

EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHISCHE ETHIK



Andreas Vieth

[Angaben zur Person]

Andreas Vieth, Privatdozent, Dr. phil., Jahrgang 1968. Lehrt hauptamtlich Philosophie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. (philosovieth.de)

[Kurzinfo zum Buch]

Einführung in die Philosophische Ethik: Glück, Reichweite der Ethik, Non-Kognitivismus, Egoismus, Utilitarismus, Deontologie, Konsequentialismus, Tugendethik, Wertethik, Realismus, Freiheit, Moralpsychologie, Solidarität, Loyalität. Vierzehn Kapitel zur Einführung in die universitäre Lehre der Ethik und ein Serviceteil.

[Zusammenfassung]

Die vielfältigen Themenfelder der philosophischen Ethik befinden sich jeweils in einem offenen Feld systematischer Optionen, in dem sich konkrete Positionen einzelner Philosophen erst verorten müssen. Die vorliegende Einführung stellt keine konkrete Position als „Ethik des Autors“ vor. Vielmehr vermittelt sie in der Diskussion klassischer Themenfelder der Ethik philosophische Kompetenz in der Beurteilung und Präsentation konkreter philosophischer Positionen der Ethik. Die Themen sind: Glück, Reichweite der Ethik, Non-Kognitivismus, Egoismus, Utilitarismus, Deontologie, Konsequentialismus, Tugendethik, Wertethik, Realismus, Freiheit, Moralpsychologie, Solidarität, Loyalität. Es wird gezeigt, wie die Diskussion in diesen Themenfeldern von metaphilosophischen oder metaethischen Vorannahmen strukturiert wird. Das Buch ist für das Studium der Philosophischen Ethik im universitären Kontext konzipiert.

[Titel-Cover]

Das Titel-Cover enthält ein Schemen einer Skulptur der brasilianischen Künstlerin Ana Maria Tavares mit dem Titel „Mnemosyne.“ Man findet die Skulptur im Kröller-Müller Museum. Es handelt sich um einen in den Boden eingelassenen Kreis mit einem spiegelnden Zentrum und kreisförmigen Schriftzügen darum. Man schaut in einen Brunnen und sieht sich, insofern man schauend die Oberfläche irritiert. Die Stille des Schauens führt in den Strudel des Lebens: desire, deserve, delight.

[Orte]

Homepage des Buches: ethik.philosovieth.de (PDF)

miami: nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6-49279600729 (PDF/A)

Münster 2015 (v1)

[Copyright]



Dieses Buch unterliegt der *Creative-Commons-Namensnennung-Nicht-Kommerziell-Keine-Bearbeitung-Lizenz-3.0-Deutschland*. Das bedeutet, es kann in der vorliegenden Form bei Namensnennung des Autors beliebig vervielfältigt, verbreitet und öffentlich zugänglich gemacht werden. Es darf nicht zu kommerziellen Zwecken benutzt werden. Es darf nicht bearbeitet werden. Mehr zu dieser Lizenz kann man unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/> nachlesen.

Inhalt

1	Glück	7
1.1	Das Leben als Streben nach dem Glück	9
1.2	Epistemische Probleme	10
1.3	Begründungstheoretische Probleme	13
1.4	Autarkie: Theoretische Glücksversprechen.....	21
2	Reichweite der Ethik	25
2.1	Warum moralisch Handeln?	27
2.2	Dimensionen des Normativen und Evaluativen.....	31
2.3	Begründung.....	34
2.4	Reichweite der Ethik: eine skeptische Sicht	36
3	Non-Kognitivismus	41
3.1	Ein Argument für den Non-Kognitivismus	43
3.2	Die andere Funktion moralischer Äußerungen.....	46
3.3	Indirekte Begründungen.....	51
4	Egoismus	57
4.1	Die Psychologie des Egoismus.....	61
4.2	Was ist falsch am psychologischen Egoismus?	65
4.3	Warum eigentlich nicht egoistisch sein?	69

5	Utilitarismus	73
5.1	Das Nutzenprinzip.....	76
5.2	Nutzenmaximierung.....	84
5.3	Probleme des Nutzenkalküls.....	87
6	Deontologie	91
6.1	Das Richtige, das Gute.....	94
6.2	Verpflichtung	99
6.3	Sich geltend machende Geltung.....	102
6.4	Monismus vs. Pluralismus	107
7	Konsequenzialismus	113
7.1	Was ist „Konsequenzialismus“?.....	116
7.2	Das Prinzip der doppelten Wirkung	119
7.3	Das Trolley Problem.....	121
8	Tugendethik	129
8.1	Personbewertung.....	132
8.2	Charakterdispositionen	136
8.3	Die Struktur der Tugenden	138
8.4	Das gelingende Leben	141
9	Wertethik.....	147
9.1	Werte in der Ethik.....	150
9.2	Werte und Werterfahrung	154
9.3	Attraktivität der Werte.....	157
9.4	Magnetismus der Werte.....	161
10	Realismus.....	165
10.1	Externalistischer Realismus.....	169
10.2	Erweiterter Realismus	174
10.3	Realistische Metaphern.....	178

11	Freiheit.....	183
	11.1 Determinismus	187
	11.2 Indeterminismus	191
	11.3 Kompatibilismus	194
	11.4 Inkompatibilismus	197
12	Moralpsychologie	201
	12.1 Partikularistische Moralpsychologie	204
	12.2 Holistische Moralpsychologie	209
	12.3 Die Psychologie der Moralpsychologie	211
	12.4 Humesche Moralpsychologien	212
13	Solidarität	217
	13.1 Freigebigkeit versus Solidarität	221
	13.2 Solidarität versus Barmherzigkeit.....	228
	13.3 Moralische Gemeinschaft und Begründung	233
14	Loyalität.....	237
	14.1 Moralische Erlösung durch Tugend?	240
	14.2 Das Konzept der Loyalität	246
	14.3 Loyalität als die Moral	248
	14.4 Was ist gute Loyalität?.....	249
15	Serviceteil	257
	15.1 Allgemeine Hilfsmittel	257
	15.2 Internet Recherchen	259
	15.3 Online Datenbanken zur Philosophie.....	263
	15.4 Bibliografische Kompetenz, Textkompetenz	263
	15.5 Literatur	265
	15.6 Glossar.....	270
	15.7 Abbildungsverzeichnis	285

