausgeführten emotionalen Apriorismus des Wertgefühls und die materiale Ethik auf seine Weise fortgebildet. Die vermeintlich a priori begründete Ethik führt jedoch zu einer methodischen Schwierigkeit: Sie nimmt Bezug auf Begriffe wie jenen der anfechtbaren oder unanfechtbaren intrinsischen Werte; ob ein Wert anfechtbar sei (ob z.B. Freundschaft in einer bestimmten Konstellation oder Ordnung von Werten zu etwas in sich Schlechtem werden kann) lässt sich, wenn überhaupt, wohl nur mit Bezugnahme auf überzeugende Gegenbeispiele entscheiden; ob dagegen ein Wert unanfechtbar sei, lässt sich überhaupt nicht zeigen, weil wir die Möglichkeit eines überzeugenden Gegenbeispiels nicht a priori ausschließen können.

Abgesehen von dieser Schwierigkeit gibt es noch andere Gründe, warum sich das Programm einer apriorischen Wertethik als

Sackgasse erwies. Weit entfernt davon, überzeitliche Sachverhalte aufzudecken, haben sich materiale Wertethiker immer als Kinder ihrer Zeit erwiesen. Doch was nützt die Annahme von überzeitlichen Wertideen, wenn wir uns de facto mit historisch und gesellschaftlich vermittelten Wertvorstellungen begnügen müssen? Der ausschweifende Dogmatismus der materialen Wertethik, in der inhaltliche Werte und Wertverhältnisse als objektive und unantastbare Gegebenheiten deklariert werden, ist gleichsam der Vergrößerungsspiegel jener Vagheit, die bereits in Brentanos Idee einer „Anmutung durch das Liebwerte“ angelegt ist.

Brentano glaubte, mit einem höchsten Prinzip der Moral, das ohne Ausnahme gelte, der positiven Sittlichkeit (den geltenden Moralvorstellungen) einen kritischen Standard entgegenzustellen. Dieses höchste Prinzip hat den Charakter einer Maximierungsregel. Sie fordert uns auf, nach dem Besten für alle Wesen und für alle Zeiten zu streben. Dies schließt eine Pflicht zum Verzicht, eventuell sogar zur Selbstaufopferung ein. Bereits Bentham hat sich einer Abwertung der Zukunft entgegengesetzt. Insofern setzt sich Brentano ebenfalls dem Einwand der Überforderung aus. Seine Antwort darauf ist schlicht: Nur christliche Gelassenheit kann uns davor bewahren, angesichts der Strenge der moralischen Forderung in falsche Selbstvorwürfe oder übertriebene Schuldgefühle abzuleiten. „Hab' mit allen, – auch mit dir Geduld.“ (91)

Brentanos Ausführungen zur praktischen Ethik sind hauptsächlich ein Spiegel seiner katholischen Herkunft. „Indem wir Nächstenliebe und Selbstaufopferung für Vaterland und Menschheit als Pflicht erklärten, wiederholten wir nur, was rings um uns verkündet wird.“ (34) Max Scheler und Dieter von Hildebrand sind dieser Systematisierung der Wertlehre im Geiste der katholischen Lehre gefolgt, während Nicolai Hartmann zur Wahrung menschlicher Freiheit für einen postulatorischen Atheismus plädiert.

Obwohl Brentano ein ungewöhnlich vorsichtiger und bescheidener Denker war, hat er mit seinem Programm einer intuitivistischen Wertlehre andere Mitglieder der phänomenologischen Bewegung dazu ermutigt, abenteuerliche Behauptungen als objektive Einsichten in präexistente Wertverhältnisse auszugeben. Der gemeinsame Grundfehler mancher der Phänomenologie nahestehenden Denker ist die Tendenz, alle Phänomene, auch Werte, einseitig deskriptiv zu deuten. Werturteile werden schein-

bar unabhängig von menschlichen Entscheidungen oder Konventionen „verifiziert“ – letztes Kriterium ist ein geistiges Schauen bzw. apriorisches Wertfühlen. Das Pathos des Deskriptivismus führt dazu, Elemente von Entscheidung, Abmachung und Präskription in der Ethik zu unterschlagen. Es ist kein Zufall, daß die Entwicklung der Wertlehre nach Brentano mit ihrem auf innere Evidenzerlebnisse gestützten Apriorismus die erste Hälfte dieses Jahrhunderts nicht überlebt hat. Überdies hat Nicolai Hartmann in seiner Ethik einer Idealisierung und Ontologisierung des Reichs von Werten Vorschub geleistet, die Brentano ausdrücklich von sich gewiesen hatte.

Sieht man einmal ab von Hartmanns problematischer Ontologie, so finden sich in seiner Ethik interessante Anregungen. Besonderes Interesse verdienen seine Hinweise auf Wertantinomien. Hartmann ist aufgeschlossen für die Unvereinbarkeit und Inkomensurabilität verschiedener Wertvorstellungen. Der Glaube an eine letzte Harmonie aller Werte verliert in seiner säkularen Weltdeutung an Überzeugungskraft. Deshalb wirken manche seiner Analysen moderner als die katholisch geprägte Lehre von Hildebrand.

Die Idee einer „materialen Wertethik“ geht auf Max Scheler zurück. Dieser hat versucht, den ethischen Intuitionismus mit einer Methode, nämlich der phänomenologischen, zu versehen. Er war bestrebt, dem Formalismus von Kant jene inhaltliche Ausschaulichkeit entgegenzusetzen, auf die Edmund Husserl seine Philosophie des transzendentalen Bewußtseins gestützt hat. Die Kritik an Kants ethischem Formalismus geht auf Schopenhauer zurück und unterstellt Kant die Ambition, mit dem kategorischen Imperativ moralische Normen generieren zu wollen. Es ist jedoch plausibler, den kategorischen Imperativ als kritisches Testverfahren zu betrachten, das den Inhalt von Maximen auf seine sittliche Validität hin überprüft. Die Maximen verschaffen der Ethik sozusagen ihr *materiales „input“*. So gesehen ist der Vorwurf des ethischen Formalismus gegenstandslos! Damit soll jedoch nicht bestritten werden, daß Scheler die Achillesferse von Kants Metaphysik der Sitten getroffen hat, nämlich die Tatsache, daß Kants Ethik nicht in Autonomie, sondern in Logonomie gipfle, d. h. in einer anonymen und leibvergessenen Standardisierung der freien Person als Vernunftperson (Scheler 1980, 370ff.). Damit verdunkelt Kant nicht nur die Vorstellung einer individuellen Zurech-

nung von Verantwortung, sondern er macht die Rede von einer „individuellen Person“ zu einer *contradictio in adjecto*.

Scheler versucht der Ethik ein *materiales Apriori* zu verschaffen. In kritischer Anknüpfung an Brentano werden Liebe und Haß als das letzte Fundament alles anderen Apriorismus bezeichnet (vgl. Scheler 1980, 83, 100 und 104). Damit eröffnet er die Aussicht auf eine Wertphänomenologie und Phänomenologie des emotionalen Lebens als eines selbständigen Forschungsgebietes, in dem der Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit überwunden wird.

Mit der Übertragung der Methode der Veranschaulichung auf das Wertfühlen hat Schelers Vorgehen viel von der strengen Disziplin Husserls eingebüßt. „Es fehlt bei Scheler die methodische Strenge, die wir bei Brentano und Husserl beobachten können.“ (Stegmüller 1989, 130; vgl. auch die knappe Würdigung von Hartmann) Schelers ethischer Personalismus enthält eine Fülle von Anregungen, die jedoch die grundsätzliche Frage nicht befriedigend beantworten kann, ob sich ein philosophischer Intuitionismus von einem Alltagsintuitionismus klar abgrenzen lässt. Wie wir bereits sahen, hat Henry Sidgwick diese Schwierigkeit deutlich formuliert. Doch hat er sie gelöst?

Philosophischer Intuitionismus mag sich in der Mathematik oder in der phänomenologischen Analyse des Bewußtseins bewähren, doch eignet er sich auch zur Analyse normativer Sätze? Kritiker eines ethischen Intuitionismus verweisen darauf, daß dieser leicht zu einem Ersatz für moralische Begründungen degeneriert und damit ebensowenig Werturteile wie gewöhnliche Wissensansprüche zu stützen vermag. In dieser degenerierten Form würde z. B. die Antwort auf die Frage „Warum ist der bloße Wunsch nach Rache unmoralisch?“ lauten: „Weil ihr der Unwert anschaulich immanent ist, ohne daß irgendwelche Beurteilung über ihn zu ergehen hätte.“ (Vgl. fast wörtlich Scheler 1980, 207) An die Stelle des moralischen Urteils tritt ein Akt des Erlebens, ein Evidenzgefühl, nicht etwa, um ein Urteil zu begründen, sondern als Ersatz für das Urteil. Daß Scheler nicht völlig diesem degenerierten Intuitionismus verfällt, liegt nicht daran, daß er eine zuverlässige phänomenologische Methode in die Ethik einführt hätte, sondern an der ungewöhnlichen Breite seiner historischen Kenntnisse (und dem Reichtum seiner biographischen Phasen und Konversionen, wie man hinzufügen könnte). Scheler

hat der kulturellen und historischen Relativität der Werte und dem Verhältnis von Ethik und persönlichem Ethos viel Aufmerksamkeit geschenkt. So warnt er ausdrücklich vor „jenem Hochmute, der die sittlichen Wertschätzungen der eigenen Zeit ohne kritische Besonnenheit für die ‚selbstverständlich‘ einzigen hält, und darum ihre Werte allen Zeiten fälschlich unterlegt“ (Scheler 1980, 308).

2. *Moore, Ross und Prichard* (Schaber)

A. George Edward Moore

a. *Naturalistischer Fehlschluß*

Moore's „Principia Ethica“ (PE) ist eines der berühmtesten und einflußreichsten moralphilosophischen Bücher dieses Jahrhunderts. Vor allem das darin entwickelte Konzept des *naturalistischen Fehlschlusses* gehört zum festen Bestand metaethischer Diskussionen. Was ist unter dem naturalistischen Fehlschluß zu verstehen? Häufig wird darunter die von David Hume stammende These, daß sich Sollens- nicht aus Seinsaussagen ableiten lassen, verstanden (vgl. dazu Hudson 1969). Doch dies ist bei Moore mit dem Begriff ‚naturalistischer Fehlschluß‘ *nicht* gemeint. Für Moore handelt es sich dabei nicht um einen falschen Schluß aus bestimmten Prämissen, sondern um einen Fehler, der sich nach Moore bei unterschiedlichen Moralphilosophen wie Bentham (PE, 49), Mill (a.a.O., 110/111), Spencer (a.a.O., 90) und auch Aristoteles (a.a.O., 246) findet. Der Fehler besteht darin, daß man das Wort ‚gut‘ zu definieren versucht (a.a.O., 39 ff.). Einem solchen Versuch kann kein Erfolg beschieden sein, da ‚gut‘ sich – so Moore – nicht definieren läßt. Für diese These spricht seiner Ansicht nach folgendes Argument: ‚Gut‘ kann beispielsweise nicht ‚als das, was gewünscht wird‘ definiert werden, da es sinnvoll ist zu fragen: „Diese Handlung wird gewünscht, aber ist diese Handlung auch gut?“ (vgl. a.a.O., 46 f.). Diese Frage wäre sinnlos, wenn ‚gut‘ dasselbe wie ‚wird gewünscht‘ bedeuten würde. Zudem wäre dann die Aussage ‚Das, was gewünscht wird, ist gut‘ eine Tautologie und übersetzbare in die Aussage ‚Das, was gewünscht wird, wird gewünscht‘.

Nach Moore bezeichnet das Wort ‚gut‘ eine einfache, undefinierbare Eigenschaft. Er vergleicht sie mit der Eigenschaft ‚gelb‘. Auch diese Eigenschaft ist, wie Moore ausführt (a. a. O., 40), einfach und undefinierbar. Man kann zwar versuchen, ‚gelb‘ über die Wellenlänge des Lichts zu definieren. Damit würde aber nicht das definiert, was wir wahrnehmen. Im Unterschied zu ‚gelb‘ bezeichnet ‚gut‘ keine natürliche Eigenschaft. Deshalb lässt sich eine naturalistische Ethik nicht aufrechterhalten. Gleichzeitig ist ‚gut‘ aber auch keine übernatürliche Eigenschaft. Daran scheitern – so Moore – metaphysische Moraltheorien (vgl. a. a. O., 164 ff.). Mit ‚gut‘ ist vielmehr eine Eigenschaft gemeint, die sich nicht auf andere Eigenschaften – seien diese nun natürliche oder übernatürliche – reduzieren lässt; es handelt sich um eine Eigenschaft eigener Art.

In „Principia Ethica“ lässt Moore das Verhältnis von nicht-moralischen und moralischen Eigenschaften ungeklärt. Er äußert sich dazu erst in dem 1942 erschienenen Aufsatz „Reply to my Critics“. Die Eigenschaft ‚gut‘ wird dort als eine nicht-natürliche Eigenschaft bezeichnet, die von natürlichen Eigenschaften abhängig ist: Wenn etwas gut ist, dann folgt dies aus den natürlichen Eigenschaften, die der in Frage stehende Gegenstand besitzt (Moore 1942, 588). Die Eigenschaft ‚gut‘ tritt zu bestimmten natürlichen Eigenschaften hinzu, ohne auf sie reduziert werden zu können (vgl. dazu Sylvester 1990, 140 ff.).

b. Moralische Intuitionen

Moore wird gerne als ein Vertreter des ethischen Intuitionismus gesehen. Die genauere Betrachtung zeigt aber, daß moralische Intuitionen für ihn keine Garanten moralischer Wahrheit sind. Seiner Ansicht nach liefern sie uns gerade im Blick auf moralische Normen keine unverbrüchlichen Gewissheiten. Unsere moralischen Pflichten sind Moore zufolge – anders als Ross und Pritchard glauben (vgl. IV, 2.B.) – nicht aus sich selber einsichtig (vgl. PE, 212). Um zu wissen, was unsere Pflichten sind, können wir uns deshalb nicht allein auf moralische Intuitionen verlassen. Nach Moore geben uns Intuitionen nur eine Antwort auf die Frage, welche Dinge an sich gut sind (vgl. a. a. O., 205); damit wird der legitime Bereich der Intuitionen sehr stark eingeschränkt. Für die Erkenntnis moralischer Normen spielen sie, wenn überhaupt, eine bloß untergeordnete Rolle. Moore vertritt keinen Intuitio-

nismus in bezug auf moralische Normen oder Pflichten, sondern bloß einen Intuitionismus im Blick auf das, was intrinsisch gut ist. (Eine Ausnahme bildet die von ihm ebenfalls zugelassene Intuition in bezug auf eine Brückennorm zwischen dem Guten und dem Richten, welche besagt, daß es richtig sei, das Gute zu maximieren.)

c. Der ideale Utilitarismus

Moore beschäftigt sich in der PE wie auch in seinem 1912 erschienenen Buch „Ethics“ (E) auch mit der Frage, was es heißt, richtig zu handeln. Er geht dabei von einer Definition des Ausdrucks ‚richtig‘ aus: ‚Richtig‘ ist nach Moore gleichbedeutend mit ‚das größtmögliche Gut hervorbringend‘ (vgl. PE, 210; E, 143). Damit meint er, die einzige sinnvolle Bedeutung von ‚richtig‘ zu formulieren. Moore glaubt es hier mit einer echten Intuition, und nicht mit einer bloßen Verbaldefinition zu tun zu haben. Richtig handelt dementsprechend derjenige, der das Gute maximiert. Dabei ist für Moore – anders als für die klassischen Utilitaristen – nicht allein Glück (pleasure) gut, sondern z. B. auch die Wahrnehmung des Schönen oder die Pflege freundschaftlicher Beziehungen. Moore teilt mit den klassischen Utilitaristen einzig das Maximierungsgebot, nicht aber deren Werttheorie.

Wir können nun aber, wie Moore meint, nicht mit Sicherheit wissen, welche Handlung in einer bestimmten Situation die besten Konsequenzen haben wird. Im günstigsten Fall sind wir einzig in der Lage, das zu bestimmen, was *wahrscheinlich* die besten Folgen haben wird (PE, 215 ff.). Entsprechend können wir einzig Regeln bestimmen, deren Befolgung im allgemeinen das bestmögliche Resultat nach sich zieht. Doch auch wenn es nicht immer besser sein muß, diesen Regeln zu folgen, ist Moore der Meinung, daß wir uns strikt an die utilitaristischen Regeln halten sollten. Das ist in unserer Unwissenheit begründet: Wir können nie mit Sicherheit wissen, ob es im Einzelfall besser ist, eine moralische Regel zu verletzen (vgl. a. a. O., 228 f.). Moore gibt zu, daß es Fälle geben kann, in denen es offensichtlich moralisch besser wäre, eine Regel zu verletzen. Doch solche Regelverletzungen motivieren andere dazu, dasselbe zu tun und zwar in Situationen, in denen es in keiner Weise vorteilhaft ist, von der Regel abzuweichen (a. a. O., 230 f.). Deshalb sollten nach Moore Regeln auch dann befolgt werden, wenn der Akteur zu wissen meint, daß deren Ver-

letzung in diesem besonderen Fall die besseren Folgen nach sich ziehen würde. Dieses Paradox, daß der Utilitarist im Einzelfall nicht utilitaristisch überlegen oder sogar gegen seine utilitaristische Berechnung für den Einzelfall, zugunsten einer längerfristigen Strategie, handeln sollte, wurde bereits von Sidgwick erörtert (vgl. Sidgwick 1907, 492, wo er sich jedoch selber zu widersprechen scheint; vgl. die Kritik in Railton 1984, in: Scheffler 1988, 121, n. 30).

d. Egoismus

Nach Moore läßt sich die Frage, ob es rational sei, moralisch gut zu handeln, leicht lösen. Seiner Ansicht nach handelt es sich dabei nämlich um eine sinnlose Frage. Damit nimmt er explizit gegen Henry Sidgwick Stellung, der die Frage nach dem Verhältnis von Rationalität und Moral zu den grundlegendsten Problemen der Ethik zählt (vgl. Sidgwick 1907, 110, Anm. 1). Moore ist hier anderer Ansicht: Der Egoist, welcher der Auffassung ist, daß allein sein Eigeninteresse ihm Gründe zum Handeln liefert, vertritt eine irrationale Position. Der Egoismus – so Moore – widerspricht sich selbst. Dies versucht er folgendermaßen deutlich zu machen: Dem Egoismus zufolge ist das, was gut für mich ist, das einzige Gut. Das kann aber nur bedeuten, daß das, was jeweils gut ist für eine Person, allein gut ist. Der Egoismus behauptet also, daß das Gut jeder Person das einzige ist, was gut ist (PE, 151). Moore bezeichnet dies als einen absoluten Widerspruch.

Der Einwand liegt nahe, daß der Egoist nicht behauptet, daß das, was gut für ihn ist, das einzige ist, was gut ist. Er behauptet bloß, daß das eigene Gut *für ihn* das alleinige Gut ist. Wie Moore argumentiert hat dieser Zusatz „für ihn“ bzw. „für mich“ jedoch keinen Sinn (vgl. a. a. O., 152). Etwas ist – so Moore – entweder an sich gut oder an sich nicht gut. Dementsprechend gilt auch: Was für mich gut ist, ist an sich gut oder an sich nicht gut („*gut im absoluten Sinne*“; vgl. a. a. O., 150). Deshalb ist der Egoist nach Moore auf die sich selbst widersprechende These verpflichtet, daß das, was jeweils gut ist für Personen, an sich das einzige Gute ist.

Dagegen läßt sich einwenden, daß durchaus zwischen dem, was an sich gut, und dem, was für eine Person gut ist, Unterschieden werden kann. Es leuchtet nicht ein, daß alles, was gut ist, an sich gut sein muß, da etwas für mich gut sein kann, ohne für andere gut zu sein oder ohne aus einer objektiven Perspektive gut zu sein.

Der Egoist widerspricht sich nur, wenn er das, was für ihn gut ist, als etwas versteht, das unabhängig von ihm gut ist. Auf dieses Verständnis seines eigenen Guts ist der Egoist jedoch nicht verpflichtet.

e. Organische Einheiten

Nach Moore kann etwas gut als Mittel zum Zweck oder intrinsisch gut sein (vgl. a.a.O., 57). Gut im ersten Sinn ist etwas aufgrund seiner Folgen. Intrinsisch gut sind diejenigen Dinge, die auch gut wären, wenn sie nur für sich existieren würden (vgl. a.a.O., 258: „Dinge, welche wir, wenn sie für sich existierten, in absoluter Isolation, dennoch für gut halten würden“). Die vorrangige Aufgabe der Ethik ist es – so Moore – das zu bestimmen, was intrinsisch gut ist. Dabei gibt es Dinge, die als Teil eines Ganzen und Dinge, die als Ganzes intrinsisch gut sind. Moore betont, daß der Wert eines Ganzen nicht die Summe des Werts der Teile sein muß (vgl. a.a.O., 62). Das Ganze bildet – so Moore – eine organische Einheit (vgl. a.a.O., 65 ff.). Die Idee organischer Einheiten lässt sich im Blick auf ein Beispiel folgender Art plausibel machen: Wenn ich mich am Leiden einer anderen Person freue, dann haben wir einen Teil, meine Freude, die gut ist, und ein Ganzes, meine Schadenfreude, die in sich schlecht ist. Oder umgekehrt können ein wertneutraler Teil und ein Teil, der nur wenig wertvoll ist, zusammen einen hohen Wert haben. Für Moore ist das der Fall, wenn man sich der Schönheit eines Objekts bewußt wird (vgl. a.a.O., 62/63). Die Schönheit für sich genommen ist nach Moore wertneutral, und bewußte Zustände als solche haben nur geringen Wert. Wichtig ist: Der hohe Wert, den diese beiden Teile zusammen haben, ist nicht die Summe des Werts der Teile.

Man kann bestreiten, daß Teile einen anderen Wert haben können als organische Einheiten (vgl. dazu Ross 1930, 136; vgl. zum Problem auch Lemos 1994, 40 ff.). Die Freude am Leiden anderer hat keine guten Teile; sie besteht nicht aus der Freude, die gut, und dem Leiden der anderen, das schlecht ist. Schadenfreude ist vielmehr ein schlechtes Ganzes.

a. *Ross' ethischer Pluralismus*

Moores Moralphilosophie hat auf die Position von Ross einen starken Einfluß ausgeübt. Ross knüpft in seinem bekanntesten Werk ‚The Right and the Good‘ (RG) an Moores These, ‚gut‘ sei undefinierbar, an. Er teilt diese Auffassung, geht aber gleichzeitig einen Schritt weiter als Moore. Ross ist – anders als Moore – der Ansicht, daß auch der Ausdruck ‚richtig‘ nicht definiert werden kann (vgl. RG, Kap. I.). ‚Richtig‘ kann z. B. nicht ‚die bestmöglichen Folgen hervorbringend‘ bedeuten, weil sonst die Aussage ‚Es ist richtig, das zu tun, was die bestmöglichen Folgen hat‘ tautologisch wäre. Solche Aussagen sind aber nicht tautologisch.

Auch anders als Moore lehnt Ross den Utilitarismus ab. Seiner Ansicht nach ist der Utilitarismus falsch, weil er dem ‚persönlichen Charakter‘ moralischer Pflichten nicht Rechnung zu tragen vermag (vgl. a. a. O., 22; vgl. Wolf 1996). Viele moralische Pflichten gehen nach Ross aus den verschiedenen Beziehungen hervor, die ich zu anderen Menschen habe. Ich kann anderen nicht nur – wie der Utilitarist unterstellt – als Wohltäter gegenüberstehen, sondern auch als Kollege, als Freund, als Vater, als Schuldner, als Mitbürger usw. (vgl. RG, 19). Aus all diesen sozialen Beziehungen und nicht bloß aus der Wohltäterrelation gehen nach Ross spezifische Pflichten hervor. Ross hält den Utilitarismus aber auch darum für falsch, weil es, wie er meint, Handlungen gibt, die unabhängig von ihren Folgen richtig sind (vgl. a. a. O., 46f.). So ist es richtig, ein Versprechen zu halten, ob dies nun gute Folgen nach sich zieht oder nicht.

Welche moralischen Pflichten wir haben, ist nach Ross aus sich selbst heraus einsichtig. Seiner Ansicht nach ist es offensichtlich und keiner Begründung bedürftig, daß wir z. B. die Pflicht haben, Versprechen zu halten oder das Wohl anderer zu fördern (vgl. a. a. O., 29). Unsere moralischen Pflichten sind für Ross genauso evident wie mathematische Axiome. Dabei versteht er diese Pflichten nicht als absolute, sondern als *prima-facie*-Pflichten. Das heißt: Es ist meine moralische Pflicht, meine Versprechen zu halten, sofern es nicht moralische Gründe gibt, die es mir nahelegen, ein bestimmtes Versprechen nicht zu halten.

Nach Ross haben unsere moralischen Pflichten unterschiedliche Quellen, die sich nicht auf ein einziges Prinzip zurückführen

lassen. Ross sieht im Fehlen eines letzten Prinzips keinen Mangel und auch keinen Einwand gegen den von ihm vertretenen Intuitionismus. Er schreibt dazu in seinem 1939 erschienen Buch „Foundations of Ethics“ (FE): „We have a natural wish to reach a single principle from which the rightness or wrongness of all actions can be deduced. But it is more important that a theory be true than that it be simple...“ (FE, 83). Nach Ross ist es zwar legitim, nach einem grundlegenden Prinzip zu suchen. Doch dem Versuch, die unterschiedlichen moralischen Prinzipien auf ein Prinzip zu reduzieren, sei kein Erfolg beschieden. Ein moralisches System, das auf einem Prinzip aufbaut, kann den unterschiedlichen Dingen, die wir als moralisch ansehen, nicht Rechnung tragen. Deshalb ist der *ethische Pluralismus* dem ethischen Monismus vorzuziehen (vgl. a. a. O., 83). Natürlich können wir weiterhin darauf hoffen, ein letztes Prinzip zu finden. Ross hält es aber für weiser, eine irreduzible Vielheit von Prinzipien zu akzeptieren.

So umfaßt die Liste von prima-facie-Pflichten

- a) Pflichten, die auf von einem selbst ausgeführten Handlungen beruhen wie z. B. Wahrhaftigkeits- und Wiedergutmachungspflichten;
- b) Pflichten, die auf von anderen begangenen Handlungen beruhen wie z. B. Dankbarkeitspflichten;
- c) die Pflicht verteilender Gerechtigkeit;
- d) die Pflicht des Wohlwollens (die eigentliche utilitaristische Pflicht, das Gute in der Welt zu maximieren);
- e) die Pflicht, anderen nicht zu schaden;
- f) die Pflicht, sich selber zu vervollkommen.

Diese unterschiedlichen moralischen Pflichten können miteinander kollidieren. Läßt sich in solchen Fällen bestimmen, welche Pflicht befolgt werden sollte? Ross ist hier skeptisch: Es ist seiner Ansicht nach unklar, ob sich Pflichtenkollisionen rational auflösen lassen (vgl. a. a. O., 188). Doch damit wird, wie Ross betont, seine intuitionistische Ethik nicht bedroht. Wir wissen, was zu tun unsere moralische Pflicht ist, ohne in allen Konfliktfällen die richtige Lösung zu kennen. Nach Ross wird daran bloß deutlich, daß unser moralisches Wissen begrenzt ist (vgl. a. a. O., 188). Dabei können wir uns – so Ross – durchaus auch in Konfliktfällen häufig eine Meinung darüber bilden, was die wahrscheinlich richtige Handlung ist (vgl. a. a. O., 190). Und in den Fällen, wo wir

dazu nicht in der Lage sind, lässt sich bestimmen, welche Handlungen die richtigen Handlungen sein können (vgl. a. a. O., 191).

b. H. A. Prichards Intuitionismus

Wie Ross ist H. A. Prichard ethischer Intuitionist. Dabei vertritt Prichard einen Intuitionismus, der dem, was man in der gegenwärtigen Diskussion „Partikularismus“ (vgl. IV,3) nennt, sehr nahe kommt. Entwickelt wird diese Position in dem 1912 veröffentlichten Aufsatz „Does Moral Philosophy Rest On a Mistake?“ (1968, 1–17) Prichard beschäftigt sich darin zunächst mit der Frage ‚Wieso soll ich moralisch sein?‘. Nach Prichard kann diese Frage, bei der es sich um die zentrale moralische Frage handelt, nicht beantwortet werden. Ohne Zweifel kann man z. B. sagen: „Du sollst moralisch sein, weil dies deinem Eigeninteresse entspricht.“ Doch dies ist, wie Prichard meint, keine Antwort auf die Frage „Wieso soll ich moralisch sein?“ (vgl. a. a. O., 3 ff.). Die Frage ‚Soll ich meine Schulden zurückzahlen?‘ kann nur als Frage danach verstanden werden, ob es eine moralische Pflicht gibt, Schulden zurückzuzahlen. Ist dies der Fall, dann ist – so Prichard – klar, daß wir in der entsprechenden Weise handeln sollten. Zu sagen: „Ja, ich sollte meine Schulden zurückzahlen, aber soll ich meine Schulden zurückzahlen?‘ ist sinnlos (vgl. a. a. O., 16).

Prichard vertritt wie Ross die Ansicht, daß unsere moralischen Pflichten aus sich selbst einsichtig und keines Beweises bedürftig sind (vgl. a. a. O., 16 f.). Es wäre, wie Prichard meint, auch unklar, worin ein solcher Beweis bestehen könnte. Moralische Pflichten lassen sich nicht aus dem, was in einem außermoralischen Sinn gut ist, ableiten (vgl. a. a. O., 7). Sie müssen vielmehr als solche erkannt werden (vgl. a. a. O., 16: „... can only be apprehended directly by an act of moral thinking“). Dabei erkennen wir unsere moralischen Pflichten nach Prichard – und damit nähert er sich dem ethischen Partikularismus – in den jeweiligen Handlungssituationen: „(I)f we do doubt whether there is really an obligation to originate A in a situation B, the remedy lies not in any process of general thinking, but in getting face to face with a particular instance of the situation B, and then directly appreciating the obligation to originate A in that situation“ (a. a. O., 17).

Gegen Prichard lässt sich einwenden, daß er das Sollen bloß in einem moralischen Sinn versteht. Unterscheidet man aber zwischen einem moralischen und einem rationalen Sollen, dann ist

die Frage ‚Wieso soll ich moralisch sein?‘ eine Frage, die beantwortet werden kann (vgl. Frankena 1958, 47; Brink 1989, 61). Sie läßt sich in die Frage übersetzen ‚Ist es für mich rational, moralisch zu sein?‘. Der andere Einwand, der gegen Prichard und auch gegen Ross vorgebracht werden kann, bezieht sich auf deren Intuitionismus. Das zentrale Problem dabei ist, daß sich moralische Intuitionen einer argumentativen Überprüfung entziehen. Nach Maßgabe unterschiedlicher Intuitionen sind dann auch verschiedene, insbesondere gegenseitig sich ausschließende Pflichtenkataloge möglich.

3. Der ethische Partikularismus

Teile der Überlegungen von Ross und Prichard werden in den Arbeiten von Jonathan Dancy und David McNaughton weitergeführt, und zwar unter dem Stichwort ‚ethischer Partikularismus‘. Die zentrale These des ethischen Partikularismus lautet: Es gibt keine moralischen Prinzipien (vgl. Dancy 1983, 530). Dabei werden moralische Prinzipien als Aussagen über moralisch relevante Eigenschaften verstanden. Durch ein Prinzip wie ‚Du sollst anderen nicht schaden‘ wird ‚Schaden zufügen‘ als in einem negativen Sinn moralisch relevant charakterisiert. Oder umgekehrt wird über eine Aussage wie ‚Du sollst anderen Freude bereiten‘, ‚Freude bereiten‘ als in einem positiven Sinn moralisch relevant bestimmt. Was heißt es nun, die Existenz moralischer Prinzipien zu verneinen? Wer dies tut, bestreitet, daß eine Eigenschaft immer in derselben Weise moralisch relevant ist (vgl. a.a.O., 540f.; McNaughton 1988, 192f.). Was damit gemeint ist, illustriert McNaughton an folgendem Beispiel (vgl. a.a.O., 193): Eine Regierung überlegt sich, die öffentliche Hinrichtung von Terroristen wiedereinzuführen. Sie geht davon aus, daß dies sehr vielen Menschen Genugtuung bereiten würde. Ist das ein Grund, der dafür spricht, Terroristen öffentlich hinrichten? Wenn Freude bereiten (Genugtuung oder Befriedigung verschaffen u.ä.) in jedem Fall in einem positiven Sinn moralisch relevant ist, gibt es zumindest einen Grund, der eine Wiedereinführung dieser Praxis nahelegt. Es mag andere Gründe geben, die dagegen sprechen; daß diese Praxis Freude bereitet, spricht dafür. Partikularisten bestreiten dies. Ihrer Ansicht nach ist Freude (Genugtuung, Befriedi-

gung u. ä.) in einem Kontext dieser Art nicht positiv, sondern negativ moralisch relevant. Ganz generell gilt: Die moralische Relevanz von Situationseigenschaften verändert sich nach Maßgabe des jeweiligen Kontexts. Die These, daß eine Eigenschaft in allen Kontexten in der gleichen Weise moralisch relevant ist, halten Partikularisten für eine unbegründete Annahme (vgl. Dancy 1983, 541). Ihrer Ansicht nach hängt die Relevanz der Eigenschaften einer Situation von allen anderen Eigenschaften einer Situation ab (vgl. McNaughton, 1988, 193). Deshalb läßt sich auch von keiner Eigenschaft kontextunabhängig sagen, ob sie und in welcher Weise sie moralisch relevant ist. Ob es richtig ist, jemandem Freude zu bereiten, läßt sich deshalb nicht losgelöst von der einzelnen Situation, in der dies getan werden soll, bestimmen (vgl. McNaughton *a. a. O.*, 190: „(W)e have to judge each particular moral decision on its individual merits“). Der Partikularist tritt eine Situationsethik, derzufolge jede Situation für sich zu beurteilen ist. Dabei brauchen wir nach Ansicht der Partikularisten keine Prinzipien, um bestimmen zu können, ob eine Handlung, die z. B. anderen Freude bereitet, richtig oder falsch ist. Wie Dancy sagt, sehen wir das ohne Umwege über Prinzipien, wenn wir die einzelne Handlung betrachten (vgl. Dancy 1983, 543).

