

Einleitung

MATHIAS LINDENAU, MARCEL MEIER KRESSIG

»Andere Länder, andere Sitten.« Dieses Sprichwort besagt, dass sich von Land zu Land wie auch von Kultur zu Kultur nicht nur die Gebräuche und Gewohnheiten ändern können, sondern ebenso die Regeln, Normen und Werte. Diese kulturelle Vielfalt in der Welt hat ihren eigenen Reiz, ist aber nicht unproblematisch, wenn es um ethische Fragestellungen geht. So wurde jüngst in der NZZ von einem rituellen Kindesmord in der indigenen Volksgruppe der Jarawa berichtet, die auf den Andamanen lebt: Ihrer Tradition entsprechend sind rituelle Kindestötungen durchzuführen, wenn der Vater eines Neugeborenen tot ist oder das Neugeborene nicht als Stammesangehöriger zählt. Bis-her wurde diese rituelle Praxis nie hinterfragt, noch folgten Konsequenzen daraus (vgl. Pabst 2016). Es ist nicht ohne weiteres klar, wie diese Situation beurteilt werden kann: Sind der Schutz und die Bewahrung der kulturellen Riten indigener Völker höher zu gewichten, als das Leben eines Neugeborenen? Ist andererseits nicht jedes Menschenleben gleich viel wert?

Es ist jedoch nicht nur die globale Perspektive, die derlei Fragen evoziert und das Spannungsfeld zwischen dem Relativismus und dem Universalismus deutlich werden lässt. Auch innerhalb einer Kultur westlichen Zuschnitts kann nicht mehr von nur einem Sinnstiftungs- oder Deutungsmonopol ausgegangen werden, im Gegenteil. Gerade der Wertpluralismus sowie die Optionenvielfalt werden – zu Recht – als

große Errungenschaften gefeiert. Die westlichen Kulturen sind stolz darauf, über einen Wertpluralismus zu verfügen, der den einzelnen Individuen unterschiedliche Freiheitsgrade und -räume eröffnet. Doch bedeutet die daraus resultierende Freiheit, dass jede und jeder auf je eigene Art und Weise darüber bestimmen kann, wie die Moral ausbuchstabiert wird, also ob und wann er/sie sich an bestehende moralische Werte und Normen hält? Und wie haben wir mit den moralischen Werten und Normen anderer umzugehen: Müssen wir unter Umständen die Praktiken Anderer akzeptieren, auch wenn sie unseren eigenen Moralvorstellungen zuwider sind? Oder darf die Freiheit von Individuen und Gruppen auch beschnitten werden? Und wenn ja, bis zu welchem Punkt?

Wie die hier aufgeworfenen Fragen verdeutlichen, bleibt die anspruchsvolle Herausforderung, wie ein Umgang mit dieser Relativität erfolgen soll. Nun könnte man geneigt sein, die Auseinandersetzungen um den ethischen Relativismus als eine rein theoretische Debatte abzutun. Das wäre allerdings fatal, denn vielmehr sind es die praktischen Folgen, die eine Auseinandersetzung mit der Relativität erfordern. Denn generell bedarf jede Gesellschaft eines auch moralischen Fundaments, das ihr Funktionieren gewährleistet und entsprechende Verpflichtungen für ihre Mitglieder nach sich zieht. Demgegenüber kann die Spannweite dessen, was Menschen als ethisch legitim ansehen oder zumindest für unbedenklich halten, zu unterschiedlichen Moralvorstellungen führen, die mitunter aufeinanderprallen. Beispielhaft dafür steht die bioethische Diskussion um den Umgang mit dem Begriff vom »lebenswerten Leben«: Wer soll darüber bestimmen, was ein lebenswertes Leben in Bezug auf den Lebensbeginn und das Lebensende auszeichnet, welche Grenzen bestehen und wann ein Leben nicht mehr als lebenswert gelten kann? Ein nicht minder bedeutsames Thema in der Gesellschaft ist der Umgang mit den kulturellen Gebräuchen und Praktiken von Minderheiten: Bis zu welchem Punkt soll man diese dulden, wenn sie in Konflikt mit den Moralvorstellungen der Mehrheit geraten?

Leicht ersichtlich wird der letzte Punkt z.B. dann, wenn von einer prinzipiellen Gleichwertigkeit der Menschen ausgegangen wird, und individuelle Merkmalsausprägungen wie z.B. Geschlecht, Hautfarbe oder weltanschauliche Auffassungen ebenso wenig wie spezifische Kontexte (soziale, wirtschaftliche, politische, moralische, kulturelle, geschichtliche etc.) eine Rolle spielen und gerade nicht in einer systematischen Ungleichbehandlung münden sollen.