Hinweise zur Bedienung dieses Buches in seiner PDF-Version:

- » Dieses Buch ist aktiv. Einige Bereiche von Seiten, die Literaturhinweise, die mit einem Pfeil gekennzeichneten Einträge im Glossar, die Einträge in Inhaltsverzeichnissen sind aktiv. Sie führen jeweils unmittelbar zum jeweiligen Ziel. ...
- » ... Mit der Tastenkombination Alt-Linkspfeil kommen Sie jeweils zurück zum jeweiligen Ausgang.
- » Oben weit über der Textkolumne befindet sich ein Bereich, der Sie zu den Hinweisen auf dieser Seite führt.
- » Direkt über der Textkolumne führt Sie der jeweilige Titel des Kapitels zur ersten Seite des jeweiligen Kapitels. ...
- » ... Daneben befindet sich die Nummer des Kapitels. In diesem Bereich werden Sie zum Inhaltsverzeichnis des Buches geleitet.
- » Unter der Textkolumne finden Sie die Angabe zum Abschnitt, in dem Sie gerade lesen. Dieser Bereich führt Sie zum jeweiligen kapitelinternen Inhaltsverzeichnis.
- » Aus lizenzrechtlichen Gründen können die Bildzitate zu Beginn der Kapitel nicht als Bilddateien zur Verfügung gestellt werden. Sie finden das Bildmaterial jedoch ohne Probleme im Internet. Beachten Sie diesbezüglich auch die Hinweise im Abbildungsverzeichnis.

1 Glück



Abbildung 1: Jacob Jordaens: Diogenes mit der Laterne auf dem Markt
„Menschen suchend“ (ca. 1642)

Der flämische Maler Jacob Jordaens (1593-1678) stellt den kynischen Philosophen Diogenes von Sinope (ca. 391/399-323 v. Chr.) in das Zentrum seines Gemäldes „Diogenes mit der Laterne auf dem Markt Menschen suchend.“ Drohend (oder tastend?) steht er dort fast nackt und gestützt auf einen Stab. Am helllichten Tag steht er dort und hält eine Laterne mit hoherhobenem Arm dem Betrachter entgegen. Diogenes tat das wirklich! Er suchte mit der Laterne auf dem Markt in Athen nach einem „wirklichen“ Menschen unter seinen Mitbürgern. Das Barockgemälde gibt im Hintergrund einen schmalen Blick auf die schlichte Natur frei, die in die marode Architektur und damit in den Bereich der Kultur hineinreicht, in diese Szenerie mit üppigen Säulen und prächtigen Tieren. Am natürlichsten wirkt hier Diogenes selbst: nackt, wie er geboren wurde, wird er bestaunt, belacht, verachtet. Die schwelgenden Menschen denken über ihn nach, doch diese Szene wird zum Glück nur eine kurze Irritation ihres Glücks sein. Ihnen ist es licht genug. Diogenes' Funzel erscheint bei Licht betrachtet doch zu lächerlich!

Warum suchen wir nach dem Glück? Worin besteht das Glück unseres Lebens? Welche Bedeutung hat Glück in unserem Leben? Wie kann eine Ethik glücksverwirklichend sein? – Vier Fragen stehen im Zentrum dieses Kapitels. Die erste scheint trivial. Sollen wir etwa das Unglück suchen? Die zweite scheint irrelevant und schwierig zugleich. Irrelevant ist sie, weil jeder *sein* Glück suchen muss. Schwierig ist sie, weil es so viele verschiedene mögliche Antworten gibt und man nicht alle gleichzeitig verwirklichen kann. Die dritte scheint klar. Glück ist wichtig! Es ist sehr wichtig, darum strebt ja auch jeder danach. Die vierte Frage ist vermutlich befremdend. Wie kann eine Theorie glücklich machen? Theoretisch und praktisch ist das Glück ein Kernbegriff der Ethik, der sich ihr zugleich systematisch auf vielfältige Weise entzieht. Denn Glück ist vielleicht nicht nur individuell, sondern auch eine Sache des Glücks. Einige begriffliche Klärungen können Licht in die Sache der Ethik bringen und die entlarvende Provokation des Diogenes ebenso verständlich machen, wie die berechtigte Ignoranz seiner Mitbürger.

- 1.1 Das Leben als Streben nach dem Glück
- 1.2 Epistemische Probleme
- 1.3 Begründungstheoretische Probleme
- 1.4 Autarkie: Theoretische Glücksversprechen

1.1 Das Leben als Streben nach dem Glück

Aristoteles beginnt seine Nikomachische Ethik (4. Jh. v. u. Z.) mit einer Analyse des Handelns. Die Ethik hat es mit dem Richtigen und Guten im Handeln zu tun, wobei das Gute dadurch ins Spiel kommt, dass alle Handlungen immer ein Gut erstreben. Beeindruckend und irritierend ist der kühne Schluss, dass deshalb das Gute das zu sein scheint, wonach alles strebt. Das, wonach alles strebt, aber ist das Lebensglück. Glücklich ist ein Leben, in dem sich das realisiert, was aus der Perspektive der philosophischen Ethik als „das Gute“ bzw. als „das Richtige“ definiert wird. (Aristoteles 2011, 1.1, Annas 1993, S. 31 ff.)

Zunächst spricht Aristoteles von Formen organisierten Handelns: Handwerke und Wissenschaften streben nach einem Gut. Der Schiffsbauer will Schiffe bauen. Der Mediziner will Patienten gesund machen. Man sagt auch, dass wir unserem Leben einen Sinn, ein Ziel geben. Dann spricht Aristoteles jedoch auch von Entscheidungen. Damit könnte er einzelne Handlungen meinen, aber auch grundsätzliche Entscheidungen über den eigenen Lebensweg. Handlungen bilden für Aristoteles eine vernetzte Gesamtarchitektur. Man arbeitet, um seinen Lebensunterhalt zu bestreiten oder zu reisen. Das Gut der einen Handlung liegt in dem Gut einer anderen. Und so stehen die Handlungen und Entscheidungen nicht jeweils einzeln für sich, sondern sie bilden ein vielgestaltiges, vielschichtiges und verwirrendes System. Strebt jede unserer Handlungen trotz ihrer Unterschiedlichkeiten auf das eine Ziel des Glücks hin?