In seiner Kritik an moralischen Prinzipien stellt der ethische Partikularismus auch die *Universalisierbarkeit* moralischer Urteile in Frage. Das Prinzip der Universalisierbarkeit besagt: Wenn es in der Situation A falsch ist, x zu tun, dann ist es in jeder ähnlichen Situation auch falsch, x zu tun (vgl. dazu Sidgwick 1907, 380; Hare 1963, 12). Der ethische Partikularist weist dieses Prinzip zurück (vgl. Dancy 1983, 544): Die Situation B kann alle Eigenschaften haben, die in der Situation A x falsch machen; sie ist insofern in den relevanten Hinsichten von der Situation A nicht zu unterscheiden. Das reicht aber nicht aus, x auch in der Situation B als falsch anzusehen. In der Situation B können nämlich zusätzlich Eigenschaften vorliegen, die x zu einer moralisch richtigen Handlung machen (vgl. Dancy 1981, 379). Nach Ansicht der ethischen Partikularisten muß das Prinzip der Universalisierbarkeit abgelehnt werden.

Gegen den ethischen Partikularismus können drei Einwände vorgebracht werden:

a) Es ist fraglich, ob eine Situationseigenschaft ihre moralische Relevanz in Abhängigkeit ihres Kontextes wechselt. Es mag sein,

um das Beispiel von McNaughton zu nehmen, daß Freude am Leiden anderer schlecht ist. Daraus folgt aber nicht, daß Freude haben oder bereiten als solche nicht gut sind. Betrachten wir folgendes Beispiel: Man kann sagen, daß es gut ist, 10000 Mark zu erhalten. Es ist aber schlecht, wenn ein Massenmörder 10000 Mark bekommt, weil er – so ließe sich sagen – dieses Gut nicht verdient. Aussagen über verdiente und unverdiente Freuden lassen sich verallgemeinern. In gleicher Weise könnte man sagen, daß Menschen, die andere leiden sehen wollen, nicht dadurch, daß man ihnen Freude bereitet, belohnt werden sollten (vgl. dazu Lemos *a. a. O.*, 43 ff.). Nur gute Menschen – so könnten wir sagen – sollten Gutes erfahren. Dies aber unterstellt, daß Freude als solche gut ist. Man kann also durchaus Freude als gut und gleichzeitig Freude am Leiden als schlecht ansehen.

b) Nach Ansicht der Partikularisten nehmen wir die moralische Qualität einer Handlung direkt wahr, ohne dabei auf moralische Prinzipien angewiesen zu sein. Doch wie kann man etwas als moralisch gut bzw. moralisch verwerflich wahrnehmen, ohne zuvor einen Begriff moralisch relevanter Eigenschaften zu haben? Unklar ist, wie sich ohne Prinzipien moralisch relevante von moralisch irrelevanten Eigenschaften unterscheiden lassen. Unklar ist auch, wie wir etwas als in einem positiven Sinn moralisch relevant wahrnehmen können, wenn wir nicht davon ausgehen können, daß Freude zu bereiten z. B. *prima facie* moralisch gut ist.

c) Man könnte auch ausdrücklich unterscheiden zwischen dem absichtlichen Bereiten von Freude und der Freude, die wir anderen ohne Absicht bereiten. Auch in diesem Zusammenhang würde der Partikularist vielleicht sagen, Freude habe eben nicht immer den gleichen Wert oder die gleiche moralische Bedeutung. Ihr Wert variiere, je nachdem, ob sie absichtlich oder unabsichtlich herbeigeführt werde. Hier muß man allerdings zwischen moralischem und außermoralischem Wert unterscheiden. Freude (Lust, Befriedigung) wird oft als moralisch neutraler oder außermoralischer Wert bezeichnet. Dagegen hat der gute Wille, anderen Freude zu bereiten, immer einen sittlichen Wert, wenn auch vielleicht keinen absoluten oder unbedingten, wie Kant meint. Der zusätzliche, sittliche Wert absichtlich herbeigeführter Freude oder Lust hat seinen Ursprung nicht in situationsbedingten Schwankungen des außermoralischen Wertes von Lust, sondern im guten Willen des Akteurs. Der Wertunterschied zwischen ab-

sichtlich herbeigeführter und zufällig erzeugter Lust lässt sich demnach ohne Rückgriff auf die partikularistische These befriedigend erklären.

V. *Die metaethische Krise (Wolf)*

Die sog. Metaethik hat sich in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts unter dem Einfluß von Moores und Wittgensteins (vgl. Johnston 1989) Philosophie entwickelt. Von Moore ging die Anregung aus, metaphysische Sachfragen auf Fragen zu verlagern, was wir eigentlich meinen, wenn wir z.B. „Substanz“, „Außenwelt“ oder „gut“ sagen. Wittgenstein ging in seiner Spätphilosophie noch einen Schritt weiter, indem er sog. metaphysische Fragen durch Fragen der Formulierung dieser Probleme ersetzte. Der frühe Wittgenstein steht für den Schock, den der Neopositivismus ausgelöst hat: Fragen der Ethik und des sinnvollen Lebens sind keiner streng wissenschaftlichen Behandlung zugänglich, also muß man über sie schweigen. Der späte Wittgenstein steht dagegen für eine flexiblere Sprachphilosophie, welche die Vielfalt im Gebrauch der Sprache respektiert und die auf Eigenarten des „moralischen Sprachspiels“ eingeht. Damit ist der Weg aus der Aporie einer bloß destruktiven Sprachkritik hin zu einer konstruktiven Metaethik geebnet.

Über die Aufgaben der Metaethik gibt es unterschiedliche Auffassungen. Die Analyse der Moralsprache kann als Vorbereitung der normativen Ethik durch eine Klärung der Bedeutung moral-sprachlicher Ausdrücke praktiziert werden – wir sprechen von der propädeutischen Metaethik. Sie kann jedoch auch als Ersatz für inhaltliche Diskussionen verstanden werden. Im zweiten Fall sprechen wir von therapeutischer Metaethik, d.h. vom Vorhaben, metaphysische Probleme, zu denen auch moralische Kontroversen gerechnet werden, als Scheinprobleme aufzulösen. Die Elimination der Metaphysik (vgl. Ayer 1970, Kap. 1; Nielsen 1971) kommt dadurch zustande, daß wir uns von den Verhexungen der Sprache befreien.

Betrachtet man alle Arten von Werturteilen als metaphysische Scheingebilde (vgl. Carnap und Russell, zitiert und kritisiert in Stevenson 1944, 266), so bleibt kein Raum mehr für eine wissenschaftliche Behandlung der normativen Ethik. Diese Haltung

richtet sich gleichermaßen gegen idealistische und naturalistische Formen der normativen Ethik. Die ersten Attacken des Neopositivismus gegen die Metaphysik haben die Disziplinen der Moralphilosophie, aber auch der Ästhetik und der Theologie, in eine tiefe Krise gestürzt. Die metaphysikfeindliche Haltung kann sich zu einem generellen Sinnlosigkeitsverdacht gegenüber allen Äußerungen verdichten, die sich nach keinen uns geläufigen wissenschaftlichen Verfahren (Rechnen, Beobachten, Definieren etc.) überprüfen lassen. Die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, die nach Kant das Terrain der Metaphysik abstecken, wird bestritten. Sätze sind entweder analytisch, d. h. durch Definition wahr oder falsch – dann informieren sie nicht über die Welt; oder sie sind synthetisch, und dann sind sie durch Erfahrung überprüfbar.

Die analytische Philosophie hat sich seit den neopositivistischen Anfängen rasant entwickelt. Einige „Dogmen des Empirismus“ wurden innerhalb der analytischen Philosophie bereits in den fünfziger Jahren heftig attackiert. Die Dichotomie zwischen analytischen und synthetischen Urteilen und das Ideal einer theoriefreien Erfahrung gerieten – z. T. unter dem Einfluß des philosophischen Pragmatismus – unter Beschuß. In den achtziger Jahren dieses Jahrhunderts folgte dem „linguistic turn“ ein „epistemological turn“, d. h. eine Rückkehr zu klassischen Fragen der Erkenntnis und Metaphysik. Das Erscheinungsbild von analytischer Philosophie als Logik und Sprachanalyse wird abgelöst von einem erweiterten Verständnis. Auch im Bereich der Ethik wird der Status moralischer Wahrheiten, Fakten und Erkenntnisse neu untersucht. Ethischer Realismus und Kognitivismus erhalten eine neue Chance (vgl. u. VI.).

Die wichtigsten Grundsteine einer nonkognitivistischen Metaethik wurden in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts gelegt; diese Anstrengung gipfelt in Stevensons *Ethics and Language* und Hares *The Language of Morals*. Diese metaethischen Systeme traten mit dem Anspruch auf, normativ-ethisch neutral zu sein. Sie legten den Finger auf den nonkognitiven Gebrauch der Sprache. Wir gebrauchen die Sprache nicht nur für Aussagen, sondern auch, um damit Wünsche, Gefühle und Einstellungen auszudrücken und jene anderer zu beeinflussen. Es gibt Grenzen der Rationalität in der Ethik und eine besondere Bedeutung von nicht-rationalen Mitteilungen.

„Metaethik“ war ursprünglich der Name für die Analyse des

moralischen Vokabulars. Sprachanalyse galt als „wissenschaftlicher“ als inhaltliche Normierung. Im Einflußbereich des sog. Neopositivismus (vgl. Haller 1993) versprachen sich Autoren wie Alfred Jules Ayer und Charles Stevenson von der systematischen Beschäftigung mit der Moralsprache wesentliche Aufschlüsse über die Besonderheit von Wertfragen. Irreführende Eigenschaften der Alltagssprache wurden schonungslos kritisiert. Alltägliche moralische Urteile erwecken aufgrund ihrer grammatischen Form und infolge der mit ihnen beanspruchten Autorität den Eindruck, es handle sich um echte, d. h. wahrheitsfähige und informative Aussagen über die Realität. Sätze wie „Es gibt keine Gerechtigkeit auf Erden“ haben die Form negativer Existenzaussagen, und „X ist gut“ sieht aus wie eine gewöhnliche Prädikation oder eine Beschreibung. Doch ist der Schein der Oberflächengrammatik nicht trügerisch? Drücken solche Formulierungen überhaupt wahrheitsfähige Aussagen aus?

1. Die neopositivistische Sinnkritik und die Neutralität der Metaethik

Eine nachhaltige Erschütterung des wissenschaftlichen Selbstverständnisses der sog. Geisteswissenschaften wurde bereits durch den Positivismus im 19. Jahrhundert ausgelöst. Damals ging es Verteidigern der sog. „Geisteswissenschaften“ darum, deren eigene Methode oder eigenen Gegenstandsbereich zu charakterisieren. Der Neopositivismus des frühen 20. Jahrhunderts dagegen orientierte sich fast ausschließlich an der Mathematik und den Naturwissenschaften; Zielscheibe seiner Kritik waren metaphysische Sätze, zu denen alle Werturteile gezählt wurden.

Die Neopositivisten waren nicht nur skeptisch gegenüber der Leistungsfähigkeit der Alltagssprache, sondern – was vielleicht weniger bekannt ist – auch gegenüber einer verbreiteten Anmaßung in Wertstreitigkeiten. Sie waren nämlich der Auffassung, daß Angehörige der scientific community keine spezielle moralische Kompetenz haben. Wissenschaftler haben kein normativ-ethisches Sonderwissen, sondern bestenfalls eine metaethische Kompetenz, nämlich die Fähigkeit, besonders hartnäckigen, in der (moralischen) Alltagssprache verwurzelten Illusionen korrigierend entgegenzutreten. Zielscheibe der Kritik war der ethische

Kognitivismus, der besagt, Werturteile seien wahrheitsfähige Gebilde nach dem Muster gehaltvoller Aussagen über eine Wirklichkeit.

Macht das Programm einer neutralen Sprachanalyse überhaupt Sinn? Ein Beispiel mag den Vorzug einer moralisch neutralen metaethischen Regulierung bestätigen: die Verwendung des Ausdrucks „Mensch“ in der Abtreibungsdebatte (vgl. Singer 1994, 118 f., 195 f.). In einem sehr weiten und bloß biologisch präzisierbaren Sinne sind alle Wesen von der Zeugung bis zum Tod, sofern sie zu unserer Spezies gehören, Menschen. Der kleinste gemeinsame Nenner aller Menschen ist nicht so sehr Vernunftfähigkeit oder andere verborgene Ziele des „wahren Menschseins“, sondern ein Typus von genetischer Information, der bei der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle zustandekommt. Kann man aus dieser faktischen Gemeinsamkeit jedoch die Forderung ableiten, auch Föten seien menschliche Wesen und daher menschlich zu behandeln? Kann sich ein Abtreibungsgegner auf die Überzeugungskraft der rhetorischen Frage verlassen, die lautet: „Sind Föten etwa keine Menschen?“

Es wird gerne übersehen, daß diese Art von Rhetorik mit einer Verschiebung des Ausdrucks „Mensch“ und „menschlich“ operiert, nämlich mit einem unbemerkten oder jedenfalls nicht signalisierten Übergang von „Angehöriger der Spezies homo sapiens“ zu „Wesen mit Bewußtseinsqualitäten“. Wird nun diese Unterscheidung im moralischen Vokabular nicht zuvor getroffen, sondern eine umfassende Explikation (eine „Wesensdefinition“ des Menschen, die auf alle Exemplare unserer Spezies zutreffen soll) eingeführt, so wird damit ein populärer Sprachgebrauch gut widergespiegelt. Wer wagt es schon, der Formel, daß alle Menschen menschlich zu behandeln seien, öffentlich zu widersprechen? Bei genauerem Hinsehen erweist sich jedoch der Ausdruck ‚Mensch‘ als zweideutig: Einmal ist er ein moralisch neutraler Klassifikationsbegriff, und ein anderes Mal ist er ein moralischer Bewertungsbegriff. Mit dieser Äquivokation wird eine schwierige moralische Entscheidung erschlichen. Die Rede vom ‚Menschen‘ in diesem (empirisch nicht verifizierbaren) Sinne verschafft den Abtreibungsgegnern leichtes Spiel. Ihr rhetorischer Sieg ist rasch erkauft. Die Verschmelzung (oder Konfusion) der biologischen und „humanistischen“ Definition führt zu einer hybriden Konzeption. Es handelt sich um eine „persuasive Definition“ (Stevenson

1938). Doch der Nachteil besteht darin, daß die Anwendung der hybriden Konzeption von Mensch auf Angehörige unserer Spezies ohne Ansätze zu personalen Eigenschaften umstrittene normative Fragen (wie: Ist Abtreibung moralisch verwerflich?) durch sprachliche Verschleierung, gleichsam hinter dem Vorhang beantwortet. Insofern ist also eine Explikation des Prädikators „Mensch“, welche der genannten Unterscheidung Rechnung trägt, neutraler.

Ist die neutralere Definition etwa unbrauchbar? Ist die moralische Neutralität der Metaethik (vgl. Lenk 1973), falls sie möglich sein sollte, ein Vorzug oder nicht? Sie mag als Makel erscheinen, wenn man von der Metaethik direkte Entscheidungshilfe oder den Ersatz der normativen Ethik (im Sinne der therapeutischen Metaethik) erwartet; doch Neutralität ist eine Tugend, wenn man von der Metaethik im Sinne einer propädeutischen Sprachanalyse lediglich die Vorbereitung einer möglichst transparenten Diskussion erwartet, in der Pro- und Contra-Argumente explizit und unterscheidbar an den Tag treten. Sie dient der besseren Verständigung und der Vorbereitung auf den inhaltlichen Disput, der sich von einem verdeckten Streit um Worte unterscheidet. Metaethik sollte sogar so formal bleiben, daß sie nicht einmal eine Vorentscheidung für den Universalismus und gegen den Partikularismus fällt. Denn es ist voraussehbar, daß die Diskussion über Sinn und Nutzen allgemeiner Prinzipien in der Ethik (und Erziehung) immer wieder in veränderter Gestalt aufflammen wird (vgl. IV, 3).

Unhaltbar ist die Verbindung der Metaethik mit einem sog. „ordinary language approach“. Metaethik enthält nicht nur Beschreibungen der Alltagssprache – ein solches Programm ist ziel- und uferlos –, sondern auch reformierende Definitionen, welche den faktischen Sprachgebrauch teilweise verändern. Definieren, Präzisieren und Explizieren sind normative Tätigkeiten – ihre obersten Normen sind Klarheit, Nichtzirkularität und Fruchtbarkeit für Theorien. Dies sind zwar nicht im engeren Sinne moralische Normen, aber es sind methodologische Normen, die v. a. der besseren Verständigung dienen. Der Nutzen metaethischer Erörterungen bemisst sich nach diesen Normen. Die Neutralität der Metaethik kann nicht, wie das ein puristischer Alltagssprachen-Ansatz und ein krasser Positivismus nahelegen, auf jegliche Normierung verzichten.

2. Der Emotivismus

Der empfindlichste Schlag wurde dem traditionellen ethischen Kognitivismus (der die Möglichkeit genuiner Werterkenntnisse voraussetzt) vom ethischen Emotivismus versetzt. Werturteile sind – abgesehen von ihren beschreibenden Elementen – im Kern expressive Gebilde. Sie drücken Gefühle, Wünsche oder Einstellungen aus und sind insofern keine wahren oder falschen Aussagen über die Welt. Zu den wichtigsten Vorläufern des Emotivismus werden u.a. Hume und Spinoza (vgl. Stevenson 1944, 115) gezählt.

George Edward Moore (vgl. Moore 1903) versuchte zu zeigen, daß das Gute keine natürliche Eigenschaft sein kann. Er war jedoch kein Empirist, sondern ein Platoniker, der glaubte, das Gute bestehe in einer nicht-zusammengesetzten und nicht-natürlichen Eigenschaft. Der Emotivismus gibt sich mit dieser Lösung nicht zufrieden. Er will das Problem an der sprachphilosophischen Wurzel ausrotten: Die typische Verwendung von Urteilen wie „X ist gut“ oder „Du sollst x tun“ dient weder der Bezeichnung natürlicher noch nicht-natürlicher Eigenschaften, sie dient nicht einmal der Bezeichnung innerer Zustände. Dieser letzte Punkt ist wichtig, wurde doch – unter anderem durch eine Stelle bei Hume (vgl. Hume 1973, II, 210f.), die dem bekannten Abschnitt über ‚sein‘ und ‚sollen‘ vorausgeht – gelegentlich die Auffassung vertreten, die Lösung des Dilemmas, ob Werturteile „matters of facts“ oder „relations of ideas“ bezeichneten, bestehe in der Anerkennung der zweiten Option. Auch dieser „primitive Subjektivismus“, für den Werturteile ausschließlich Bezeichnungen von Gefühlen, Wünschen oder Einstellungen des jeweils Sprechenden sind, verkennt den nicht-beschreibenden Anteil von Werturteilen. Ein Werturteil dient nicht der Feststellung oder Beschreibung, sondern dem Bekenntnis und dem Versuch, andere möglichst wirksam umzustimmen.

Es gibt eine rudimentäre Form von Emotivismus, welche die Frage der Geltung von Gründen vollständig psychologisiert. Diese primitive Variante, nach der gilt, was wirkt, erzeugt ein interessantes Paradoxon. Zu den wirksamen Mitteln können nämlich ausgerechnet jene falschen Theorien gehören, die Werturteile dogmatisch als Aussagen (oder göttliche Befehle) interpretieren, also jene kognitivistischen oder metaphysischen Auffassungen,

die einer kritischen Untersuchung – wie Emotivisten meinen – nicht standhalten.

Oft wurde der Emotivismus als Amoralismus oder Nihilismus mißverstanden. Sogar ein zeitgenössischer Autor nennt ihn auf leicht irreführende Weise einen „gemäßigten Nihilismus“ (Harman 1981, 23 f., aber auch 54!). Der Emotivismus wird häufig als unangemessen zurückgewiesen, weil er jeglichen rationalen Geltingsanspruch der Moral untergrabe. Diese Einschätzung mag auf primitive Formen des Emotivismus zutreffen. Sicher trifft sie nicht auf die Theorie zu, die Charles Stevenson (Stevenson 1944; 1963) ausgearbeitet und deren zentrale Thesen er bereits 1937 veröffentlicht hat (Stevenson 1974).

Der ethische Emotivismus, der von Stevenson und Paul Edwards (Edwards 1955) verfeinert wurde, ist primär eine Theorie der Bedeutung von Werturteilen. Ausgangspunkt ist der scharfe Kontrast zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und subjektiven Werteinstellungen. Gelten wissenschaftliche Hypothesen als empirisch überprüfbare, wahrheitsfähige Gebilde, so bleibt in Werturteilen ein Kern subjektiver Einstellung bestehen, der sich nicht in Beschreibung oder Tatsachenfeststellung auflösen lässt. Uneinigkeiten in der Moral beschränken sich nicht immer auf Meinungsverschiedenheiten („disagreements in belief“). Häufig involvieren sie Kollisionen von Einstellungen („disagreements in attitudes“, vgl. Stevenson 1948). Dabei handelt es sich um Handlungsdispositionen, die zwar de facto meist mit bestimmten Meinungen (und anderen Überzeugungen) teils logisch, vorwiegend aber kausal verknüpft sind. Das Phänomen, daß Personen die gleichen für einen Streitfall einschlägigen Fakten akzeptieren, aber dazu unterschiedliche Einstellungen haben, ist ein Anhaltspunkt für die relative Selbständigkeit solcher Einstellungen. Einstellungen werden durch den Meinungsvorrat einer Person nur unvollständig determiniert.

Was Stevenson vom komplizierten (meist kausalen, gelegentlich auch logischen) Zusammenspiel von Deskriptivem (genereller: Kognitivem) und Emotivem sagt, hat auch unabhängig von seiner problematischen Bedeutungstheorie bleibendes Interesse. Die Hervorhebung und Unterscheidung des Emotiven, d.h. dessen, was Gefühle, Wünsche und Einstellungen ausmacht, ist nach Stevenson ein nützliches Instrument der Analyse. Er behauptet nicht, daß das Emotive völlig unabhängig existiere oder wirke

oder daß es einen Sammelbegriff für alles wissenschaftlich Zwecklose oder gar Zweckwidrige bilde. Nicht alles Emotive ist per se konfus oder das Resultat einer Konfusion (78). Vielmehr trifft es zu, daß Deskriptives und Emotives fast immer zusammen auftreten und sich wechselseitig „färbten“. Dennoch rechtfertigt sich die begriffliche Unterscheidung, insbesondere zur Charakterisierung jener Fälle, in denen sich die deskriptive Bedeutung eines Terms wandelt, während seine emotive konstant bleibt. So wird etwa ‚Demokratie‘ meist zustimmend, aber mit verschiedener deskriptiver Bedeutung verwendet (vgl. Stevenson 1944, 72). Interessant ist, daß selbst typisch emotive Ausdrücke wie ‚gut‘ fast immer auch deskriptiv, gelegentlich sogar emotiv inaktiv verwendet werden – etwa dann, wenn der Historiker konstatiert, daß Kindstötung in Sparta gut war, aber nicht in Athen (83 f.). Hare wird vom „inverted commas use“ von „sollen“ sprechen (Hare 1972, 206–211).

Alasdair MacIntyre hat die emotivistische Analyse sozial- und kulturkritisch interpretiert und behauptet, daß, wenn der Emotivismus wahr sei, die Unterscheidung zwischen manipulativen und nicht-manipulativen Beziehungen trügerisch sei (vgl. MacIntyre 1987, 42). Diese Schlußfolgerung ist jedoch falsch. Wenn der Emotivismus auf den Unterschied zwischen „disagreement in belief“ und „disagreement in attitude“ aufmerksam macht, heißt das gerade nicht, daß er den Unterschied zwischen beiden verdunkelt. Vielmehr will er, ähnlich wie Hume mit seinen bekannten Unterscheidungen von ‚sein‘ und ‚sollen‘ (Vgl. Hume 1973, II, 211 f. [= *Treatise of Human Nature*, dritter Teil, erstes Buch, erstes Kapitel]; vgl. Hudson 1969; Thomas 1993, 153–160; Snare 1992, Kap. 6) auf einen Übergang aufmerksam machen, der oft übersehen wird. Der ethische Emotivismus behauptet also nicht 1–3:

1) Der Unterschied zwischen Tatsachenbehauptungen und Wertungen ist fließend; die Unterscheidung läßt sich de facto nicht aufrechterhalten.

Bei Stevenson findet sich jedoch das von John Dewey inspirierte Zugeständnis, daß der vermeintliche Dualismus von Werten und Fakten eher einer graduell verschiedenen Verteilung derselben in Ethik und Wissenschaft entspricht. Werturteile sind im Bereich der Moral häufiger anzutreffen als im Bereich der Wissenschaften. (Vgl. insbesondere Stevenson 1944, 282)

2) In ethischen Diskussionen geht es häufiger um subjektive Einstellungen als bloß um Tatsachenurteile.

Die emotive Theorie beansprucht, alle Fälle von Werturteilen abzudecken. Dabei kommen aber Unterscheidungen zwischen moralischen und nicht-moralischen Wertungen bzw. zwischen Werten und Normen zu kurz. (Zur Kritik vgl. Stroll 1954, Urmson 1968 und White 1963, Kap. 11–12)

3) Der Unterschied zwischen bloßer Manipulation des Willens und argumentativer Überzeugung ist eine bloße Illusion.

Diese drei Unterstellungen, die typisch sind für MacIntyres oberflächliche Lesart des ethischen Emotivismus, werden von Stevenson ausdrücklich zurückgewiesen. Ja er behauptet geradezu das Gegenteil, nämlich:

4) Werturteile und deklarative Urteile lassen sich für die Praxis hinreichend unterscheiden, und zwar mit Hilfe der Unterscheidung von „beliefs“ und „attitudes“.

So könnten wir nach einem Beispiel von Stevenson sehr wohl unterscheiden, ob ein Schachexperte im Spiel mit einem Anfänger aus einem Irrtum heraus einen Fehlzug macht oder ob er den Anfänger aus Wohlwollen gewinnen läßt (Stevenson 1944, 7). Im ersten Fall handelt es sich um ein kognitives Versagen, im zweiten Fall um einen Akt wohlwollender Täuschung (*pia fraus*), welcher der Ermutigung des Anfängers dienen soll. Mit dem Festhalten an der praktischen Unterscheidbarkeit von Werten und Fakten ver einbar ist es, daß es irritierende Zweifelsfälle und Übergangsformen gibt und daß sich Stevenson außerstande sieht, ein allgemeines Kriterium für diese Unterscheidung oder die parallele Unterscheidung von „belief“ und „attitude“ (bzw. desire, interest etc.) anzugeben.

5) Wir müssen die Doppelnatur von ethischen Uneinigkeiten beachten. Einstellungen und Meinungen spielen beide ihren Teil und müssen in ihrer engen (meist kausalen) Beziehung studiert werden (Stevenson 1944, 19).

Stevenson glaubt, daß es zwischen Meinungen und Einstellungen selten rein logische, häufig nur kausale Beziehungen gibt. Über diese These ließe sich streiten. Insbesondere Stevensons Restriktion von Rationalität auf verifizierte Meinung oder logische Konsistenz ist diskutabel, wie wir noch sehen werden. Trotzdem sind die Rationalitätsbedingungen der Informiertheit und der Konsistenz nicht zu verachten, ja sie bieten einen soli-

den Schutzschild gegen irrationale Weltanschauungen. Allein die strenge Beachtung dieser minimalen Bedingungen von Rationalität könnte gegen die Versuchungen der totalitären und irrationalen Weltanschauungen immunisieren, obwohl diese minimalen Bedingungen noch kein hinreichendes Kriterium für wahre Moral sind – „wahr“ dient häufig der Formulierung persuasiver Definitionen.

Im Unterschied zu einer verbreiteten Auffassung reduziert der Emotivismus Uneinigkeiten in der Ethik nicht auf bloße Einstellungskonflikte. Dies trifft allenfalls auf eine rohe Frühform des Emotivismus zu, die z.B. Alfred Julius Ayer (vgl. Ayer 1970) in den dreißiger Jahren vertreten hat. Stevenson begeht nicht den Fehler, Werturteile aller Art auf Exklamationen, Imperative oder Wünsche zu reduzieren. Er bestreitet ausdrücklich, daß sein erstes und vereinfachendes Analysemodell für „X ist gut“ nämlich: „Ich billige x – tue desgleichen!“ dasselbe bedeute wie „Was auch immer jemand billigt, ist gut“. Eine solche Gleichsetzung würde zu einem „linguistischen Chaos“ (Stevenson 1944, 107) führen. Es wäre nicht mehr möglich, zu unterscheiden zwischen „Ich billige x“ und „X ist es wert, gebilligt zu werden“. Eine ähnliche Konfusion, nämlich zwischen „desired“ und „desirable“, hat man wiederholt John Stuart Mills Beweis des Utilitarismus vorgeworfen. Stevenson kann sich von solchen Konfusionen distanzieren, denn sein Analysemodell hat den Status eines metaethischen Vorschlags, der sich als Interpretament für die Flexibilität der Moralsprache bewähren muß und daher nicht zu verwechseln ist mit der Empfehlung einer „willigen (und allerdings inkonsistenten) Alltoleranz [...], anstelle von aktiver Teilnahme an Uneinigkeiten der Einstellung“. Stevenson kann also die klassische Formel akzeptieren, daß das Gute nicht das ist, was de facto geliebt wird, sondern das Liebenswerte – obwohl er ihr keinen analytischen Nutzen zugesteht.

Stevenson unterscheidet zwei Analysemuster, ein simpleres, das die deskriptive Mitbedeutung auf die Mitteilung der Einstellung des Sprechenden einschränkt, und ein komplexeres, das die deskriptive Bedeutungskomponente mit persuasiven Definitionen erweitert. Beide Analysemuster sind nützliche Instrumente, und keines schließt die Rolle der Informiertheit aus. „Beliefs are the guides to attitudes ...“ (Stevenson 1944, 18)

6) Es besteht ein wichtiger Unterschied zwischen bewußter,

kontrollierter Meinungsänderung und unbewußter Einflußnahme durch sog. persuasive Definitionen (vgl. Stevenson 1938).

Die emotive Theorie verdunkelt nicht den Unterschied zwischen argumentativer Überzeugung und bloßer Propaganda oder Manipulation, sondern sie macht vielmehr auf diesen Unterschied und die damit verbundenen Verdunkelungsgefahren aufmerksam. Sie entlarvt eine Reihe von Strategien der Einflußnahme, die nicht-rational, aber deshalb nicht notwendig irrational (z. B. auf falschen Informationen basierend) sind. Sie zeigt, wo die Grenzen zwischen kontrollierter Meinungsänderung und den schwer kontrollierbaren Folgen der Anwendung von Rhetorik und Suggestion liegen. Wir können an einen Punkt gelangen, wo uns nichts übrigbleibt, als auf Rhetorik auszuweichen – wichtig ist nur, daß wir dabei erkennen, welches Spiel wir spielen (und welches mit uns gespielt wird). Dieser Punkt ist dann erreicht, wenn sich unterschiedliche Beurteilungen durch Ergänzungen oder Berichtigungen des Informationsstandes der Partizipanden nicht mehr wesentlich verändern lassen, wenn ein tieferliegender Gegensatz der Einstellungen bemerkbar wird. An diesem Punkt eröffnet sich ein Abgrund zwischen Fakten und Werten – ein Abgrund, der seit Hume und – unter veränderten Vorzeichen – seit Moore (vgl. Darwall, Gibbard, Railton 1992; Darwall 1989) den Ausgangspunkt der meisten sog. metaethischen Diskussionen bildet.

Für Stevenson sind sog. emotive Bedeutungen völlig außerwissenschaftlich. Er spricht von „extrascientific meaning“ (Stevenson 1944, 21). Er gibt zu, daß es ausnahmsweise auch in wissenschaftlichen Diskussionen „disagreements in attitudes“ geben kann (vgl. Stevenson 1944, 282–290). Diese Kontrastierung von Wissenschaft und Wertungen sollte nicht übertrieben werden (266 f.), sind doch auch nicht-rationale Appelle in Faktenannahmen und anderen Einstellungen eingebettet.

Stevensons kausale Bedeutungstheorie, die er in seinem Hauptwerk nur sehr fragmentarisch skizziert, hat kaum Nachfolger gefunden. Seine Analyse des expressiven und evokativen Gehalts von Werturteilen läßt sich jedoch auch unabhängig von dieser problematischen Bedeutungstheorie verteidigen (vgl. Gibbard 1990). Im Unterschied zu Kant trägt Stevenson den Unterscheidungen zwischen Handlungsanreiz und Handlungsgrund, Anstacheln und Anleiten (vgl. Falk 1953), Überzeugen und Überreden wenig Rechnung. Problematisch an einer primitiven Variante des

Emotivismus ist die Tendenz, gute Gründe auf kausal relevante Gründe zu reduzieren (vgl. Spectator 1993, 61). Stevenson richtet sich aber gerade gegen die Vorstellung einer vollständigen Determination von Einstellungen durch Meinungen. Damit lässt er zumindest Raum für die Entwicklung von Kriterien zur Unterscheidung von guten und schlechten Gründen (vgl. Stevenson 1944, 114). Diese Kriterien haben jedoch kein metaethisches Fundament, sondern müssen im normativen Streit erarbeitet werden. Dieser Streit mit Hilfe der „zwingenden Begriffe“ von ‚sollen‘ und ‚Pflicht‘ dürfe nicht, wie Stevenson mit Verweis auf John Dewey sagt, losgelöst werden von einem Verständnis der menschlichen Natur, sonst drohe die Gefahr der unnötigen Vermehrung von Einstellungskonflikten bis hin zur Erzeugung pathologischer Verbote (Stevenson 1944, 100).

3. Der universale Präskriptivismus

Hare hat im Anschluß an Stevenson die eingängigste Formel zur Analyse der moralischen Sprache geprägt: den universalen Präskriptivismus. Moralische Urteile sind – in ihrer typischen Verwendung – praktisch verbindlich und verallgemeinerbar. Diese Auffassung ist bestechend, vermeidet sie doch die von Hare unermüdlich kritisierten Schwächen des Deskriptivismus. Sie entspricht sogar dem Geist von Kants Charakterisierung der Ethik als Antwort auf die Frage: „Was soll ich tun?“ mittels eines Tests der Verallgemeinerung.

Hare bezeichnet die Neigung, Werturteile (ausschließlich oder primär) für gewöhnliche Aussagen zu halten, als Deskriptivismus (Hare 1974). Dieser ist nach ihm die Wurzel aller falschen oder konfusen ethischen Theorien. Der Deskriptivist verkennt die Tatsache, daß aus moralischen Ausdrücken, wenn sie in echten (nicht bloß zitierenden oder ironischen) Werturteilen vorkommen, logisch Imperative folgen. Damit ist das Fundament gelegt für eine Logik des praktischen Schließens, die auch ohne den Transport von Wahrheitswerten von den Prämissen zur Konklusion auskommt. Um Voraussetzung eines praktischen Syllogismus zu sein, muß ein Prinzip lediglich ernsthaft akzeptiert werden. Dieses Element der persönlichen Entscheidung lässt sich durch keine angeblichen moralischen Fakten stützen. Die Ableitbarkeit von

Imperativen erklärt auch die selbstbindende oder präskriptive Kraft moralischer Urteile für den Sprechenden selber, denn praktischen Syllogismen folgen nicht nur an andere gerichtete, sondern auch selbstadressierte Imperative.