William Shakespeare (2016) hat diese Frage nach der Toleranz gegenüber gesellschaftlichen Minderheiten und Fremden in seinem Fragment über Thomas Morus als Sheriff von London plastisch vor Augen geführt. Folgt aus solch einem Toleranzgebot, dass es kein Recht auf die Einmischung in fremde Kulturen und ihre Angelegenheiten geben sollte, da diese scheinbar auf unterschiedlichen Werten gründen? Bestünde nicht die Gefahr, mit vermeintlich universell gültigen Moralauffassungen, die als moralisch verbindlich für alle erklärt werden, den gesellschaftlichen Minderheiten die Werte der Mehrheit aufzuzwingen? Für Otfried Höffe ist diese Sichtweise falsch:

»Wer alle moralischen Verbindlichkeiten für nur kulturrelativ gültig erklärt, hält schon Gespräche über die Grundlagen eines friedlichen Mit- oder Nebeneinanderlebens der Kulturen, also interkulturelle Moraldiskurse, für unmöglich. Und weil er die Verbindlichkeiten für Eigentum und Vorrecht der jeweiligen Kultur hält, leistet er einem neuartigen, ›kulturellen Chauvinismus‹ Vorschub.« (Höffe 2009: 30)

Und so stellt sich aus der ethischen Perspektive die Frage, ob es universelle Maßstäbe zur Beurteilung unseres moralischen Handelns gibt oder, wenn man den Relativismus absolut setzt, diese immer nur bezogen auf den jeweiligen Kontext oder die spezifische Situation, eben relativ, möglich sind. Lassen sich also tatsächlich universell gültige Imperative für moralisches Handeln aufstellen? Begeben wir uns dann aber nicht direkt in eine rigide Welt, die unserer Lebenspraxis diametral entgegensteht? Oder ist alles von der Situation und/oder dem je-

weiligen Kontext abhängig? Mündet das aber nicht zwangsläufig in einem ›anything goes‹?

Eine Antwort auf diese Fragen muss notwendigerweise zu erfassen versuchen, was mit dem Schlagwort eines ethischen Relativismus überhaupt gemeint ist. Auch wenn keine einheitliche Definition vorliegt, kann der ethische Relativismus grundsätzlich wie folgt beschrieben werden:

»Most often it is associated with an empirical thesis that there are deep and widespread moral disagreements and a metaethical thesis that the truth or justification of moral judgements is not absolute, but relative to the moral standard of some person or group of persons.« (Gowans 2015)

Absolut gesetzt bestreitet der ethische Relativismus also, dass universalgültige Prinzipien sowie objektive Wertvorstellungen und -urteile, wie sie u.a. von Ronald Dworkin (2012) vertreten werden, existieren, die für alle Menschen Geltung beanspruchen können. Zwar bestreitet der ethische Relativismus nicht den Wahrheitswert und die Geltung ethischer Überzeugungen, will aber die Universalität von ethischen Ansprüchen begrenzen (vgl. Quante 2008: 153). Vielmehr sind diese abhängig von einer bestimmten Kultur, einer bestimmten Epoche, einer bestimmten Gesellschaft oder den individuellen Präferenzen (u.a. Mackie 2008). Trotz all ihrer Unterschiedlichkeit sind sie in ihrem Geltungsanspruch als gleichberechtigte Moralvorstellungen aufzufassen, die freilich nur für den jeweiligen Kontext Geltung beanspruchen können. Folglich lassen sich Moralprinzipien auch nicht als objektiver und universell gültiger Bewertungsmaßstab zur Beurteilung von moralischen Handlungen heranziehen.

Über die Haltbarkeit dieser Ansicht besteht keineswegs Einigkeit. Schon ein kurzer Blick in die relevante Literatur zeigt die Vielfalt möglicher Positionierungen: Bernhard Williams (2007: 28) brandmarkt einen strengen ethischen Relativismus als die »wohl [...] absurdeste Anschauung, die innerhalb des an Absurditäten nicht gerade armen Gebiets der Moralphilosophie je vertreten worden ist«. Mit der Behaup-

tung, dass nur die Relativität universelle Gültigkeit beanspruchen kann, darüber hinaus jedoch keine allgemein gültigen Prinzipien existieren, begibt sich der Relativismus in einen Selbstwiderspruch: Konsequent müsste er seine eigene Überzeugung auch als relativ darstellen und würde sich somit selbst aufheben. Gilbert Harman (2015) widerspricht solch einer Geißelung mit dem Hinweis darauf, dass es weder die einzige richtige Moral oder einen derartigen moralischen Bezugsrahmen gibt. Denn ob etwas moralisch richtig oder falsch, gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht etc. ist, bleibt eine relative Angelegenheit, die abhängig von der herrschenden Moral oder dem moralischen Bezugsrahmen ist. Wiederum andere wie Thomas Scanlon (1998) halten nach einer möglichen Verbindung zwischen Universalismus und Relativismus Ausschau. Nach dieser Lesart existieren in der Tat moralische Normen, die universelle Geltung beanspruchen können und den Kernbestand solch einer universellen Moral bilden. Gleichwohl gibt es daneben moralische Normen, die die »parametrische Moral« bilden, die also veränderlich sind und damit lediglich relativ zu einer bestimmten Bezugsgruppe Geltung besitzen.

In der Diskussion um den ethischen Relativismus hat es sich eingebürgert, eine Unterteilung in den deskriptiven, den normativen und den metaethischen Relativismus vorzunehmen – auch wenn diese Einteilung nicht trennscharf ist (vgl. Halbig 2009: 100).

