

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 Uerlebnissen 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 Verschwendung 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 Verschwendung 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 porträtieren.

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. Energielosigkeit 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 Determinis-

mus bzw. die Annahme eines unveränderlichen Charakters. Ob Handlungen als Glückssache oder persönliches Verdienst angerechnet werden müssen, kann – wenn überhaupt – nur im Einzelfall entschieden werden. Eine generelle Hypothese, wie sie der psychologische Determinismus darstellt, ist wissenschaftstheoretisch suspekt, weil sie immer so formuliert werden kann, daß sie sich einer empirischen Überprüfung entzieht. Das Postulat unbewußter kausaler Faktoren, die unseren Charakter vollständig determinieren, ist ebenso willkürlich wie Kants Postulat eines absolut freien Willens. Ein psychologischer Determinismus hat auch den Nachteil, daß er die Bedeutung gradueller Freiheitsunterschiede zwischen psychisch Kranken und Gesunden verwischt. Hat nicht Freud selber mit der Psychotherapie die Perspektive in Aussicht gestellt, daß Es zu Ich, Unbewußtes teilweise transparent und damit der Freiheitsspielraum von Menschen größer werde? Freuds Diktum sollte daher nicht so verstanden 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 Psychologie 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 Schattenintegration wurde von Erich Neumann zur Grundlage einer Gegenüberstellung von alter und neuer Ethik gemacht. Neumann wendet sich gegen eine Tendenz in der Psychoanalyse, die er als „populär kausalistische Auffassung“ bezeichnet und die darin besteht, das Schlechte der Umwelt bzw. frühen Kindheitserlebnissen zuzuweisen. „Das Ich in der Krise erfährt sich dabei als unschuldig, da es sich mit dem frühkindlichen Ich nicht verantwortlich identifizieren kann.“ (Neumann 1973, 72)

Die Prägung durch die Kindheitsgeschichte ist weder total noch irreversibel. Einerseits gibt es die Möglichkeit, früher erlittene seelische Verletzungen in späteren Lebensphasen zu kompensieren. 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 präzise zu definieren. Daß er sie gelegentlich mit Unpersönlichkeit und abstrakter Distanziertheit 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 Prä-tention auf prinzipielle Auflösbarkeit aller moralischen Dilem-mata verknüpft? Ist Stufe 6, auf der eine unparteiische Abwägung aller Interessen dominiert, einer Stufe 5 überlegen, in der z. B. Inter-essen für die Erhaltung von Beziehungen stärker gewertet wer-den? Die beiden letzten kritischen Fragen liegen der bekannten Kritik von Carol Gilligan zugrunde. (Vgl. Gilligan 1982; zur phi-losophischen Kritik vgl. Ethics, 1982; Flanagan 1991)

Fragwürdig bleibt die Verwendung moralpsychologischer Hy-pothesen und Konstruktionen für die Begründung der Moral. In dieser Hinsicht scheint Kohlberg selber infolge zahlreicher Ein-wände zurückhaltender geworden zu sein. Oft genug läuft die Verteidigung einer inhaltlichen Moral durch Psychologie darauf hinaus, daß man einer bestimmten Position bzw. ihren Anhän-gern 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 Vertre-ter 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 Kan-tianer wie z. B. Alan Gewirth. Damit werden sachliche Argumen-te für oder gegen eine Position tendenziell ersetzt durch ein argu-mentum 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 Stüt-zung einer bestimmten Moralkonzeption durch Entwicklungs-stufen (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, im-pliziert keine normative Rangfolge (Flanagan 1991, 191). Bei die-sem 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 unparteilichen 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. Ebenso wenig 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 unfehlbaren 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 üblen 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 diszipliniertes 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.