Doch wie begründet Hare seine Theorie? Eine im engeren Sinne Kantische Begründung in einer metaphysisch interpretierten Vernunftnatur des Menschen kommt für ihn nicht in Frage. Er steht Kants metaphysischen Auffassungen ablehnend gegenüber. Gibt es kein metaphysikfreies Fundament der Ethik? Könnte nicht die metaphysikkritische Metaethik etwas beitragen zu ihrer Begründung?

Hare will tatsächlich die Metaethik fruchtbar machen für die normative Ethik, ohne jedoch diese beiden Niveaus zu vermischen. Die Neutralität der Metaethik wird von Hare nicht preisgegeben, aber – im Gegensatz zu Stevenson – eingeschränkt. Er will ihr mehr als nur ein theoretisches Interesse abgewinnen. Obwohl die Metaethik keine direkte oder vollständige Begründung der Moral liefern kann, vermag sie doch gewisse minimale Anforderungen zu formulieren, die von keiner plausiblen Moral mißachtet werden dürfen: Moralische Urteile müssen praktisch verbindlich und verallgemeinerbar sein. Hare glaubt, diese zentralen Eigenschaften in logischen (besser: semantischen) Eigenschaften moralischer Terme vorzufinden. Es handelt sich dabei weder um willkürliche Setzungen, noch um empirische Feststellungen, sondern um ein Entdeckungsverfahren *sui generis*, das er „linguistische Intuitionen“ nennt (vgl. Wolf 1983, Kap. 1). Eine traditionelle Deutung im Sinne von Platons Anamnesis oder Kants synthetischen Urteilen *a priori* lehnt er als metaphysikverdächtig ab (vgl. Hare 1995). Hare meint, die wesentlichen Eigenschaften der Präskriptivität und der Universalisierbarkeit moralischer Urteile mittels einer sokratischen Unterredung entdecken zu können; die Sokratische Frage betrifft das, was wir eigentlich meinen, wenn wir solche Urteile fällen. Damit meint Hare, der Willkür einer bloßen Dekretierung dieser formalen Voraussetzungen der Moral entgehen zu können. Wer sich auf die Moralsprache einläßt, wird von ihrer Dynamik gleichsam erfaßt. Wer ernsthaft sagt: „X ist in der Situation S moralisch gefordert“, muß, wenn er selber in die Situation S gerät, einen selbstadressierten Befehl akzeptieren, der besagt: „Laß mich S tun!“ Nur wer die moralische Sprache nicht ernsthaft gebraucht (oder nicht versteht) oder

wer willensschwach ist, wird in diesem Fall noch vor der Ausführung dieses selbstadressierten Imperativs zurückweichen. Hares Motiv für die Verankerung der Präskriptivität in der Moralsprache ist durchsichtig: Die Moralsprache ist keine unverbindliche Unterhaltung, keine ironische Spielerei, kein Versteck für Selbstbegünstigung und Fremdbenachteiligung. Sie ist eine Art Korsett, das auch konsolidierend auf die Praxis wirkt.

Noch einleuchtender scheint Hares Verankerung der Verallgemeinerung in der deskriptiven Bedeutungskomponente von Werturteilen. Die Verallgemeinerungsfähigkeit moralischer Urteile verläuft streng analog zur Verallgemeinerungsfähigkeit gewöhnlicher deskriptiver Urteile. Kritiker von Hares Fundierung der Universalisierbarkeit dagegen machen geltend, daß es unabhängig von der Analyse der Moralsprache inhaltliche Gründe für allgemeine Prinzipien (vgl. Stevenson 1944, 95; 1987) oder dagegen (vgl. Dancy 1993, 79–86) gibt. Hares Abstützung der Verallgemeinerbarkeit in der Moralsprache wäre dann, selbst wenn sie in sich korrekt wäre, überflüssig oder aus anderen Gründen anfechtbar.

Hare wehrt sich gegen den Verdacht, er wolle die ganze Moral aus der Metaethik ableiten. Er betont, daß zur Moral auch Vorstellungskraft, Empathie und Informiertheit gehören. Diese Voraussetzungen folgen nicht automatisch aus den genannten Eigenschaften der Moralsprache. Sie bilden vielmehr ein drittes Element, das für moralisches Denken konstitutiv ist. Überdies hält Hare Phantasie, Einfühlungsvermögen und Informiertheit für wesentliche Ingredienzien einer praktikablen Verallgemeinerung in der Moral. Bei der Anwendung moralischer Urteile geht es darum, auch die von meinen eigenen Interessen und Idealen verschiedenen Interessen und Ideale anderer angemessen zu erfassen.

Seit den siebziger Jahren geht Hare noch einen Schritt weiter: Er möchte aus der Erörterung „linguistischer Intuitionen“ indirekt eine utilitaristische Moraltheorie (vgl. Hare 1972/3) gewinnen. Damit stellt Hare in verstärktem Maße die Idee der Neutralität der Metaethik aufs Spiel. Es mag berechtigte Zweifel geben, ob die Metaethik vollkommen neutral und damit folgenlos für die Wahl eines Normensystems ist, doch die schwache Begründung des Utilitarismus in Sprachanalyse geht selbst Autoren zu weit, die sonst Hares normativ-ethische Position übernehmen (vgl. Sin-

ger 1994, Kap. 1). Hare kann sich gegen diese Einwände nur verteidigen, indem er sowohl sein besonderes Verständnis von intuitiver Sprachanalyse als auch die Tatsache betont, er strebe keine vollständige Ableitung der Moral an.

Hare will auch die Priorität der Moral vor Überlegungen anderer Art definitorisch festlegen. Der moralische Gebrauch von „sollte“ oder „muß“ hat nach Hare unterordnende Kraft (vgl. Hare 1992, 103–107). Er denkt u. a. an die Regelung eines Konflikts zwischen ästhetischen und moralischen Regeln. Auch in diesem Schritt könnte man eine weitere Untergrabung der Neutralität der Metaethik sehen. Schließlich gilt die Behauptung, moralische Überlegungen hätten vor nicht-moralischen immer den Vorzug, als umstritten, und es ist im Sinne einer offenen Diskussion unzweckmäßig, die sog. „*overridingness*“-These (mit der Hare nochmals die praktische Verbindlichkeit und Unausweichlichkeit genuiner moralischer Urteile unterstreichen möchte) in die Definition des moralischen Standpunktes einzubauen. Kritiker dieser These haben u. a. geltend gemacht, daß eine als immer überlegen definierte Moral die Frage „Warum soll ich moralisch sein?“ und damit eine offene Debatte mit Amoralisten versperrt. Problematisch sind manche inhaltlichen Definitionen des moralischen Standpunktes, welche nicht nur die Berücksichtigung anderer (im Unterschied zum Egoismus), sondern zusätzlich auch eine gleiche oder unparteiliche Berücksichtigung einschließen (vgl. Frankena, 1976, Kap. 9, 10 und 15; 1983). Auch die Orientierung an Interessen ist nicht ganz so selbstverständlich, wie sie jemandem erscheinen mag, der in der utilitaristischen Tradition zu Hause ist.

Ob und in welchem Umfang eine Moral gleiche Achtung verlangt, bleibt voraussichtlich umstritten – man denke nur an die Frage, ob Ethik die aktive Überwindung von Standesunterschieden oder gar eine gleiche Ehrfurcht vor allem Leben vorschreibt. Vollständige Neutralität der Metaethik mag ein unerreichbares, vielleicht steriles Ideal sein. Doch der wahre Kern der Neutralitätsthese ist das methodische Mißtrauen gegen die Errichtung von Definitionsbarrieren gegen unabgeschlossene moralische Kontroversen. Man mag sich daher fragen, ob Stevensons konsequentes Festhalten an der moralischen Neutralität der Metaethik nicht Hares linguistischer Begründung seines universalen Präskriptivismus vorzuziehen sei.

Damit soll natürlich nicht unterstellt werden, Hare habe nichts zur Bereicherung und Verbesserung der Moralphilosophie beigetragen. In seinem Bemühen um Klarheit und praktische Anwendung ist er ein wichtiger *spiritus rector* für die Ethik dieses Jahrhunderts. Zu den wichtigsten Verdiensten seiner Philosophie gehört, daß er – neben den Eigenschaften der Verallgemeinerbarkeit und der Präskriptivität – die zentrale Rolle von Informiertheit, Vorstellungsvermögen und Empathie betont hat. Ohne Vorstellungsvermögen können wir uns nicht in die Rolle jener versetzen, die von uns verschiedene Interessen und Ideale haben, und ohne Empathie bliebe uns das Gefühlsleben anderer völlig unbekannt.

4. Gute Gründe

Als Reaktion auf den Emotivismus hat sich der von Toulmin und Baier vertretene, sog. „good reason approach“ herausgebildet. Stevenson hat rationale Methoden in der Ethik im wesentlichen mit der Prüfung von faktischen Annahmen gleichgesetzt. Zwei weitere Methoden hat er ebenfalls als rational gelten lassen: das Verfahren der Definition (das nur einen Sprachrahmen liefert, ohne inhaltliche moralische Probleme zu lösen) und die Konsistenzprobe. Diese kann immanente Widersprüche in einem System von Meinungen und Einstellungen aufdecken, doch sie kann nicht zeigen, welche von zwei kollidierenden Einstellungen „gültig“ ist (vgl. Stevenson 1944, 134). Damit scheinen die rationalen Methoden ausgeschöpft. Übrig bleiben die nicht-rationalen Strategien, z.B. der Appell an Mitleid oder der Versuch, Mitleid zu erzeugen.

Ein simples Beispiel mag den Vorgang der gegenseitigen Überzeugung veranschaulichen. Zwei Personen – A und B – sind sich über viele einschlägige Fakten, welche die Arbeitslosigkeit in ihrer Gesellschaft betreffen, einig. Trotzdem ist A für den Ausbau der Arbeitslosenunterstützung, B dagegen. A hat das Unglück der Arbeitslosen vor Augen und findet, daß es moralische Pflicht ist, ihnen zu helfen. B reagiert hingegen kalt auf das Unglück von Arbeitslosen. Er sagt:

B: „Mag sein, daß Arbeitslose leiden, aber daraus folgt nicht, daß man ihnen helfen muß. Viele Leute leiden. Es ist besser, wenn sie sich selber

helfen oder es wenigstens versuchen. Arbeitslosenunterstützung untergräbt die Selbstachtung und schafft ein Heer von Parasiten, die gar nicht mehr arbeiten wollen (oder es vielleicht gar nie wollten).“ –

A ist entsetzt.

A: „Wie kann man nur so daherreden. So kalt und gleichgültig kann man nur sein, wenn man sich die Verzweiflung anderer gar nicht vor Augen führt oder selber nie in Not war ...“ –

B: „Irrtum“, unterbricht B, „ich bin seit drei Jahren arbeitslos, das heißt, ich habe keine feste, meiner Qualifizierung entsprechende Stelle. So habe ich mich mit Gelegenheitsjobs durchgeschlagen und war in mehreren Städten auf Jobsuche. Unsere Arbeitslosigkeit ist hauptsächlich das Resultat von Faulheit und mangelnder Mobilität sowie der Suche nach feiner und gutbezahlter Arbeit. Klar, daß solche Stellen rar sind. Zur Zeit arbeite ich aushilfsweise in einer Kartonfabrik. Falls sie mich feuern, werde ich weitersuchen. Nie würde ich mich beim Arbeitslosenamt melden.“ –

A: „Du bist alleinstehend. Wenn du eine Familie hättest, wärst du froh um eine Stelle ...“ –

B: „Wenn, wenn, wenn ... Nicht alle, die Arbeitslosengelder beziehen, sind verheiratet. Überdies kann auch eine Familie gewisse Opfer auf sich nehmen. Wenn wir schon Sozialabgaben bezahlen müssen, dann könnte man diese Mittel viel besser einsetzen. Das Geld würde viel dringender gebraucht in Ländern, in denen es Hungersnöte gibt.“ –

A: „Diese Antwort überrascht mich. Zunächst schien dir das Elend anderer gleichgültig zu sein. Nun machst du dir plötzlich etwas aus dem Elend fremder Menschen, die uns viel weniger angehen als unsere Arbeitslosen.“ –

B läßt diese Kritik nicht auf sich sitzen. –

B: „Ich habe nur Schlußfolgerungen aus deiner Einstellung gezogen. Dein Mitleid scheint ja ziemlich kurzsichtig zu sein. Wenn du schon ein mitleidiges Herz hast, dann solltest du auch überlegen, wer die Hilfe am nötigsten braucht. Aber es ist dein Fehler, dich dem Mitleid zu überlassen. In einer Welt, in der es so viel Elend gibt, kann ein mitleidiger Mensch eigentlich nur verzweifeln. Deshalb ziehe ich es vor, möglichst gar nicht an fremdes Elend zu denken. Übrigens neigen mitleidige Menschen dazu, sich ins Leben anderer einzumischen und ihnen den letzten Rest von Selbstvertrauen zu nehmen.“ –

Gibt es eine rationale Methode, um diesen Dialog zu beenden und eine beiden annehmbare Lösung vorzuschlagen? Solange A und B einfach auf ihrer Grundeinstellung beharren, wird eine Lösung wohl kaum absehbar sein. Denn es ist tatsächlich schwer zu sagen, welche der beiden Einstellungen rationaler ist. Sowohl A als auch

B haben gute Gründe auf ihrer Seite – etwa die Rücksichtnahme auf Leiden anderer oder eine Art Ehrgefühl, das B sogar dazu motiviert, auf angebotene Hilfe zu verzichten, um nicht in seiner Selbstachtung kompromittiert zu werden. Dieser Verzicht macht seine Haltung besonders glaubwürdig.

Nach Stevenson kann sich die eigene Persönlichkeit nur im Milieu der gegenseitigen Persuasion entwickeln (vgl. Stevenson 1974, 135). Zwar versucht man, andere zu beeinflussen, doch man setzt sich auch ihrem Einfluß aus. Menschen können aus Konflikten und Debatten lernen. Deutet hier Stevenson nicht einen Aspekt von Vernunft an, der in seiner restriktiven Auffassung des „Kognitiven“ fehlt? Kann man an dieser Stelle nicht einen Schritt weiter gehen? Können wir nicht bereits aus diesem Minidialog lernen, daß moralische Systeme, welche Rücksicht auf Leiden (Hilfe in Not) oder Selbstachtung vernachlässigen, unvollständig sind? Und können wir nicht ebenfalls lernen, daß Systeme, welche einen dieser beiden Werte verabsolutieren, das moralische Denken verzerren und üble Folgen erzeugen? Stellt sich nicht das Problem der Abwägung zwischen mindestens diesen beiden Werten als unumgänglich heraus? Muß moralisches Denken nicht eine Rangordnung zwischen den beiden Erwägungen finden? So brennend diese Fragen sind, so schwierig dürfte die Aufgabe sein, Prioritäten zwischen verschiedenen moralischen Gründen von vornherein und für alle Situationen zu formulieren.

Wir könnten sagen: Beide Gründe – Rücksichtnahme auf Leiden anderer und Selbstachtung (vgl. dazu Dillon 1995) – sind gute moralische Gründe, weil sie menschliche Grundwerte betreffen. Hilfe für jene, welche sie unbedingt brauchen und wünschen, kann ein Beitrag sein zur Verminderung von Konflikten und Leiden in der Welt. Man braucht diese Hilfe nicht jenen aufzudrängen, die sie nicht wünschen. Ebensowenig sollte man sie an jene vergeuden, die sie nicht brauchen oder die sich selber helfen könnten. Doch ist das Ziel der Leidensminderung oder der Konfliktverhütung das einzige oder oberste moralische Ziel? Es lässt sich zumindest bestreiten, daß Moral, wie Toulmin (Toulmin 1950, Teil III) meint, eine zentrale Funktion habe. Könnte es nicht mehrere, einander z. T. widerstreitende Ziele und Gründe geben? Wie ließen sich verschiedene gute Gründe gegeneinander abwägen? Müssen wir mit unlösbaren Konflikten rechnen?

VI. Neuere Grundlagendiskussionen (Schaber)

Die metaethische Diskussion wurde seit den 30er Jahren durch das, was man *Nonkognitivismus* nennt, dominiert. Bei allen Differenzen waren sich die Nonkognitivisten Ayer, Stevenson, Hare, Gibbard und Blackburn darin einig, daß moralische Aussagen nicht wahrheitsfähig sind. Diese zentrale nonkognitivistische These wurde in den 70er und 80er Jahren in zunehmender Weise der Kritik unterworfen. Positionen wurden entwickelt, denen zu folge moralische Aussagen genauso wie nicht-moralische Aussagen wahr oder falsch sein können. Das ist die These des sog. *moralischen Realismus*, der Gegenposition zum Nonkognitivismus. Moralische Realisten berufen sich unter anderem auf eine Phänomenologie des Moralischen. Wir erfahren moralische Werte nicht als etwas, das wir konstruieren, sondern als etwas, das wir entdecken. (Vgl. dazu Kutschera 1982, 229: „Werturteile beruhen auf Werterfahrungen. Daß es Werterfahrungen gibt, ist ebenso unbestreitbar wie die Tatsache, daß es überhaupt Erfahrungen gibt.“) In einer alltäglichen Perspektive meinen wir, daß moralische Aussagen wie ‚Rassismus ist moralisch verwerflich‘ etwas zum Ausdruck bringen, was der Fall ist (vgl. Murdoch 1970, 97; McNaughton 1988, 40). Überdies lassen sich – wie einige Realisten im Rekurs auf sprachphilosophische Überlegungen Wittgensteins meinen – die beschreibende und evaluative Bedeutung bestimmter Begriffe wie ‚mutig‘ oder ‚grausam‘ nicht klar unterscheiden; dementsprechend lasse sich auch die Differenz von Fakten und Werten nicht aufrechterhalten (vgl. McDowell 1981, 144 ff.; Lovibond 1983, 14 ff.). Andere Realisten sind der Ansicht, daß sich moralische Aussagen auf einen Gegenstandsbereich beziehen, der durch bestimmte natürliche Tatsachen oder Eigenschaften konstituiert wird. Damit sind die Themen benannt, welche die neuere Debatte zwischen Realisten und Nonkognitivisten bestimmen. Diese Debatte ist der Gegenstand der nachfolgenden Ausführungen. Im ersten Teil (VI, 1) werden nonkognitivistische und im zweiten Teil (VI, 2) verschiedene realistische Positionen

vorgestellt. Der dritte Teil (VI, 3) behandelt die Frage, ob und in welcher Weise der Realist dem praktischen Charakter moralischer Aussagen Rechnung tragen kann; eine Frage, die im Kontext der neueren Realismusdebatte von zentraler Bedeutung ist.

1. Nonkognitivismus

Für Nonkognitivisten haben moralische Aussagen eine expressive Bedeutung. Mit ihnen werden Gefühle oder Einstellungen oder, wie Hare meint, universale Präferenzen ausgedrückt (vgl. V). Da Gefühle, Einstellungen und Präferenzen nicht wahr oder falsch sind, haben moralische Aussagen keinen Wahrheitswert. Dementsprechend sind moralische Überzeugungen keine wirklichen Überzeugungen: Sie sind nicht nach Maßgabe dessen, was der Fall ist, richtig oder falsch. Dies könnten sie nur dann sein, wenn es – so argumentieren Nonkognitivisten – moralische Tatsachen gäbe (vgl. Mackie 1977, 40). Doch was sollen moralische Tatsachen sein? Mackie glaubt, daß es sich um sehr seltsame Tatsachen handeln würde. Sie müßten denjenigen, der sie erkennt, zum Handeln anleiten und entsprechend eine präskriptive Kraft besitzen (vgl. a. a. O., 40). Doch Tatsachen gegenüber können wir indifferent sein. Wir können sie zur Kenntnis nehmen, ohne unsere Handlungsweisen zu verändern. Moralische Tatsachen wären deshalb Tatsachen ganz eigener Art; wie Mackie meint, völlig verschieden von dem, was wir sonst kennen (a. a. O., 38).

Gegen moralische Tatsachen und damit verbunden gegen die Idee einer moralischen Realität spricht – wie Mackie weiter argumentiert – auch das Faktum der Verschiedenheit von moralischen Normensystemen. Der moralische Realist müßte diese Verschiedenheit auf die mangelnde Einsicht in das, was objektiv gut ist, zurückführen. Nach Mackie lassen sich normative Differenzen jedoch besser durch unterschiedliche gesellschaftliche Lebensformen erklären (vgl. a. a. O., 36 ff.). Unterschiedliche Dinge werden als moralisch gefordert oder verboten angesehen, weil die gesellschaftlichen Gepflogenheiten und Traditionen verschieden sind, welche unsere moralischen Überzeugungen bestimmen.

Das sind Gründe, moralische Aussagen für nicht wahrheitsfähig zu halten. Allerdings verträgt sich dieser nonkognitivistische Schluß schlecht mit der Oberflächengrammatik moralischer Ur-

teile wie ‚Das Foltern von Menschen ist moralisch verwerflich‘. Mit solchen Aussagen scheint etwas festgehalten zu werden, das der Fall oder nicht der Fall ist. Wir verstehen solche Aussagen auch nicht einfach als Ausdruck von Gefühlen, Einstellungen oder universalen Präferenzen. Das Foltern von Menschen ist verwerflich, auch wenn wir keine ablehnende Einstellung dazu hätten. Verschiedene Nonkognitivisten geben zu, daß wir in einer alltäglichen Perspektive dazu neigen, moralische Realisten zu sein. Doch davon lassen sie sich nicht weiter beeindrucken. Mackie vertritt in diesem Zusammenhang eine *Irrtumstheorie*, die besagt: Obwohl wir moralische Urteile in einem objektiven Sinn begreifen, drücken moralische Urteile nichts Objektives aus (vgl. a. a. O., 35). Der alltägliche Objektivitätsanspruch läßt sich – so Mackie – gut funktional erklären: „We ... want our moral judgments to be authoritative for other agents as well as for ourselves: objective validity would give them the authority required“ (a. a. O., 43).

Auch Simone Blackburn sieht im alltäglichen Objektivitätsanspruch keinen Grund, Realist zu werden. Die Objektivität ist seiner Auffassung nach das Resultat einer Projektion eigener Einstellungen auf die Welt. Eigenschaften von Handlungen oder Personen rufen in uns positive oder negative Einstellungen hervor, die wir auf diese zurückprojizieren: Wir reden über sie so, als hätten sie evaluative Eigenschaften (Blackburn 1984, 170f.). Für diese Projektion gibt es, wie Blackburn meint, einen einfachen Grund: Wir wollen auf moralische Fragen nicht eine beliebige, sondern die *richtige* Antwort (vgl. Blackburn 1981, 177). Doch für die Suche nach der richtigen moralischen Antwort sind wir – so Blackburn – nicht auf die Entdeckung moralischer Tatsachen oder Eigenschaften angewiesen. Um die moralischen Einstellungen einer Person zu beurteilen, genügt es, diese auf ihre Kohärenz hin zu prüfen (vgl. 1984, 195). Dabei können die moralischen Einstellungssysteme verschiedener Personen differieren. Nach Blackburn zeigen solche Differenzen, daß eines der beiden Systeme defizient oder beide defizient und ein drittes Einstellungssystem richtig ist. Vielleicht gibt es kein umfassendes, kohärentes System moralischer Einstellungen. Blackburn ist aber optimistisch, daß es Einstellungen gibt, die von allen geteilt werden, und die man entsprechend auch als richtige moralische Einstellungen bezeichnen kann (vgl. a. a. O., 199).

Blackburn versucht zu zeigen, wie der Nonkognitivist der Idee einer richtigen moralischen Antwort Rechnung tragen kann. Die Kohärenz der Einstellungen reicht aber – so lässt sich argumentieren – als Richtigkeitskriterium nicht aus. Die Frage ‚Ist eine positive Einstellung x gegenüber richtig?‘ ist nicht die Frage ‚Ist eine positive Einstellung x gegenüber mit anderen Einstellungen verträglich?‘, sondern die Frage: ‚Wäre eine positive Einstellung x gegenüber, x angemessen?‘ Und eine positive Einstellung gegenüber x scheint genau dann angemessen zu sein, wenn x moralisch gut ist.

Alan Gibbard lehnt die emotivistische Analyse moralischer Urteile ab: Mit moralischen Aussagen werden seiner Ansicht nach keine Gefühle oder Einstellungen zum Ausdruck gebracht. Wer etwas moralisch gut nennt, anerkennt vielmehr die Norm, die positive Gefühle dem in Frage stehenden Gegenstand gegenüber zulässt oder rechtfertigt (vgl. Gibbard 1990, 45 ff.). Dementsprechend ist die Frage nach dem, was moralisch richtig ist, nicht die Frage nach der richtigen Einstellung, sondern vielmehr die Frage nach den *Normen*, die unser Verhalten, unsere Gefühle und Einstellungen leiten sollten (eine Einstellung ist richtig, sofern sie einer richtigen Norm entspricht).

Die Frage stellt sich, was es heißt, eine Norm zu akzeptieren. Nach Gibbard bedeutet es im Kern, bestimmte Gefühle als berechtigt oder gefordert anzusehen (vgl. a. a. O., 47). Wenn ich die Handlung x als moralisch verwerflich bezeichne, sage ich damit, daß jemand, der x tut, Schuldgefühle haben sollte. Wann aber – so lässt sich fragen – sind Schuldgefühle gefordert? Die Antwort, die naheliegt, lautet: Sie sind genau dann gefordert, wenn etwas getan wurde, das moralisch verwerflich ist. Um Gefühle für berechtigt oder gefordert zu halten, muß man zuvor über einen Begriff dessen verfügen, was moralisch verwerflich und moralisch gut ist: Ich halte Schuldgefühle für gefordert, weil oder sofern ich überzeugt bin, daß etwas getan wurde, das moralisch verwerflich ist. Das aber ist nicht kompatibel mit Gibbards Analyse: Eine Norm zu akzeptieren heißt nicht, Gefühle für gefordert, sondern vielmehr Handlungsweisen für moralisch gut oder falsch zu halten. Das ist nicht nur für Gibbard ein Problem. Ganz generell ist unklar, wie sich ein solcher Befund in ein nonkognitivistisches Konzept moralischer Aussagen integrieren läßt.

Doch bei allen Schwierigkeiten mit denen sich nonkognitivi-

stische Konzepte konfrontiert sehen, scheint folgendes für den Nonkognitivismus zu sprechen: Moralische Aussagen haben im Unterschied zu nicht-moralischen Aussagen eine handlungsanleitende Bedeutung. Könnten sie eine solche Bedeutung auch haben, wenn sie sich bloß auf etwas beziehen würden, das der Fall ist? Die Antwort, die sich aufdrängt, lautet: Nein, denn Tatsachen können wir zur Kenntnis nehmen, ohne unsere Handlungsweisen zu verändern (vgl. VI,3).

2. *Moralischer Realismus*

Die moralischen Realisten sind der Ansicht, daß es moralische Tatsachen gibt. Moralische Urteile sind nach Maßgabe dieser Tatsachen wahr oder falsch. Doch was sind moralische Tatsachen? Im Lager der Realisten stehen sich bei der Beantwortung dieser Frage zwei Strömungen gegenüber: Die einen favorisieren 1) nicht-naturalistische, die anderen 2) naturalistische Konzeptionen ‚moralischer Tatsachen‘. Nicht-naturalistische Konzeptionen stimmen darin überein, daß moralische Tatsachen sich nicht auf nicht-moralische Tatsachen reduzieren lassen. Naturalistischen Konzeptionen zufolge ist eine solche Reduktion sinnvoll und auch angezeigt. Betrachten wir zuerst einige nicht-naturalistische Konzeptionen.

A. Spielarten eines nicht-reduktiven Realismus

Thomas Nagel vertritt einen Realismus, der sich auf *Handlungsgründe* bezieht: Aussagen über Handlungsgründe können unabhängig von unseren Überzeugungen und auch unabhängig von unseren Handlungsmotiven richtig oder falsch sein (vgl. Nagel 1986, 144). Moralische Fakten sind – so Nagel – objektive Gründe zum Handeln. Solche Gründe lassen sich erkennen, wenn ich die anderen Personen wie auch mich selbst von einem *unpersönlichen* Standpunkt aus betrachte. Von diesem Standpunkt aus sehe ich mich als eine Person neben anderen Personen. Ich sehe auch, daß die Person, mit der ich identisch bin, Grund hat, das zu tun, was gut für sie, und zu verhindern, was schlecht für sie ist. Das gilt nicht nur für diese Person, sondern für alle Personen. Zudem wird nach Nagel auch deutlich, daß jede Person Grund hat, Dinge zu

verhindern, die schlecht sind, für welche Person auch immer sie schlecht sind. Nagel versucht dies am Beispiel der Schmerzen zu verdeutlichen: Er geht davon aus, daß Schmerzen für alle schlecht sind. Die unpersönliche Perspektive zeigt mir nach Nagel, daß Schmerzen an sich schlecht sind; unabhängig also davon, wer die Schmerzen hat (vgl. a.a.O., 160f.). Dementsprechend habe ich einen Grund, gegen Schmerzen etwas zu tun, wessen Schmerzen es auch immer sind. Da dieser Grund nicht auf meinen Wünschen und Interessen, aber auch nicht auf meinen Überzeugungen beruht, handelt es sich um einen objektiven Handlungsgrund. Die Aussage ‚Es gibt einen Grund für A, gegen die Schmerzen von B etwas zu tun‘ ist konsequenterweise auch dann richtig, wenn A nicht motiviert ist, so zu handeln, oder überzeugt ist, keinen Grund zu haben, gegen die Schmerzen B's etwas zu tun.

Ich kann mich ohne Zweifel als eine Person neben unzähligen anderen Personen sehen. Doch sehe ich von einem unpersönlichen Standpunkt aus auch – was für Nagels Argumentation entscheidend ist –, daß bestimmte Dinge an sich schlecht oder gut sind? Gegen Nagel kann man sagen: Ich sehe, daß Schmerzen für alle anderen Personen auch schlecht sind. Ich sehe aber nicht, daß sie personenunabhängig schlecht, sondern schlecht einzig für die einzelnen Personen sind. Daraus folgt aber bloß, daß jeder einen Grund hat, gegen seine Schmerzen, nicht aber notwendigerweise auch gegen die Schmerzen der anderen etwas zu unternehmen. Was der unpersönliche Standpunkt also offenbart, sind allein subjektive und keine objektiven Handlungsgründe.

Sabina Lovibond vertritt die Auffassung, daß moralische Tatsachen und Eigenschaften Aspekte der natürlichen Welt sind, ohne auf natürliche Tatsachen und Eigenschaften reduzierbar zu sein (vgl. Lovibond 1983, 50). Es handelt sich um Tatsachen eigener Art, die uns ihrer Ansicht nach durch eine moralische Wahrnehmung der Welt zugänglich werden. Damit ist kein besonderes Wahrnehmungsvermögen gemeint, sondern – in Anlehnung an Überlegungen von Wittgenstein – eine sprachliche Kompetenz, die wir durch die Teilnahme am moralischen Sprachspiel erlernen (vgl. a.a.O., 49/50). Es ist dieses Sprachspiel, das es uns ermöglicht, die moralischen Aspekte von Dingen wahrzunehmen.

Lovibond hält den ontologischen Status dieser Aspekte nicht für weiter aufklärungsbedürftig. Das ist insofern problematisch, als ein Nonkognitivist sagen könnte, daß es sich bei diesen Aspek-

ten um nichts anderes als objektivierte Einstellungen oder Gefühle handelt. Deshalb stellt sich die Frage, ob die moralischen Aspekte, die wir nach Lovibond wahrnehmen können, reale Qualitäten sind. Lovibond glaubt, daß dies der Fall ist, da sie in der Realitätsfrage intersubjektive Übereinstimmung für maßgebend hält (vgl. a. a. O., 42): Das, worin wir uns einig sind – sei dies nun moralischer oder nicht-moralischer Natur – kann ihrer Ansicht nach als etwas Objektives angesehen werden.

Lovibonds Konzept ‚moralischer Realität‘ beruht auf einem sehr weit gefaßten Realitätsbegriff. Es läßt sich bezweifeln, ob es sich dabei um einen angemessenen Begriff von Realität handelt. Doch das ist ein Problem, für das Moralphilosophen nicht zuständig sind. Die Schwierigkeit, mit der sich Lovibonds Vorschlag im Kontext der hier interessierenden metaethischen Fragestellung konfrontiert sieht, liegt an einem anderen Ort: Es ist für einen moralischen Antirealisten unproblematisch, Lovibonds erweiterten Begriff ‚moralischer Realität‘ zu akzeptieren. Er bezweifelt ja nicht, daß wir uns in bestimmten moralischen Fragen einig sind. Ordnet man solchen Einigkeiten einen Begriff ‚moralischer Tatsachen‘ zu, erweist sich – so läßt sich argumentieren – die Debatte zwischen Realisten und Antirealisten als ein reiner Streit um Worte (vgl. dazu auch Hare 1985).

John McDowell hat sich intensiver mit dem ontologischen Status moralischer Werte beschäftigt. Seiner Meinung nach lassen sich moralische Werte mit *sekundären Qualitäten* vergleichen. So, wie wir etwas als grün wahrnehmen, können wir etwas als moralisch gut oder verwerlich wahrnehmen. Dabei werden sekundäre Qualitäten als Dispositionen verstanden: Grün zu sein, heißt, Beobachtern unter bestimmten Umständen als grün zu erscheinen (vgl. McDowell 1985, 111/112). Allgemein formuliert: Eine sekundäre Qualität ist die Disposition eines Gegenstandes, in einem Beobachter gewisse Sinneseindrücke zu erzeugen. In ähnlicher Weise lassen sich nach McDowell auch moralische Eigenschaften begreifen. Diese unterscheiden sich in einem wesentlichen Punkt von sekundären Qualitäten. Bei moralischen Eigenschaften handelt es sich – so McDowell – nicht um Dispositionen, die Sinneseindrücke *erzeugen*, sondern vielmehr um Eigenschaften, die bestimmte Einstellungen *verdienen* (vgl. a. a. O., 118). Was damit gemeint ist, versucht McDowell am Phänomen der Furcht zu verdeutlichen: Bestimmten Situationen und Hand-

lungen ist die Reaktion der Furcht angemessen. Diese Reaktion wird – wenn sie angemessen ist – nicht durch die objektive ‚Furchtbarkeit‘ der Situation oder der Handlung verursacht. Eine solche Eigenschaft müßten wir nur dann annehmen, wenn wir nach einer kausalen Erklärung von Furcht suchten. McDowell hält eine solche aber nicht für gefordert (vgl. a. a. O., 119). Für eine Erklärung des Phänomens der Furcht reicht es aus, die Eigenschaften zu bestimmen, auf die Furcht die angemessene Reaktion darstellt. Formal bestimmt sind das die Eigenschaften, die eine Situation oder eine Handlung furchterregend erscheinen lassen. Übertragen auf den moralischen Bereich bedeutet das: So, wie Furcht die angemessene Reaktion auf furchterregende Dinge ist, ist moralische Billigung die angemessene Reaktion auf das, was moralisch gut ist.