Der deskriptive Relativismus vertritt zum einen die These der Vielfältigkeit moralischer Vorstellungen der unterschiedlichen Kulturen, Epochen und verschiedener gesellschaftlicher Gruppen, die sich nicht auf eine Universal moral reduzieren lassen (Divergenzthese) sowie die These, dass die Moral von verschiedenen Kontextbedingungen abhängig ist (Dependenzthese) (vgl. Rippe 1993: 209ff.). Ein anschauliches Beispiel dafür gibt von Benda-Beckmann (2009: 18):

»Man kann sagen, dass es in unserer eigenen Gesellschaft, und auch in anderen Gesellschaften, Vorstellungen über eine moralisch gute, züchtige Bedeckung des Körpers gibt. Welche Körperteile problematisch sind, welche Form die Bekleidung annehmen muss und warum, ist jedoch unterschiedlich.«

Aufgrund dieser Verschiedenheit moralischer Vorstellungen fordert der deskriptive Relativismus insbesondere gegenüber anderen Kulturen Sensibilität und Respekt für ihre jeweiligen Moralvorstellungen ein. In diesem Zusammenhang werden trotz bestehender Übereinstimmungen häufig die moralischen Meinungsverschiedenheiten betont, die sich einer rationalen Argumentation entziehen und nicht auflösen lassen. Ebenso lässt sich die faktische Divergenz der geltenden moralischen Überzeugungen nach dieser Lesart nicht »auf tiefer liegende einheitliche Basisnormen oder Prinzipien« zurückführen (Fenner 2008: 120). Dennoch müssen die unbestreitbar bestehenden Divergenzen zwischen den verschiedenen Moralvorstellungen nicht zwingend auf verschiedenen Werten beruhen, die miteinander konfligieren. Sie können ebenso als Ausdruck einer gewissen Variabilität universell gültiger Kernnormen, wie z.B. der Goldenen Regel, gelesen werden.

Der deskriptive Relativismus befasst sich also ausschließlich mit empirischen Fragen und zeigt die faktische Heterogenität moralischer Überzeugungen auf. Eng verknüpft mit dieser Auffassung ist der normative Relativismus, der den Inhalt der Moral zum Gegenstand hat. Aufgrund der bestehenden Divergenzen zwischen den verschiedenen Moralvorstellungen bestreitet er, dass universelle moralische Grundsätze existieren, die für alle Menschen gleichermaßen gelten. Da sich mittels rationaler Überlegungen nicht zeigen lässt, welche Moralvorstellungen als »richtig« anzuerkennen sind wird gefolgert, dass es moralisch geboten ist, entsprechend der anerkannten Werte und Prinzipien der moralischen Tradition oder der bestehenden gesellschaftlichen Standards zu urteilen und zu handeln (vgl. Braun 2016: 24). Da alle moralischen Traditionen die gleiche Berechtigung auf Geltung besitzen, verbietet sich aus Sicht des normativen Relativismus die Einmischung in fremde Traditionen. Folglich ist es moralisch falsch, die ethischen Maßstäbe fremder Kulturen mit den Maßstäben der eigenen Kultur zu beurteilen. In dem anfangs aufgeführten Beispiel würde das bedeuten, dass es vom moralischen Standpunkt der Jarawa aus richtig ist, rituelle Kindestötungen vorzunehmen und keine Legitimation gegeben ist, diese Sichtweise zu kritisieren. Das hier zugrundeliegende

Toleranzgebot gegenüber fremden Kulturen kann sich jedoch als problematisch erweisen. Zum einen unterliegt auch das Toleranzgebot dem bereits angesprochenen Selbstwiderspruch. Zum anderen würde jede kritische Prüfung von Überzeugungen, Gründen, Argumenten und Wertvorstellungen unmöglich und ein interkultureller Dialog damit gegenstandslos.

Der metaethische Relativismus schließlich befasst sich mit dem Status der Moral und fragt nach den Grenzen und Möglichkeiten der Wahrheit und Begründbarkeit von moralischen Urteilen. Als sogenannte ›Theorie zweiter Ordnung‹ macht er keine inhaltlichen Aussagen zur Moral und ist somit nicht unmittelbar handlungsleitend, sondern dient als Reflexionsebene zur Überprüfung des Geltungsanspruchs ethischer Maßstäbe. Die Sicht des metaethischen Universalismus, nach dem allgemeingültige und für alle Menschen verbindliche Werte und Normen existieren, auf deren Grundlage eine moralische Beurteilung von Handlungen erfolgen kann, teilt der metaethische Relativismus nicht. In seiner starken Variante bestreitet er generell, dass moralische Meinungsverschiedenheiten unvoreingenommen zu lösen sind und folglich moralische Urteile nie objektiv korrekt sein können. Diese sind vielmehr von dem jeweiligen Bezugsrahmen (Epochen, Kulturen, Gesellschaften, Weltbildern oder sachlichen Kontexten) abhängig. In seiner schwachen oder gemäßigten Variante gesteht der metaethische Relativismus durchaus zu, dass moralische Meinungsunterschiede grundsätzlich objektiv lösbar sind. Gleichwohl können Fälle existieren, die sich einer Entscheidung zwischen zwei moralischen Urteilen entziehen; folglich lässt auch nicht *jede* moralische Meinungsverschiedenheit endgültig klären und ist – wie Philippa Foot (1997) ausführt – in diesem Sinn relativ. (Vgl. Rippe 1993: 216 ff.)