Strukturen des Handelns

Im weiteren Verlauf des Beginns seines Buches unterscheidet Aristoteles noch Handlungen, bei denen das Gut in dem Produkt der Handlung besteht (z. B. bei Handwerken) und bei denen das Gut im Vollzug der Handlung besteht (z. B. Spaziergehen, Tanzen, Golf spielen). (Buddensiek 2008.) Wer tanzt, hat Freude an einem Tun (natürlich gibt es professionellen Tanz, aber um den geht es hier nicht.) Die eine Form des Handelns nennt Aristoteles *poiesis* (Herstellen), die andere *praxis* (Vollziehen). (Elm 1996, Kap. 1, Ebert 1976.) Beim Herstellen hat man als Resultat der Handlung ein Produkt im Sinne eines vom Handlungsvollzug unabhängigen Gutes, beim Vollziehen ist es anders: Wer Golf spielt, stellt kein Produkt her; das Ziel liegt allein im Vollzug. Aber, wenn es beim „vollziehenden“ Tun kein Ziel gibt, inwiefern strebt man dann auch darin nach Glück?

Herstellendes und Vollziehendes Handeln

Die Auflösung dieser Verwirrungen wird in der Praktischen Philosophie im Rahmen der Handlungstheorie, der Ethik, der Moralpsychologie und der Tugendlehre unternommen. Im Kontext dieses Kapitels ist nur die aristotelische These von Interesse, dass alles Handeln jeder Person nur ein Ziel hat: das Glück. (Ricken 1995, Annas 1993, S. 27 ff.) Als Handelnde streben wir in jeder der (hier nur schematisch und un-

Glück

1

Das letzte Ziel des Handelns: Glück

vollständig aufgelisteten) Dimensionen des Handelns nach dem Glück: Wenn wir hungrig einen Joghurt aus dem Kühlschrank holen ebenso wie beim ausgelassenen Tanz auf einer Party. In einem anderen Sinn, wenn wir als Arzt die Gesundheit unserer Patienten im Auge haben oder wenn wir arbeiten, etwa um ein Hobby zu finanzieren oder unsere Familie zu ernähren. Das Glück ist das letzte Ziel, das wir in all diesen Handlungsformen verfolgen.

1.2 Epistemische Probleme

Hedonismus epistemisch und subjektiv

Auf die Frage nach dem Glück gibt es eine bestechende – ebenso einfache wie problematische – Antwort: den Hedonismus (von griechisch *hedone* = Lust). (Gosling 1969, Kap. 1.) Diese philosophische Antwort bezieht ihre Berechtigung aus der Tatsache, dass wir manchmal „glücklich“ sind und manchmal „unglücklich.“ Jedem leuchtet unmittelbar ein, warum er das eine in seinem Handeln meidet und das andere erstrebt. Es bedarf anscheinend keiner besonderen Erläuterung. Diese Antwort ist im epistemischen Sinne subjektiv. Sie ist epistemisch, weil sie voraussetzt, dass man Wissen (von griechisch *episteme*) über das Glück aufgrund eines psychischen Erlebnisses gewinnt: Lust. Lusterlebnisse sind aber insofern subjektiv, als der wertende Charakter, aus dem das Erstreben des Glücklichen plausibel wird, nur dem Lust erlebenden Subjekt direkt zugänglich ist: Lustempfindungen sind angenehm und daher erstrebenswert. (Gosling 1969, Kap. 3, 10.) Der Hedonismus entwickelt daraus eine Theorie: Wertvoll wird etwas nur als Lust. Niemand kann die Lust eines anderen empfinden und es ist plausibel, dass man durch Lustempfindungen eine Vorstellung vom Glück gewinnt. Der Hedonismus monopolisiert die Lust als Prinzip der Ethik im Sinne des glücksverwirklichenden Lebensziels, das wir in jeder unserer Handlungen erstreben: Lust ist, wenn es um Glück geht, ein moralisch dominantes Erkenntnisvermögen; Vernunft ist dann nachgeordnet.

Das Lusterlebnis

An welches Lusterlebnis auch immer man denkt, Lust ist ein Erlebnis, das (1) in sich geschlossen ist, (2) einen bestimmten Inhalt hat und (3) sich positiv anfühlt. (Unlustgefühle unterscheiden sich hiervon nur in 3: sie fühlen sich negativ an.) Einzelne Lusterlebnisse beginnen mit der Empfindung von Lust und gehen mit ihr zugrunde. Lüste fühlen sich jeweils irgendwie anders an. Gemeinsam ist ihnen nur, dass sie positiv wertende Gefühle darstellen. Psychische Erlebnisse sind aber nur von kurzer Dauer. Das Leben als Ganzes ist so gesehen ebenso wenig ein einziges (Lust-)Erlebnis (vgl. 1) wie es der Gegenstand eines einzigen (Lust-)Erlebnisses (vgl. 2) sein könnte.

1

Glück

Handlungstheoretisch sieht der Hedonist das Ziel unserer Handlungen in der Lust, nicht wie Aristoteles im Glück. (Aristoteles 2011, 7.11-14, 10.1-5.) Hierdurch werden die Absichten, die man verfolgt (z. B. satt werden, irgendwo hingehen, etwas herstellen) zu Mitteln zur Verwirklichung von Lusterlebnissen. Einerseits zerfällt das Glück des Lebens für den Hedonisten in viele einzelne Lusterlebnisse, während es für Aristoteles eine umfassende Einheit darstellt. Andererseits glaubt der Hedonist, nur dann glücklich sein zu können, wenn die Mittel, mit denen er nach Lusterlebnissen strebt, für die Lustvermehrung angemessen sind; für Aristoteles scheint das Glück dagegen eine moralische Dimension zu haben. Der Hedonismus sieht die Moral in der Anhäufung von in sich positiven Erlebnisqualitäten. – Allerdings ist er quantitativ und qualitativ inkonsistent. (Gosling 1969, Kap. 2.)