McDowells Konzept ‚moralischer Eigenschaften‘ sieht sich mit folgender Schwierigkeit konfrontiert: Wenn moralische Eigenschaften eine Art sekundärer Qualitäten wären, könnten wir uns in bezug auf moralische Fragen nicht irren (vgl. McGinn 1983, 150). Die Zuschreibung einer sekundären Qualität bestimmt sich nach dem phänomenalen Gehalt der Erfahrung. Die Begriffe für sekundäre Qualitäten beziehen sich auf die Weise, wie wir etwas wahrnehmen. Sind sich zwei Beobachter über eine sekundäre Qualität nicht einig, dann muß sich keiner der beiden irren. Ein Farbenblinder z. B. irrt sich nicht; er sieht verschiedene Dinge einfach anders als ein ‚normaler‘ Beobachter. Ohne Zweifel kann man sich in Hinsicht auf sekundäre Qualitäten täuschen. Ich könnte der Auffassung sein, einen blauen Gegenstand vor mir zu haben und dann nach einem nochmaligen Hinsehen feststellen, daß es sich dabei um einen schwarzen Gegenstand handelt. In einem solchen Fall hätte ich mich zuerst getäuscht. Es ist sinnvoll, von Täuschung zu reden, weil wir annehmen, daß ein bestimmter Gegenstand einem normalen Beobachter unter normalen Umständen in einer ganz bestimmten Weise erscheint. Würde jemand aber nach mehrmaligem Hinsehen den Gegenstand – anders als normale Beobachter – immer noch als blau wahrnehmen, würde er sich nicht täuschen, sondern – wie der Farbenblinde – einfach anders sehen. Übertragen auf den moralischen Bereich bedeutet dies: Eine Handlung kann von einem Beobachter als moralisch gut, von einem anderen Beobachter als moralisch verwerflich wahrgenommen werden, ohne daß sich einer der beiden im Irr-

tum befände. Daraus läßt sich der Schluß ziehen, daß der Vergleich von sekundären Qualitäten und moralischen Werten die Idee moralischen Irrtums untergräbt; eine Idee, die für den moralischen Realismus von zentraler Bedeutung ist (vgl. Sturgeon 1986). Denn wenn es eine moralische Wahrheit gibt, muß es auch einen moralischen Irrtum geben. So betrachtet scheint der moralische Realist wenig Grund zu haben, an diesem Vergleich festzuhalten.

Moralische Eigenschaften lassen sich auch als *superveniente* Eigenschaften von Handlungen oder Situationen verstehen. Als superveniente Eigenschaften sind sie von nicht-moralischen Eigenschaften abhängig, ohne auf sie reduzierbar zu sein. Die Supervenienz moralischer Eigenschaften bedeutet – genauer betrachtet – zweierlei (vgl. Blackburn 1984, 184):

1) Wenn etwas die nicht-moralischen Eigenschaften B1, B2 und die moralische Eigenschaft A („moralisch gut sein“) besitzt, dann kann es nicht aufhören, moralisch gut zu sein, ohne daß sich zumindest eine der relevanten B-Eigenschaften verändert. 2) Wenn etwas die nicht-moralischen Eigenschaften B1, B2 und zugleich die moralische Eigenschaft A hat, dann hat alles, was dieselben B-Eigenschaften hat, auch die moralische Eigenschaft A. Dabei läßt sich aus dem Faktum, daß etwas die Eigenschaften B1, B2 hat, nicht der Schluß ziehen, es besitze auch die moralische Eigenschaft A. Vielmehr gilt: Wenn wir feststellen, daß etwas, das moralisch gut ist, die nicht-moralischen Eigenschaften B1, B2 hat, dann können wir sicher sein, daß jedes Ding, das die Eigenschaften B1, B2 hat, auch die moralische Eigenschaft A besitzt (vgl. dazu a. a. O., 183/184). Zwischen diesen beiden Eigenschaftsarten besteht also kein notwendiges Verhältnis. Es lassen sich andere Welten denken, in denen Dinge mit den Eigenschaften B1, B2 nicht die moralische Eigenschaft A haben.

Die Frage stellt sich, ob es sich beim beschriebenen Supervenienzverhältnis um ein Verhältnis *realer* Eigenschaften handelt. So ist Hare der Ansicht, daß mit Supervenienz ein Moment der Universalisierbarkeit moralischer Urteile gemeint ist (vgl. Hare 1989, 68). Danach gilt: Wenn ich x moralisch gut nenne, dann muß ich jedes Ding, das in den relevanten Hinsichten x ähnlich ist, auch gut nennen. Supervenienz ist so kein Verhältnis realer Eigenschaften, sondern ein Prinzip der Zuordnung von moralischen Bewertungen zu bestimmten natürlichen Eigenschaften.

Mit diesem Begriff der Supervenienz ist den Bedürfnissen des moralischen Realisten nicht gedient.

B. Naturalismus

Nach Ansicht eines ethischen Naturalisten ist das, was moralisch gut ist, mit bestimmten natürlichen Tatsachen oder Eigenschaften *identisch* (vgl. Railton 1989, 154; Brink 1989, 156 ff.). Dementsprechend bezeichnen die zentralen moralischen Begriffe ‚moralisch gut‘ und ‚moralisch verwerflich‘ dasselbe wie gewisse nicht-moralische Ausdrücke. Und moralische Aussagen wie ‚x ist moralisch gut‘ lassen sich dann konsequenterweise in Aussagen der Art ‚x hat die natürlichen Eigenschaften B1, B2‘ übersetzen; dabei kann der Ausdruck ‚natürlich‘ jeweils durch den Ausdruck ‚nicht-moralisch‘ ersetzt werden. Der naturalistische Realist geht keine dubiosen ontologischen Verpflichtungen ein. Er muß keine Tatsachen oder Eigenschaften eigener Art annehmen. Moralische Tatsachen und Eigenschaften sind vielmehr seiner Konzeption nach einfach Teil dessen, was der Fall ist. Das spricht für diese Version des moralischen Realismus.

Der ethische Naturalismus scheint aber durch Moores Argument der offenen Frage widerlegt (vgl. Moore 1903, 10 ff.). Diesem Argument zufolge kann der Ausdruck ‚moralisch gut‘ nicht durch einen deskriptiven Ausdruck definiert werden und deshalb auch keine natürliche Eigenschaft bezeichnen (vgl. dazu Kap. IV). Man kann z. B. ‚moralisch gut‘ nicht als ‚das, was Menschen glücklich macht‘ definieren, da es sinnvoll ist zu sagen: ‚Ist die Handlung x, die Menschen glücklich macht, auch wirklich gut?‘ Wären die Ausdrücke ‚Menschen glücklich machend‘ und ‚moralisch gut‘ bedeutungsgleich, hätte die Frage keinen Sinn.

Dieser Einwand setzt voraus – so kann der Realist argumentieren –, daß es sich bei einer Definition von ‚moralisch gut‘ um einen *analytischen* Satz handelt, der wahr ist aufgrund der Bedeutung der in ihm enthaltenen Begriffe. Man kann eine solche Definition aber als eine *synthetische Aussage* verstehen, die notwendigerweise wahr und gleichzeitig das Resultat empirischer Untersuchungen ist (vgl. Railton 1989, 157; Railton spricht in diesem Zusammenhang von „reforming definitions“; dazu auch Wolf 1983, 21 f.; Putnam 1981, 207; Kripke 1980; Brink 1989, 157). ‚Wasser ist H₂O‘ ist dafür ein gutes Beispiel. Offene Fragen

(„Ist Wasser wirklich H_2O ?“) sind in bezug auf solche Definitionen sinnvoll, da die behauptete Identität nicht a priori feststeht. Der Umstand, daß offene Fragen möglich sind, sagt also nichts gegen die Definition „Wasser ist H_2O “. In genau diesem Sinne können offene Fragen sinnvoll sein, wenn es um die Definition von „moralisch gut“ geht. Es folgt daraus nicht, daß „moralisch gut“ undefinierbar ist.

Nach Hare kann der Ausdruck „moralisch gut“ – anders als der Naturalist glaubt – nicht in einem rein deskriptiven Sinn verstanden werden, da er neben einer deskriptiven wesentlich eine *präskriptive* Bedeutung hat (vgl. Hare 1961, 91 ff.). Wir verwenden „moralisch gut“, um etwas zu empfehlen, und nicht bloß, um etwas zu beschreiben.

Darauf kann der Realist folgendes erwideren: Moralische Ausdrücke haben nicht notwendigerweise eine präskriptive Bedeutung. Einen präskriptiven Charakter hat eine Aussage wie „x zu tun, ist moralisch gut“ (1) – so argumentiert Railton (vgl. Railton 1989, 151) – für diejenigen, welche die entsprechenden Interessen oder Motivationen besitzen, x zu tun. So kann man sagen: Wer moralische Motivationen besitzt, wird – gesetzt er hält (1) für richtig – x tun wollen; für ihn hat (1) eine – wie Railton sagt – handlungsanleitende Kraft („action-guiding force“; a. a. O., 151; vgl. VI, 3).

Doch welche natürlichen Tatsachen und Eigenschaften sind mit moralischen Tatsachen und Eigenschaften identisch? Und wie läßt sich das bestimmen? Railton geht von einer Analyse dessen aus, was in einem nicht-moralischen Sinn gut für Personen ist. Gut für eine Person – so Railton – ist das, was ihre objektiven Interessen fördert. Unterstellt man nun, daß Moral nicht mit individueller, sondern mit sozialer Rationalität zu tun hat, so kann man moralische Fakten über die objektiven Interessen einer Gemeinschaft bestimmen (vgl. Railton 1986, 190). Dementsprechend könnte man „moralisch gut“ als „das, was den objektiven Interessen einer Gemeinschaft förderlich ist“, bestimmen (vgl. Schaber 1995, 325 ff.). Wäre dies eine angemessene Definition von „moralisch gut“? Ließe sich „moralisch gut“ nicht auch anders fassen? Könnte man diesen Ausdruck unterschiedlich definieren, würde aus dem ethischen Naturalismus ein ethischer Relativismus folgen (vgl. dazu Hare 1989). Das ist ein zentrales Problem für den moralischen Realisten. Nicht jede Definition

von ‚moralisch gut‘ wird Plausibilität besitzen. Trotzdem könnten unterschiedliche Definitionen plausibel sein. Es ist aber auch möglich, daß sich eine Kernbedeutung von ‚moralisch gut‘ bestimmen ließe, der alle zustimmen könnten (vgl. dazu auch Smith 1994, 201). Und über diesen Kerngehalt – so kann der moralische Realist argumentieren – wären wir in der Lage, die natürlichen Tatsachen und Eigenschaften zu erkennen, die mit moralischen Tatsachen und Eigenschaften identisch sind.

3. Internalismus und Externalismus

Moralische Urteile beziehen sich auf Handlungen und haben insofern eine praktische Bedeutung. Moralische Überzeugungen sind konsequenterweise mit den ihnen entsprechenden Handlungsmotivationen verbunden. Ist der moralische Realist in der Lage, diesem Faktum Rechnung zu tragen? Oder ist der moralische Realismus mit der praktischen Bedeutung moralischer Urteile unverträglich? Im Lager der Realisten werden in diesem Zusammenhang zwei unterschiedliche Positionen vertreten: a) Die einen sind der Ansicht, daß moralische Überzeugungen allein jemanden zum Handeln bewegen können; b) für die anderen besteht zwischen moralischen Überzeugungen und den entsprechenden Handlungsmotivationen ein kontingenter Zusammenhang: man kann gegenüber moralischen Urteilen, die man für richtig hält, indifferent bleiben. Die Realisten, die a) vertreten, kombinieren den Realismus mit einem sog. Internalismus; und diejenigen, welche b) für richtig ansehen, verknüpfen den Realismus mit einem sog. Externalismus (zur Terminologie vgl. Brink 1989, 37 ff. und McNaughton 1988, 46 ff.). Betrachten wir im folgenden diese beiden Positionen.

A. Internalismus

Die zentrale These des Internalismus lautet: Wer das moralische Urteil ‚Es ist gut, x zu tun‘ (1) als richtig anerkennt, ist *notwendigerweise* motiviert, x zu tun. Jemand, der (1) zustimmt, ohne in entsprechender Weise motiviert zu sein, ist entweder unehrlich oder versteht das Urteil nicht, dem er zustimmt (vgl. Hare 1963, 83). Doch wie kann das der Fall sein, gesetzt, moralische Urteile

beziehen sich – wie moralische Realisten behaupten – auf Tatsachen? Können wir Tatsachenurteilen gegenüber nicht indifferent sein?

Nach Ansicht verschiedener Realisten besteht zwischen moralischen Überzeugungen und Handlungsmotivationen in der Tat ein notwendiger Zusammenhang: Moralische Überzeugungen (die Überzeugung, daß x moralisch gut ist) motivieren eine Person, in der entsprechenden Weise zu handeln (vgl. Nagel 1970, 13 ff.; McDowell 1978, 14; McNaughton 1988, 106 ff.; Dancy 1993, Kap. 1–3). Das setzt voraus, daß aus kognitiven Zuständen allein motivationale Zustände und damit verbunden Handlungen hervorgehen können. Doch dies widerspricht der von vielen geteilten Humeschen Theorie der Motivation (vgl. Hume 1978, 415: „Reason is and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them“; vgl. dazu auch Smith 1987). Danach sind kognitive Zustände allein unfähig, eine Person zum Handeln zu motivieren. Nur im Zusammenspiel mit Wünschen oder Interessen könnten Überzeugungen eine handlungsmotivierende Kraft haben. Und entsprechend gilt: Für Handlungserklärungen sind Wünsche unentbehrlich.

Genau dies wird von verschiedenen moralischen Realisten bestritten. Eine Handlungserklärung, die keine Wünsche erwähnt, kann – so z. B. McDowell – eine angemessene Erklärung sein („Hans hat dem Fremden geholfen, weil er dies für moralisch richtig hielt“). Die Zuschreibung eines entsprechenden Handlungswunsches trägt nach Ansicht von McDowell in vielen Fällen nichts zur Erklärung einer Handlung bei (vgl. McDowell 1979, 15; dazu auch McNaughton 1988, 112). Handlungen können auch ohne Wünsche verständlich sein.

Die Humesche Position läßt sich mit folgendem Argument verteidigen (vgl. Smith 1987): Eine Überzeugung ist etwas, das mit der Welt übereinstimmen sollte. Umgekehrt ist ein Wunsch etwas, mit dem die Welt übereinstimmen sollte. Im Unterschied zu Überzeugungen zielen Wünsche auf eine Veränderung der Welt (Smith spricht in diesem Zusammenhang von unterschiedlichen „directions of fit“; a. a. O., 51). Das zeigt sich auch daran, daß Überzeugungen – anders als Wünsche – nach Maßgabe dessen, was der Fall ist, revidiert werden sollten: Stimmen sie mit der Welt nicht überein, sollten sie aufgegeben oder verändert werden.

Wünsche beziehen sich per se auf etwas, das nicht oder noch nicht der Fall ist. Daraus läßt sich der Schluß ziehen, daß für Handlungen Wünsche, die auf die Veränderung der Welt zielen, unentbehrlich sind.

Das setzt voraus – so kann der moralische Realist erwidern –, daß sich Wünsche von Überzeugungen klar unterscheiden lassen. Nach Mark Platts ist dies aber nicht möglich, da Wünsche selbst kognitive Elemente enthalten (Platts 1988, 294). Wünsche zielen nicht bloß auf die Veränderung der Welt, sondern beziehen sich auch auf das, was der Fall ist. Insbesondere beruhen bestimmte Wünsche auf Überzeugungen der Art ‚Ich halte x für wünschenswert‘ (vgl. a. a. O., 293; dazu auch Platts 1991, 28); ‚Ich wünsche x, weil ich x als wünschenswert ansehe‘. Ein solcher Wunsch hat genauso wie die ihm entsprechende Handlung ein kognitives Fundament. Daran wird nach Platts aber deutlich, daß sich das Humesche Handlungsmodell nicht aufrechterhalten läßt.

Nach Smith bringt die Aussage ‚Ich halte x für wünschenswert‘ aber eine Überzeugung zum Ausdruck, die genau dann wahr ist, wenn die betroffene Person den entsprechenden Wunsch hat (vgl. Smith 1987, 57). Aussagen über Wünschenswertes setzen Wünsche voraus. Von einem kognitiven Fundament bestimmter Wünsche kann deshalb nach Ansicht von Smith nicht die Rede sein.

B. Externalismus

Der moralische Realist kann diese Schwierigkeiten umgehen, indem er einen *Externalismus* vertritt. Die zentrale These des Externalismus besagt: Ich kann einem moralischen Urteil aufrichtig zustimmen, ohne motiviert zu sein, in der entsprechenden Weise zu handeln. Zwischen moralischen Überzeugungen und moralischen Handlungsmotivationen besteht ein kontingenter Zusammenhang. Dies läßt sich nach Brink gut an dem, was er den Amoralisten nennt, zeigen (vgl. Brink 1989, 46). Brinks Amoralist ist nicht eine Person, die moralischen Überlegungen gegenüber indifferent ist, sondern vielmehr eine Person, die moralische Überzeugungen hat, ohne moralische Motivationen zu haben. Für den Internalisten ist es undenkbar, daß eine solche Person existiert. Brink aber macht die Möglichkeit des Amoralisten am Faktum fest, daß wir uns ihn *vorstellen können* (vgl. a. a. O., 48). Er läßt sich insbesondere dann vorstellen, wenn wir von einer naturalistischen Defini-

tion von ‚moralisch gut‘ ausgehen. Wenn ‚moralisch gut‘ so etwas bedeutet wie ‚den Interessen von Personen förderlich‘, dann gilt: Ich kann etwas als moralisch gut anerkennen und indifferent bleiben, da mir das Schicksal anderer Menschen gleichgültig sein kann.

Für den Realisten hat der Externalismus folgenden Vorteil: Der externalistische Realist unterstellt nicht, daß die moralische Realität eine präskriptive Kraft in sich enthalte (vgl. Wolf 1995, 346). So erweist sich Mackies Einwand, moralische Tatsachen müßten seltsame Tatsachen eigener Art sein, als gegenstandslos. Zudem kann der Externalismus dem Phänomen der moralischen Willensschwäche gut Rechnung tragen. Der Internalist sieht sich hier vor große Probleme gestellt. (Vgl. McNaughton 1988, 119: „(H)ow can a state that motivates in some cases fail to motivate in others?“)

Gegen den Externalismus läßt sich folgendes einwenden: Der Externalist ist gezwungen, den praktischen Charakter moralischer Aussagen an die Wünsche und Interessen von Handelnden zu binden: Handelnde haben einen Grund, das zu tun, was richtig und gefordert ist, sofern sie die entsprechenden Wünsche und Interessen haben. Damit verlieren moralische Urteile und Forderungen die universale Verbindlichkeit und damit die Autorität, die wir ihnen zusprechen. Der Externalist kann moralische Forderung nur als hypothetisch und nicht als kategorisch geltende Forderungen begreifen.

Der Externalist kann darauf zweierlei erwidern: 1) Ein Konzept objektiver moralischer Handlungsgründe läßt sich nicht vertreten. Gründe zum Handeln beruhen ganz generell auf den Wünschen und Interessen der Handelnden (vgl. dazu auch Harman 1975, 9; Mackie 1977, 77 ff.; Williams 1981, 102). Das externalistische Konzept moralischer Gründe entspricht einem angemessenen Begriff der Handlungsgründe. 2) Mit dem Externalismus wird – so kann man mit Philippa Foot argumentieren (vgl. Foot 1978, 167) – die Autorität moralischer Forderungen keineswegs untergraben. Diese Autorität des Moralischen verdankt sich nämlich nicht einer mysteriösen Verbindlichkeitsquelle, sondern vielmehr den bestehenden moralischen Wünschen und Interessen, welche die meisten Menschen haben.

TEIL C

VII. Angewandte Ethik (Wolf)

Die angewandte Ethik ist die moderne Gestalt der traditionellen Kasuistik, allerdings mit einschneidenden Änderungen. Sie basiert nicht mehr auf einer normativ-ethischen Einheitslehre, sondern bewegt sich in einem Feld stark umstrittener und konkurrierender Ansätze; Aristoteles steht als dogmatisch unverbindliche Anregungsquelle neben Kant, den Utilitaristen und anderen Spielarten und Mischformen der Ethik. Bezugnahme auf Gott und die Bibel gilt in der philosophischen Ethik als suspekt. Was in der philosophischen Kommunität nicht mehr zählt, sind Argumente, die ohne Voraussetzung eines religiösen Glaubens nicht verstanden oder nicht akzeptiert werden können. Das heißt nicht, daß man aus der langen theologischen Tradition nichts lernen könnte. Die gemeinschaftsstiftende Rolle von überlieferten Erzählungen ist nur ein Beispiel, das eine Untersuchung des Verhältnisses von Ethik und Erzählungen nahelegt. Auch die Bedeutung moralphilosophischer Problemlösungen nach dem kasuistischen Verfahren des analogischen Vergleichs zwischen paradigmatischen Fällen und Grenzfällen wird neuerdings wieder geltend gemacht (vgl. Jonsen/Toulmin 1988). Die Debatten zur Sterbehilfe haben eine Abwägung zwischen paradigmatischer Hilfe durch Lebensverlängerung und atypischer Hilfe durch Lebensverkürzung (infolge z. B. von Schmerzbekämpfung) zur medizinethischen Agenda hinzugefügt. Suizid- und Suchtprävention sind andere Problembereiche, in denen sich Lebensschutz und paternalistische Zwänge, Hilfe und Freiheitseinschränkungen auf subtile Weise verbinden.

Die Belange von Recht, Wirtschaft und Gesellschaft, das Verhältnis von Weltfrieden und Weltreligionen können in diesem Handbuch nicht erörtert werden. Es ist jedoch wichtig, daß eine integrale Ethik, die beispielsweise auf aktuelle Umweltprobleme antworten will, Theoreme der Wirtschaftsethik und der ökologischen Wert- und Normenlehre zu verknüpfen vermag. Die Forderung der Kohärenz zwischen angenommenen Prinzipien und

konkreten Lösungsvorschlägen bleibt der wichtigste Prüfstein angewandter Ethik. Diese ist um Begriffe von Respekt vor Individualwohl und Autonomie, diverse Modelle von Gerechtigkeit und vor allem um Entscheidungen über Leben und Tod zentriert (vgl. Bayertz 1991; Leist 1990; Singer 1993).

Pauschale Vorbehalte gegen angewandte Ethik stammen u.a. von Anhängern eines Vorbildes von strenger Wissenschaft, die glauben, daß Wertungen in ihrem Kern ohne kognitiven Gehalt sind und sich deshalb einer wissenschaftlichen Behandlung entziehen. Anhänger dieser Auffassung wie z.B. die Emotivisten (vgl. V, 2) werden sich auf eine metatheoretische Erörterung der Ethik beschränken und die Entscheidung konkreter moralischer Probleme dem gesunden Menschenverstand überlassen. Die Trennung zwischen Wissenschaft und Alltagsverstand wird konsequent durchgeführt.

Zweifel an der Möglichkeit angewandter Ethik stammen aber auch aus einem ganz anderen Lager, nämlich von Vertretern einer strengen (metaphysischen) Letztbegründung. Das Programm der Letztbegründung will der Ethik ein letztes Fundament in völlig gewissen Prinzipien verschaffen. Konkrete Situationsentscheidungen erscheinen nach diesem Begründungsprogramm ebenso abgeleitet und zweitrangig wie einzelne Wahrnehmungsurteile. Ein von Platon, Descartes und Moore inspiriertes Programm einer in letzten Prinzipien fest verankerten Ethik kann höchste Erkenntnisansprüche im Bereich des Grundsätzlichen mit einer Skepsis im Bereich der Kasuistik kombinieren (vgl. Butchvarov 1989).

Obwohl die beiden genannten Gegner einer angewandten Ethik ganz entgegengesetzte Auffassungen über die Möglichkeit von Metaphysik haben, sind sie sich doch beide einig darin, daß sich die konkreten Entscheidungen des Lebens einer gründlichen oder gar wissenschaftlichen Erörterung entziehen. Theoretischer Rationalismus oder Szientismus kann leicht in praktischen Irrationalismus umschlagen. Deshalb ist es wichtig zu sehen, daß es nicht nur ein einziges Ideal von Gründlichkeit und Begründung gibt, das für alle Bereiche der Erkenntnis gilt. Wichtiger noch: Eine ethische Theorie darf den Übergang von der Theorie zur Praxis nicht ausblenden, sonst versteigt sie sich zu einem doppelten Utopismus: Sie postuliert Pflichten für ideale Menschen, die in einer idealen Welt leben, statt zu untersuchen, wie die Pflichten

von realen Menschen in ihren realen Lebensbedingungen aussehen sollten. Die aus falsch verstandener Gründlichkeit motivierte Verbannung von Anwendung und Praxisbezogenheit hat oft zu einem Versagen von Philosophie und Wissenschaften angesichts dringender Probleme geführt. Entweder wurden praktische und politische Probleme aus der Philosophie verbannt, oder der Übergang von der Theorie zur Praxis, Wissenschaft und Existenzherstellung, Analyse und Engagement erfolgte sprunghaft, wie z. B. in Strömungen der Existenzphilosophie seit Heidegger und Sartre.

Angewandte Ethik ist nicht zu trennen von methodischen Fragen, welche den Typus von Argumenten oder Gründen betreffen, die man in praktischen Diskussionen als gültig voraussetzt. Der Antagonismus von verschiedenen Positionen (Utilitarismus, Kantismus, Tugendethik, Vertragsethik, vgl. DeMarco/Fox 1986; Nida-Rümelin 1996) charakterisieren das aktuelle Szenario ebenso wie Versuche zu intelligentem Eklektizismus bis hin zur Abwendung von Theorien (vgl. Winkler/Coombs 1993). Unabhängig vom Streit der Schulen und Weltanschauungen gibt es Methodenfragen, die alle Richtungen betreffen. Zentral ist sowohl in der Geschichte der Kasuistik als auch der modernen Ethik der Gebrauch von Beispielen und Gedankenexperimenten. Extreme und künstliche Beispiele haben den didaktischen Vorteil, daß sie die Grenzen der Anwendung moralischer Intuitionen aufzeigen. Überdies erlauben sie es, die in Wirklichkeit oft überkomplexen empirischen Randbedingungen künstlich einzuschränken und die Aufmerksamkeit auf wenige moralisch relevante Züge einer Situation zu lenken. Moralische Intuitionen, die durch Erziehung und Routine in unseren Gefühlen verankert sind, müssen dagegen auf voraussehbare, häufig eintretende Situationen vorbereiten. Eine methodische Erschütterung hartnäckiger moralischer Intuitionen durch die Konfrontation mit imaginären Beispielen mag daher einer Lockerung unseres Denkens dienen. Sie kann als Heuristik für eine Reform oder Verfeinerung der Moral, aber nicht als Ersatz für kohärente Vernetzung moralischer Argumente dienen. Die Konfrontation mit Extrembeispielen und „hard cases“ ist noch nicht deren Auflösung (vgl. Birnbacher 1995, Kap. 7). Beispiele ohne Argumente sind blind, Argumente ohne Beispiele leer.

1. Bindestrich-Ethiken

Die fortlaufenden Diskussionen in Zeitschriften wie *Philosophy and Public Affairs*, in zahlreichen Periodika zur Medizinethik, in der Zeitschrift für Rechts- und Sozialphilosophie, *Environmental Ethics*, *Between the Species* und vielen anderen Organen und Sammelbänden lassen sich kaum überblicken oder gar pauschal bewerten. Tatsache ist, daß in manchen Zeitschriften und Monographien hohe Maßstäbe für die philosophische Erörterung praktischer Fragen realisiert werden. Die Übersicht wird auch erschwert durch die Zunahme der Anwendungsbereiche. Es gibt kaum eine Kombination mit Ethik, die nicht bereits irgendwo gebraucht wurde. Von Technik- und Medizin-, Umwelt- und Wissenschafts-, Kriegs- und Friedens-, Tier- und Bioethik ist die Rede, Sport- und Betriebs-, Arbeits- und Freizeitethik lassen sich ebenfalls antreffen. Es gibt Rechts- und Medienethik, Berufs- und Managementethik. Auch von der Ethik und Philosophie von Wirtschaftsunternehmen ist die Rede. Was ist von diesen Komposita zu halten? Bringen sie eine einzige Ethik in zahlreichen Anwendungen zum Ausdruck, so könnte man von Anwendung der Ethik oder angewandter Ethik sprechen. Gelegentlich scheint es aber auch, daß verschiedene Elemente oder Teile, einzelne Tugenden oder Prinzipien ein und derselben Ethik hauptsächlich in gewissen Bereichen zur Anwendung kommen. Ist Fairneß in Sport, Wirtschaft und Kriegsführung dieselbe Fairneß? Ist Achtung vor menschlichem Leben im Kriegs- und im Friedensfall dasselbe Prinzip oder die gleiche Haltung? Wie sehr sind das Verständnis und die Bedeutung von Prinzipien kontextabhängig? Oder gilt es gar, völlig neue und verschiedenartige Regionalethiken mit eigenen Prinzipien zu schaffen? Dies scheint v.a. die viel gehörte Rede von einer „neuen Ethik“ für Umweltprobleme nahezulegen.

Die alten Streitigkeiten der Schulen und der Anarchismus ethischer Systeme können in der angewandten Ethik weder zugedeckt noch überwunden werden. Gleichwohl gibt es immer wieder Versuche, mit intermediären Prinzipien ohne letzte Fundamente ein Stück philosophischer Arbeit zu verrichten. So kann etwa Respekt vor Autonomie in der vertieften und verzweigten Erörterung des Paternalismus (vgl. Feinberg 1984–1988, Bd. III; Kleinig 1983; van de Veer 1986) vorausgesetzt, aus-

gedeutet und verfeinert werden – Anwendung ist immer zugleich Ausdeutung und In-Beziehung-Setzung zu anderen Prinzipien, Hypothesen oder Einstellungen. Im Rahmen eines kohärenten Systems, dessen Teile sich gegenseitig stützen, schließen sich Begründung und Anwendung der Ethik eng zusammen. Falls es keine selbstevidenten letzten Gewissheiten gibt, die sich in Isolation selber begründen und die ganze Last weiterer Begründungen tragen, kann Begründung der Ethik nur im Kontext ihrer Anwendung stattfinden. Der Kohärentismus spricht nicht nur gegen eine völlige Trennung von Begründung und Anwendung, sondern auch gegen eine vollständige Arbeitsteilung zwischen Spezialisten und Generalisten in der Ethik. Obwohl die Spezialisierungszwänge angesichts der immer größeren Verzweigung angewandter Ethik nicht zu leugnen sind, werden gute Spezialisten immer wieder auf die allgemeinen Fragen der Ethik zurückkommen.

2. Feministische Ethik

Die feministische Ethik wirft ähnliche methodische Fragen auf wie die bisher erwähnten Bindestrich-Ethiken. Geht es um Weiterführung traditioneller Ethik und Politik oder um den Bruch mit ihnen? Geht es um Anwendungen und Modifikationen alter Konzeptionen oder um die Entwicklung radikal neuer? Historisch gesehen ist der Feminismus aus anderen Freiheitsbewegungen hervorgegangen und hat vielfache Anstöße aus den sozialen Bewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts empfangen. Der Kampf gegen die Sklaverei und die Unterdrückung der Arbeiterklasse hat dazu geführt, daß vereinzelte Stimmen auch die Unterwerfung der Frauen kritisierten. Zu den frühen Fürsprecherinnen eines humanistischen Feminismus gehört Mary Wollstonecraft (1759–1797). Sie beanstandet die Tatsache, daß Frauen in zeitgenössischen Schriften über Erziehung „als eine Art untergeordneter Wesen, und nicht als Teil der menschlichen Spezies behandelt werden“ (Rossi 1973, 41). Sie orientiert sich an einer „Unterordnung unter die Vernunft, nicht unter den Mann“ (Rossi 1973, 53).

Eine Exponentin des Feminismus im 19. Jahrhundert, welche die Unterwerfung der Frau im Geiste des radikalen Liberalismus und Frühsocialismus diagnostiziert, ist Harriet Taylor (1807–1858). Sie hat mit ihren Gedanken zu einer Schrift angeregt, die

ihr zweiter Gatte John Stuart Mill unter dem Titel *The Subjection of Women* 1861 verfaßt und 1869 in London veröffentlicht hat. Die persönliche Motivation von Mill für die Sache der Frauenemanzipation stammt aus der Erfahrung der geistigen Zusammenarbeit in Gemeinschaft und unter der Kritik dieser wirklich überlegenen Frau (Mill 1970, 59). Auch Mill stützt seinen Feminismus im wesentlichen auf die Forderung der Gleichheit aller Menschen. Ausgangspunkt ist eine im historischen Wandel begriffene, fortschreitende menschliche Natur, die sich in jedem Individuum verschieden ausprägen kann. Mill setzt sich kritisch mit traditionellen Argumenten für die Unterordnung der Frau auseinander, etwa der Auffassung eines Rechts des Stärkeren, einer Berufung auf das Natürliche oder auf die freiwillige Unterwerfung von Frauen. Letztere führt Mill auf eine in früher Kindheit ansetzende „Versklavung des Geistes“ (Mill 1970, 16) zurück. Zielscheibe der Polemik sind die einseitigen Ehe- und Ehescheidungsgesetze Englands sowie der Ausschluß der Frauen vom Wahlrecht, aber auch die allgemeinen sozialen Bedingungen der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern. Die Kritik Mills richtet sich nach Auffassung einer modernen Interpretin gegen Diskrimination, die darin besteht, Menschen mit Rücksicht auf ihre Zugehörigkeit zu einer Gruppe zu behandeln, „ohne Rücksicht darauf, was sie als Individuen sind“ (Tulloch 1989, 186). Der psychologische Kern männlicher Überlegenheitsgefühle ist eine Form der Selbstanbetung (self-worship), während Frauen zu einer Selbstaufopferung (self-sacrifice) für ihre Familie angehalten werden (Mill 1970, 42). Mill beschränkt sich also keineswegs auf den institutionellen oder juristischen Aspekt, sondern lenkt die Aufmerksamkeit auch auf die subtileren Formen der Behinderung der Entwicklung der Selbstachtung von Frauen in Familie und Gesellschaft. Ob vorherrschende Charakteristika von Frauen wie Fürsorglichkeit und praktische Neigungen ausschließlich ein Produkt von Deformation durch die Gesellschaft sind und ob solche Eigenheiten auch künftig eine Rolle spielen könnten oder sollten, wird von Mill äußerst zurückhaltend beurteilt; niemand kann voraussagen, wie sich ein weibliches Wesen unter Bedingungen der vollständigen Gleichheit entwickeln würde (57). Theorien über Wesensunterschiede zwischen Männern und Frauen bleiben unter den Bedingungen der Ungleichheit „vollständig hypothetisch“ (66). Eine Frau, die heirate, könne so verstanden werden,

als entscheide sie sich dafür, einen Haushalt zu führen (48). Diese Andeutungen Mills, die v. a. den *Zwang* von verheirateten Frauen zur Erwerbstätigkeit in Frage stellen, lassen erkennen, wie schwer es selbst einem so vorurteilslosen Autor wie Mill fällt, sich von stereotypen Vorstellungen der Rolle von mittelständischen Frauen in der Familie loszulösen.