Im Fall der Jarawa hätte ein Vertreter eines starken metaethischen Relativismus keine Möglichkeit, die rituelle Kindestötung durch die Jarawa zu kritisieren. Welche Konsequenzen auch immer aus der Überzeugung von der Richtigkeit ritueller Kindestötungen resultieren: Da moralische Urteile nicht einfach war oder falsch sein können, kann ihre Wahrheit (oder Falschheit) nur vor dem Hintergrund des jeweiligen

Bezugsrahmens beurteilt werden. Der Status bzw. die Geltung für die moralische Beurteilung besitzt so ausschließlich die Überzeugung der Jarawa.

Für einen Vertreter des gemäßigten metaethischen Relativismus hingegen besteht die Möglichkeit, unter Verweis auf objektive Werte und Normen, Kritik an den rituellen Kindestötungen zu üben. Diese bereits angesprochene Sichtweise, die weder einen ausschließlichen Universalismus oder einen starken Relativismus postuliert, kann als »mixed positions« (Gowans 2015) bezeichnet werden. Auch wenn sich unter diesem Label viele verschiedene Ausprägungen sammeln, so lässt sich ihr Standpunkt wie folgt zusammenfassen: Es wird angenommen, dass unbestreitbar einige universalistische Werte und Normen gegeben sind, die sich jedem Relativismus entziehen. Zugleich aber können andere Werte wiederum einen relativistischen Charakter besitzen, und folglich abhängig vom jeweiligen Bezugsrahmen sein. Unter Verweis auf den »eingeschränkten Universalismus« von Gert (1983) gibt Gertrud Nunner-Winkler (2009: 32) ein Beispiel für die Ausgestaltung solch einer Position: Universelle Geltung könnten danach negative Pflichten, die die Unterlassung der Schädigung anderer Menschen gebieten, ebenso beanspruchen wie z.B. die positive Pflicht, übernommene Aufgaben sorgfältig zu erfüllen und dadurch andere vor indirekter Schädigung zu bewahren. Dieser eng umrissene Rahmen universell gültiger Pflichten lässt Spielraum für andere Werte und Normen, die lediglich relative Geltung beanspruchen können. Dennoch ist die »Universalität der Kernnormen« (a.a.O.: 33) unverzichtbar, um die Minimalbedingungen menschlicher Existenz gegenüber jeder Relativitätsauffassung abzusichern.

Die »Kombination eines metaethischen Objektivismus mit einem vorsichtig formulierten normativen Relativismus« (Ernst 2009: 190) ließe die Möglichkeit offen, der Vielfalt moralischer Vorstellungen und ethischer Prinzipien gerecht zu werden. I.d.R. wird dazu der Relativismus durch einen Pluralismus ersetzt, auch wenn umstritten ist, ob Relativismus und Pluralismus sich tatsächlich voneinander unterscheiden oder es sich hierbei lediglich um eine Etikettenwahl handelt (vgl. Freu-

denberger 2000). John Rawls (1998: 13) hat betont, dass die Verschiedenartigkeit moralischer Überzeugungen ernst genommen werden muss und dafür auf das »Faktum eines vernünftigen Pluralismus« hingewiesen, also auf die »Tatsache einer Vielheit vernünftiger und gleichwohl nicht miteinander zu vereinbarenden umfassender Lehren«; sei dies nun aufgrund verschiedener partikularer Interessen, divergierender religiöser oder weltanschaulicher Auffassungen, konkurrierender politischer Positionen oder den unterschiedlichen Vorstellungen von einem guten und gerechten Leben in einer Gesellschaft der Fall.

Folglich wäre es irrig, auf ein absolutes Einvernehmen bezüglich der Geltung ethisch zentraler Begriffe oder dem ethisch korrekten Gebrauch der moralischen Prinzipien zu hoffen, da es zu ihrer Wesensart gehört, unterschiedlich interpretiert werden können. Der ethische Universalismus ist deshalb auch als ein Minimalprogramm zu verstehen: Es geht hierbei nicht um eine ›Gleichmacherei‹ subjektiver Maximen, die in einem uniformen Gesetz münden sollen, sondern darum, die »Verträglichkeit der vielen, unaufhebbar subjektiven Handlungsorientierungen sicher[zu]stellen« (Bayertz 2000: 229). Aus dem ethischen Universalismus muss also kein moralischer Rigorismus resultieren. So dient der ethische Universalismus dazu, sich vor einem Abgleiten in eine wie auch immer geartete Beliebigkeit zu schützen, ohne die Pluralität von Werten und Überzeugungen zu negieren oder sich auf die Existenz ausnahmslos gültiger ethischer Prinzipien zu berufen. Denn Patentlösungen sind auch mittels eines ethischen Universalismus nicht zu haben:

»Mit der These, dass es objektiv zutreffende Antworten auf moralische Fragen gibt, geht keineswegs die Auffassung einher, dass es stets möglich ist, sichere und unbezweifbare Antworten auf moralische Fragen zu geben.« (Schmidt 2009: 130)

Die daraus resultierende Attraktivität des ethischen Relativismus nimmt Konrad Paul Liessmann im ersten Beitrag dieses Bandes in den Blick. Er verortet den ethischen Relativismus als die inoffizielle Dok-

trin pluralistischer Gesellschaften mit dem Resultat, dass schon die Forderung, moralische Prinzipien und Werte für allgemeinverbindlich zu erklären, mit Argwohn betrachtet wird. Gleichwohl scheuen wir uns, den ethischen Relativismus konsequent zu Ende zu denken. Denn dann müssten wir bereit sein, u.a. die Sklaverei oder Menschenopfer zu akzeptieren, wenn sie zur jeweiligen Kultur gehören. Mit einer Gegenüberstellung vom Kantischen Universalismus und Nietzsches Perspektivismus führt Liessmann dies anschaulich vor Augen: Kant plädiert dafür, dass eine Moral nicht nur für eine Gruppe gelten oder sich nach den Interessen des Einzelnen richten kann, sondern immer heißt, sich einem bestimmten Prinzip zu unterwerfen. Nietzsche hingegen lehnt alle moralischen Bestimmungen ab, da diese immer nur vom Standpunkt des Individuums abhängig sein können und zudem nur ein Schutzmantel für die Schwachen sind. Solch ein Perspektivismus ließe letztlich auf eine Entmoralisierung der Gesellschaft hinaus. Folglich ist nach Liessmann im Umgang mit der Moral höchste Vorsicht geboten, da die ihr zugrundeliegenden Motive eher verdeckt als offen ausgedrückt werden.

Der ethische Relativismus besitzt zudem auch eine Bedeutung für den Umgang mit der Verantwortung, auf die im Folgenden kurz eingegangen werden soll. Grundsätzlich wird unter dem Begriff der Verantwortung im reflexiven Sinn das Sich-Rechtfertigen-Können und -Müssen verstanden. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, einen Menschen mit den Folgen seines Handelns (wozu auch das Unterlassen zählt) zu konfrontieren und eine Legitimation dafür zu verlangen. Die einzelnen Akteure sind folglich gezwungen, die Verantwortung für ihr Handeln zu übernehmen und dieses zu begründen. So lässt sich klären, welche Akteure wofür verantwortlich sind. Um diese Fragen angemessen klären zu können, wird Verantwortung als ein mehrstelliger Relationsbegriff gefasst, der mindestens drei Elemente umfasst: das Verantwortungssubjekt (Wer ist verantwortlich?), den Verantwortungsbereich (Wofür ist jemand verantwortlich?) und die Verantwortungsinstanz (Wem gegenüber ist jemand verantwortlich?) (vgl. Werner 2011: 542).

Generell werden in Bezug auf die Verantwortung die akteursbezogenen Eigenschaften ebenso wie die situativen Handlungsbedingungen mitbedacht: »Vorsatz und Absicht, Fähigkeiten und Kenntnisse, Aufgaben und Rollen, das Arbeitsumfeld und gesetzliche Regelungen sind Faktoren, die bei der Verantwortungsattribution berücksichtigt werden müssen.« (Heidbrink 2010: 7) Der Verantwortungsbegriff ist zudem nicht nur an ein juridisches Verständnis gebunden oder auf die moralische Grundverantwortlichkeit, die sich aus den entsprechenden Regeln und Normen ergibt, begrenzt. Er kann zudem auch auf sozial definierte Aufgabenfelder ausgeweitet werden, die sich durch kollektive Erwartungen oder aufgrund eines freiwilligen Engagements der Akteure ergeben. Somit lassen sich analytisch drei Grundformen der Verantwortung unterscheiden, die sich freilich in der Praxis überlappen können:

»Der ethische Sinn von Verantwortung (responsibility) besteht darin, dass Akteure aufgrund moralischer Prinzipien für die Folgen ihres Handelns einstehen. Der rechtliche Sinn von Verantwortung (liability) liegt darin, dass Akteure nach Maßgabe von Gesetzen und Regeln sanktioniert werden können. Der soziale Sinn von Verantwortung (accountability) ist dadurch gekennzeichnet, dass Akteure sich aufgrund von bestehenden Erwartungen oder persönlicher Bereitschaft um die nicht selbstverständliche Erfüllung von Aufgaben kümmern.« (A.a.O.: 8)