Lust als Ziel des Handelns

Wenn man sich das Leben menschlicher Personen als eine Aufeinanderfolge von einzelnen Lust- und Unlustgefühlen denkt, bietet sich eine umfassende „Lebensglückskalkulation“ an. (Bentham 2013, bes. Kap. 3-5, Bradley 1876, Kap. 3.) Man könnte die Lust aggregieren, indem man die einzelnen Lusterlebnisse zählt und eine Summe bildet, von der man dann die Summe der Unlusterlebnisse abzieht. (Von lateinisch *aggregare* = „anhäufen,“ beigesellen, etwas in eine Herde einreihen.) Man kann auch einen entsprechenden Lust/Unlust-Quotienten bilden. In der Bilanz ergibt sich dann eine mehr oder weniger positive *Bewertung* des Lebens. Eine solche Betrachtung zieht eine Reihe von Schwierigkeiten nach sich – die wichtigste ist:

Quantitative Inkonsistenz

Das Lebensglück eines Lebens wäre als wertvoller zu bewerten, wenn seine Lustbilanz *besser* ist. Doch die Bilanzsumme, in der die einzelnen Erlebnisse zusammen gefasst werden, ist selber kein Lusterlebnis in dem oben definierten Sinne. In der Summe verschmelzen die einzelnen Lusterlebnisse nicht zu einem umfassenden (auf das ganze Leben bezogenen) Lusterlebnis, das dann selbst als Lebenserlebnis Grundlage einer Bewertung („besser“) des Lebens sein könnte. Der Grund ist, dass unser Leben kein möglicher Gegenstand einer in sich geschlossenen evaluativen Erfahrung sein kann.

Nach welchem Kriterium können wir aber die Lustbilanz als Summe der Erlebnisse bewerten? Welches Kriterium auch immer in Frage kommt, es muss aus hedonistischer Sicht abstrakt sein (von lateinisch *abstrahere* = wegziehen, loslösen): Es muss losgelöst und somit unabhängig von einzelnen Lusterlebnissen sein. Epistemisch benötigen wir also eine „abstrakte“ Quelle für die Bewertung eines Lebens, wenn wir wissen wollen, ob es glücksverwirklichend ist. Damit ist nicht gesagt, dass es keine gültigen Bilanzsummen geben könne. Vielmehr ist nur die These begründet, dass es keine auf das Leben als Ganzes (und einzelner

Abstrakte Bewertungskriterien

Glück

1

relativ ausgedehnter Phasen) bezogene hedonistische Bewertung gibt. Wenn man sein Leben „Revue passieren lässt,“ betrachtet man diese Revue möglicherweise lust- oder unlustvoll. Sie ist ein anderer Gegenstand als das Leben, das man als mehr oder weniger glücklich bewerten möchte. Bei einer Revue sind wir weniger infallibel, weniger eindeutig wertend und weniger alternativlos, weil uns die unmittelbare Autorität eines Lusterlebnisses fehlt.

Das Kalkül, in die Bewertung des Lebensglücks einer Fülle von einzelnen Lust- und Unlusterlebnissen einzubeziehen, ist auch insofern schwierig, als die Individuierung von Lusterlebnissen problematisch ist: Bei einem in jeder Hinsicht gelungenen Rendezvous hat man möglicherweise viele einzelne lustvolle Erlebnisse (das Erdbeereis auf der Zunge, einen ersehnten Blick, eine witzige Bemerkung, einen Kuss). Sind das wirklich Einzelerlebnisse oder ist das Rendezvous ein komplexes umfassendes Erlebnis? Zudem muss jede Serie von Lusterlebnissen notwendig unvollständig sein: Sie hat im Leben einer Person vielleicht einen Anfang, aber sie ist zu jedem Zeitpunkt eines Lebens unvollständig. Erst mit dem Tod findet die Serie ihr Ende, gewinnt aber dadurch für die betreffende Person keine abschließende Vollständigkeit, denn mit dem Tod gehen sowohl die Bilanzbasis (Serie von Erlebnissen) als auch der Bilanzgegenstand (das Leben) zugrunde. Die Bilanz konkreter Lusterlebnisse liefert uns also keine Rechtfertigung allgemeiner Regeln unseres Lebens. Die Rede von der Lustbilanz ist also (1) unklar und (2) sinnlos.

Wir bewerten natürlich nicht jede Lust gleich. Man könnte körperlichen Lüsten gegenüber geistigen einen geringeren Wert zuerkennen. (Platon 1970, 580d-583a, Mill 1997, Kap. 3 f.) Das eigentliche Glück eines gelingenden Lebens besteht dann in der geistigen Lust (z. B. bei wissenschaftlichen oder künstlerischen Leistungen). Ein solcher Ansatz entspricht eher unseren kulturellen Auffassungen als ein egalitaristischer Hedonismus. Der bisher diskutierte Hedonismus ist egalitaristisch, weil sein Wertmaßstab aus dem Moment der Bewertung im Lusterlebnis selbst stammt, und dieser ist in jedem Lusterlebnis eine kriterienlose Tatsache: Wir erleben Lust unmittelbar positiv, und zwar jede gleichermaßen (von französisch *égalité* = Gleichheit). Der Versuch einer Unterscheidung von höheren und niederen Lüsten muss deshalb einen unabhängigen Bewertungsmaßstab ins Spiel bringen. Aus der Sicht des Hedonismus ist ein solcher Bewertungsmaßstab abstrakt: Unser Wissen von ihm resultiert aus etwas anderem als aus Lusterlebnissen.

Diese Inkonsistenzen führen zur Überwindung des Hedonismus in seiner egalitaristischen Konzeption: Wenn die Frage nach dem Glück im Leben also durch den Verweis auf „Lust“ beantwortet werden soll, dann geht das nicht im Rahmen eines hedonistischen Lustkonzeptes, sondern

Individuierung von Lusterlebnissen

Unvollständigkeit der Menge aller Lusterlebnisse

Qualitative Inkonsistenz

psychologischer Egalitarismus

1

Glück

man muss aus epistemischer Sicht über einen anderen – abstrakten – „Lustbegriff“ verfügen können. Benutzt man hier das Wort „Freude,“ so ist ein Leben dann glücklich, wenn es ein freudiges bzw. erfreuliches ist. (Später wird dieser Lustbegriff als „heteropsychologisch“ bezeichnet. Vgl. bis dahin zunächst die Erläuterung im Glossar.) Diese Position vertritt zwei Thesen:

Epistemisch und
objektiv: Freude

- » Motivationsthese: Personen streben in allen ihren Handlungen nach Freude.
- » Begründungsthese: Personen haben in der Freude gute Gründe für Handlungen.