Eine feministische Ethik in den Fußstapfen Mills lässt sich in einem Prinzip zusammenfassen: Interessen von Frauen und Männern sind gleich zu beachten. Das Streben nach unparteiischer Interessenerwägung ist das oberste Prinzip der Ethik; so gesehen ist die feministische Ethik eine angewandte Ethik, nicht eine Sonderethik mit eigenen Werten und Normen. Gegen dieses Programm erheben sich jedoch einige Einwände. Ein erster Einwand besagt, daß sich dieser Ansatz über relevante Unterschiede von Männern und Frauen einfach hinwegsetzt und ein abstraktes, geschlechtsloses Bild vom Wesen des Menschen voraussetzt. Dieser Einwand beruht jedoch auf einer Konfusion: Das Postulat der gleichen Interessenerwägung enthält keine deskriptive These über die menschliche Natur. Postulate und Beschreibungen bewegen sich auf zwei verschiedenen Ebenen. Wie das Beispiel von Mill zeigt, ist die Forderung der Gleichheit vereinbar mit einer historischen und differenzierenden Sicht von Menschen.

Ein zweiter Einwand lautet, gleiche Erwägung führe zu einem Modell der Gleichbehandlung, zu einem nivellierenden Konformismus und damit zu Geringsschätzung und Unterdrückung von Vielfalt. Auch dieser Einwand setzt eine unklare Gegenüberstellung von Gleichheit und Vielfalt voraus. Da die zeitgenössische Diskussion so stark von der begrifflichen Gegenüberstellung von Gleichheit und Differenz bestimmt ist und da u. a. auch gefordert wird, die Konzepte von Gleichheit und Differenz zueinander in Beziehung zu setzen (Rosenberger 1996), muß dieser zweite Einwand hier kurz erörtert werden. Die Erinnerung an Mill könnte auch hier hilfreich sein: Er ist gleichzeitig Advokat des demokratischen Gleichheitsideals und Kritiker der Massenkultur. Gleichheit verlangt u. a. die gleichen familiären und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die freie Entfaltung des eigenen Wohls. Freiheit und Selbständigkeit sind aber geradezu Garanten dafür, daß sich Menschen in verschiedene Richtungen entwickeln, z. B. verschiedene Berufe wählen, aber auch verschiedene Bedürfnisse entwickeln. Gleiche Erwägung von Interessen führt überdies

nicht zu einer gleichen Behandlung von Menschen, da Menschen verschiedene Interessen haben können. Gleichheit in diesem Sinne verlangt also eine differenzierende Behandlung von verschiedenen Interessen.

Ein dritter Einwand richtet sich gegen die im Gleichheitspostulat verankerte Vorstellung von Diskriminierung. Diskriminierung – so wird gesagt – sei eine Behandlung von Menschen nicht als Individuen, sondern als Gruppenmitglieder. Sexistische Diskrimination besagt, daß man eine Frau so oder so behandelt, weil sie eine Frau ist. Diese Auffassung von Diskrimination sei aber viel zu formell: Wichtig sei doch gar nicht die Tatsache, ob man Mitglieder der Gruppe A anders behandle als Mitglieder der Gruppe B – wichtig sei lediglich, wie man sie behandle. Die Bedeutungslosigkeit des formalen Diskriminationsverbotes werde v.a. bei Verfahren der umgekehrten Diskrimination manifest: Würde man z. B. fortan absichtlich Frauen in Bereichen, in denen sie bisher benachteiligt wurden, besonders fördern, oder würde man damit fortfahren, Frauen in gewissen Bereichen zu entlasten (z. B. von der allgemeinen Wehrpflicht), so bestehe darin gar kein Unrecht. Jedenfalls sei es kein Anliegen des Feminismus, alle formalen Diskriminationen abzuschaffen. – Dieser Einwand ist nicht so vernichtend, wie er auf den ersten Blick aussieht. Formale Diskriminierung kann zwar unter bestimmten Umständen – man denke etwa an eine Quotenlösung – ein Versuch sein, bestehende Ungleichheiten zu verringern. Man beachte jedoch, daß Quotenlösungen für Frauen (im Unterschied zu Quotenlösungen für die politische Repräsentation von Minderheiten), wenn sie überhaupt legitim sind, sich nur als *befristete* Maßnahmen verteidigen lassen, und daß ihr Ziel die Herstellung eines Zustandes ist (z. B. eines höheren oder gleichen Frauenanteils), der weniger oder keine formale Diskrimination enthält. Mit der Annäherung an diesen Zustand verliert die Praxis der umgekehrten Diskrimination ihre moralische Berechtigung. Eine perennierende Quotenlösung würde dagegen das Vorurteil bestätigen, Frauen seien auch bei einmal realisierter Chancengleichheit weniger fähig als Männer. Die genannte Rechtfertigung einer provisorischen Quotenlösung ist zukunftsorientiert. Kaum plausibel ist dagegen eine vergangenheitsorientierte Rechtfertigung, die in der positiven Diskrimination eine Form von Wiedergutmachung oder „Buße“ durch heute lebende Männer für vergangene Benachteiligungen

sieht, die von anderen Männern zu anderen Zeiten begangen wurden.

Der dritte Einwand geht jedoch tiefer: Gleiche Erwägung und gleiche Behandlung sind per se noch keine Garantien für Gerechtigkeit. Ein Despot, der alle Untertanen gleichermaßen unterdrücken würde, wäre zwar frei von Diskrimination, aber er wäre kein gerechter Herrscher. Wichtig ist nicht die Wiederholung gleicher Verfahren, sondern die Qualität dieser Verfahren selber. Genauer gesagt: Die formale Nicht-Diskrimination mag zwar ein notwendiges Element von Gerechtigkeit sein, sie ist jedoch sicher kein hinreichendes. Sie lässt den Inhalt gerechter moralischer Urteile unterbestimmt. Wichtig ist nicht nur, wie etwas berücksichtigt wird, sondern auch in welcher Hinsicht.

Auch dieser Einwand macht das Zugeständnis, daß Gleichheit ein notwendiges Element von Gerechtigkeit bleibt. Dies ist angesichts der kontroversen Lage von Gerechtigkeitstheorien schon viel, verbalisiert doch die Forderung gleicher Beachtung so etwas wie einen gemeinsamen Kern verschiedener Gerechtigkeitsvorstellungen. Die Anwendung dieses Postulats macht jedoch zusätzliche Überlegungen erforderlich.

Bereits das scheinbar einfache Beispiel der Forderung nach Bevorzugung berufstätiger schwangerer Frauen in Form eines Schwangerschaftsurlaubs zeigt, daß es sich hier zunächst um keinen Verstoß gegen das formale Diskriminationsverbot handelt. Schwangere Frauen werden nicht bevorzugt, weil sie Frauen sind, sondern weil sie schwanger sind. Es handelt sich so gesehen nicht um eine sexistische Form von Gruppendiskrimination. Wie die Regelung des Schwangerschaftsurlaubs jedoch weiter begründet und gestaltet wird, hängt davon ab, ob man Schwangerschaft lediglich als Krankheit, Behinderung oder etwas Drittes betrachtet, ob man die Ansprüche von Schwangeren primär als Schutz- oder als Kompensationsansprüche versteht und welche Bedeutung der Höhe des bestehenden Einkommens und anderen partikulären Umständen der Situation zugemessen wird. Diese weiteren Fragen, die für eine Ethik und Politik des Feminismus wichtig sind, bleiben durch das Verbot der formalen Diskriminierung unterterminiert.

Das Gleichheitspostulat ist tatsächlich unbestimmt: Welche Interessen sind es, die gleich gewichtet werden sollen, und warum gerade Interessen, und nicht vielmehr Rechte oder Werte wie Au-

tonomie? Diese Fragen machen deutlich, daß das Gleichheitsprinzip offen ist für verschiedene Interpretationen. Natürlich macht es einen Unterschied, ob Interessen nur nach ihrer Intensität und Dauer gleich berücksichtigt werden, oder ob darüber hinaus informierte oder gar autonome Präferenzen berücksichtigt werden. Die praktischen Folgen liegen auf der Hand: Frauen, die sich in einer Gesellschaft (aus welchen Gründen auch immer) nicht für Politik interessieren, hätten vielleicht gleichwohl ein Interesse, wenn sie besser informiert wären. Und selbst informierte Politikverdrossenheit ist noch kein hinreichender Grund zur Annahme, daß es nicht objektiv besser wäre für Frauen, mehr politische Optionen zu haben.

Diese Modifikationen des Prinzips der gleichen Interessenerwägung machen das Gleichheitspostulat keineswegs überflüssig. Dennoch ist es in Ansätzen des neuen Feminismus (auch gender/sex-feminism genannt) nicht beliebt. Diese betonen viel stärker die Diskontinuität des Feminismus zu anderen Freiheitsbewegungen. Diese Diskontinuität wird damit begründet, daß wir uns in einem Geschlechterkrieg befänden, der alle Bereiche der Gesellschaft, ja selbst unsere Konzeptionen von Rationalität, Wissenschaft etc. durchdringe. Diese radikalen Diagnosen der Gesellschaft beruhen allerdings oft auf falschen oder höchst umstrittenen Daten und verführen überdies zu einer Flucht in isolierte, sich mit sich selbst beschäftigende Subkulturen (vgl. Sommers 1994). Es ist umstritten, ob Begründung und Durchsetzung der Forderungen der Frauenemanzipation überhaupt einer neuen Ethik bedürfen. Einige Philosophinnen der Gegenwart finden sogar bei Kant und Hume genügend Anknüpfungspunkte für eine feministische Ethik (vgl. die Beiträge von O'Neill und Baier in Nagl-Docekal/ Pauer-Studer 1993).

Besonders anregend haben die Hypothesen von Caroll Gilligan (Gilligan 1982; vgl. Nunner-Winkler 1991) zu den zwei Stimmen der Moral gewirkt. Sie haben nicht nur zur Entwicklung einer sog. Care-Ethik und pluralistischen Konzeptionen der Ethik geführt, sondern auch produktiven Widerspruch herausgefordert. Nach Gilligan gibt es zwei Varianten der Moral, die sich gegenseitig ausschließen: Eine Moral der Gerechtigkeit und eine der Fürsorge. Diese beiden Perspektiven lassen sich weder in eine einzige Moralkonzeption integrieren, noch läßt sich – wie etwa im Stufenschema der moralischen Entwicklung von Kohlberg (vgl.

III, 2) – die Stufe der Fürsorglichkeit jener der Gerechtigkeit unterordnen. Gilligan hat nun diese beiden Typen der Moral dem weiblichen und männlichen Denken zugeordnet. Sowohl ihre Typologie als auch diese Zuordnung sind jedoch heftig umstritten.

3. Der Schutz der Privatsphäre

Die jahrhundertelange Sakralisierung der Ehe und die Auszeichnung der ehelichen Sexualität als von Gott vorgesehenem Medium der Prokreation haben zur Ausbildung einer starren Sexualmoral geführt. Im Unterschied zur lehramtlichen Verkündigung der katholischen Kirche scheuen sich jedoch die meisten modernen Moralphilosophen, normative Aussagen über Familie, Sex und das Verhalten zustimmender Erwachsener in ihrer Privatsphäre zu fällen. Es scheint so, als könne es in einer rein säkularen Ethik keine spezifisch moralischen Probleme der Liebe, Sexualität und Familie und daher keine selbständige Sexualmoral geben. Damit soll nicht gesagt werden, daß es keine moralischen Begleitprobleme von Liebe und Sexualität gibt oder daß der Begriff der Liebe kein Thema für Moralphilosophen sei. Für liberale Theoretiker darf jedoch keine Handlung verboten werden, die niemanden in seinen Interessen oder Grundrechten schädigt. Und für alle mündigen Personen gilt die Maxime: *volenti non fit iniuria* (dem Zustimmenden geschieht kein Unrecht). So kann z. B. eine Frau, die einer Anstellung als Striptease-Tänzerin zustimmt, gar nicht geschädigt werden. Diese Maxime fordert natürlich ein gewisses Maß an Freiwilligkeit. Frauen, deren spezielle Notlage oder Unwissenheit ausgebeutet wird, um sie ins „Pornogeschäft“ zu bringen, können nach durchschnittlichen Standards von Arbeitsverträgen nicht mehr als freiwillig zustimmend betrachtet werden.

Was Liberale in diesem Zusammenhang vor allem kritisieren ist die Auffassung einer moralischen Schädigung. Selbst wenn es z. B. ein moralisches Ideal der Selbstachtung gäbe und wenn gewisse Formen der Sexualität eine „Wegwerfung der eigenen Würde“ (Kant) in sich schlössen, wären sie als moralische Grundlage von Sanktionen ungeeignet. Ein von Kant geprägter Liberaler könnte das damit begründen, daß gerade Selbstachtung nur aus freiem Willen, nicht durch Repression bewahrt werden kann; ein dem

Utilitarismus nahestehender Liberaler wird aus anderen Gründen zur gleichen Schlußfolgerung gelangen: Er wird nämlich darauf insistieren, daß rein moralische Schädigungen, die keine empirisch nachweisbaren Verletzungen von im allgemeinen Interesse an Sicherheit begründeten berechtigten Erwartungen anderer implizieren, einen unparteiischen Gesetzgeber nichts angehen. Sexualität in allen ihrer Formen (Homosexualität, Prostitution und Pornographie mit eingeschlossen) darf nach der liberalen Auffassung nie verboten werden, wenn sie zwischen zustimmenden Erwachsenen stattfindet. Ausgenommen von dieser Freiheit sind Kinder und Jugendliche. Überdies sind Vorschriften in bezug auf Ort und Zeit (also z. B. das Verbot von Sexshops in gewissen Stadtteilen) zulässig, wenn damit die Erregung öffentlichen Ärgernisses vermieden werden kann. Vorläufer dieser liberalen Auffassung ist Mill (vgl. Mill 1859). In seinen Fußstapfen haben Hart (1963) und Feinberg (1984–1988) die liberale Strafrechts-theorie weiterentwickelt. Auch marxistische Autoren teilen diese Auffassung der Straflosigkeit, ja der moralischen Indifferenz von Sexualität zwischen zustimmenden Erwachsenen. Was aus marxistischer Sicht gleichwohl für Einschränkungen oder Verbote von Pornographie sprechen kann, sind allenfalls Formen der Schädigung und Ausbeutung auf der Ebene der Produktion, nicht jedoch eine vermeintliche Schädlichkeit für Konsumenten oder eine vermeintliche Immoralität auf der fiktionalen Ebene der literarischen oder szenischen Darstellung (vgl. Soble 1986).

Zum einen scheinen sich moralische Probleme im Zusammenhang mit Sexualität und Familie vollständig zu überschneiden mit allgemeinen Fragen der Treue, Loyalität und Dankbarkeit; zum anderen steht der Überwachung und Durchsetzung einer Sexualmoral das Hindernis des Rechts auf Privatsphäre entgegen. Selbst Anhänger einer strengen Beschränkung von Antikonzeptionsmitteln werden zögern, Paare in ihrer Intimsphäre mit modernen Mitteln der visuellen oder akustischen Überwachung zu kontrollieren. Die moderne Empfindlichkeit für die Verletzung der Privatsphäre mag viele Ursachen haben, doch eine scheint in der Zunahme technischer Möglichkeiten der Überwachung zu bestehen. Das politische Anliegen des Datenschutzes richtet sich v. a. gegen den Staat und andere mächtige Organisationen, welche die Mittel für kostspielige und immer raffiniertere Methoden haben.

Dem Recht auf Privatsphäre entspricht seit der frühen Neuzeit

eine Pflicht zur Intimisierung von Körperverrichtungen. Wer diese Pflicht verletzt, erregt öffentliches Ärgernis. In manchen Fällen scheinen sich die Grenzen von Privat und Öffentlich mit jenen von geschlossenen und allgemein zugänglichen Orten zu decken. Mit dem Betreten öffentlicher Plätze verwirkt man das Recht, nicht betrachtet oder belauscht zu werden.

Es ist äußerst schwierig, das Recht auf Privatsphäre genau zu definieren. Auf diesen Sachverhalt hat Judith Jarvis Thomson hingewiesen. Wer sich z. B. an ein Liebespaar in einem öffentlichen Park heranschleicht, um es zu belauschen, scheint ebenfalls eine Privatsphäre zu verletzen. Nach Thomson gibt es eine etwas vereinfachende Hypothese, die geeignet ist, die Komplexität dieses Rechtes zu erfassen. Sie lautet: Das Recht auf Privatsphäre tritt immer zusammen mit anderen Rechten auf; es ist ein cluster-right, ein Recht, das nur im Ensemble mit anderen Rechten auftritt (Thomson 1975). Häufig tritt es auf mit dem Recht auf Eigentum (mit dem es allerdings nicht identisch ist), häufig mit dem Recht auf den eigenen Körper. Dieses umfaßt das Recht, Teile seines Körpers zu verkaufen oder zu verstümmeln und schließt andere davon aus. Dieses ausschließende Recht auf den eigenen Körper ist in Analogie zum Recht auf Eigentum zu verstehen; gleichwohl ist es, wie Thomson mit zahlreichen Beispielen zu illustrieren versucht, ein eigenständiges Recht. Das Recht auf Privatsphäre dagegen scheint, weil es ein cluster-right ist, ein abgeleitetes Recht zu sein.

Vorsichtsmaßnahmen zum Schutz der Privatsphäre müssen nicht perfekt sein, sondern allgemein zumutbaren Standards entsprechen. Bereits Nachlässigkeit kann jedoch genügen, um das Recht auf Eigentum oder Privatsphäre zu verwirken. So wie Gelegenheit Diebe macht, so schafft sie auch unliebsame Voyeure oder Lauscher. Überdies kann man absichtlich auf ein Recht verzichten. Dabei ist es nicht ganz einfach, jene Handlungen und Unterlassungen zu systematisieren, mit denen jemand auf sein Recht verzichtet oder es verwirkt. Eine allgemeine Theorie von Rechten müßte nach Thomson diese Aufgabe erfüllen.

Thomsons Aufsatz läßt viele Fragen offen. So neigt sie etwa zu einem dezisionistischen Ansatz, wonach ein Recht auf Privatsphäre entsteht, wenn ich es will. Eine Sängerin, die nicht mehr auftreten will und die sich dazu entschlossen hat, nicht mehr öffentlich aufzutreten und nur noch in ihren vier Wänden singt, hat

– so Thomson – ein Recht darauf, nicht belauscht zu werden. Es gibt noch weitere Beispiele, die zeigen sollen, daß das Recht auf Privatsphäre nur auf Launen oder Stimmungen beruht: Ob ich will oder nicht, daß mir jemand übers Knie streicht, oder ob ich will, daß mir jemand nächtlich die Haare schneidet oder die Ellbogen grün anstreicht. Was Thomson völlig ignoriert, ist die Bindung der Gefühle von Scham und der Bedürfnisse nach einer Privatsphäre an kulturell verankerte Vorstellungen von Freiheit und Beziehungen, das heißt die historische und soziologische Perspektive (vgl. Benn & Gaus 1983; Moore 1984; Schoeman 1984 und 1992).

4. Die Abtreibungsdebatte

Abtreibung ist ebenfalls eine Entscheidung, für die man das Recht auf Privatsphäre in Anspruch nehmen könnte. Dies wäre vor allem dann einleuchtend, wenn man die Abtreibung unter die „Verbrechen ohne Opfer“ subsumieren könnte. So gesehen wäre es gar nicht die Frage, wie man entscheidet, sondern wer entscheidet. Da es bei der Abtreibung primär um einen Eingriff in den Körper der schwangeren Frau geht, liegt es primär an ihr, für oder gegen Abtreibung zu entscheiden.

Ob es sich bei der Abtreibung um ein „Verbrechen ohne Opfer“ handelt, ist jedoch gerade umstritten. Nach manchen Abtreibungsgegnern sind ganz einfach die ungeborenen Menschen die Opfer. Deshalb kann es sich bei einer Abtreibung nie um eine Privatsache handeln. Sie ist nicht mit einer Blinddarmoperation vergleichbar. Konservative Abtreibungsgegner berufen sich auf einen konsequent verstandenen Lebensschutz, wobei sie allerdings menschlichem Leben eine Sonderstellung einräumen.

Etwas vorsichtiger argumentieren jene Abtreibungsgegner, welche auf die Potentialität menschlichen Lebens vom Zeitpunkt der Befruchtung an verweisen. Die Geltung eines Potentialitätsprinzips, das einem potentiellen X gleichen moralischen Status zubilligt wie X selber, ist allerdings ebenfalls umstritten. Nach Auffassung mancher Autoren zählen in der Moral nur Rücksichten auf aktuelle Eigenschaften oder Fähigkeiten – etwa die Fähigkeit, Schmerzen zu empfinden. Diese Eigenschaft ist nicht von Anfang an gegeben, sondern sie (bzw. ihre physiologische Grund-

lage) entsteht im Verlaufe des zweiten Trimesters der Schwangerschaft. Kann die Leibesfrucht im ersten Trimester der Schwangerschaft noch als Klumpen von Zellen klassifiziert werden, so entwickelt sie sich im zweiten und vor allem im dritten Trimester zu einem Wesen, das sich qualitativ kaum mehr von einem Neugeborenen unterscheidet. Aus diesen und anderen Gründen wird die Entscheidung für eine späte Abtreibung immer problematischer und belastender. Im Blick auf individuelle Eigenschaften und Fähigkeiten ist die Grenze der Geburt, die eine Unterscheidung von Abtreibung und Kindstötung nahelegt, ziemlich willkürlich. Theoretisch könnte man sich auch eine Regelung vorstellen, die aktive oder passive Kindstötung bis zur achten Woche nach der Geburt unter streng festgelegten Konditionen legalisiert. Doch die Trennlinie der Geburt wird auch aus pragmatischen Gründen verteidigt (vgl. Hoerster 1995), und zwar deshalb, weil sie den meisten Menschen mehr einleuchte als eine willkürliche Trennlinie zwischen erlaubtem und unerlaubtem Infantizid.

Weil der Fötus in seinen kontinuierlichen Verwandlungsformen schwer zu klassifizieren ist, weil er gar nicht oder nur teilweise über Fähigkeiten einer erwachsenen Person verfügt, sind Debatten über den moralischen Status von Föten so schwierig. Dazu kommen Tendenzen, den Streit vom moralischen Status des Fötus auf andere Fragen – etwa der Bevölkerungspolitik oder der Stellung der Frauen in der Gesellschaft – zu verlagern. Die beiden Extrempositionen – Abtreibung sei Mord, und Abtreibung sei Privatsache – tragen beide nicht der graduellen qualitativen Veränderung des Fötus während der ganzen Schwangerschaft Rechnung. Es scheint unwahrscheinlich, daß sich eine Abtreibung in den ersten acht Wochen nach gleichen moralischen Maßstäben beurteilen lässt wie eine Abtreibung zu einem späteren Zeitpunkt.

5. Positionen und Argumente der Umweltethik

Häufig verläuft die Diskussion um die Umweltethik in den Bahnen von Umweltethik versus Anthropozentrismus. Es wird angenommen, die neue Umweltethik setze einen Holismus oder Biozentrismus voraus, während traditionelle Ethik anthropozentrisch sei. Man unterstellt, wer sich wirklich und nachhaltig für

die Umwelt engagiere, müsse sie um ihrer selbst willen schätzen; umgekehrt gilt, daß anthropozentrisches Denken zu einem lauen Engagement führe. Die Frage, welche Entitäten (Kollektive oder Individuen) überhaupt moralischen Status (moral standing) haben können, welche direkte moralische Beachtung verdienen, wird oft gar nicht gestellt, sondern als müßige Frage betrachtet, welche sich durch richtige Gesinnung bzw. radikales Engagement von selbst beantworte.

Diese Haltung ist jedoch unbefriedigend. Zwar mag es vorkommen, daß Menschen aus falschen Gründen das Richtige tun; auch kommt es öfter vor, daß sich Menschen von ihren guten Gründen nicht motivieren lassen. Auf diesen zweiten Fall werden wir am Schluß dieses Kapitels zurückkommen. Den ersten Fall – daß Menschen aus falschen Gründen das Richtige tun – mag folgendes Beispiel illustrieren. In einer Familie gibt es zwei Kinder. Der jüngere Peter glaubt aufgrund eines Märchens, Wohnungstüren könnten Schmerzen empfinden, und mit dem Knall beim Zuschlagen drückten sie diesen Schmerz aus. Deshalb schließt er die Türen immer leise. Die ältere Schwester Anna dagegen hält nichts von diesem Aberglauben und knallt Türen. Für die anderen Familienmitglieder und den Zustand der Türen (bzw. das Portemonnaie der Familie) ist das Verhalten des jüngeren besser: Er verursacht keinen Lärm und keine Reparaturkosten. Falls ihn sein Aberglaube zur Gewohnheit führt, Türen sanft zu schließen, und wenn diese Gewohnheit schließlich seinen kindlichen Aberglauben überlebt, dann erweist sich sein früherer Irrtum als nützlich oder fruchtbar. Trotzdem gibt es unabhängig von dieser erwünschten Nebenwirkung des Glaubens kaum gute Gründe, an die Empfindungsfähigkeit von Holz zu glauben. Eine Praxis kann also zu erwünschten Zielen führen, obwohl sie auf falschen oder unbegründeten Annahmen beruht. Umgekehrt können richtige oder gut begründete Annahmen wie jene der älteren Anna zu falschen praktischen Schlußfolgerungen führen, etwa der Schlußfolgerung, daß Vandalismus gegen Dinge oder Wesen, die keine Schmerzen empfinden können, moralisch erlaubt oder unproblematisch sei.

Eine Abkehr von allzu einfachen Alternativen wird erleichtert, wenn wir uns vor Augen halten, daß bezüglich der Frage, welche Wesen in sich wertvoll sein können, folgende Positionen denkbar sind:

A. Anthropozentrismus

Der Anthropozentrismus besagt, daß alle Menschen moralisch gleich zählen, nämlich als Angehörige der Spezies homo sapiens. Er bezieht auch künftige Generationen ein und fordert strenge Unparteilichkeit in bezug auf Unterschiede der Rassen und Geschlechter. „Klugheitsgründe und Vorsorge für die künftigen Generationen mögen bereits zwingend genug sein, uns und andere zu einem die Umwelt schonenden, die Natur schützenden und bewahrenden Verhalten zu verpflichten.“ (Birnbacher 1980, 105) Der Anthropozentrismus wird oft als umweltfeindlich betrachtet, doch das ist völlig falsch. Er beruht auf einem strengen Egalitarismus unter den Menschen aller Zeiten und müßte, konsequent realisiert, zu praktisch weitreichenden umweltschützerischen Reformen führen. Er gibt allerdings keine explizite Begründung dafür, warum Menschen und nur Menschen einen Eigenwert haben, andere Lebewesen dagegen nicht. Die Beteuerung „Weil sie der Spezies homo sapiens angehören“ kann wohl kaum als Begründung akzeptiert werden. Auch das pragmatische Argument „Weil damit Diskriminierungen unter Menschen aufhören“ genügt nicht, denn man könnte geltend machen, daß diese Position Diskriminierungen von nicht-menschlichen Lebewesen stützt. Würde es nicht viel weniger Grausamkeit gegen Tiere geben, wenn die Sphäre der Wesen mit Eigenwert über den Kreis unserer Spezies hinaus erweitert würde?

Hier und im folgenden wird oft der Begriff ‚Eigenwert‘ (inhärenter Wert) verwendet. Dieser Begriff und seine Verwendung in der Ethik ist selber Gegenstand zahlreicher Kontroversen. Wir begnügen uns hier mit einer knappen Explikation. Der Begriff ‚Eigenwert‘ besagt, daß ein Wesen selber Quelle oder Sitz von Werten ist, unabhängig vom Wert, den es für andere hat. In den meisten Moraltheorien wird die Feststellung von Eigenwert mit dem Postulat verknüpft, den Eigenwert zu respektieren. Zwei Konfusionen lassen sich in diesem Zusammenhang vermeiden: 1) Eigenwert fällt nicht notwendigerweise zusammen mit einem völlig objektiven, d. h. von Interessen losgelösten Wert. Ein subjektiver Werttheoretiker (der die ontologische Eigenständigkeit von Werten in einer Welt ohne Interessen bestreitet) muß nicht bestreiten, daß Wesen mit Interessen, weil sie Interessen haben, ein Eigenwert zukommt. Die Zuschreibung von Eigenwerten ver-

pflichtet also nicht zu einer ontologischen Annahme von objektiven Werten. 2) Dinge können um ihrer selbst willen geschätzt werden – z. B. eine schöne Zinnkanne, die nicht nur (oder vielleicht gar nicht) als Gefäß verwendet wird, kann trotzdem als Schmuckstück um ihrer selbst willen geschätzt werden. Sie hat für den Betrachter einen intrinsischen Wert, doch sie hat deshalb noch keinen Eigenwert wie ein Wesen mit einer eigenen Perspektive oder einem eigenen Wohl. Ob etwas einen Eigenwert hat oder nicht, ergibt sich also nicht allein aus der Tatsache, ob etwas völlig um seiner selbst willen geschätzt wird. Eine nicht-instrumentale Einstellung macht noch keinen Eigenwert. So (und nur so) verstanden ist Eigenwert nicht völlig „subjektiv“, d. h. mehr als etwas, was aus beliebigen Gründen um seiner selbst willen geschätzt wird. Eigenwert ist oder hat vielmehr das, was aus moralischen (nicht bloß ästhetischen) Gründen um seiner selbst willen geachtet werden soll.

B. Logozentrismus, Personalismus, Ethicozentrismus

Diese Position besagt, daß alle vernunftfähigen Wesen und nur sie Eigenwert haben. Es handelt sich um den wohl einflußreichsten Versuch, den Anthropozentrismus philosophisch zu begründen. Nicht mehr die bloße Mitgliedschaft in der Spezies homo sapiens, sondern die allen Menschen zuzuschreibende Vernunftanlage (das Potential, um die Fähigkeit zu Vernunft zu entwickeln) ist der tiefere Grund für den gleichen und einzigartigen moralischen Status aller Menschen. Es gibt zwei Varianten des Logozentrismus, die auf bereits entwickelte Fähigkeiten zu Vernunft aufzubauen: den Ethicozentrismus (alle moralisch kompetenten Wesen und nur sie haben Eigenwert) und den Personalismus (alle Wesen, die sich von anderen unterscheiden und auf Vergangenheit und Zukunft beziehen können, und nur sie haben Eigenwert). Vereinfachend kann man sagen, daß diese beiden Varianten eine bereits aktualisierte Fähigkeit voraussetzen, die bei nicht-menschlichen Lebewesen kaum und bei Menschen häufig anzutreffen ist.

Zwischen dem puren Logozentrismus und den genannten Varianten ergibt sich ein Dilemma: Während ersterer alle Menschen ausnahmslos gleich bewertet (sofern sie alle eine potentielle Fähigkeit zur Vernunft haben), orientieren sich die genannten Varianten an aktuellen Fähigkeiten. Sie stützen sich im Gegensatz

zum reinen Logozentrismus nicht auf ein fragwürdiges Potentialitätsprinzip, das einem Wesen mit potentiellen Fähigkeiten den gleichen Wert zuschreibt wie einem Wesen mit tatsächlichen Fähigkeiten. Darin liegt ihr Vorzug. Ihr Nachteil ist, daß sie das Ideal eines Egalitarismus unter Menschen nicht zu erreichen vermögen: Ein Säugling ohne zukunftsbezogene Wünsche hätte für den Personalismus keinen Eigenwert – man könnte ihn im Prinzip (wenn seine Eltern nichts dagegen haben) töten und durch andere ersetzen. Für den Ethicozentrismus hätten Menschen ohne moralische Kompetenz (oder mit sehr geringer?) keinen Eigenwert, was zu noch unplausibleren Schlußfolgerungen führt. Das Abrücken vom reinen Logozentrismus führt zur Bildung eigener Kategorien von menschlichen Grenzfällen ohne Eigenwert, zu der nun nicht etwa nur Extremfälle wie die menschliche Zygote oder ein Mensch im irreversiblen Koma gehören, sondern auch Kleinkinder, Geistesschwache u.a. Nur der Logozentrismus, der auf die potentielle Vernunftfähigkeit abstellt, trägt dem Anliegen nach einem Prinzip Rechnung, daß allen Menschen Eigenwert zuschreibt. Aber er tut es mit Hilfe des Potentialitätsprinzips, das bereits im Abschnitt über Abtreibung (vgl. VII, 4) als problematisch erkannt wurde.

C. Pathozentrismus

Ethik wird häufig so *definiert*, als ginge es dabei hauptsächlich oder ausschließlich um die Regelung des Zusammenlebens von Menschen. Diese Definition beruht jedoch auf einem Vorurteil. Man glaubt, weil moralische Entscheidungen nur von bewußten und freien Akteuren gefällt werden und weil Menschen die einzigen uns bekannten freien Akteure sind, müßten ethische Entscheidungen ausschließlich Menschen betreffen. Dies ist ein Fehlschluß, der sich sogar bei Kant findet. Dieser meint nämlich, weil nur Menschen Pflichten haben, könnten wir nur gegen Menschen Pflichten haben (vgl. Paragraph 16 der *Tugendlehre*). Nur wer fähig sei, Pflichten zu erfüllen, könne direkter Adressat von Pflichten (bzw. Träger von Rechten) sein. Diese Annahme ist jedoch willkürlich. Zwar trifft es zu, daß wir uns gegenüber Wesen, die selber nicht vertragsfähig sind, nicht vertraglich verpflichten können. Doch es gibt keinen guten Grund, alle moralischen Verbindlichkeiten nach dem Paradigma von Verträgen zu

modellieren. Die Pflichten, nicht Leiden zu verursachen bzw. Leiden zu hindern oder zu lindern, sind keine Vertragspflichten.