Aus einer ethischen Perspektive muss ein Akteur, um überhaupt als *Verantwortungssubjekt* gelten zu können, über Willensfreiheit verfügen, handlungsfähig und in der Lage sein, den moralischen Standpunkt einnehmen zu können. Inwiefern der Akteur nicht nur verantwortungsfähig, sondern in einer konkreten Situation auch verantwortlich ist, lässt sich daran überprüfen, ob er freiwillig Verantwortung übernommen hat, ihm diese automatisch zufällt oder ihm die Verantwortung zugewiesen wurde. Den *Verantwortungsbereich* betreffend ist ein Akteur zum einen für seine eigenen Handlungen und den daraus resultierenden Konsequenzen verantwortlich. Diese »haftende Verantwortung« geht mit der negativen Pflicht einher, andere nicht zu schädigen und

folglich nicht verantwortungslos zu handeln. Aus ihr folgt eine retrospektive Verantwortung für die Vergangenheit, also für bereits eingetretene Konsequenzen, die i.d.R. umstritten ist. Zum anderen kann ein Akteur dafür verantwortlich sein, dass Auftreten von Ereignissen zu verhindern oder deren Konsequenzen abzumildern. Diese »sorgende Verantwortung« – »die als Pflicht anerkannte *Sorge* um ein anderes Sein« (Jonas 1984: 391) geht mit der positiven Pflicht zu helfen einher und verlangt entsprechend aktives Eingreifen, dessen Verpflichtungsgrad allerdings umstritten ist. Aus ihr folgt eher die prospektive Verantwortung für zukünftige Ereignisse. Schließlich ist zur *Verantwortungsinstanz* anzumerken, dass Akteure gegenüber anderen Personen, aber auch vor dem Hintergrund bestimmter Wertmaßstäbe (z. B. das Recht oder die Moral) verantwortlich sein können. Insbesondere die Zuschreibung moralischer Verantwortung ist dabei problematisch: Wenn nicht klar ist, ob ein moralisches Gesetz überhaupt existiert und folglich moralische Regeln und Normen scheinbar nur auf einer kontingenten Grundlage beruhen, stellt sich die Frage, wie ein moralischer Maßstab dann noch universell und allgemeinverbindlich sein kann. (Vgl. Neuhäuser 2011: 120f.)

Hier ist schließlich der Punkt benannt, an dem die Konzeptionen des Relativismus, Universalismus und Perspektivismus auch darüber auseinandergehen, vor welcher Instanz sich ein moralischer Akteur zu verantworten hat. Während ethische Relativisten, wie gezeigt, immer die soziale Umwelt, in die ein Akteur eingebettet ist, zur Verantwortungsinstanz erkoren, wird ein ethischer Universalist hingegen auf allgemeingültigen Werten und Normen als Verantwortungsinstanz beharren, und ein Vertreter eines Nietzsceanischen Perspektivismus wird nur sich selbst als Verantwortungsinstanz akzeptieren. Diese letztgenannte Form der Verantwortung ist allerdings wenig sinnvoll, da Verantwortung mit zur Verwirklichung einer menschenwürdigen Welt beitragen soll und deshalb nur unter Einbezug der Mitwelt einen Sinn ergibt (vgl. Prechtl 2008). Sich dieser gegenüber verpflichtet und verantwortlich zu fühlen, unabhängig von Belohnungen oder Strafen oder

der Übernahme von formalen Zuständigkeiten (vgl. Höffe 2008: 327), zeichnet den moralischen Menschen aus:

»Sich *überhaupt* jemandem gegenüber zu verantworten – egal, auf welche Normen dabei *explizit* Bezug genommen wird – setzt nämlich immer schon eine grundlegende Form der Anerkennung des Gegenübers als eines gleichberechtigten Dialogpartners voraus, dem gegenüber ich zur Einhaltung der dialogkonstituierenden Normen und zur Wahrung der Bedingungen des Sich-Rechtfertigen-Könnens verpflichtet bin.« (Werner 2011: 547)

Die bereits angesprochene Deutungsvielfalt moralischer Prinzipien, die in modernen pluralistischen Gesellschaften keinen umfassenden Konsens in Fragen der Moral erwarten lässt, führt dazu, dass »wir im Hinblick auf die normative Seite der Verantwortung auch in Zukunft mit gravierenden Differenzen leben müssen.« (Bayertz 2010: 2862) Das betrifft nicht allein moralische Verantwortlichkeiten, sondern ebenso viele der ›nicht-moralischen‹ Verantwortlichkeiten die, wenn auch nur begrenzt, indirekt moralisch relevant sein können; etwa in der Rolle eines Familienmitglieds oder als Staatsbürger/Staatsbürgerin (vgl. Werner 2011: 546). Die folgenden drei Beiträge dieses Bandes widmen sich unterschiedlichen Aspekten solcher Verantwortlichkeiten:

Barbara Bleisch nimmt die häufig geäußerte Klage über den vermeintlichen ›Niedergang der Familie‹ und die Sorge über das Schwinden verlässlicher gegenseitiger Fürsorge zum Anlass um zu fragen, ob Familie verpflichtet und wenn ja, wozu. Die Familie als normatives Ideal wird hier anhand der konkreten Frage, ob erwachsene Kinder ihren Eltern etwas schulden, diskutiert. Als mögliche Begründungen für die Verpflichtung von Kindern gegenüber ihren Eltern benennt Bleisch das Schuldnermodell, die Verpflichtung zur Dankbarkeit sowie das relationale Modell. Das Schuldnermodell eignet sich nicht als Begründung einer Verpflichtung von Kindern gegenüber ihren Eltern, da dieser familiären Konstellation der Vergleichsmaßstab, die exakte Bestimmung reziproker Leistungen sowie die Vereinbarung typischer Schuldner-Gläubiger-Verhältnisse fehlen bzw. sich diese nicht be-

stimmen lassen. Ebenso erweist sich die Verpflichtung aus Dankbarkeit als Irrweg zur Begründung kindlicher Pflichten gegenüber ihren Eltern. Überzeugend führt sie aus, dass diese Transaktionsmodelle nicht zur Familie passen und schlägt deshalb einen Perspektivwechsel hin zu einem relationalen Modell der Moral vor, das auf der Beziehung zwischen Kindern und Eltern beruht und der spezifischen Verletzlichkeit Rechnung trägt.