Damit ist nicht viel gesagt: Was ist Freude als psychisches Erlebnis, wenn es nicht (oder nicht notwendig) Lust ist? Um hierauf eine Antwort zu geben, bedarf es einer umfassenden Konzeption der Werterfahrung. Aber Freude erfordert zumindest manchmal eine Überwindung der Lust, beispielsweise, weil die Vernunft es gebietet. Nach dem Schlagwort des Sokrates muss man „stärker sein als man selbst.“ Freude ist dann Glück. (Gosling 1969, Kap. 9.)

In der Philosophie ist eine Position nur selten ‚erledigt,‘ wenn man gute Argumente gegen sie ins Feld geführt hat. Theorien sind nicht in einem einfachen und trivialen Sinne falsch und erscheinen dann zur Gänze obsolet. Der Hedonismus in seiner ersten Variante bleibt zumindest insofern erwägenswert, als eine Moral kritikwürdig erscheint, deren Gebote zur Selbstüberwindung im Übermaß als unlustvoll erlebt werden. Denn es zählt zur Bedeutung des Begriffes Glück, dass er aus hedonistischer Perspektive nicht allzu abstrakt werden darf.

Teil-Rehabilitation des
Hedonismus 1

1.3 Begründungstheoretische Probleme

Dass Glück nicht mit Lust identifiziert werden kann, heißt nicht, dass Lust irrelevant ist. Aus epistemischer Sicht ist Glück aber insofern abstrakt, als es nicht auf Lust als einen besonderen Typ subjektiven Erlebens reduziert werden kann. Dieses Moment kann positiv bestimmt werden als „Konzeption eines gelingenden Lebens.“ Eigentlich erwartet man Kriterien dafür, wie lustvoll das Glück ist. Und man möchte wissen, worin ein gelingendes Leben besteht. Die Philosophie kann jedoch seriös nur sehr unbestimmte Antworten auf diese Erwartungshaltung anbieten. Im Folgenden sollen vier methodische Merkmale einer philosophischen Glückskonzeption erarbeitet werden.

Konzeption eines
gelingenden Lebens

Bestimmte subjektive Erlebnistypen (wie Lust, Vernunft, Wunsch, Interesse, Emotion, Affekt) sind für sich betrachtet zwar glücksrelevant

Glück

1

und auch glückskonstitutiv, aber nicht exklusiv. (Vgl. insgesamt Landweer/Renz 2008.) Ein Partybesuch kann beispielsweise Spaß machen, beim Lernen für den Studiumsabschluss aber hinderlich sein und so die berufliche Entwicklung möglicherweise beeinträchtigen. Ein Mensch, der Erfüllung vor allem im Beruflichen sucht, würde langfristig demnach „glücklicher,“ wenn er in gewissen Studienphasen bisweilen auf Partys verzichtet. In einer begründeten Entscheidung für das eine und gegen das andere sollte man sich darüber klar sein, wie lang- und kurzfristige Ziele des Lebens zu gewichten sind. Für das eine spricht die Aussicht auf schnelle Lust; für die langfristige Perspektive spricht vernünftige Einsicht. Sich hierüber klar zu werden heißt, eine Konzeption eines gelingenden Lebens bzw. dessen, was man in seinem Leben darstellen und verwirklichen möchte, zu entwickeln.

Eine solche Konzeption ist kein Erleben und kein besonderer Erlebnistyp. Glück ist also in diesem Sinne etwas Abstraktes. Dabei bedeutet abstrakt „losgelöst“ vom subjektiven (also bewussten) Erleben in motivationaler und begründungstheoretischer Hinsicht. Ein menschliches Leben zu leben, kann nicht auf unmittelbare Lusterlebnisse und Luststreben reduziert werden. Andererseits kann ein gelingendes Leben nicht unter Verweis auf objektive (als begründet geltende) Konzeptionen subjektiv allzu unattraktiv werden. Philosophisch entsteht so eine unbefriedigende Situation: Glück ist ein wenig subjektiv im epistemischen und im begründungstheoretischen Sinn, weil es in beiden Hinsichten auch ein wenig objektiv ist.

(1) Glück ist abstrakt

Glück ist also insofern abstrakt, als es nicht mit Glückserlebnissen (Lust, Wunsch, Vernunft etc.) identifiziert werden darf, da es möglich ist, dass diese Erlebnisse uns Gründe nur epistemisch vorgaukeln. Was Glück im Sinne des von Aristoteles postulierten Ziels menschlichen Handelns ist, kann aus einer rein epistemologischen Perspektive nicht beantwortet werden. Glück ist kein Erlebnis und kein Erlebnistyp. Es bedarf einer moralischen bzw. ethischen „Perspektive.“ Man benötigt Vorstellungen darüber, worin das Gelingen des Lebens besteht. Eine solche Vorstellung ist epistemisch der Zugang zum Glück und begründungstheoretisch eine Rechtfertigung des Glücks. Aus der Perspektive der Begründungstheorie kann eine Glückskonzeption entweder subjektiv (also „für mich“ geltend) oder objektiv (also „für mehr oder weniger viele andere als nur mich selbst“ geltend) sein.

Subjektives und objektives Glück

Eine Konzeption des gelingenden Lebens ist zunächst nichts Besonderes. Sie ist eine Vorstellung des gelingenden Lebens, die aus einem Sammelsurium von Vorstellungen bestehen kann. Dieses Sammelsurium kann sehr systematisch sein. Eine solche „Vorstellung“ ist allerdings kein Erlebnis im psychischen Sinne, sondern ein Gegenstand

1

Glück

des reflexiven Denkens, insofern es eine Vorstellung als Ergebnis formt. Sie kann eine theoretische, romanhafte, poetische, ästhetische ... Einheit bilden. Dies würde die Redeweise „die Konzeption“ oder „die Vorstellung“ des gelingenden Lebens philosophisch rechtfertigen. Aber sie kann auch unschuldiger verstanden werden: Es ist *eine* Person, die handelt und sich vor sich und anderen verantwortet und der Welt Rechenschaft ablegt. Aus diesem handlungs- und begründungstheoretischen Individualismus, ist der Singular, der sich leicht einschleichenden Redeweise, philosophisch unproblematisch erklärbar.