Einen besonderen Stellenwert für die Verteidigung von nicht-vertraglichen Mitleidspflichten haben Kleinkinder und Tiere. Der Sonderstellung nicht vertragsfähiger, aber empfindungsfähiger Lebewesen, die als direkte Empfänger und Nutznießer unseres Verhaltens geeignet sind, trägt der Pathozentrismus Rechnung. Er stellt eine wichtige Erweiterung des Bereichs von Wesen mit Eigenwert dar und bringt die Fähigkeit zu leiden und sich zu freuen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Alle Wesen, die Schmerzen oder andere Leiden empfinden können, sind direkte Adressaten moralischer Rücksichtnahme und können sinnvollerweise um ihrer selbst willen beachtet werden.

Der Pathozentrismus mit Abstufungen unterscheidet nun zwischen dem Anspruch, nicht gequält, und dem Anspruch, nicht getötet zu werden. Er kombiniert den Pathozentrismus für nur empfindungsfähige Wesen mit einem Personalismus für Wesen mit zukunftsorientierten Interessen. Sog. bloß empfindungsfähige Wesen ohne zukunftsorientierte Interessen dürfen (ohne schwerwiegende Gegengründe) zwar nicht gequält, aber (aus relativ trivialen Gründen) schmerzlos getötet werden. Ihr Leben als solches zählt nicht, nur ihr Interesse, nicht zu leiden. Nur Wesen, die zusätzlich über zukunftsbezogene Interessen verfügen, dürfen aus direkten moralischen Gründen nicht getötet werden (Singer 1993; Hoerster 1995). Trotzdem können die Anhänger des abgestuften Pathozentrismus radikale Kritiker der Massentierhaltung und anderer Praktiken sein, die nicht „nur“ die Tötung, sondern *de facto* häufig auch leidensvolle Tierhaltung, Transporte und Tötungsmethoden einschließen. Überdies anerkennen sie *direkte* Gründe gegen die Tötung jener höher entwickelten nichtmenschlichen Lebewesen, sofern diese über zukunftsorientierte Wünsche verfügen. Wird das Homizidverbot mit dem Verbot der Durchkreuzung zukunftsorientierter Wünsche begründet, so lässt sich dieses Verbot (in abgeschwächter Form?) auch auf jene Tiere anwenden, bei denen sich Ansätze zu Erwartungen und Plänen nachweisen lassen. Gingen jedoch alle Tiere im Augenblick auf, so ließe sich diese Begründung des Tötungsverbotes nicht anwenden. Sie lässt sich überdies auch nicht auf neugeborene Menschen anwenden: Wo keine Lebenspläne vorliegen, lassen sich auch keine durchkreuzen.

Muß man die Behauptung, es gebe keine *direkten* Gründe gegen die Tötung Neugeborener, einfach hinnehmen? Neugeborene, um die sich niemand kümmert, könnten so gesehen straflos umgebracht werden, sofern wir uns nur davor hüten, ihnen Furcht oder Schmerzen zuzufügen. Eine Gesellschaft mag sich zwar aus irgendwelchen Gründen (z. B. um den Nachwuchs für die Armee zu garantieren) ihrer Neugeborenen annehmen, doch Rücksichten auf den Eigenwert von Neugeborenen würden dabei keine Rolle spielen. Wer mit dieser Schlußfolgerung nicht einverstanden ist, wird nach anderen Begründungen des Tötungsverbotes Ausschau halten. Der egalitäre Pathozentrismus geht nun einen Schritt weiter: Alle empfindungsfähigen Lebewesen haben ein gleiches Lebensrecht oder einen gleichen Eigenwert. In der Tötung und Ersetzung von Lebewesen durch andere kommt der Verstoß gegen die Idee eines Eigenwertes besonders deutlich zum Ausdruck. Damit soll nicht etwa gesagt werden, Tötung sei das einzige oder schlimmste Übel, das einem Wesen mit Eigenwert widerfahren kann.

Ein erster direkter Grund gegen die Tötung (oder irreversible Betäubung) eines empfindungsfähigen Wesens besteht darin, daß ihm, selbst wenn es über keine Interessen für den anderen Tag verfügt, etwas entzogen wird, nämlich künftige Freuden (Wolf 1998). Menschliche Eingriffe können die Lustprämie bereits lebender empfindungsfähiger Wesen verkürzen. Das Übel liegt nun nicht etwa darin, daß damit die Summe der Lust in der Welt verkleinert wird, sondern daß ihm, diesem Individuum, etwas geraubt wird. Anders gesagt: Ein Wesen mit eigenen Empfindungen und damit mit Eigenwert wird so behandelt, als hätte es keine, als wäre es austauschbar oder ersetzbar. Doch Wesen mit eigenen Empfindungen sind keine anonymen Gefäße von Lust oder Unlust. Vielmehr sind sie selber Quelle von Werten, Orte von Wertschätzung. Es ist sinnvoll und nach dem Prinzip der gleichen Achtung auch Pflicht, sie als Wesen mit eigenem Wohl und Wehe zu betrachten und zu schützen, auch wenn sie über kein höheres Selbstbewußtsein und keine Sprache verfügen.

Ein zweiter direkter Grund gegen die Tötung empfindungsfähiger Lebewesen besteht darin, daß es wohl kaum völlig punktuelles Bewußtsein gibt. Empfindungen von Freude und Schmerz werden vermutlich selbst bei einfachsten Lebewesen etwas nachklingen. Mit der Kontinuität ist nun auch der Wunsch verknüpft,

in seinen angenehmen Zuständen und Tätigkeiten weiterzufahren, nicht aus dem Fluß des Lebens herausgerissen zu werden. Die Fähigkeit zu solchen Wünschen kann bereits empfindungsfähigen Wesen ohne zukunftsorientierte Wünsche zugebilligt werden.

Der dritte direkte Grund gegen die Tötung von empfindungsfähigen Wesen liegt darin, daß es keinen direkten Zusammenhang zwischen zukunftsorientierten Wünschen und Tötungsverbot gibt. Vielleicht gibt es Menschen (sog. Lotosesser), die ganz im Augenblick aufgehen; sicherlich gibt es Asketen, deren letztes Ziel es ist, ganz im Augenblick aufzugehen. Darf man annehmen, daß sie ihr Lebensrecht verwirkt haben? Muß das Tötungsverbot nicht so begründet werden, daß es auch diesen gleichen Schutz bietet? (An dieser Stelle kann man nicht auf das Argument zurückgreifen, für die Zuschreibung eines Lebensrechts genüge bereits die Anlage zur Vernunft – dies wäre ein Rückfall in den reinen Logozentrismus.)

Zukunftbezogene Präferenzen tragen dazu bei, daß es gute indirekte Gründe und wirksame Motive gibt, die berechtigten Erwartungen von Menschen mit Voraussicht und entsprechenden Ängsten und Hoffnungen zu schützen. Ein institutionalisierter Lebensschutz für alle Menschen dient diesem Interesse an Sicherheit und verhindert das sog. Übel des Alarms, der Verursachung von Angst und Panik. Darin liegt zumindest eine Erklärung (wenn vielleicht auch keine moralische Rechtfertigung) dafür, warum der Schutz menschlichen Lebens in Rechtsgemeinschaften einen so hohen Stellenwert hat (was sicher begrüßenswert ist), während der Schutz des Lebens individueller Tiere (mit Ausnahme von Heimtieren) in unserer Kultur nur wenige Menschen beschäftigt (was nach den zuletzt erörterten Standards für die Zuschreibung von Eigenwert eigentlich zutiefst bedauerlich sein sollte). Der traditionelle Tierschutz konzentriert sich v.a. auf die Verringerung von Leiden und den Artenschutz. Der Schutz des Lebens individueller empfindungsfähiger Tiere dagegen wird nur von Minderheiten ernstgenommen. Diese Minderheiten können sich natürlich auch nicht mit der Praxis der massenhaften Tötung von Tieren zu Nahrungszwecken abfinden, selbst wenn diese unter für das Vorleben der Tiere günstigeren Bedingungen realisiert werden könnte.

D. Biozentrismus

Der Pathozentrismus privilegiert empfindungsfähige Lebewesen gegenüber empfindungslosen. Der Biozentrismus ist im Ansatz großzügiger: Er billigt allen Lebewesen gleichen Eigenwert zu; die Frage nach der Empfindungsfähigkeit wird als sekundär oder nebensächlich betrachtet. Man beachte, daß es zwei Strategien gibt, den Pathozentrismus zu bekämpfen: Die erste Strategie bezieht sich auf die empirische Anwendung des Kriteriums der Empfindungsfähigkeit. Im Extremfall wird hier geltend gemacht, es gebe gar keine empfindungslosen Lebensprozesse oder – etwas bescheidener – es gebe jedenfalls keine sicheren Anhaltspunkte für die Zuschreibung von Empfindungsfähigkeit. Diese Strategie – nennen wir sie die Ausweitungsstrategie – ist zwar ziemlich populär, gibt es doch viele Spekulationen über Empfindungen von Insekten, Pflanzen und vielleicht sogar Mineralien. Doch selbst die Annahmen eines Panpsychismus liefern keine grundsätzlichen Argumente gegen das Kriterium der Empfindungsfähigkeit, sondern nur gegen seine restriktive Anwendung oder den vorschnellen Ausschluß von Pflanzen etc. Kritiker, welche die Empfindungen von Menschen im Koma oder von Pflanzen in Anschlag bringen, vergessen leicht, daß sie sich offenbar ebenfalls auf das Kriterium des Pathozentrismus stützen, andernfalls hätten ihre Hypothesen über Empfindungsfähigkeit von Wesen, denen man bisher keine zuschrieb, keinerlei moralische Bedeutung. Der Biozentrismus ist mit dem Pathozentrismus extensional äquivalent, wenn letzterer mit dieser Ausweitungsstrategie verknüpft wird.

Deutlicher unterscheidbar ist der Biozentrismus, wenn er auf einer zweiten Strategie aufbaut, indem er nämlich das Kriterium der Empfindungsfähigkeit selber bzw. seine moralische Relevanz attackiert. Warum sollte Empfindungsfähigkeit, warum sollten Bewußtseinsqualitäten so wichtig sein? Zwar sind sie es für uns, doch müssen sie es deshalb auch für andere Organismen sein? Die moralische Diskrimination auf der Basis eines Kriteriums der Empfindungsfähigkeit wird in Frage gestellt, nicht nur dessen empirische Anwendung, wie in der ersten Strategie. Dieser Diskrimination, die letztlich auf menschlichen Wertprojektionen in die Natur basiert, wird eine radikale Interspezies-Unparteilichkeit entgegengestellt. Wirklich speziesneutral sind nur Ansätze,

die darauf verzichten, moralische Qualitäten, die den Mitgliedern unserer Spezies oder anderen, uns nahestehenden Spezies besonders wichtig sind, in die ganze Natur zu projizieren. Die Vernichtung von Leben ist immer ein direktes Unrecht. Ehrfurcht vor allem Leben (Albert Schweitzer) oder gleicher Respekt vor allen Lebewesen (Paul W. Taylor) sind die moralisch adäquaten Haltungen. Wir haben Verantwortung nicht nur in Ansehung der Natur, sondern auch gegenüber der (belebten) Natur (vgl. Birnbacher 1980, 111).

Der Reiz des Biozentrismus – der Verzicht auf eine als willkürlich empfundene Hierarchisierung von Lebewesen mit und solchen ohne Eigenwert – hat allerdings auch seinen Preis. Zunächst ist es fraglich, ob eine völlige Unparteilichkeit überhaupt praktikabel ist, ob sie uns nicht zu große Opfer auferlegen würde. Als Individuen müßten wir uns einen asketischen Lebensstil auferlegen, ja selbst der strengste Vegetarismus würde uns nicht den tragischen Konflikt ersparen, zu töten, um zu leben. Bevölkerungspolitisch käme eine Zuwachsrate der menschlichen Bevölkerung überhaupt nicht mehr in Frage, wollten wir das Lebensrecht aller anderen Lebewesen wirklich gleich respektieren.

Der Biozentrismus läßt sich entweder in einer teleologischen Metaphysik (Aristoteles, Taylor) oder in einer voluntaristischen Gesamtdeutung des Lebens (Schopenhauer, Schweitzer) verankern. Beide Fundamente sind philosophisch höchst umstritten, geht es doch im einen Falle darum, Zwecke von Organismen unabhängig von Bewußtsein zu identifizieren, während es im zweiten Fall darum geht, Lebenswillen unabhängig von Bewußtsein zu identifizieren. Diese Schwierigkeit hat Auswirkungen auf eine Konzeption von Moral aus der Quelle von Sympathie, Mitleid, Einfühlung oder hypothetischer Perspektivenübernahme. Was heißt es, sich in die Perspektive von Wesen ohne minimales Bewußtsein zu versetzen? Wie können wir herausfinden, was für Wesen ohne eine bewußte Perspektive selber gut oder schlecht ist?

E. Holismus

Der Biozentrismus zeichnet Individuen gegenüber Kollektiven aus. Doch warum sollten nicht überindividuelle Lebenszusammenhänge als genuine Träger von Werten betrachtet werden?

den? Der Holismus vollzieht diesen letzten Schritt: Kollektive (ganze Spezies) und natürliche Gleichgewichte haben moralischen Status, sind schätzenswert und schützenswert um ihrer selbst willen. Ein Vorzug dieser Position liegt auf der Hand: Sie liefert direkte Gründe für den Artenschutz. Überdies erspart sie uns die schwierige Frage, wie individuelle biologische Lebensprozesse von natürlichen Zusammenhängen zu unterscheiden und warum – wie der Biozentrismus unterstellt – nur individuelle Biomasse in sich wertvoll sei. Der Holismus entfernt sich jedoch weit von der Idee des individuellen Lebensschutzes. Individuelle Organismen werden in dieser Perspektive zu bloßen (meist ersetzbaren) Elementen von Ganzheiten. Überträgt man den Holismus auch auf Menschen und höher entwickelte Tiere, so führt das zu einer Abwertung von Individuen, die den meisten ethischen Ansätzen zuwiderläuft. Der Holismus sagt nicht nur, daß Individuen nur in intakten natürlichen Systemen überleben können – soviel wird selbst ein aufgeklärter Anthropozentrismus mit in den Kalkül ziehen –, sondern daß Systeme selber Eigenwert haben. Damit sind sehr häufige und tragische Konflikte zwischen den Lebensansprüchen von Individuen und Systemen vorprogrammiert.

Neben diesen Bedenken bleibt auch undurchsichtig, warum überhaupt Lebenszusammenhänge Träger von Eigenwerten bilden. Eine eigene Perspektive können wir ihnen wohl kaum zusprechen. Ein Argument wird oft durch Bezugnahme auf den Wert von Gleichgewichten in der Natur erschlichen. Ein Gleichgewicht kann jedoch kein letzter Wert sein, schließt es doch immer Verzicht auf Dynamik, Fortentwicklung, eventuell Fortschritt zum Besseren aus (Birnbacher 1980, 108). Ein weiteres Argument betont die Verkettung der Teile der Natur – auch die Menschen sind keine von der Natur separaten Wesen. Aus dieser zutreffenden Feststellung lässt sich jedoch ebenfalls kein valides Argument für den Holismus oder auch nur für die biozentrische Unparteilichkeit unter den Spezies konstruieren. Abhängigkeit von natürlichen Prozessen spricht weder für noch gegen Eigenwert. Daß auch Menschen auf intakte Umwelt angewiesen sind, ist für die Frage nach möglichen Trägern von Eigenwert völlig irrelevant.

F. Ästhetische Argumente

Gelegentlich werden ästhetische Argumente angeführt, um den Eigenwert von Lebewesen und Arten zu begründen. Allerdings liegt hier eine gewisse Verschiebung des Wertbegriffs vor (vgl. VII, 5, A). Der intrinsische Wert der Natur und insbesondere des sog. Naturschönen liegt in ihren ästhetischen Qualitäten. Doch der Schutz der Natur ist fundiert in den ästhetischen Vorlieben gegenwärtiger und künftiger Generationen (vgl. Birnbacher 1980, 130–134). Der intrinsische Wert von Naturschönheit und Kunstwerken fällt nicht mit dem moralisch signifikanten Eigenwert zusammen. Die Verwechslung von intrinsischen Werten und Eigenwerten wird allerdings durch folgende Zusatzannahmen begünstigt. Glaubt man an die Existenz ästhetischer Werte als einem Mobiliar des Universums, das völlig unabhängig von menschlichen Präferenzen darauf wartet, von uns entdeckt zu werden, so läge eine Verwechslung von intrinsischem Wert mit Eigenwert nahe, würde es sich doch in beiden Fällen um einen objektiven, dem Wertträger selbst inhärierenden Wert handeln. Die Gleichsetzung von intrinsischem Wert und (im ontologischen Sinne) objektiven Wert ist jedoch keineswegs zwingend. Wird überdies Objektivität als völlige Unabhängigkeit von menschlichen Präferenzen verstanden, so wird schwerverständlich, wie objektive Werte – ästhetische oder moralische – Menschen überhaupt noch zu Handlungen motivieren könnten. Setzt moralische Motivation nicht eine gefühlsmäßige Teilnahme voraus? Anders gesagt: Es fällt schwer, sich mit Wesen zu identifizieren, die ex hypothesi über nichts verfügen, was auch nur im Entferntesten mit Vorlieben oder Abneigungen vergleichbar ist.

Auch die schwächere Annahme, der Geschmack aller (informatierten, inklusive aller künftigen) Menschen müßte letztlich konvergieren und könnte daher einen stabilen Maßstab für moralische Bewertungen abgeben, ist reichlich spekulativ. Geht man jedoch davon aus, daß ästhetische Urteile menschlichen Geschmack voraussetzen, so ist nicht nur der Bezug zu Urteilern, sondern auch zu veränderlichen Geschmacksrichtungen zu berücksichtigen. Ästhetische Präferenzen können stark divergieren, wie etwa die Vorlieben für unbetretene Wildnis, idyllisches Dorfleben oder ein hektisches Leben in urbanen Zentren zeigen. Intrinsischer ästhetischer Wert bezieht sich nicht so sehr auf Wesen

als letzte Quellen oder Orte von Werten, sondern vielmehr auf Wesen, Objekte oder Vorgänge, die von anderen Wesen um ihrer selbst willen geschätzt werden. Ästhetischer intrinsischer Wert ist, wie bereits gesagt wurde, ein anderer Typus von Wert als moralisch relevanter Eigenwert. Nur letzterer unterstreicht, daß für ein Wesen eine eigene Perspektive möglich ist, aus der betrachtet Dinge für es selber gut oder schlecht sein können.

Nun gibt es allerdings eine wichtige Analogie zwischen ästhetischem Wert und Eigenwert. In beiden Fällen ist eine Haltung angemessen, die über eine bloße Nutzung oder Konsumation hinausweist. Ästhetische Wahrnehmung ist – zumindest idealiter – eine Schule des nicht-verfügenden, nicht-beherrschenden und nicht-kommerziellen Verhaltens und damit jener Gelassenheit und Besonnenheit, die uns zu mehr Rücksicht auf das Eigenleben der Natur motivieren kann. Bewunderung der Natur kann eine reinigende Kraft haben. Dürfen wir etwas, das so kunstvoll ist (und sei es auch „nur“ ein Grashalm), daß wir es selber nicht herstellen könnten, zerstören? Ein schwaches Argument für ästhetischen Naturschutz könnte besagen, daß es dabei weniger um Erfüllung von Pflichten, als vielmehr um die Realisierung menschlicher Vorteile geht. In der Wahrnehmung der Schönheit, Größe und Komplexität der Natur könnte der Mensch z. B. seinen Hang zur Selbstüberschätzung überwinden (vgl. Hill 1983). Schwache Gründe sind nicht notwendigerweise schwache Motive. Vielleicht können solche Ideale Menschen, die sie teilen, zu besonderen Taten oder zu außerordentlicher Hartnäckigkeit motivieren. Doch warum sollten sie alle Menschen teilen? Schwach sind naturästhetische Gründe aber auch deshalb, weil sie auf falsifizierbaren empirischen Annahmen beruhen. Ästhetische Naturbetrachtung macht nicht immer sanft und bescheiden. Sie kann auch zur Nachahmung der natürlichen Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden von Individuen anregen.

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 Moralphilosopen 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 subjektivem

vom 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, 50f.) –, 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, 10f.). 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 wichtigste 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 bemüht, 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 Hedonist

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 24f.; 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 good-will 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 absurdem 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 wohlabenden 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, 107ff., 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., 314f.; 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 Sollen bezieht sich auf Handlungsgründe (vgl. Harman 1975, 8f.; Mackie 1977, 73ff.). „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 bemäßt 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.

IX. Schluß: Monismus versus Pluralismus (Schaber)

Ethik wird traditionellerweise als eine Theorie verstanden, die zu bestimmen versucht, was moralisch richtig und falsch, bzw. was moralisch geboten und verboten ist. Eine solche Theorie formuliert Prinzipien, nach denen wir uns in unserem Handeln richten sollten. Diese Prinzipien werden nicht frei erfunden oder nach irgendwelchen Vorlieben gewählt, sondern – so zumindest der theoretische Anspruch – systematisch begründet. Prinzipien werden aus grundlegenderen Prinzipien abgeleitet und letztlich in *einem* zentralen Prinzip fundiert.

Moraltheorien, die in dieser Weise auf einem zentralen Prinzip begründet sind, liegen vor. Zu denken ist hier an den Utilitarismus, die Kantische Ethik, Vertragstheorien in ihren unterschiedlichen Versionen wie auch an Dworkins Theorie moralischer Rechte. So ist das moralische Grundprinzip des Utilitarismus das Nutzenprinzip, wonach das moralisch richtig ist, was in einer Situation den für die Betroffenen größten Nutzen bringt. Oder für die Kantische Ethik ist dies der kategorische Imperativ in seinen unterschiedlichen Formulierungen, daß ich nur nach der Maxime handeln darf, von der ich wollen kann, daß sie als allgemeines Gesetz Geltung hätte; oder so, daß ich den anderen niemals nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck behandeln soll.

Diese Moraltheorien sind in den letzten Jahrzehnten in verstärktem Maß kritisiert worden. Dabei bezieht sich die Kritik, die hier gemeint ist, weniger auf die internen Probleme dieser Moraltheorien. Natürlich gibt es auch diese interne Kritik (vgl. II): So wird z. B. moniert, daß der Utilitarismus es erlauben würde, fundamentale moralische Rechte von Personen zu verletzen, oder daß er über kein plausibles Konzept von Verteilungsgerechtigkeit verfüge und auch daß er an uns viel zu anspruchsvolle Forderungen stelle, um hier nur einige Kritikpunkte zu erwähnen. Gegen Kants Ethik wird eingewendet, sie sei viel zu vage, oder sie könne die Handlungsfolgen nicht angemessen berücksichtigen u. a. m. Die Kritik jedoch, die hier zur Sprache kommen soll, bezieht sich auf den sog. monistischen Charakter dieser

Theorien, darauf, daß es sich dabei um Theorien handelt, die *ein* moralisches Grundprinzip formulieren. In den letzten Jahrzehnten sind verschiedene Stimmen vernehmlich geworden, welche Utilitarismus und Kantianismus nicht aufgrund ihrer internen Probleme, sondern vielmehr aufgrund ihres monistischen Charakters ablehnen. Damit wiederholt sich eine Situation, welche schon in den 30er Jahren W. D. Ross veranlaßte, eine pluralistische Position einzunehmen. Blieb Ross' Werk ohne nachhaltigen Einfluß auf die Diskussion, haben seine Nachfolger eine weit größere Wirkung. Das Morale - so lautet der Tenor dieser Kritik - läßt sich nicht in *einem* Grundprinzip zum Ausdruck bringen. Eine Ein-Prinzipien-Ethik ist falsch, unabhängig davon, welchen Inhalt dieses Prinzip hat. Als Alternative wird zum einen - wie dies Partikularisten tun - vorgeschlagen, auf Prinzipien in der Ethik ganz zu verzichten oder - so Tugendethiker - die Aufmerksamkeit von Prinzipien weg auf andere Dinge wie z. B. die Charaktereigenschaften von Personen zu lenken. Ein gemäßigterer Alternativvorschlag lautet: Das Morale konstituiert sich nicht über ein, sondern vielmehr über unterschiedliche Prinzipien; Prinzipien, die sich nicht auf ein Prinzip zurückführen lassen. Das ist die zentrale These der sog. *ethischen Pluralisten*.

Die Prinzipien, von denen hier die Rede ist, spezifizieren die Kategorien dessen, was moralisch von Gewicht ist. Für den Utilitaristen gibt es in diesem Zusammenhang nur eine Kategorie: die Kategorie der Nützlichkeit. Nach Ansicht des ethischen Pluralisten Thomas Nagel aber sind folgende fünf Kategorien zu unterscheiden (vgl. Nagel 1979, 129f.):

- a) soziale Verpflichtungen;
- b) Rechte;
- c) Nützlichkeit;
- d) an der Vollkommenheit des Handelnden orientierte Ziele;
- e) Bindung an eigene Projekte.

Diese Kategorien können nach Nagel nicht auf eine Kategorie zurückgeführt werden. Die Kategorie der Nützlichkeit beispielsweise ist bloß eine Kategorie neben anderen; aus ihr lassen sich - anders als Utilitaristen glauben - die anderen Kategorien nicht ableiten. Diesen unterschiedlichen Kategorien ordnet Nagel auch unterschiedliche Arten von moralischen Pflichten zu:

- a) Pflichten, die sich aus sozialen Rollen ergeben;

- b) Negative Pflichten, die sich aus moralischen Rechten herleiten lassen wie z. B. die Pflicht, anderen keinen Schaden zuzufügen;
- c) Die Pflicht, zum Wohl anderer beizutragen;
- d) Pflichten mir selbst gegenüber wie z. B. die Pflicht, die eigenen Fähigkeiten zu entwickeln;
- e) Pflichten den eigenen Projekten gegenüber.

Nagel liefert ein gutes Beispiel dafür, was unter einer pluralistischen Ethik zu verstehen ist. Dabei lassen sich durchaus andere Listen von Pflichten denken. Wichtig ist: Welche Arten von Pflichten es auch immer gibt, sie lassen sich nicht auf eine Grundpflicht zurückführen. Darüber hinaus, so machen ethische Pluralisten geltend, können die unterschiedlichen moralischen Pflichten miteinander kollidieren. Es gibt sowohl innerhalb der einzelnen Pflichtenarten wie auch zwischen den verschiedenen Arten von Pflichten Konflikte. Einige dieser Konflikte, insbesondere die Konflikte zwischen unterschiedlichen Pflichtarten, sind nicht lösbar. Dies trifft aber nicht auf alle Konflikte zu. Für bestimmte Pflichtenkonflikte gibt es nach Ansicht ethischer Pluralisten richtige Lösungen. Diese lassen sich aber nicht im Rekurs auf ein für die Moral grundlegendes Prinzip bestimmen. Verantwortlich für richtige Lösungen ist vielmehr, wie verschiedene Pluralisten meinen, die Urteilskraft. Diese erlaubt uns einige, aber nicht alle moralischen Konflikte zu lösen. Soweit der ethische Pluralist.

Läßt sich Moral – wie der ethische Pluralist behauptet – in der Tat nicht auf ein Prinzip reduzieren, dann drängt sich ein anderes Verständnis von Ethik auf. Ethik formuliert dann kein Entscheidungsverfahren für moralische Probleme. Konfrontiert mit moralischen Konflikten, liefert uns die Moraltheorie kein Prinzip, nach Maßgabe dessen die Konflikte aufzulösen wären. Und da die meisten moralischen Probleme dort entstehen, wo unterschiedliche Prinzipien oder unterschiedliche Wertkategorien kollidieren, vermag die Moraltheorie – von einigen Ausnahmefällen abgesehen – kein Lösungsverfahren für moralische Fragen zu formulieren. Moraltheorie kann dann einzig als ein Analyseinstrument verstanden werden: Sie kann in den einzelnen Problemfällen klar machen, welche Wertgesichtspunkte jeweils auf dem Spiel stehen; die eigentliche Lösung muß sie aber – sofern es sie gibt – der praktischen Urteilskraft überlassen.

Der ethische Pluralist legt uns also ein anderes Verständnis von

Ethik nahe. Doch haben wir wirklich gute Gründe, ethische Pluralisten zu werden? Das ist die Frage, die den Gegenstand der nachfolgenden Ausführungen bildet. Dabei soll hier keine Antwort auf diese Frage entwickelt werden. Vielmehr geht es darum, die Argumente vorzustellen, die für bzw. gegen eine Abkehr vom ethischen Monismus sprechen.

1. Inkommensurabilität moralischer Werte

Die unterschiedlichen Prinzipien der Moral, von denen der ethische Pluralist redet, ruhen auf unterschiedlichen, aufeinander nicht reduzierbaren Werten auf. Freiheit, Gleichheit, Fairneß können als Beispiele solcher irreduziblen Werte angesehen werden. Der ethische Monist hat mit einer solchen Vielheit von Werten zunächst keine Probleme. Natürlich – so kann er sagen – sind unterschiedliche Dinge wie Freiheit, Gleichheit, Fairneß für uns wertvoll (oder werden von uns zumindest als wertvoll angesehen). Soweit stimmt der Monist mit dem Pluralisten überein. Was die beiden trennt, ist folgendes: Im Unterschied zum Monisten bestreitet der Pluralist, daß diese Werte durchweg *kommen-
surabel* sind (vgl. Larmore 1994, 67). Das heißt: Es gibt keinen zentralen Wert, auf den hin sich alle übrigen Werte beziehen lassen. Nehmen wir z. B. eine Handlung, welche die Freiheit vieler vergrößern, und eine alternative Handlung, welche einen größeren Grad an Gleichheit realisieren würde. Nach Ansicht eines Utilitaristen läßt sich über den zentralen Wert der Nützlichkeit bestimmen, welche der beiden Handlungen moralisch wertvoller ist. Gerade dies wird aber von Pluralisten bestritten. Ihrer Meinung nach gibt es keinen solchen Wertmaßstab, der es uns erlauben würde, Werte wie Freiheit und Gleichheit zu vergleichen (vgl. Berlin 1969, 171). Dementsprechend gilt: Wenn wir uns zwischen Handlungen zu entscheiden haben, die unterschiedliche Werte realisieren, dann läßt sich nicht bestimmen, welche der beiden Handlungen wertvoller oder besser ist. In solchen Konfliktsituationen müssen wir uns einfach entscheiden, ohne unsere Entscheidung im nachhinein als richtige Lösung ausweisen zu können (vgl. dazu ebd., 171: „In the end, men choose between ultimate values ...“). Die Wahl zwischen unterschiedlichen Werten ist die Wahl zwischen inkommensurablen und d. h. unver-

gleichbaren Größen (Inkommensurabilität kann auch als Inkompabilität oder als ungefähre Gleichheit verstanden werden (vgl. Schaber 1994); Inkommensurabilität im Sinne von Unvergleichbarkeit ist aber das, was dem ethischen Monismus die größten Schwierigkeiten bereitet).

Doch gibt es unvergleichbare Werte? Diese Frage stellt sich, weil wir tatsächlich unterschiedliche Werte vergleichen. Betrachten wir folgende politische Alternative, die sich als ein Konflikt zwischen den Werten Freiheit und Gleichheit interpretieren lässt: Wir können Freiheitsrechte ausbauen, was voraussehbar negative Auswirkungen auf den Lebensstandard vieler hätte. So könnte man z. B. das Gesundheitssystem liberalisieren, würde dabei aber in Kauf nehmen, daß einzelne Personen aus dem System herausfallen. In einem solchen Fall stünde ein kostengünstiges Gesundheitssystem, das die Freiheit einer großen Mehrheit erhöhen würde, einer allgemeinen Gesundheitsversorgung gegenüber, die dem Ideal der Gleichheit entspräche. Obwohl hier zwei grundlegende Werte kollidieren, kann ich zum Schluß kommen, daß es moralisch besser wäre, an der allgemeinen Gesundheitsversorgung festzuhalten. Das aber heißt, daß ich die Werte, die durch die unterschiedlichen Handlungsalternativen realisiert werden, in der Tat miteinander vergleiche. Ich tue dies, indem ich die eine Handlung als moralisch besser bezeichne. So betrachtet scheinen Werte wie Gleichheit und Freiheit durchaus vergleichbar zu sein. Das gilt auch für andere Werte: Wir vergleichen beispielsweise den Wert von fairen Handlungen mit Handlungen, welche die Wohlfahrt von Personen erhöhen, also dem Wert der Nützlichkeit dienen. Die These, Werte seien unvergleichbar, scheint einer näheren Prüfung nicht standzuhalten.

Ethische Pluralisten werden diesen Schluß für voreilig halten. Es kann durchaus sein – so kann der ethische Pluralist argumentieren –, daß bestimmte Werte sich vergleichen lassen. Das heißt aber keineswegs, daß alle Werte kommensurabel sind. Und in der Tat spricht vieles dafür, daß dies nicht der Fall ist. Betrachten wir dazu den Wert der Freundschaft: Viele von uns weigern sich, den Wert, den Freundschaft für uns hat, mit dem Wert materieller Güter zu vergleichen. Sie lehnen solche Vergleiche ab, weil sie diese für verwerflich halten. So würden wohl die meisten sich weigern, den Wert einer Freundschaft gegen den Wert von Geld aufzurechnen zu lassen. Natürlich könnte man im Prinzip das eine

Gut für wertvoller halten als das andere Gut. Und es ist ohne Zweifel nicht auszuschließen, daß bestimmte Menschen bereit sind, den Wert von Freundschaft in Geld auszudrücken. Wie aber Joseph Raz argumentiert, ist dies in unserem Zusammenhang nicht von Belang (vgl. Raz 1986, 346; Schaber 1994, 156 f.). Die Bereitschaft, Freundschaft monetär zu bewerten, bedeutet in keiner Weise, daß Freundschaft und Geld vergleichbar sind. Nach Raz gilt vielmehr: Wer bereit ist, dies zu tun, weiß nicht, was Freundschaft ist. Freundschaft konstituiert sich überhaupt erst als Wert, wenn man es ablehnt, sich auf entsprechende Wertevergleiche einzulassen. Dasselbe läßt sich auch im Blick auf andere Werte wie z. B. den Wert des menschlichen Lebens sagen (vgl. Lukes 1996, 43 ff.). Dem Vergleich des Werts von menschlichem Leben mit dem Wert anderer Güter sind Grenzen gesetzt, nicht weil menschliches Leben, wie vielfach gesagt wird, einen absoluten Wert darstellt, sondern weil zur Wertschätzung von menschlichem Leben gehört, dieses nicht mit dem Wert von Geld, sozialem Prestige und anderen Gütern dieser Art zu vergleichen.