Herfried Münkler richtet im anschließenden Beitrag den Blick auf die Bürgerverantwortung und reflektiert kritisch, was diese Form der Verantwortung impliziert und welche Voraussetzungen dafür notwendig sind, damit Bürgerverantwortung nicht nur vom politischen System eingefordert, sondern diese auch tatsächlich von Bürgerinnen und Bürgern übernommen wird. Bestechend zeigt Münkler auf, warum eine funktionierende Demokratie sehr viel leichter zu haben und auch auf Dauer zu stellen ist als eine vitale Zivilgesellschaft. Während in der Demokratie die Macht und Verantwortung vom Volk entweder direkt an Personen oder Parteien verteilt wird, sich letztlich jedoch im technischen Wahlakt erschöpft, so übernimmt der Bürger selbst politische Verantwortung, indem er am Politikprozess partizipiert und mitbeteiligt ist. Dafür benötigt er allerdings nicht nur Zeit, sondern muss auch über kognitive, habituelle und prozedurale sowie sozialmoralische Kompetenzen verfügen. Deshalb darf der Populismus auch nicht mit Bürgerverantwortung verwechselt werden, wie auch der Wutbürger in keiner Weise bürgerschaftliches Engagement verkörpert. Der wenig optimistischen Diagnose, dass die einst komplementäre Beziehung zwischen »Volk« und »Bürgerschaft« – oder Demokratie und Zivilgesellschaft – in ein zunehmend antagonistisches Verhältnis umzuschlagen droht, kann nach seiner Meinung nur dadurch begegnet werden, so viele wie möglich in die Bürgerverantwortung einzubinden.

Abschließend erörtert Susan Neiman anschaulich, warum eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit unverzichtbar ist. Ausgehend von einem Vergleich der Vergangenheitsaufarbeitung in Deutschland, Großbritannien und den USA zeigt sie auf, dass ohne einen Rückbezug auf die historische Vergangenheit ein verantwortungsbe-

wusstes Handeln in der Gegenwart wie auch in der Zukunft nicht möglich ist. Wenngleich das Ausblenden der historischen Vergangenheit einen Erleichterungseffekt für das gegenwärtige Handeln darstellen kann, so birgt es doch auch eine Gefahr. Nämlich die Frage zu übergehen, wozu wir, auch aus der Vergangenheit heraus, verpflichtet sind. Der Rat, die Vergangenheit auf sich beruhen zu lassen und den Blick einfach nur nach vorn zu richten, kann nicht einmal in der Individualpsychologie etwas nutzen, und schon gar nicht in der Politik. Denn ohne eine angemessene Aufarbeitung der Vergangenheit wird diese eine offene Wunde für jede Demokratie bleiben. So sieht Neiman in der Vergangenheitsaufarbeitung eine Art von moralischem Training, das uns nicht nur helfen kann, ›einfache‹ Ausprägungen des Bösen zu erkennen, sondern ebenso seine komplexen Formen.

Zusammengefasst zeigen die in diesem Band versammelten Beiträge die Schwierigkeit und zugleich Notwendigkeit auf, uns mit Rawls' Faktum eines vernünftigen Pluralismus angemessen auseinanderzusetzen und zu versuchen, näher zu bestimmen, welche moralische Verantwortung daraus folgt; für die individuelle Verantwortung ebenso wie für die kollektive Verantwortung. Das setzt zwingend die Bereitschaft zur Deliberation ebenso voraus, wie eine Distanzierung von eigenen Interessen, um so eine gemeinsame Praxis zu ermöglichen (vgl. Nida-Rümelin 2011: 179). Anders formuliert:

»Die Einsicht, daß *wir* unsere Welt gestalten und es folglich mit zu rechtfertigenden Entscheidungen zu tun haben, sollte Anlaß geben, sich auf Diskurse und gute Gründe Anderer einzulassen, Differenz ernst zu nehmen und ihr gebührend Platz zu schaffen.« (Plümacher 2000: 264)

Dafür sind universelle moralische Regeln unverzichtbar. Ob diese inhaltlich positiv oder negativ bestimmt werden, sich also auf die Förderung des ›Guten‹ oder auf den Schutz vor dem ›Bösen‹ beziehen (vgl. Gert 1983) bzw. als Mischform konzipiert werden, muss die weitere moralphilosophische Diskussion zeigen. Ohne universelle moralische

Regeln kann allerdings eine universelle Wertschätzung Anderer nicht zur Pflicht erhoben werden und mündet allzu oft in Lippenbekenntnissen.