Was könnte es nun heißen, wenn Aristoteles sagt, dass Personen in allen ihren Handlungen nach dem Glück streben? Man strebt nicht nach etwas Abstraktem. Handelnd müssen Personen konkret Erreichbares in Angriff nehmen. Unmittelbarer Sinn konstituiert Motivationen. Das Leben als Ganzes ist auch keine Handlung. Was für eine Handlungsanweisung geben Eltern ihren Kindern, wenn sie ihnen sagen „Kind, werde glücklich!“? Man kann aber nicht in einem Akt glücklich sein wollen. Ebenso wenig kann man es befehlen. Überdies intendiert man normalerweise im Alltag bewusst dieses oder jenes, aber kaum je Glück. Und Glück ist auch Glückssache; man kann es nicht handelnd, wollend, befehlend ... erzwingen. Will man die aristotelische These dennoch akzeptieren, muss man ihr philosophisch Sinn abgewinnen können.

Eine Analogie soll an dieser Stelle weiter helfen: Ein Arzt strebt nach Gesundheit. Sofern er ein kompetenter und aufrichtiger Arzt ist, wird jede seiner beruflichen Handlungen auf Gesundheit hinzielen. Er wird Patienten verletzen (Spritzen geben, chirurgische Eingriffe vornehmen), vielleicht auch schwere Gifte verabreichen (Chemotherapie). Dies alles ist nicht verwerflich, sondern ärztliche Kunst, weil erkennbar ist, dass der Arzt letztlich nur die Gesundheit des Patienten erreichen möchte. Ärzte dürfen (die Zustimmung des Patienten vorausgesetzt) Dinge tun, die bei Nicht-Ärzten strafbewehrt sind. Manchmal verweigert der Arzt die Anwendung seiner ärztlichen Kunst. Er ist sicherlich auch gut darin, Sterbende sanft zu töten. Viele Ärzte lehnen aktive Sterbehilfe aber mit dem Verweis darauf ab, dass keine ihrer professionellen Handlungen in grundsätzlichem Gegensatz zum Streben des Arztes nach Gesundheit stehen darf, und nehmen an, dass aktive Sterbehilfe ihrem Berufsethos zuwider läuft.

Ärzte intendieren in der alltäglichen Praxis als Ärzte dieses oder jenes. Aber in gewissem Sinne ist „Gesundheit“ das eigentliche Ziel ihres beruflichen Tätigseins und es ist in jeder Handlung präsent. Es ist selbst dann noch handlungsleitend, wenn der Arzt Gesundheit nicht intendieren kann (z. B. weil es um einen Sterbenden geht oder er gerade diagnostische Maßnahmen durchführt). Wenn Personen also in jeder ih-

Gesundheit als
Ziel medizinischen
Handelns.

Glück

1

(2) Etwas im Lichte
einer Konzeption des
gelingenden Lebens
sehen

rer Handlungen und mit jedem Handlungstyp und in jedem Bereich des Handelns nach Glück streben, dann muss „Glück“ im Leben so etwas sein, wie „Gesundheit“ in der Medizin.

Aber in welcher Weise ist das Glück als Ziel in allen Handlungen präsent? Wenn „Gesundheit“ eine prägende Ordnungsstruktur der Medizin als einer sozialen Praxis zu sein scheint, so ist sie in dieser Handlungsstruktur präsent. Um eine Metapher zu benutzen, könnte man sagen: Alles Handeln in der Medizin geschieht im Lichte der Gesundheit. Zwar sind Gesundheit und Glück als Ziele des Handelns abstrakt, aber sie werden dadurch konkret, dass man sein Leben und die Handlungen in ihrem Lichte sieht. Wenn man aufgefordert wird, die Dinge seines Lebens in einem anderen Licht zu sehen, dann verändern sich unsere Motivationen zum Handeln oder die rechtfertigenden Gründe. Manchmal verändert sich so unser Leben. Unser Handeln im Lichte einer Konzeption des gelingenden Lebens zu sehen, bleibt jedoch kaum mehr als eine Metapher. Sie lässt sich mit Bezug auf Aristoteles etwas konkretisieren.

Verschiedene
Lebensentwürfe als
Glückskonzeptionen

Aristoteles unterschied zwei grundsätzliche Lebensformen: das praktische und das theoretische Leben (griechisch *bios praktikos* und *bios theoretikos*). (Aristoteles 2011, 10.6-9, Kullmann 1995.) Das praktische Leben menschlicher Personen findet in einem alltäglichen sozialen Kontext statt. Der Bürger ist Politiker, aber er ist auch Arbeiter oder Arbeitgeber und er ist Familienmitglied, Freund. Ein gelingendes menschliches Leben umfasst viele unterschiedliche Rollen und Bereiche. Jeder folgt eigenen Gesetzmäßigkeiten. Es gibt viele unterschiedliche Lichtquellen im Leben. Wer ein virtuoser Musiker, ein eindrucklicher Maler, ein erfolgreicher Karrierist, ein mächtiger Politiker, ein innovativer Wissenschaftler oder ein Olympionike werden will, muss sich meditativ auf sein partielles Ziel konzentrieren, um gut zu sein.

Im praktischen Leben benötigt man viele Formen der Erkenntnis und Kompetenzen für viele Bereiche des menschlichen Handelns, um jeweils spezifische Rollen angemessen ausfüllen zu können. Für diese Pluralität bzw. Komplexität des menschlichen Lebens kann man nun die Wissenschaft (den akademischen Elfenbeinturm und die Grundlagenforschung) einerseits und das praktische Leben im aristotelischen Sinne als Familienmitglied in einem Freundeskreis und als Bürger-Politiker, Freizeitmusiker, Angler, ... andererseits beispielhaft untersuchen. (Das Ideal mancher Mönche ist: *Bete und arbeite!*) Beide Bereiche ergänzen sich ebenso, wie sie einander ausschließen.

Was wählen?
Muss man wählen?