Der ethische Monist kann hier folgendes erwidern: Unsere Weigerung, bestimmte Werte miteinander zu vergleichen, zeigt nicht, daß es incommensurable, d. h. unvergleichbare Werte gibt. Wer sich weigert, den Wert von Freundschaft in Geld aufzurechnen, macht deutlich, daß er Freundschaft jedem beliebig hohen Geldbetrag vorzieht. Was wir in einem solchen Fall vorfinden, ist keine Incommensurabilität von Werten, sondern vielmehr eine lexikographische Ordnung von Werten: Das eine Gut hat einen Wert, der durch keine noch so große Quantität des anderen Gutes aufgewogen werden kann. So kann man Freundschaft und Geld, aber auch – wie Rawls dies beispielsweise tut – basale Freiheitsrechte und ökonomische Gleichheit lexikographisch ordnen (vgl. Rawls 1971, 43 und 61 ff.). Ist dies der Fall, dann sind die entsprechenden Werte in keiner Weise incommensurabel.

Das Problem bei diesem Vorschlag ist dies: Es bleibt unklar, wie wir zu einer lexikographischen oder nicht-lexikographischen Anordnung von Werten gelangen. Wie werden die unterschiedlichen Werte verglichen? Sind wir dazu auf einen zentralen Vergleichswert angewiesen? Und welcher Wert könnte das sein? Natürlich gibt es auf diese Fragen monistische Vorschläge. Utilitaristen schlagen Glück bzw. Nützlichkeit vor; deontologische Theorien betrachten Respekt als maßgebenden Wert. All diese Vorschläge

sind der Kritik ausgesetzt. Doch das ist nicht das eigentliche Problem. Fraglich ist vor allem, ob die genannten Vorschläge das liefern, was sie zu liefern vermeinen, nämlich einen zentralen Vergleichswert. Das Problem, das hier gemeint ist, lässt sich am Vorschlag, daß Glück der maßgebende Wert ist, verdeutlichen: Es gibt verschiedene Arten von Glück oder subjektivem Wohlbefinden. Die subjektiven Zustände, die mit dem Trinken eines Glas Weines, dem Verliebtsein, einer interessanten Diskussion verknüpft sind, sind unterschiedlicher Natur. Fraglich ist aber: Wie lässt sich der Wert dieser unterschiedlichen Zustände vergleichen? Welchen Wert könnten wir als Vergleichswert nehmen? Es scheint – und darin liegt das Problem –, daß eine Pluralität dessen, was für uns wertvoll ist, innerhalb der Kategorie Glück selbst wieder auftaucht (vgl. auch Rawls *a. a. O.*, 557). Damit hält der Begriff Glück nicht, was sich der ethische Monist von ihm verspricht. Der ethische Monist muß – so gesehen – einen zentralen Wert finden, der sich einer solchen pluralistischen Interpretation entzieht.

2. Moralische Konflikte

Verschiedene ethische Pluralisten sind der Ansicht, daß der ethische Monismus falsch ist, weil er moralischen Konflikten nicht Rechnung tragen kann (vgl. dazu Wiggins 1978; Stocker 1990, Kap. 8). Innerhalb eines ethischen Monismus sind moralische Konflikte genau besehen unmöglich. Und das heißt: Es kann für einen ethischen Monisten keine Situationen geben, in denen wir vor der Entscheidung zwischen Handlungsoptionen stehen, wobei für beide moralisch gute Gründe sprechen. Doch dies – so argumentieren ethische Pluralisten – widerspricht ganz offensichtlich unserer moralischen Erfahrung. Wir fühlen uns in verschiedenen Situationen moralisch verpflichtet, Dinge zu tun, die wir nicht zusammen tun können. Der Monist kann den Eindruck eines Handelnden, sich mit einem moralischen Konflikt konfrontiert zu sehen, nur als Irrtum betrachten. Denn innerhalb eines Monismus gibt es einen zentralen Wert, der handlungsanleitend sein soll. Für einen Glücksutilitaristen z. B. sollte man sich in Konfliktsituationen einfach überlegen, welche Handlung das größte Glück hervorbringt und dementsprechend handeln.

Das Problem liegt nun aber nach Ansicht des ethischen Pluralisten darin, daß wir uns bei Konflikten für eine Option entscheiden und entscheiden müssen, es aber gleichzeitig *bedauern*, die andere Option nicht gewählt haben zu können. Dies tun wir auch in Fällen, in denen wir überzeugt sind, daß das, was wir getan haben, moralisch besser war. Und wir halten solche Gefühle des Bedauerns für angemessen. Doch wie soll – so der Pluralist – eine monistische Theorie, die ein Prinzip oder einen Wert für maßgebend ansieht, Gefühle des Bedauerns für angemessen halten können? Wenn wir uns in Konfliktfällen – wie z. B. der Glücksutilitarist empfiehlt –, an der Handlung orientieren, die den größten Glückszuwachs verspricht, dann haben wir nichts zu bedauern; wir haben dann nämlich einfach das größere dem geringeren Glück vorgezogen. Gefühle des Bedauerns können nur dann angemessen sein, wenn unterschiedliche Werte kollidieren, die nicht auf einen Wert reduziert werden können. Soweit das Argument des ethischen Pluralisten.

Ein ethischer Monist kann argumentieren, daß es auch innerhalb monistischer Moraltheorien Raum für moralische Konflikte geben kann. Das läßt sich an folgenden Beispielen deutlich machen. Betrachten wir zunächst den Präferenzutilitarismus, der das, was moralisch richtig ist, darüber definiert, was die Präferenzen von Personen optimal bedient. Nehmen wir an, ich könnte in einer bestimmten Situation eine Präferenz der Person A befriedigen, indem ich eine Präferenz einer anderen Person B durchkreuze. Gesetzt ich habe dazu keine Alternative, dann werde ich, wo zu ich mich auch immer entscheide, einer Person Schaden zufügen. Mit dem Präferenzutilitaristen Richard M. Hare könnte man nun eine *prima facie* Regel annehmen, die besagt: „Füge anderen keinen Schaden zu.“ Es ist angemessen, Verletzungen von *prima facie* Regeln zu bedauern, weil wir uns – wie Hare meint – im Normalfall an diese Regeln halten sollten (vgl. Hare 1981, 28 ff.). Das heißt: Wem in seiner Erziehung beigebracht worden ist, diese *prima facie* Regeln zu beachten, der erwirbt auch die Disposition, Regelverletzungen zu bedauern (vgl. a. a. O., 39).

Moralische Konflikte kann es aber auch innerhalb einer monistischen Moraltheorie geben, die wie die Kantische den kategorischen Imperativ zum moralischen Grundprinzip erklärt. Es ist anzunehmen, daß sich aus einem solchen Prinzip Subprinzipien ableiten lassen, die miteinander in Kollision geraten können. Ein

Handelnder kann insofern Gründe haben, beide Handlungen auszuführen, auch wenn sich die eine Handlung als moralisch besser erweist. Monistische Moraltheorien brauchen also – so kann der Monist argumentieren – moralische Konflikte in keiner Weise auszuschließen.

3. Die Quellen der Moral

Für bestimmte ethische Pluralisten ist der ethische Monismus aus einem anderen Grund falsch: Anders als der ethische Monist glaubt, hat die Moral nicht eine, sondern verschiedene Quellen: Moralische Pflichten gehen aus unterschiedlichen sozialen wie persönlichen Beziehungen hervor. Ich beziehe mich in sehr unterschiedlichen Weisen auf andere wie auch auf mich selbst. Betrachten wir im folgenden die diversen sozialen Beziehungen: Ich beziehe mich auf andere als Mitbürger, als Kollege, als Bruder, als Geschäftspartner, als Freund, als Mitmensch usw. (vgl. dazu Ross 1930, 19). Aus diesen unterschiedlichen Beziehungen gehen nun – so argumentieren ethische Pluralisten wie Ross – auch unterschiedliche moralische Pflichten hervor. Als Freund habe ich andere Pflichten als als Mitbürger oder als Geschäftspartner. Es sind diese unterschiedlichen moralischen Pflichten, über die sich bestimmen lässt, was es heißt, ein Freund, ein Mitbürger und ein Geschäftspartner zu sein. Der ethische Monismus wird – so der ethische Pluralist – mit dieser Vielfalt von sozialen Beziehungen vor große Schwierigkeiten gestellt. Eine monistische Moraltheorie wie beispielsweise der Utilitarismus ist gezwungen, diese Beziehungsvielfalt zu unterschlagen und eine bestimmte Art der sozialen Beziehungen für moralisch allein maßgeblich zu erklären: die Beziehung nämlich, in der ich mich zu anderen als Wohltäter verhalte. Der Utilitarismus trägt damit, wie Ross meint, dem persönlichen Charakter moralischer Pflichten nicht Rechnung (vgl., a. a. O., 22). Wir stehen – so der ethische Pluralist – anderen Menschen nicht bloß als Wohltäter gegenüber. Dasselbe Problem stellt sich auch beispielsweise dem Kantianer: Orientieren wir uns am kategorischen Imperativ, dann stehen wir anderen als Mitmenschen gegenüber. Doch auch hier gilt: Moralisch ist nicht nur diese Beziehungsform von Mitmensch zu Mitmensch relevant. Wer wie der Utilitarist und Kant eine bestimmte Form sozialer

Beziehung moralisch verabsolutiert, verkennt nach Ansicht ethischer Pluralisten die unterschiedlichen Quellen der Moral und zeichnet entsprechend ein unangemessenes Bild der Moral.

Der ethische Monist wird nicht bestreiten, daß unterschiedlichen sozialen Beziehungen unterschiedliche moralische Pflichten zugeordnet werden können. Es ist aber unklar, ob diesen unterschiedlichen Pflichten nicht ein gemeinsamer Wertgesichtspunkt oder ein gemeinsames Prinzip zugrundeliegt oder zugrundeliegen muß. Dies scheint darum gefordert zu sein, weil wir nur mit Hilfe eines gemeinsamen Wertgesichtspunkts moralische Pflichten als moralische Pflichten ausweisen können. Betrachten wir dazu noch einmal Nagels Pflichtenkatalog: Diesem gemäß sind wir eigenen Projekten gegenüber moralisch verpflichtet. Wer das Wohltemperierte Klavier beherrschen will und sagt ‚Ich kann nicht ins Kino gehen, weil ich noch üben muß‘, bringt nach Nagel eine moralische Pflicht zum Ausdruck. Die Frage stellt sich, ob es sich dabei aber wirklich um eine moralische Pflicht und nicht bloß um eine Klugheitsregel handelt. Das ist in der Tat alles andere als klar. Viele von uns würden solche Bindungen an eigene Projekte als Gebot der Klugheit und nicht als Gebot der Moral betrachten. Dasselbe ließe sich auch im Blick auf die von Nagel genannte Pflicht, seine eigenen Fähigkeiten zu entwickeln, behaupten. Dabei geht es hier – so kann der ethische Monist argumentieren – nicht um eine inhaltliche Kritik des Nagelschen Vorschlags, sondern um ein grundsätzliches Problem; um das Problem nämlich, was Forderungen zu moralischen Forderungen macht. Diese Frage stellt sich jedem, der wissen will, worin seine moralischen Pflichten bestehen. Denn um diese Pflichten zu bestimmen, müssen wir in der Lage sein, moralische von nicht-moralischen Forderungen, von Forderungen der Höflichkeit z. B. zu unterscheiden. Dabei mag die Grenze des Moralischen unscharf bleiben. Doch daraus läßt sich nicht der Schluß ziehen, daß wir auf eine Eingrenzung des Moralischen nicht angewiesen seien. Die Antwort auf die Frage beispielsweise, ob wir eigenen Projekten gegenüber moralisch verpflichtet sind oder nicht, setzt einen Begriff des Moralischen voraus. Sie setzt – anders formuliert – einen *zentralen* moralischen Gesichtspunkt voraus, den der ethische Pluralist gerade bestreitet.

4. Die Lösung moralischer Konflikte

Der ethische Monist hält ein pluralistisches Konzept der Moral noch aus einem anderen Grund für problematisch: Es ist unklar, wie sich Wertkonflikte rational lösen lassen, gesetzt, es gibt keinen zentralen Vergleichswert. Das ist ein Problem, das für unser moralisches Denken nicht unerheblich ist, da wir in sehr vielen Fällen mit Wertkonflikten konfrontiert sind. Ist der ethische Pluralist nicht gezwungen – so kann der ethische Monist fragen –, Wertkonflikte für unlösbar zu halten? Und wird damit Ethik nicht unfähig, richtige Antworten auf moralische Probleme zu formulieren?

Bestimmte ethische Pluralisten werden sich hier gelassen zeigen und argumentieren, daß der Einwand von der falschen Annahme ausgeht, es gäbe für moralische Konflikte rationale Lösungen. Da es aber keinen zentralen moralischen Wert gibt, auf den hin sich die konfliktierenden Werte beziehen und vergleichen lassen, können moralische Konflikte überhaupt nicht rational gelöst werden. Vielmehr müssen wir uns in Konfliktsituationen einfach entscheiden, ohne daß wir in der Lage wären, unsere Entscheidung als richtige oder begründete auszuweisen. Diese Notwendigkeit, sich zu entscheiden, ist – wie Berlin meint – ein Charakteristikum menschlicher Existenz. Die Unfähigkeit für Konflikte rationale Lösungen zu finden, gibt seiner Ansicht nach unserer Freiheit ihren Wert. „The necessity of choosing between absolute claims is then an inescapable characteristic of the human condition. This gives its value to freedom ... as an end in itself ...“ (Berlin 1969, 169).

Diese radikal dezisionistische Position widerspricht aber – so läßt sich argumentieren – ganz offensichtlich unseren Intuitionen. Es mag intuitiv betrachtet Konfliktfälle geben, für die wir keine richtige Lösung zu finden vermögen. Doch bei vielen Konflikten sehen wir uns dazu durchaus in der Lage. Wenn ich z.B. jemandem versprochen habe, an seiner Geburtstagsparty teilzunehmen und ich auf dem Weg dorthin zufälligerweise an einem Unfallort vorbeikomme, wo meine Hilfe erbeten wird, dann werden wohl nur die wenigsten sich im unklaren darüber sein, welcher Handlung ich den Vorzug geben sollte. Ohne Zweifel ist es moralisch auch geboten, Versprechen einzuhalten. Insofern liegt in dieser Situation ein Konflikt vor. Doch es ist nicht wirklich

strittig, was in einer solchen Situation die moralisch richtige und dementsprechend die moralisch geforderte Handlung ist. Wir sind hier nicht zu einer willkürlichen Entscheidung gezwungen. Für moralische Konflikte scheint es also durchaus richtige Lösungen zu geben.

Das wird von den meisten ethischen Pluralisten auch zugegeben. Nach Ansicht von Nagel beispielsweise sind in der Tat nicht alle Entscheidungen in Konfliktfällen willkürlich. Vielmehr gibt es für bestimmte Konflikte richtige Lösungen (vgl. Nagel 1979, 134f.). Diese richtigen Lösungen lassen sich auch ohne zentralen moralischen Vergleichswert bestimmen. Was uns nach Meinung verschiedener ethischer Pluralisten erlaubt, die richtige Lösung für moralische Konflikte zu finden, ist die *praktische Urteilskraft*. Nagel schreibt dazu: „The fact that one cannot say why a certain decision is the correct one, given a particular balance of conflicting reasons, does not mean that the claim to correctness is meaningless ... What makes this possible is judgement ...“ (Nagel 1979, 134f.; vgl. Larmore 1987, 9ff.). Dabei verhilft uns die Urteilskraft nicht in allen Konfliktfällen zu richtigen Lösungen. Es gibt, wie Nagel z. B. meint, Konflikte, die von einer solchen Komplexität sind, daß auch die Urteilskraft nicht zu helfen vermag. Doch in vielen Konfliktfällen reicht es aus, sich auf die Urteilskraft zu verlassen (vgl. Nagel a. a. O., 135).

Das scheint ein plausibles Konzept der Lösung von Wertkonflikten zu sein. In einer näheren Betrachtung erweist es sich aber – so wird der ethische Monist argumentieren – als problematisch. Unklar ist, was unter Urteilskraft genau zu verstehen ist, und wie sie uns die richtigen Lösungen von Konflikten liefern soll. Wie kann man sagen, daß eine Handlung moralisch besser als alternative Handlungen ist, wenn man über keinen Vergleichswert verfügt? Betrachten wir noch einmal das Unfallbeispiel: Wenn wir sagen, daß es moralisch besser ist, am Unfallort zu helfen, dann tun wir dies, weil wir beispielsweise der Ansicht sind, daß damit das in dieser Konfliktsituation gewichtigere Interesse befriedigt wird. Es ist ein Gesichtspunkt dieser Art, der uns erlaubt – so der ethische Monist – zum entsprechenden Urteil über das, was in dieser Situation besser ist, zu gelangen. Wie praktische Urteilskraft, die ohne eine solche Vergleichsgröße operiert, uns richtige Lösungen von Wertkonflikten aufzeigen kann, bleibt deshalb völlig schleierhaft.

Der ethische Pluralist muß nicht bestreiten, daß für richtige Konfliktlösungen Vergleichsgrößen notwendig sind. Es kann auch seiner Ansicht nach gut sein, daß wir für richtige Lösungen jeweils auf einen Vergleichswert angewiesen sind. Bestreiten muß er nur, daß für die Lösungen aller moralischen Konflikte ein bestimmter zentraler Wert maßgebend ist. Der ethische Pluralist kann die These vertreten, daß für unterschiedliche Konfliktfälle auch unterschiedliche Vergleichswerte relevant sind (vgl. dazu Richardson 1994, 105). Und so ist es durchaus nicht auszuschließen, daß wir in dem beschriebenen Unfallbeispiel durch eine Nutzenabwägung zur richtigen Lösung gelangen. In bestimmten Konfliktfällen könnten also der Wert der Nützlichkeit, in anderen aber andere Werte für die richtige Konfliktlösung maßgebend sein.

Doch wie – so könnte der ethische Monist fragen – läßt sich bestimmen, welcher Vergleichswert jeweils relevant ist? Gibt es dafür Kriterien? Kann es innerhalb eines ethischen Pluralismus solche Kriterien überhaupt geben? Eines ist, so der ethische Monist klar: Verfügten wir über einen zentralen Vergleichswert, dann wüßten wir, wie richtige Konfliktlösungen zu bestimmen wären. Und genau dies ist es, was wir wollen: Wir suchen in Konflikt-situationen nach Lösungen, und zwar nicht nach irgendwelchen Lösungen, sondern nach den richtigen Lösungen. Es mag sein, daß wir die Moraltheorie, die uns den relevanten Vergleichswert liefert, noch nicht gefunden haben. Das könnte ein ethischer Monist zugeben. Er wird es aber für voreilig halten, die Suche nach einer solchen Theorie aufzugeben. Denn einzig eine monistische Theorie wird unserer Intention, richtige Konfliktlösungen zu finden, gerecht.

Ethische Pluralisten sind überzeugt, daß dieser Suche kein Erfolg beschieden sein kann. Mit Ross halten sie es für weise, Ansprüche an die Ethik aufzugeben, die nicht erfüllt werden können. Die Frage, ob sie damit recht haben, soll hier offenbleiben. In der Debatte um Pluralismus und Monismus in der Ethik – soviel sollte deutlich geworden sein – stehen sich unterschiedliche Ethikkonzeptionen gegenüber. Möglicherweise kann uns diese Debatte klarer machen, was unter Ethik zu verstehen und was von der Ethik zu erwarten ist.

Literaturverzeichnis

- Alican, N. F. 1994 Mill's Principle of Utility. A Defense of John Stuart Mill's Notorious Proof, Amsterdam, Atlanta.
- Aristoteles 1992 The Nature of Moral Thinking, London, New York.
- Arrington, R. L. 1972 *Nikomachische Ethik*, übersetzt v. O. Gigon, München.
- Arrington, R. L. 1989 Rationalism, Realism, and Relativism. Perspectives in Contemporary Moral Epistemology, Ithaca & London.
- Attfield, R. 1975 Against Non-Comparabilism, in: Philosophy 50, 230–234.
- Ayer, A. J. 1993 Sprache, Wahrheit und Logik, Stuttgart (engl. Originalausgabe London, New York 1936 und 1950).
- Badwahr, N. K. 1993 Altruism vs. Self-Interest, in: Altruism, Social Philosophy & Policy 1, 90–117.
- Baier, K. 1958 The Moral Point of View, Ithaca, New York.
- Baier, K. 1974 Der Standpunkt der Moral. Eine rationale Grundlegung der Moral, Düsseldorf.
- Baier, K. 1995 The Rational and the Moral Order. The Social Roots of Reason and Morality, Chicago, LaSalle/Illinois.
- Baldwin, T. 1990 G. E. Moore, London.
- Bayertz, K. (Hrsg.) 1991 Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik, Reinbek bei Hamburg.
- Bayertz, K. 1993 Der evolutionäre Naturalismus in der Ethik, in: Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus. Beiträge zu einer modernen Theorie der Moral, hrsg. von Wilhelm Lütterfelds, unter Mitarbeit von Thomas Mohrs, Darmstadt, 141–165.
- Bayertz, K. (Hrsg.) 1993a Evolution und Ethik, Stuttgart.
- Beckermann, A. (Hrsg.) 1977 Analytische Handlungstheorie, Band II: Handlungserklärungen, Frankfurt/M.

Benn, S. I./ Gaus, G. F. (Hrsg.)	1983	Public and Private in Social Life, London & Canberra, New York.
Benson, J.	1979	Who is the Autonomous Man? in: Philosophy 58, 5–17.
Berlin, I.	1969	Four Essays on Liberty, Oxford.
Birnbacher, D. (Hrsg.)	1980	Ökologie und Ethik, Stuttgart.
Birnbacher, D.	1990	Der Utilitarismus und die Ökonomie, in: B. Bievert (Hrsg.): Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, Frankfurt/M., 65–85.
Birnbacher, D.	1995	Tun und Unterlassen, Stuttgart.
Blackburn, S.	1984	Spreading the Word, Oxford.
Bowie, N. E. (Hrsg.)	1983	Ethical Theory in the Last Quarter of the Twentieth Century, Atascadero.
Brams, S. J.	1976	Game Theory and Politics, New York.
Brandt, R.	1979	A Theory of the Good and the Right, Oxford.
Brandt, R.	1992	Two Concepts of Utility, in: Morality, Utilitarianism, and Rights, Cambridge, 158–175.
Braybrooke, D.	1987	Meeting Needs, Princeton, New Jersey.
Brentano, F.	1952	Grundlegung und Aufbau der Ethik, Bern, Neuauflage Hamburg 1977.
Brentano, F.	1955	Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Hamburg [basierend auf einem 1889 gehaltenen Vortrag].
Brink, D.	1989	Moral Realism and the Foundations of Ethics, Cambridge.
Butchvarov, P.	1989	Skepticism in Ethics, Bloomington, Indianapolis.
Canto-Sperber, M.	1994	La philosophie morale britannique, Paris.
Cavalier, R. J./ Gouinlock, J./ Sterba, J. (Hrsg.)	1989	Ethics in the History of Western Philosophy, Hounds mills, Basingstoke, Hampshire.
Chisholm, R. M.	1986	Brentano and Intrinsic Value, Cambridge etc.
Cooper, D.	1993	Value Pluralism & Ethical Choice, New York.
Cummiskey, D.	1996	Kantian Consequentialism, New York, Oxford.
Dancy, J.	1981	On Moral Properties, in: Mind 90, 367–385.

Dancy, J.	1983	Ethical Particularism and Morally Relevant Properties, in: <i>Mind</i> 92, 530–547.
Dancy, J.	1993	Moral Reasons, Oxford.
Darwall, St.	1989	From Moore to Stevenson, in: Cavalier/ Guinlock/ Sterba, 366–398.
Darwall, St./ Gibbard, A./ Railton, P.	1992	Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends, in: <i>The Philosophical Review</i> , 101, 1, 115–189.
DeMarco, J. P./ Fox, R. M. (Hrsg.)	1986	New Directions in Ethics. The Challenge of Applied Ethics, New York & London.
Dillon, Robin S. (Hrsg.)	1995	Dignity, Character, and Self-Respect, New York, London.
Donagan, A.	1977	The Theory of Morality, Chicago.
Dworkin, R.	1977	Taking Rights Seriously, London; dt.: Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt/M. 1984.
Dworkin, R.	1984	Rights as Trumps, in: J. Waldron (Hrsg.): Theories of Rights, Oxford, 153–167.
Edwards, P.	1955	The Logic of Moral Discourse, New York.
Edwards, R. B.	1979	Pleasures and Pains. A Theory of Qualitative Hedonism, Ithaca, New York.
Emler, N.	1983	Moral Character, in: Weinreich-Haste/ Locke, 187–211.
Engels, F.	1894	Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaften, Neuauflage Berlin 1989.
Ethics	1982	Special Issue on Moral Development 92, 3.
Falk, W. D.	1947/8	‘Ought’ and Motivation, in: Proceedings of the Aristotelian Society 48, 492–510, wieder abgedruckt in ders.: Ought, Reasons, and Morality, Ithaca, London 1986, 21–41.
Falk, W. D.	1953	Goading and Guiding, in: <i>Mind</i> 62, 145–171, wieder abgedruckt in ders.: Ought, Reasons, and Morality, Ithaca, London, 1986, 42–66.
Fehige, Chr./ Meggle, G. (Hrsg.)	1995	Zum moralischen Denken, 2 Bde., Frankfurt/M.
Feinberg, J.	1984–	The Moral Limits of the Criminal Law, Oxford, 4 Bde.
Fishkin, J. S.	1988	Beyond Subjective Morality. Ethical Reasoning and Political Philosophy, New Haven, London.
	1984	

Flanagan, O.	1991	Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism, Cambridge/Mass., London.
Fletcher, G. P.	1993	Loyality. An Essay on the Morality of Relationship, Oxford, (dt. Frankfurt/M., das 7. Kapitel über den Fahneneid fehlt).
Foot, Ph.	1978	Virtues and Vices, Oxford.
Frankena, W. K.	1958	Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy, in: Essays in Moral Philosophy, hrsg. von A. I. Melden, Seattle, London, 40–81.
Frankena, W. K.	1976	Perspectives on Morality, hrsg. von Kenneth E. Goodpaster, Notre Dame, London.
Frankena, W. K.	1983	Moral-Point-Of-View Theories, in: Bowie, 39–79.
Freud, S.	1969	Studienausgabe, Frankfurt/M.
Fried, C.	1978	Right and Wrong, Cambridge/Mass.
Gauthier, D.	1970	Morality and Advantage, in: ders. (Hrsg.): Morality and Rational Self-Interest, New Jersey, 166–180.
Gauthier, D.	1986	Morals by Agreement, Oxford.
Gehlen, A.	1940	Der Mensch, Berlin.
Gibbard, A.	1990	Wise Choices, Apt Feelings, Cambridge/Mass.
Gilligan, C.	1982	In a Different Voice, Cambridge/Mass. dt.: Die andere Stimme, München 1984.
Ginet, C.	1990	On Action, Cambridge.
Ginters, R. (Hrsg.)	1978	Relativismus in der Ethik, Düsseldorf.
Godwin, W.	1793	Enquiry Concerning Political Justice, London, Neudruck: Harmondsworth, Middlesex 1985.
Goldman, A. I.	1970	A Theory of Human Action, Princeton, New Jersey.
Goodpaster, K. E.	1982	Kohlbergian Theory: A Philosophical Counterinvitation, in: Ethics 92, 491–498.
Grewendorf, G./ Meggle, G. (Hrsg.)	1974	Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt/M.
Griffin, J.	1986	Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance, Oxford.
Guest, St.	1992	Ronald Dworkin, Edinburgh, Kap. 6 [Objectivity in Law and Morality].

Guyau, J.-M.	1885	Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction, ohne Erscheinungsort, Neuauflage ohne Erscheinungsort, Librairie Arthème Fayard 1985 nach der zweiten, korrigierten Auflage von 1890, ebenfalls ohne Erscheinungsort.
Habermas, J.	1973	Wahrheitstheorien, in: H. Fahrenbach (Hrsg.): <i>Wirklichkeit und Reflexion</i> . Walter Schulz zum 60. Geburtstag, Pfullingen, 211–265.
Habermas, J.	1983	Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: <i>Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln</i> , Frankfurt/M., 53–125.
Habermas, J.	1986	Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: W. Kuhlmann (Hrsg.): <i>Moralität und Sittlichkeit</i> , Frankfurt/M., 16–37.
Haller, R.	1993	Neopositivismus, Darmstadt.
Hampshire, St.	1983	<i>Morality & Conflict</i> , Oxford.
Hare, R. M.	1963	<i>Freedom and Reason</i> , Oxford.
Hare, R. M.	1972	<i>Die Sprache der Moral</i> , Frankfurt/M.
Hare, R. M.	1972–3	<i>Moral Principles</i> , in: <i>Proceedings of the Aristotelian Society</i> 73, wieder abgedruckt in Hare 1989a, 49–65.
Hare, R. M.	1974	Deskriptivismus, in: Grewendorf/Meggle, 260–284.
Hare, R. M.	1981	<i>Moral Thinking</i> , Oxford.
Hare, R. M.	1985	<i>Ontology in Ethics</i> , in: T. Honderich (Hrsg.): <i>Morality and Objectivity</i> , London, 39–53.
Hare, R. M.	1989	<i>Essays in Ethical Theory</i> , Oxford.
Hare, R. M.	1989a	<i>Supervenience</i> , in: <i>Essays in Ethical Theory</i> , Oxford, 66–81.
Hare, R. M.	1989b	<i>A Reduction ad Absurdum of Descriptivism</i> , in: <i>Essays in Ethical Theory</i> , Oxford, 113–130.
Hare, R. M.	1992	<i>Moralisches Denken</i> , Frankfurt/M.
Hare, R. M.	1995	Könnte Kant ein Utilitarist gewesen sein? in: Fehige/Meggle, II, 11–34, 343–348.
Harman, G.	1975	<i>Moral Relativism Defended</i> , in: <i>Philosophical Review</i> 84, 3–22, wieder abgedruckt in Meiland & Krausz 1982.

- Harman, G. 1978 What is Moral Relativism? In: Values and Morals, hrsg. von Alvin I. Goldman und Jaegwon Kim, Reidel-Dordrecht, 143–161.
- Harman, G. 1981 Das Wesen der Moral. Eine Einführung in die Ethik, Frankfurt/M.
- Harman, G. 1985 Is there a Single True Morality? in: Copp, David/Zimmermann David (Hrsg.): Morality, Reason, and Truth. New Essays on the Foundations of Ethics, Totowa, N.J., 27–48.
- Harman, G./
Thomson, J. J. 1995 Moral Relativism and Moral Objectivity, Cambridge/Mass., Oxford.
- Harsanyi, J. 1982 Morality and the Theory of Rational Behaviour, in: B. Williams/A. Sen (Hrsg.), Utilitarianism and Beyond, Cambridge, 39–62.
- Hart, H. L. A. 1963 Law, Liberty, and Morality, Oxford.
- Hartmann, N. 1926 Ethik, Berlin.
- Herman, B. 1993 The Practice of Moral Judgments, Cambridge/Mass., London.
- Hildebrand, D. v. 1982 Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, Vallendar-Schönstatt [ursprünglich 1922].
- Hill, Th. E. Jr. 1983 Ideals of Human Excellence and Preserving the Natural Environment, in: Environmental Ethics 5, 211–224, wieder abgedruckt in ders.: Autonomy and Self-Respect, Cambridge, New York, 104–117.
- Hoerster, N. 1995 Abtreibung im säkularen Staat, Frankfurt/M., 2. Aufl.
- Höffe, O. 1993 Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt/M.
- Hohfeld, W. N. 1919 Fundamental Legal Conceptions, London.
- Honderich, T. 1995 Wie frei sind wir? Das Determinismus-Problem, Stuttgart.
- Hospers, J. 1978 Die Reichweite menschlicher Freiheit, in: Seminar: Freies Handeln und Determinismus, hrsg. von U. Pothast, Frankfurt/M., 93–114.
- Hudson, W. P. 1969 (Hrsg.) The Is-Ought-Question, London, Basingstoke.

Hume, D.	1973	Ein Traktat über die menschliche Natur, Hamburg (engl. Originalausgabe 1739–1740).
Hume, D.	1975	An Enquiry Concerning the Principles of Morals, hrsg. von P. H. Nidditch, 3. Aufl. Oxford.
Hume, D.	1978	A Treatise of Human Nature, P. H. Nidditch (Hrsg.) 2. Aufl., Oxford.
Hurka, T.	1993	Perfectionism, Oxford.
Hursthouse, R.	1995	Applying Virtue Ethics, in: R. Hursthouse (Hrsg.): <i>Virtues and Reasons</i> , Oxford, 57–75.
Johnston, P.	1989	Wittgenstein and Moral Philosophy, London, New York.
Jonsen, A. R./ Toulmin, St.	1989	The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning, Berkeley, Los Angeles, London.
Kagan, S.	1992	The Limits of Well-Being, in: Social Philosophy & Policy 2, 169–189.
Kant, I.	1785	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga, wieder abgedruckt in Akademie-Textausgabe, Bd. IV., Berlin, New York.
Kant, I.	1788	Kritik der praktischen Vernunft, Riga, wieder abgedruckt in Akademie-Textausgabe Bd. V., Berlin, New York.
Kant, I.	1797	Metaphysik der Sitten, Königsberg, wieder abgedruckt in Akademie-Textausgabe Bd. VI., Berlin, New York.
Kleinig, J.	1983	Paternalism, Oxford.
Kliemt, H.	1986	Antagonistic Kooperation, Freiburg i. Br.
Kohlberg, L.	1981	From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development, in: ders.: Essays on Moral Development, vol. 1: The Philosophy of Moral Development, Cambridge, San Francisco, 101–189.
Kohlberg, L.	1995	Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt/M.
Krämer, H.	1992	Integrative Ethik, Frankfurt/M.
Krausz, M. (Hrsg.)	1989	Relativism. Interpretation and Confrontation, Notre Dame.
Kripke, S.	1980	Naming and Necessity, Cambridge/Mass.