Abschließend möchten wir der *Karl Ziind Stiftung* Dank sagen, ohne deren großzügige Unterstützung die Realisierung dieses Bandes nicht möglich gewesen wäre.

Le Prese/Balgach im Januar 2017

LITERATUR

Bayertz, Kurt (2010): »Verantwortung«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 3, Hamburg, S. 2860-2863.

Bayertz, Kurt (2000): »Sind Pluralismus und Universalismus unvereinbar?«, in: Plümacher/Schürrmann/Freudenberger, Herausforderung Pluralismus. *Festschrift für Hans Jörg Sandkühler*, S. 221-229.

Benda-Beckmann von, Franz (2009): »Moralischer Relativismus: Eine rechtsethologische Perspektive«, in: Ernst, *Moralischer Relativismus*, S. 13-27.

Braun, Florian (2016): *Der ethische Relativismus als Herausforderung für die ethischen Theorien*, Marburg.

Dworkin, Ronald (2012): *Gerechtigkeit für Igel*, Berlin.

Ernst, Gerhard (2009): »Normativer und metaethischer Relativismus«, in: Ders., *Moralischer Relativismus*, S. 181-191.

Ernst, Gerhard (Hg.) (2009): *Moralischer Relativismus* (ethica, Bd. 17), Paderborn.

Freudenberger, Silja (2000): »Relativismus und Pluralismus«, in: Plümacher/Schürrmann/Dies., Herausforderung Pluralismus. *Festschrift für Hans Jörg Sandkühler*, S. 25-36.

Fenner, Dagmar (2008): *Ethik. Wie soll ich handeln?*, Tübingen/Basel.

Foot, Philippa (1997): *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M.

Gert, Bernard (1983): *Die moralischen Regeln. Eine neue rationale Begründung der Moral*, Frankfurt a.M.

Gowans, Chris (2015): »Moral Relativism«, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/> vom 12.12.2016.

Halbig, Christoph (2009): »Realismus, Relativismus und das Argument aus der Relativität«, in: Ernst, *Moralischer Relativismus*, S. 99-116.

Harman, Gilbert (2015): »Moral Relativism Is Moral Realism«, in: *Philosophical Studies* 172 (4), S. 855-863.

Heidbrink, Ludger (2010): Die Rolle des Verantwortungsbegriffs in der Wirtschaftsethik, Workingpaper des CRR (Center for Responsibility Research) Nr. 9, Essen.

Höffe, Otfried (2009): Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?, München.

Höffe, Otfried (2008): »Verantwortung«, in: Ders. (Hg.), Lexikon der Ethik, 7., neubearb. u. erw. Aufl., München, S. 326-327.

Jonas, Hans (1984): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M.

Mackie, John Leslie (2008): Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen, Stuttgart.

Neuhäuser, Christian (2011): »Verantwortung«, in: Ralf Stoecker/ Ders./Marie-Luise Raters (Hg.): Handbuch Angewandte Ethik, Stuttgart/Weimar, S. 120-125.

Nida-Rümelin, Julian (2011): Verantwortung, Stuttgart.

Nunner-Winkler, Gertrud (2009): »Moralischer Relativismus – ein überzogenes Deutungsmuster«, in: Ernst, Moralischer Relativismus, S. 29-54.

Pabst, Volker (2016): »Ein Kindsmord am Ende der Welt«, in: NZZ Nr. 66, 237. Jg., 19.03.2016, S. 5.

Plümacher, Martina (2000): »Pluralismus und Toleranz«, in: Dies./ Schürmann/Freudenberger, Herausforderung Pluralismus. Festschrift für Hans Jörg Sandkühler, S. 255-266.

Plümacher, Martina/Schürmann, Volker/Freudenberger, Silja (Hg.) (2000): Herausforderung Pluralismus. Festschrift für Hans Jörg Sandkühler, Frankfurt a.M. u.a.

Prechtl, Peter (2008): »Verantwortung«, in: Ders./Franz-Peter Burkhardt (Hg.), Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen, 3., erw. u. aktual. Aufl., Stuttgart/Weimar, S. 645.

Quante, Michael (2008): Einführung in die Allgemeine Ethik, 3. Aufl., Darmstadt.

Rippe, Klaus Peter (1993): Ethischer Relativismus. Seine Grenzen – seine Geltung, Paderborn/München/Wien/Zürich.

Rawls, John (1998): Politischer Liberalismus, Frankfurt a.M.

Scanlon, Thomas M. (1998): *What We Owe to Each Other*, Cambridge/Mass.

Schmidt, Thomas (2009): »Die Herausforderung des ethischen Relativismus«, in: Ernst, *Moralischer Relativismus*, S. 117-137.

Shakespeare, William (2016): *Die Fremden. Für mehr Mitgefühl*, hrsg. u. übersetzt von Frank Günter. Mit einem Vorwort von Heribert Prantl, München.

Werner, Micha H. (2011): »Verantwortung«, in: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Ders. (Hg.), *Handbuch Ethik*, 3., aktual. Aufl., Stuttgart/Weimar, S. 541-548.

Williams, Bernard (2007): *Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik*, Stuttgart.