Im Gang der Überlegungen ist die Frage nun: Muss man für das Glück im Leben ein praktisches oder ein theoretisches Leben wählen? Diese Frage ist aber mindestens eine dreifache: Muss man das eine (1) oder das andere (2) wählen und schließen sich beide wechselseitig aus

1

Glück

(3)? Jede Kultur kennt Lebenswege, die darauf beruhen, dass das Glück in einem an Komplexität reduzierten Leben besteht: meditierende Mönche, schöpferische Künstler, nachdenkliche und nachschauende Wissenschaftler. Reduzierte Lebensformen sind nötig. Nur wer sich konzentriert, macht etwas gut. Auch der Handwerker oder der Politiker muss sich konzentrieren. Aber jede reduzierte Lebensform setzt sich aufgrund der geringeren Komplexität der Gefahr aus, als verarmt zu gelten. Die dritte Frage ist notorisch schwer zu beantworten. Je restriktiver man sie beantwortet, desto exklusiver ist das Glück und desto weniger komplex ist die entsprechende Konzeption des gelingenden Lebens. Im dem Maße, wie man sie zu Gunsten einer Vielfalt beantwortet, wird das Glück inklusiver und eine artikuliert Konzeption des gelingenden Lebens schließt mehr Ziele ein. Die Vielfalt der Ziele ist sowohl horizontal (quantitativ) als auch vertikal (qualitativ) zu sehen. Das Glück als Zielhorizont des Lebens kann also systematisch einfacher oder komplexer sein.

In diesem Sinne fragt Aristoteles nach dem Glück im Leben als der Frage nach dem aktiven oder dem theoretischen Leben. Und er hat erkannt, dass Exklusivität des Glücks in der epistemischen Favorisierung bestimmter Erlebnistypen besteht. Für die unterschiedlichen Lebensentwürfe gibt es im Sinne unterschiedlicher Lichtquellen unterschiedliche evaluative Erlebnistypen. Vereinfacht gesagt ist das Erkenntnisvermögen des praktischen Lebens die *Lust* und das des theoretischen die *Vernunft*. Viele Philosophen sehen die Vernunft in einem Gegensatz zur Lust. Dafür sprechen Suchtphänomene: Vernunftmotivationen kämpfen gegen begehrlische Motivationen. Die Forderung, dass man sein Leben aber exklusiv auf die Vernunft zu „gründen“ habe, ruft die entsprechende Gegenforderung als exklusive oder inklusive hervor. Steht die Vernunft überhaupt in Gegensatz zur Lust? Müssen wir allein den Geboten der Lust im Leben folgen? Der Streit ist alt und vollkommen ungelöst. (Vgl. Kapitel 12.1.)

exklusive Erlebnistypen

Ohne philosophische Vorentscheidungen kann man nicht viel mehr sagen als: Jede Person sieht ihr Leben im Lichte eines mehr oder weniger komplexen Zielhorizontes und artikuliert so ihre Zielvorstellungen als ihre Konzeption eines ihr gelingenden Lebens. Personen können hierin irren: Sie können falsch artikulieren. Vielleicht ist ihre Konzeption des gelingenden Lebens auch die eines aus der Perspektive anderer oder der Moral misslingenden Lebens. (Vgl. Kap. 6, S. 107, „vollständig subjektiv“).

Es gibt zwei unterschiedliche Strategien in der Philosophie, Konzeptionen des gelingenden Lebens konzeptionell zu deuten: Glück als inklusives oder exklusives Gut im Leben von Personen. Exklusive Glückskonzeptionen führen zu einer grundsätzlichen Revision des all-

Exklusive Glückskonzeptionen

Glück

1

täglichen Glücksverständnisses. Das theoretische Leben des Wissenschaftlers und das genießerische Leben des politisch aktiven Bürgers und Familienvaters stellen einseitige Interpretationen dar und werden erst möglich, wenn ein bestimmtes (dominantes) Erkenntnisvermögen als allein glückskonstitutiv begründet ist. Bestimmte, von Philosophen ausgezeichnete Erkenntnisvermögen dominieren praktische Überlegungen (Was soll ich tun? Was wäre jetzt gut?) und verleihen ihnen eine auf ein Ziel ausgerichtete klare Orientierung (Lust, Wahrheit).

Inklusive
Glückskonzeption

Der Vertreter einer inklusiven Glückskonzeption wird beide exklusiven Lebensentwürfe anerkennen, sie aber in einen einschließlichen systematischen Rahmen stellen, in dem (1) alles auf das eine Ziel hinausläuft, (2) dieses Ziel intern komplex und hierarchisch strukturiert ist und (3) es sowohl persönlich erkannt als auch persönlich realisiert werden kann. Inklusiv ist das Glück also, wenn es um die Realisierung von Glück im Leben von Personen geht und dieses Glück alle verschiedenen Lebensbereiche umfasst und systematisiert, sodass Personen in der Lage sind, das Richtige und Gute im Handeln zu erkennen, und zugleich über die persönliche Kompetenz verfügen, mit dem Richtigen und Guten im Handeln das Glück zu realisieren. Eine solche Konzeption verbindet Vernunft und Lust als Erkenntnisquellen für die Einsicht in das Glück, während eine exklusive Glückskonzeption beide (und möglicherweise noch weitere) Erkenntnisquellen gegeneinander ausspielt.

Poiesis, Praxis (vgl. das
Glossar)

Was heißt es nun, für Antworten auf die Frage nach dem Glück eine Vorstellung von Zielhorizonten zu gewinnen? Hier wird die Unterscheidung zwischen dem herstellenden und dem vollziehenden Handeln (Poiesis, Praxis) relevant. Sie spitzt die Frage noch zu: Inwiefern kann man für vollziehendes Handeln (wie Spaziergehen, Tanzen, Golf spielen ...) davon ausgehen, dass es zwar kein Ziel hat, aber dennoch ein Ziel hat? Es hat kein Ziel im herstellenden Sinn: Wir intendieren mit diesem Handeln kein Endprodukt (der Schuh ist zum Tragen da) und es ist kein Mittel zu etwas anderem (das Hämmern dient zum Zimmern). Das menschliche Leben ist im Bezug auf diese Unterscheidung eher Vollzug als ein Produzieren. Zwar sprechen wir auch von einer Lebensleistung und man reproduziert sich, wenn man Kinder bekommt. Aber wenn die Kinder erwachsen sind und man im Alter nicht mehr produktiv tätig sein kann, ist das Leben nicht „fertig.“ Es scheint irgendwie eher ein Zeitvertreib zu sein, wie Tanzen und Golfspielen.