Küng, G.	1986	Die postkonventionelle Ebene der moralischen Entwicklung: Psychologie oder Philosophie? in: F. Oser/W. Althof/ D. Garz (Hrsg.): <i>Moralische Zugänge zum Menschen. Zugänge zum moralischen Menschen</i> , München, 312–326.
Kupperman, J.	1990	Character, Oxford.
Kutschera, F. von	1982	Grundlagen der Ethik, Berlin, New York.
Ladd, J. (Hrsg.)	1973	Ethical Relativism, Wadsworth, Neuauflage Lanham etc. 1985.
Larmore, Ch.	1987	Patterns of Moral Complexity, Cambridge; dt.: <i>Strukturen moralischer Komplexität</i> , Stuttgart 1994.
Larmore, Ch.	1994	Pluralism and Reasonable Disagreement, in: <i>Social Philosophy & Policy</i> 11/1, 61–79.
Leist, A. (Hrsg.)	1990	Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Frankfurt/M.
Lemos, N. M.	1994	Intrinsic Value. Concept and Warrant, Cambridge.
Lenk, H.	1973	Der „Ordinary Language Approach“ und die Neutralitätsthese der Metaethik, in: ders.: <i>Metalogik und Sprachanalyse. Studien zur analytischen Philosophie</i> , Freiburg i. Br., 30–56.
Locke, D.	1982	The Principle of Equal Interest, in: <i>The Philosophical Review</i> 90, 4, 531–559.
Louden, R. B.	1984	On Some Vices of Virtue Ethics, in: <i>American Philosophical Quarterly</i> , Vol. 21/3, 227–236.
Lovibond, S	1983	Realism and Imagination in Ethics, Minneapolis.
Luce, R. D./ Raiffa, H.	1950	Games and Decisions, New York.
Lukes, St.	1996	On Trade-Offs between Values, in: F. Hahn/ St. Vannucci (Hrsg.): <i>Ethics, Rationality, and Economic Behaviour</i> , Oxford, 36–49.
MacIntyre, A.	1981	After Virtue, <i>Notre Dame</i> , 2. Aufl. 1984.
MacIntyre, A.	1987	Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/ M., New York.

Mackie, J. L.	1977	Ethics. Inventing Right and Wrong, Penguin (dt.: Stuttgart 1983).
Mackie, J. L.	1984	Can There Be a Right-Based Moral Theory?, in: J. Waldron (Hrsg.): Theories of Rights, Oxford, 168–181.
McAlister, L.	1982	The Development of Franz Brentano's Ethics, Würzburg, Amsterdam.
McConnell, T.	1993	Gratitude, Philadelphia.
McDowell, J.	1978	Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?, in: Proceedings of the Aristotelian Society, Supplement 52, 13–29.
McDowell, J.	1979	Virtue and Reason, in: <i>Monist</i> 62, 331–350.
McDowell, J.	1985	Values and Secondary Qualities, in: Morality and Objectivity, T. Honderich (Hrsg.), London, 110–129.
McGinn, C.	1985	The Subjective View, Oxford.
McNaughton, D.	1988	Moral Vision, Oxford.
Meggle, G. (Hrsg.)	1977	Analytische Handlungstheorie, Bd. I: Handlungsbeschreibungen, Frankfurt/M.
Meiland, J. W./ Krausz, M. (Hrsg.)	1982	Relativism. Cognitive and Moral, Notre Dame, London [enthält u. a. Beiträge von Ph. Foot, G. Harman, B. Williams, D. Lyons und G. Harrison].
Mele, Alfred R. (Hrsg.)	1997	The Philosophy of Action (Oxford Readings in Philosophy), Oxford.
Mill, J. St.	1859	On Liberty, London.
Mill, J. St./	1970	Essays on Sex and Equality, Chicago, London.
Mill, H. T.		
Mill, J. St./ Mill, H. T./ Taylor, H.	1976	Die Hörigkeit der Frau. Texte zur Frauenemanzipation, Frankfurt/M. (englische Originalausgabe unter dem Titel „The Subjection of Women“, London 1869).
Moore, B.	1984	Privacy. Studies in Social and Cultural History, Armonk, New York, London.
Moore, G. E.	1912	Ethics, Oxford, reprint 1978.
Moore, G. E.	1942	A Reply to my Critics, in: P. A. Schilpp, The Philosophy of G. E. Moore, 535–627.
Moore, G. E.	1959	Is Goodness a Quality?“, in: Philosophical Papers, London, 89–100.

Moore, G. E.	1986	The Early Essays, hrsg. von T. Regan, Philadelphia.
Moore, G. E.	1991	The Elements of Ethics, hrsg. von T. Regan, Philadelphia.
Moore, G. E.	1903	Principia Ethica, Cambridge, revidierte Ausgabe mit einem Vorwort zur zweiten Auflage und anderen Schriften 1993; dt.: übers. u. hrsg. v. B. Wisser, Stuttgart 1970.
Murdoch, I.	1970	The Sovereignty of the Good, London.
Nagel, Th.	1970	The Possibility of Altruism, Princeton, New Jersey.
Nagel, Th.	1979	The Fragmentation of Value, in: Mortal Questions, Cambridge, 128–141; dt.: Verschiedenheit der Werte, in: Über das Leben, die Seele und den Tod übers. v. K.-E. Prankel u. R. Stöcker, Königstein/Ts. 1984, 146–161.
Nagel, Th.	1986	The View from Nowhere, New York.
Nagel, Th.	1991	Equality and Partiality, New York, Oxford, (dt.: Paderborn 1994; frz.: Paris 1994).
Nagl-Docekal, H./ Pauer-Studer, H. (Hrsg.)	1993	Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik, Frankfurt/M.
Neumann, J./ Morgenstern, O.	1953	The Theory of Games and Economic Behaviour, Princeton, New Jersey.
Nida-Rümelin, J.	1993	Kritik des Konsequentialismus, München.
Nida-Rümelin, J. (Hrsg.)	1996	Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Stuttgart.
Nielsen, K.	1971	On Eliminating Metaphysics, in: ders.: Reason & Practice, New York etc., 393–405.
Nowell-Smith, P.	1954	Ethics, New York.
Nozick, R.	1974	Anarchy, State, and Utopia, New York.
Nunner- Winkler, G. (Hrsg.)	1991	Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik, Frankfurt, New York.
Nussbaum, M.	1993	Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach, in: M. Nussbaum/ A. Sen (Hrsg.): The Quality of Life, Oxford, 242–269.

Oakley, J.	1992	Morality and the Emotions, London, New York.
O'Neill, J.	1993	Ecology, Policy, and Politics. Human Well-Being and the Natural World, London.
O'Neill, O.	1986	Faces of Hunger, London.
Oser, F./Althof, W.	1992	Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich, Stuttgart.
Ossowska, M.	1972	Gesellschaft und Moral. Die historische und soziale Bedingtheit sittlicher Grundhaltungen, Düsseldorf.
Parfit, D.	1984	Reasons and Persons, Oxford.
Pauer-Studer, H.	1996	Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz, Berlin.
Piaget, J.	1974	Weisheit und Illusionen der Philosophen, Frankfurt/M.
Piaget, J.	1983	Das moralische Urteil beim Kinde, Stuttgart (EA 1932).
Piaget, J.	1995	Intelligenz und Affektivität in der Entwicklung des Kindes, Frankfurt/M.
Plato	1979	Der Staat: Über das Gerechte, übers. u. erläutert v. O. Appelt, 10. Aufl., Hamburg.
Platts, M.	1988	Moral Reality, in: G. Sayre-McCord (Hrsg.): Essays on Moral Realism, Ithaca, New York, 282–300.
Platts, M.	1991	Moral Realities. An Essay in Philosophical Psychology, London.
Popper, K. R.	1947	The Open Society and Its Enemies, London; dt.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bern und München 2. Aufl. 1970.
Prichard, H. A.	1968	Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?, in: Moral Obligation, Oxford, 1–17; dt.: Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum? in: G. Grewendorf/ G. Meggle (Hrsg.): Sprache und Ethik, Frankfurt/M. 1974, 61–80.
Putnam, H.	1981	Reason, Truth and History, Cambridge.
Rachels, J.	1989	Morality, Parents, and Children, in: Person to Person, hrsg. von George Graham and Hugh LaFollette, Philadelphia, 46–62.

- Railton, P. 1984 Alienation, Consequentialism and Morality, in: *Philosophy & Public Affairs* 13, 2, 143–171.
- Railton, P. 1986 Moral Realism, in: *Philosophical Review* 95, 163–207.
- Railton, P. 1989 Naturalism and Prescriptivity, in: *Social Philosophy and Policy* 7, 151–174.
- Rawls, J. 1963 *The Sense of Justice*, in: *The Philosophical Review* 72, 281–305, dt. in: ders.: *Gerechtigkeit als Fairneß*, hrsg. von O. Höffe, Freiburg, München 1977, 125–164.
- Rawls, J. 1971 *A Theory of Justice*, Cambridge/Mass.; dt.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1979.
- Raz, J. 1986 *The Morality of Freedom*, Oxford.
- Richardson, H. 1994 *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge.
- Rippe, K. P. 1993 *Ethischer Relativismus. Seine Grenzen, seine Geltung*, Paderborn, München, Wien, Zürich.
- Rosenberger, S. 1996 *Geschlechter, Gleichheiten, Differenzen*, Wien.
- Ross, W. D. 1930 *The Right and the Good*, Oxford.
- Ross, W. D. 1939 *Foundations of Ethics*, Oxford.
- Rossi, A. S. (Hrsg.) 1971 *The Feminist Papers. From Adams to de Beauvoir*, Boston.
- Sayre-McCord, G. 1989 Deception and Reasons to be Moral, in: *American Philosophical Quarterly* 26, 113–122.
- Schaber, P. 1994 Sind alle Werte vergleichbar? Kosten-Nutzen-Analyse und das Inkommensurabilitätsproblem, in: *Analyse & Kritik* 2, 153–165.
- Schaber, P. 1995 Moralische Tatsachen, in: G. Meggle u. Ch. Fehige (Hrsg.): *Zum moralischen Denken*, Frankfurt/M., 313–334.
- Scheffler, S. (Hrsg.) 1988 *Consequentialism and Its Critics*, Oxford.
- Scheffler, S. 1992 *Human Morality*, Oxford.
- Scheler, M. 1980 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern [ursprünglich 1916, 3. Aufl. 1926].
- Schilp, P. A. (Hrsg.) 1942 *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston, Chicago.

Schmitz, D.	1993	Reasons for Altruism, in: <i>Social Philosophy & Policy</i> 1, 52–68.
Schoeman, F. D. (Hrsg.)	1984	<i>Philosophical Dimensions of Privacy. An Anthology</i> , Cambridge.
Schoeman, F. D.	1992	<i>Privacy and Social Freedom</i> , Cambridge.
Sen, A.	1988	Rights and Agency, in: S. Scheffler, 187–223.
Sidgwick, H.	1907	<i>The Methods of Ethics</i> , 7. Aufl., London.
Singer, P.	1993	<i>Practical Ethics</i> , 2. Aufl., Cambridge.
Singer, P.	1994	<i>Praktische Ethik</i> , Stuttgart.
Sloterdijk, P./Macho, T. H. (Hrsg.)	1993	<i>Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis</i> , Zürich.
Smart, J. J. C.	1973	An Outline of a System of Utilitarian Ethics, in: B. Williams/J. J. C. Smart: <i>Utilitarianism: For and Against</i> , Cambridge, 1–74.
Smart, R. N.	1958	Negative Utilitarianism, in: <i>Mind</i> 67, 542–543.
Smith, M.	1987	The Humean Theory of Motivation, in: <i>Mind</i> 96, 36–61.
Smith, M.	1994	<i>The Moral Problem</i> , Oxford & Cambridge/Mass.
Snare, F.	1991	Morals, Motivation and Convention. <i>Hume's Influential Doctrines</i> , Cambridge etc.
Snare, F.	1992	<i>The Nature of Moral Thinking</i> , London, New York.
Soble, A.	1986	<i>Pornography</i> , New Haven, London.
Sommers-Hoff, C.	1994	<i>Who Stole Feminism. How Women Have Betrayed Women</i> , New York, London.
Spaemann, R.	1989	Glück und Wohlwollen. <i>Versuch über Ethik</i> , Stuttgart.
Spectator, H.	1993	Analytische und postanalytische Ethik. <i>Untersuchungen zur Theorie moralischer Urteile</i> , Freiburg, München.
Stegmüller, W.	1989	Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie, Stuttgart.
Steiner, H.	1994	<i>An Essay on Rights</i> , Oxford.
Steinvorth, U.	1990	Klassische und moderne Ethik. <i>Grundlinien einer materialen Moraltheorie</i> , Hamburg.

Stevenson, Ch.	1938	Persuasive Definitions, abgedruckt in Stevenson 1963, 32–54.
Stevenson, Ch.	1944	Ethics and Language, New Haven & London, (Neudruck New York, 1979).
Stevenson, Ch.	1948	The Nature of Ethical Disagreement [1941 verfaßt], in: Stevenson 1963, 1–9.
Stevenson, Ch.	1963	Facts and Values. Studies in Ethical Analysis, New Haven, (Neudruck Westport, Connecticut, 1975).
Stevenson, Ch.	1974	Die emotive Bedeutung ethischer Ausdrücke, in: Grewendorf/ Meggle 1974, 116–139, (Erstveröffentlichung 1937).
Stevenson, Ch.	1983	Value-Judgments: Their Implicit Generality, in: Bowie, 13–37.
Stewart, R. M./ Thomas, L. L.	1991	Recent Work on Ethical Relativism, in: <i>American Philosophical Quarterly</i> 28, 2 (April) 85–100.
Stocker, M.	1990	Plural and Conflicting Values, Oxford.
Stroll, A.	1954	The Emotive Theory of Ethics, Berkeley, Los Angeles.
Sturgeon, N.	1986	What Difference Does It Make Whether Moral Realism Is True? in: N. Gillespie (Hrsg.): Moral Realism: Proceedings of the 1985 Spindel Conference, <i>The Southern Journal of Philosophy</i> , Suppl. 24, 115–141.
Sylvester, R. P.	1990	The Moral Philosophy of G. E. Moore, hrsg. von R. Perkins, Jr. u. R. W. Sleeper, Philadelphia.
Temkin, L.	1993	Harmful Goods, Harmless Bads, in: R. G. Frey/Ch. W. Morris (Hrsg.), Value, Welfare, and Morality, Cambridge, 290–324.
The Monist 67, 3	1984	Is Relativism Defensible? [mit Beiträgen von Quine, Brandt, Margolis, McCullagh, Weinert, Krausz, Devine, Phillips, Russell, Vallicella und Bradie], Lasalle.
Thomas, G.	1993	An Introduction to Ethics. Five Central Problems of Moral Judgement, London & Indianapolis/Cambridge.
Thomas, L.	1991	Morality and Psychological Development, in: Peter Singer (Hrsg.): Companion to Ethics, Oxford, Cambridge/Mass., 464–475.
Thomson, G.	1987	Needs, London.

Thomson, J. J.	1975	The Right To Privacy, in: <i>Philosophy and Public Affairs</i> 4, wieder abgedruckt in: <i>Restitution, & Risk. Essays in Moral Theory</i> , Cambridge/Mass., London.
Toulmin, St.	1950	An Examination of the Place of Reason in Ethics, Neuauflage mit neuem Vorwort Chicago, London 1986.
Toulmin, St.	1974	Der Gebrauch von Argumenten, Kronberg/Ts.: (engl. O. <i>The Use of Arguments</i> , Cambridge 1958, *1974).
Tugendhat, E.	1984	Probleme der Ethik, Stuttgart.
Tugendhat, E.	1993	Vorlesungen über Ethik. Frankfurt/M.
Tulloch, G.	1989	Mill and Sexual Equality, Harvester.
Urmson, J. O.	1968	The Emotive Theory of Ethics, London.
VanDeVeer, D.	1986	Paternalistic Intervention. The Moral Bounds on Benevolence, Princeton, New Jersey.
Warnock, G. J.	1971	The Object of Morality, London.
Weinreich-	1983	Morality in the Making. Thought, Action, and the Social Context, Chichester etc.
Haste, H./		
Locke, D. (Hrsg.)		
Wellmer, A.	1986	Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt/M.
White, M.	1963	Toward Reunion in Philosophy, New York.
Wiggins, D.	1978	Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire, in: <i>Proceedings of the Aristotelian Society</i> 79, 251–277.
Wiggins, D.	1987	Claim of Needs, in: <i>Needs, Values, and Truth</i> , Oxford, 1–57.
Wiggins, D.	1991	Categorical Requirements: Kant and Hume on the Idea of Duty, in: <i>The Monist</i> 74, 1, 83–106.
Williams, B.	1972	Morality. An Introduction to Ethics, New York.
Williams, B.	1973	A Critique of Utilitarianism, in: B. Williams/J. J. C. Smart, <i>Utilitarianism: For and Against</i> , Cambridge, 75–155.
Williams B.	1981	Internal and External Reasons, in: <i>Moral Luck</i> , Cambridge, 101–113.
Williams B.	1985	Ethics and the Limits of Philosophy, London.

- Winkler, E./ Coombs, J. R. (Hrsg.) 1993 Applied Ethics. A Reader, Oxford, Cambridge/ Mass.
- Wolf, J.-Cl. 1983 Sprachanalyse und Ethik, Bern, Stuttgart.
- Wolf, J.-Cl. 1993 Ethik ohne Gewissheiten? John Deweys Beitrag, in: Wolf: Utilitarismus, Pragmatismus und kollektive Verantwortung, Freiburg/Schweiz, 48–82.
- Wolf, J.-Cl. 1995 Hare über Ontologie und Ethik, in: Zum moralischen Denken, hrsg. von Ch. Fehige, G. Meggle, Frankfurt/M., 335–353.
- Wolf, J.-Cl. 1995a Freiheit – Analyse und Bewertung, Wien.
- Wolf, J.-Cl. 1996 Ein Pluralismus von *prima-facie* Pflichten als Alternative zu monistischen Theorien der Ethik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 50, 4, 601–610.
- Wolf, J.-Cl. 1998 Willensmetaphysik und Tierethik, in: Schopenhauer-Jahrbuch, Frankfurt/M.
- Wolf, U. 1984 Das Problem des moralischen Sollens, New York, Berlin.
- Wong, D. 1985 Moral Relativity, Berkeley, Los Angeles, London.
- Wong, D. 1991 Relativism, in: Peter Singer (Hrsg.): A Companion to Ethics, Oxford, Cambridge/Mass., 442–450.

Personenregister

- Alican, N. F. 88
 Althoff, W. 80
 Apel, K.-O. 58f.
 Aristoteles 18, 20f., 63, 88f., 92, 100,
 146, 169, 173f., 178f., 231
 Arrington, R. L. 36
 Attfield, R. 35
 Ayer, A. J. 112, 114, 121, 130

Badwhar, N. K. 185
 Baier, A. 155
 Baier, K. 16, 127f., 182
 Bayertz, K. 84, 147
 Beckermann, A. 18
 Benn, S. I. 159
 Benson, J. 44
 Bentham, J. 46, 50, 90, 100, 174
 Berlin, I. 191, 198
 Birnbacher, D. 47, 148, 162, 169f.,
 174ff.
 Blackburn, S. 130, 132f., 138
 Brams, S. J. 183
 Brandt, R. 47ff., 77, 175f.
 Braybrooke, D. 180
 Brentano, F. 15, 88ff.
 Brink, D. 41, 108, 139f., 141, 143
 Butchvarov, P. 147

Canto-Sperber, M. 13
 Carnap, R. 112
 Chisholm, R. M. 91, 92, 94
 Coombs, J. R. 148
 Cooper, D. 71, 76
 Cummiskey, D. 43

Dancy, J. 41, 108f., 125, 142
 Darwall, St. 122
 Darwin, Ch. 67, 81
 DeMarco, J. P. 148
 Descartes 147

Dewey, J. 74, 123
 Dillon, R. S. 129
 Donagan, A. 52, 54
 Dostojewski, F. M. 76
 Dworkin, R. 61f., 188

Edwards, P. 16, 118
 Edwards, R. B. 174
 Emler, N. 71
 Engels, F. 43

Falk, W. D. 41, 122
 Feinberg, J. 149, 157
 Fishkin, J. S. 20f.
 Flanagan, O. 64, 77f.
 Fletcher, G. P. 30
 Foot, Ph. 64f., 144, 186f.
 Fox, R. M. 148
 Frankena, W. K. 41, 108, 126
 Freud, S. 67f., 70, 73, 175
 Fried, C. 51f., 54

Gaus, G. F. 159
 Gauthier, D. 54ff., 183ff.
 Gehlen, A. 31, 81
 Gewirth, A. 77
 Gibbard, A. 122, 130, 133
 Gilligan, C. 77, 155
 Ginet, C. 18
 Godwin, W. 33
 Goldman, A. I. 18
 Goodpaster, K. E. 80
 Griffin, J. 62, 175ff., 178, 180, 185
 Guyau, J.-M. 83

Habermas, J. 58f.
 Haller, R. 114
 Hampshire, St. 25
 Hare, R. M. 15f., 47ff., 61, 77, 79,

- 109, 113, 119, 123 ff., 136, 139 ff., 179, 185 f., 195
 Harman, G. 22 f., 29, 77, 118, 144, 186
 Harsanyi, J. 47, 176, 179
 Hart, H. L. A. 61, 157
 Hartmann, N. 15, 91, 96 ff.
 Heidegger, M. 82, 148
 Herman, B. 43
 Hildebrand, D. v. 96 ff.
 Hill, Th. E. Jr. 172
 Hobbes, Th. 154
 Höffe, O. 178
 Hoerster, N. 160, 165
 Hohfeld, W. N. 61
 Hoonderich, T. 81
 Hospers, J. 68 f.
 Hudson, W. P. 119
 Hume, D. 16, 41, 75, 100, 117, 119, 122, 142 f., 182, 185
 Hurka, T. 178
 Hursthouse, R. 64
 Husserl, E. 98 f.
 Johnston, P. 112
 Jonsen, A. R. 146
 Jonas, H. 82
 Jung, C. G. 70
 Kagan, S. 174 f., 178
 Kant, I. 14, 16, 38 ff., 51, 54, 69, 71, 75, 79, 88, 98, 110, 122 ff., 164, 188
 Kleinig, J. 149
 Kliemt, H. 184
 Koestler, A. 83
 Kohlberg, L. 1, 72, 74 ff.
 Krämer, H. 60
 Kripke, S. 139
 Küng, G. 80
 Kupperman, J. 14
 Kutschera, F. von 130
 Larmore, Ch. 191, 199
 Leist, A. 147
 Lemos, N. M. 96, 104, 110
 Lenk, H. 116
 Locke, D. 79
 Louden, R. B. 65
 Lovibond, S. 130, 135 f.
 Luce, R. D. 176, 183
 Lukes, St. 193
 Macho, T. H. 82
 MacIntyre, A. 64, 119
 Mackie, J. L. 23, 49, 61, 131 f., 144, 175, 182 f., 186 f.
 McAlister, L. 88, 94
 McConnell, T. 33
 McDowell, J. 65, 130, 136 f., 142, 187
 McGinn, C. 137
 McNaughton, D. 108 ff., 130, 141 f., 149
 Mead, G. H. 79
 Meggle, G. 18
 Mele, A. R. 18
 Mill, J. St. 46, 88, 100, 121, 150 f., 157, 174
 Moore, G. E. 13, 15, 47, 88, 91, 100 ff., 112, 117, 122, 139, 147, 159, 181
 Morgenstern, O. 183
 Murdoch, I. 130
 Nagel, Th. 30, 51 ff. 134 f., 142, 186, 189, 197, 199 f.
 Nagl-Docekal, H. 155
 Neumann, E. 70
 Neumann, J. 183
 Nida-Rümelin, J. 50, 148
 Nielsen, K. 112
 Nietzsche, F. 83
 Nowell-Smith, P. 181
 Nozick, R. 175
 Nunner-Winkler, G. 155
 Nussbaum, M. 63 f.
 Oakley, J. 41
 O'Neill, J. 177
 O'Neill, O. 43, 155
 Oser, F. 80
 Ossowska, M. 37
 Parfit, D. 176 ff., 183 f.
 Pauer-Studer, H. 155
 Pesso, A. 71
 Piaget, J. 15, 72 ff., 80

- Plato 63, 89, 147, 173, 181
 Platts, M. 143
 Popper, K. 48
 Prichard, H. A. 15, 100, 105, 107f., 180f.
 Protagoras 92
 Putnam, H. 139
 Rachels, J. 33
 Raiffa, H. 176, 183
 Railton, P. 103, 122, 139, 177
 Rawls, J. 50f., 54ff., 59, 74, 193
 Raz, J. 61, 193
 Richardson, H. 200
 Rippe, K.-P. 22
 Rosenberger, S. 152
 Ross, W. D. 15, 17, 93, 100f., 105ff., 177, 189, 196
 Rossi, A. S. 150
 Russell, B. 112
 Sartre, J.-P. 148
 Sayre-McCord, G. 185
 Schaber, P. 140, 192f.
 Scheffler, S. 78, 103, 186
 Scheler, M. 15, 81, 83, 91f., 96
 Schmitz, D. 185
 Schoeman, F. D. 159
 Schopenhauer, A. 98, 169
 Schweitzer, A. 169
 Sen, A. 61
 Sidgwick, H. 13, 46, 93, 99, 103, 109
 Singer, P. 115, 125f., 147, 165
 Slote, M. 186
 Sloterdijk, P. 82
 Smart, J. J. C. 48f.
 Smart, R. N. 48
 Smith, M. 41, 141
 Snare, F. 41, 119
 Soble, A. 157
 Sommers, C. 155
 Spaemann, R. 50
 Spectator, H. 123
 Spencer, H. 83, 100
 Spinoza, B. de 117
 Stegmüller, W. 99
 Steinvorth, U. 59
 Stevenson, Ch. 30, 112f., 115ff., 118ff., 126, 129f.
 Stocker, M. 194
 Sturgeon, N. 138
 Stroll, A. 120
 Sylvester, R. P. 101
 Taylor, H. 150
 Taylor, P. 169
 Temkin, L. 175, 177
 Thomas, G. 119
 Thomas, L. 76
 Thomas v. Aquin 96
 Thomson, G. 180
 Thomson, J. J. 158f.
 Toulmin, St. 6, 48, 127, 129, 146
 Tugendhat, E. 51, 60, 80, 185
 Tulloch, G. 151
 Urmson, J. O. 48, 120
 Van de Veer, D. 149
 Warnock, G. J. 182
 Wellmer, A. 60
 White, M. 120
 Wiggins, D. 41, 180, 194
 Williams, B. 50, 63, 78, 144, 175, 186
 Winkler, E. 148
 Wittgenstein, L. 112
 Wolf, J.-C. 30, 82, 105, 139, 144, 166
 Wolf, U. 124, 185
 Wollstonecraft, M. 150
 Wong, D. 22, 29

Sachregister

- Absolutismus 22, 28
Abtreibung 116, 159 f., 164
Amoralismus 110
Anthropozentrismus 17, 162, 170
Artenschutz 167
- Biozentrismus 160, 168 f.
- Deontologie 5, 51 ff.
Deskriptivismus 98, 123
Determinismus 71
–, biologischer 81 ff.
–, psychologischer 68 ff.
Directions of Fit 142
Diskrimination 153 ff.
Diskursethik 15, 58 ff.
- Egoismus 103 f.
Eigeninteresse 54 ff., 59, 180, 182, 184 f.
Eigenwert 162, 171 f.
Emotivismus 16, 30, 117 ff., 127
–, primitiver E. 91
Ethicozentrismus 163 f.
Evolutionstheorie 84
Externalismus 16, 141, 143 f.
- feministische Ethik 16, 150 ff.
Feminismus 150
–, humanistischer 150
freier Wille 18, 69 f.
- Gefangenendilemma 183
–, Zwei-Personen-Gefangenendilemma 184
–, Mehrere-Personen-Gefangenendilemma 184
Gerechtigkeitsprinzipien 55 f.
Gesinnungsethik 43, 52, 173
Gleichheitspostulat 16, 153 ff.
Glück 39, 174, 194 f.
- Grundbedürfnisse 78, 180 f.
gutes Leben 16 f., 173 ff.
- Hedonismus 89, 174, 177 f.
Holismus 17, 160, 170 f.
- informierte Wünsche 176
Inklusivismus 90
Inkommensurabilität 98, 191
inkommensurable Werte 191 ff.
Intentionalität 90
Internalismus 16, 23, 41, 141 f.
Intuitionismus 90
–, ethischer I. 99, 101 f.
–, handlungsdeontologischer I. 93
–, philosophischer I. 93, 99
Irrtumstheorie 132
- Kantianismus 14, 78, 148, 189
Kasuistik 13, 146 ff.
kategorischer Imperativ 52, 88, 98, 188, 195 ff.
Klugheit 38, 40 f., 63
kognitive Psychologie 15, 72 ff.
Kognitivismus 41, 113 f., 117
Konsensprinzip 58 f.
Kontraktualismus 76, 78
Koordinationsdilemma 184
- Lebensrecht 166 f.
Letztbegründung 20, 58, 147
Logozentrismus 163, 167
- materiale Wertethik 97 f.
Maximinregel 56
Metaethik 23, 112, 116, 124 f.
–, Neutralität der 114 ff., 126
Monismus
–, ethischer 106, 191 f., 194 ff., 200
moralische Konflikte 75, 194 ff., 198 f.

- moralische Tatsachen 131 ff., 134 ff., 139 ff., 144
 Naturalismus 83, 139 ff.
 naturalistischer Fehlschluß 100 f.
 Neopositivismus 15, 114 f.
 Nihilismus 22, 118
 Nonkognitivismus 16, 130 ff.
 Nutzenmaximierung 48 f.
 organische Einheit 104
 Overridingness 17, 126, 186
 Partikularismus 96, 108 ff., 116, 189
 Paternalismus 25, 149
 Pathozentrismus 17, 164 ff., 168
 Personalismus 163 f.
 –, ethischer 99
 Pflichtenkollisionen 106, 190
 Platonismus 92
 Pluralismus
 –, ethischer 24, 30, 105 ff., 189 ff.
 Potentialitätsprinzip 159, 164
 praktische Urteilskraft 199
 praktische Vernunft 42
 praktischer Syllogismus 123
 Prinzipienethik 39, 63, 189
 Realismus
 –, moralischer 16, 73, 113, 130, 134 ff.
 –, psychologischer 78
 Recht auf Privatsphäre 157 f.
 Rechteethik 60 ff.
 Relativismus 14, 20 ff., 92
 –, Begriffsrelativismus 23, 35 ff., 45
 –, Begründungsrelativismus 14, 23, 27 ff.
 –, Kulturrelativismus 22
 –, normativ-ethischer 23 ff.
 sekundäre Qualitäten 136 ff.
 Skeptizismus 22
 Spieltheorie 183
 Sprachanalyse 116
 subjektives Wohlbefinden 174 ff.
 Subjektivismus 22, 92, 117
 Supervenienz 138 f.
 Tierschutz 167
 Tötungsverbot 24, 165 ff.
 Toleranz 23 ff.
 Tugenden 63 ff.
 Tugendethik 15, 39, 63 ff., 148
 Umweltethik 16 f., 160
 universaler Präskriptivismus 16, 123 ff.
 Universalisierbarkeit 109, 124, 138
 Universalisierungsgrundsatz 58 f.
 Universalismus 116
 Utilitarismus 15, 44, 50, 76, 78, 88, 121, 125, 148, 188 f., 196
 –, Aktutilitarismus 46, 47 f., 179
 –, Glücksutilitarismus 47, 194
 –, Ideal-code-Utilitarismus 49, 77
 –, idealer 102 f.
 –, negativer 46 ff.
 –, Präferenzutilitarismus 15, 47, 77, 79, 171 f., 195
 –, Regelutilitarismus 15, 46, 47 f.
 Verantwortungsethik 52
 Vertragstheorie 15, 59, 148, 188
 –, ideale 54, 57
 –, reale 54, 57
 Wertkonflikte 198 ff.
 Zwei-Ebenen-Modell 15, 46, 49, 179

Jean-Claude Wolf

Verhütung oder Vergeltung?

Einführung in ethische Straftheorien

1992. 188 Seiten. Gebunden. *Praktische Philosophie, Band 43.*
ISBN 3-495-47726-8

Das Buch informiert über Problemstellungen und Lösungsansätze der moralischen Legitimation staatlichen Strafens, wie sie im anglo-amerikanischen Sprachraum seit langem von Moral- und Rechtsphilosophen diskutiert werden. Die beiden wichtigsten theoretischen Ansätze, der Utilitarismus und die Vergeltungstheorien, werden in ihren verschiedenen Varianten ausführlich und kritisch geprüft.

Jean-Claude Wolf

John Stuart Mills „Utilitarismus“

Ein kritischer Kommentar

1992. 262 Seiten. Gebunden. *Praktische Philosophie, Band 45.*
ISBN 3-495-47736-5

John Stuart Mills moralphilosophische Hauptschrift „Utilitarianism“, ein klassischer Text zur normativen Ethik, wird hier zum erstenmal umfassend kommentiert. Wolf verknüpft die Erörterung philosophiehisto-rischer Aspekte mit der Analyse von Sachfragen der gegenwärtigen Utilitarismus-Debatte. Er legt Mills gedankliche Hintergründe frei, gewichtet die Erwägungen, von denen Mill sich leiten ließ, und würdigt kritisch seine Argumente. Dabei wird auch die umfangreiche Mill-Lite- ratur aufgearbeitet.

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Peter Schaber

Moralischer Realismus

1997. 408 Seiten. Gebunden. *Praktische Philosophie, Band 52.*
ISBN 3-495-47841-8

Dieses Buch entwickelt eine Theorie der Moral, die plausibel macht, daß es eine „moralische Wahrheit“ gibt. Ausgehend von der im angelsächsischen Bereich geführten metaethischen Diskussion um den Erkenntnisstatus moralischer Urteile entfaltet Schaber eine eigene Version des moralischen Realismus als Theorie des moralisch Richtigen. Im ersten Teil des Buches geht es um die Gründe, welche für einen moralischen Realismus sprechen, sowie um die Entwicklung und Verteidigung eines positiven Begriffs „moralischer Tatsachen“. Nachdem in einem zweiten Teil mögliche Einwände gegen den moralischen Realismus geprüft und zurückgewiesen wurden, legt der dritte Teil die Bedeutung des entwickelten Konzepts des ethischen Realismus für eine substantielle Moraltheorie dar.

Philipp Balzer / Klaus Peter Rippe / Peter Schaber

Menschenwürde vs. Würde der Kreatur

Begriffsbestimmung, Gentechnik,
Ethikkommissionen

1998. Ca. 96 Seiten. Gebunden. ISBN 3-495-47891-4

Die Würde der Kreatur aus philosophischer und ethischer Sicht: Wie ist dieser Begriff zu verstehen und welche moralischen Forderungen ergeben sich aus ihm? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die rechtliche Regelung der genetischen Veränderung von Pflanzen und Tieren? Die Autoren werfen aus Anlaß eines Zusatzes zur Schweizerischen Bundesverfassung neues Licht auf diese Fragen und untersuchen am Schluß unter Einbezug praktischer Erfahrungen die Rolle von Ethikkommissionen.

Verlag Karl Alber Freiburg / München