Glück als Ziel von
Handlungen ohne Ziel?

Dennoch sind wir, wenn wir Aristoteles folgen, auf die Annahme verpflichtet, dass alle Handlungen ein Ziel haben: das Glück. Vollziehende Handlungen haben in diesem Sinne ein Ziel, ohne auf ein Endprodukt zu zielen oder Mittel zu einem anderen zu sein. Diese zunächst bloß systematische Forderung (wir akzeptieren die von Aristoteles vorgestell-

1

Glück

te Unterscheidung) versteht man unter Verweis auf das inklusive oder exklusive Glückskonzept besser, das auf die Vorstellung des „etwas im Lichte einer Konzeption des gelingenden Lebens Sehen“ führte. Wenn man sich und sein Handeln im Lichte einer bestimmten Konzeption des gelingenden Lebens sieht, verändern sich Einschätzungen, Entscheidungen und Reflexionen. Konkrete Handlungsoptionen verändern ihre Bedeutung.

Man denke an die Konzeption eines gelingenden Urlaubs einer Person, die gerne Golf spielt. Golf spielen im Urlaub gilt ihr weder als Mittel zu etwas noch produziert sie damit Erholung. Man kann sagen, dass das Golf Spielen für das Gelingen des Urlaubs förderlich bzw. konstitutiv ist. Ob man das sagt, hängt jeweils von der Konzeption eines gelingenden Urlaubs ab. Eine solche Konzeption mag subjektiv sein (andere wollen lieber bei der Weinernte in der Provence helfen oder sich am Strand sonnen). Neben solchen subjektiven Bedingungen, haben unsere Urlaubskonzeptionen auch objektive Bedingungen. Denn im Urlaub darf man nicht im eigentlichen Sinne arbeiten (gegen Lohn etwas herstellen oder Dienstleistungen erbringen). Und nicht immer ist Golf spielen im Urlaub möglich. Vielleicht ist der Rasen durch Regen durchweicht oder Zugvögel haben den Golfplatz gerade in Besitz genommen. Da Glück also auch Glückssache ist, sollte man unter einem gelingenden Urlaub vielleicht mehr als nur Golf spielen verstehen.

Golf spielen

Das Glück besteht also notwendig in bestimmten Tätigkeiten, aber keine bestimmte Tätigkeit ist notwendige oder hinreichende Bedingung für Glück. Welche Handlungen, Tätigkeiten, Arbeitsvorgänge und Erlebnisse in welcher Weise glückskonstitutiv werden können, hängt von einer Konzeption des gelingenden Lebens ab, die uns die Dinge unseres Lebens in einem bestimmten „Licht“ sehen lässt. Dieses Licht liefert uns Gründe und Motivationen zu handeln. Glück ist also Ziel im Maßstabssinn.

(3) Glück als Ziel des Handelns im Maßstabssinn

Wer im Urlaub Golf spielt, hat daher das Ziel, den Golfball auf den verschiedenen Bahnen in die Löcher zu putten, weil seine Konzeption des gelingenden Urlaubs ihm Golf Spielen als Urlaubsziel plausibel erscheinen lässt. Und er hat darin auch Gründe, den Vorschlag eines Museumsbesuches als unpassend abzulehnen. Konzeptionen des gelingenden Urlaubs sind ebenso wie die des gelingenden Lebens in jeder Handlung eines Urlaubs und des Lebens Ziele in einem Maßstabssinn. Sie können mehr oder weniger exklusiv oder inklusiv sein.

Die Frage nach dem Maßstab des Gelingens für den Urlaub mag subjektiv sein, aber die Frage nach dem gelingenden Leben erachten wir in vielen Hinsichten als moralisch. Das genießerische Leben ist an sich kein Problem, aber der Genuss des Sadisten ist unmoralisch. Das

Und wo bleibt die Moral?

Glück

1

Streben nach Wissen ist an sich kein Problem, aber der Wissenschaftler im Elfenbeinturm vernachlässigt vielleicht seine Kinder. Das Leben des Theoretikers könnte ebenso unglücklich sein wie das des Sadisten. Doch nach welchem normativen Maßstab lässt sich das beurteilen? (Vgl. insgesamt zur Antike Forschner 1993.) Der Maßstab für das Glück wird bisweilen als ein vollkommener moralischer oder tugendhafter Lebensvollzug bestimmt. Was das bedeutet, ist Gegenstand der Ethik insgesamt. Für eine philosophische Konzeption des Glücks sind an dieser Stelle nur zwei Dinge wichtig: (1) Wie subjektiv ist das Glück? (2) In welcher Beziehung stehen das Glück und die Moral zueinander?

(4) Subjektivität,
Pluralität und
Systematizität des
Glücks

Es hat sich gezeigt, dass das Glück nicht im Sinne der Lust epistemisch subjektiv ist. Das Glück kann nicht bloß in einem aktuellen Bewusstseinszustand (Lust, Wunsch, Vernunft) bestehen. Dennoch kann das Glück des tugendhaften Lebens nicht vollkommen lustlos sein. Im Konzept der „Freude“ muss es also für die Lust einen Platz geben. Aber auch im Geltungssinn kann Glück subjektiv sein: Passt das aktive Leben zu mir? Oder sollte ich mich doch lieber ganz der Wissenschaft verschreiben? (Oder der Malerei?) Eine pluralistische Konzeption des Glücks müsste Glück objektiv als zumindest partiell subjektives Konzept bestimmen. Man verfügt dann über Gründe, weswegen ein bestimmtes Leben zu einem selbst passt und deshalb für diese Person glückskonstitutiv wäre, wenn ihr alles glückt.

systematische
Einheitsideale

Wie stark ist die konzeptionelle Einheit des Glücks? Diese Frage steht auch im Zentrum der Wahl zwischen dem aktiven und dem theoretischen Leben als exklusiven Lebensentwürfen. Man kann sich aber auch konkret das Leben eines Künstlers vorstellen, das kompromisslos der Kunst gewidmet ist. Für ihn ist das Leben eines Normalbürgers ‚unzumutbar.‘ Nehmen wir an, dass das Leben des Normalbürgers aus entfremdeter Lohnarbeit und einem reichen Familienleben in der Freizeit besteht. Die Lohnarbeit langweilt ihn und führt dazu, dass viele künstlerische und intellektuelle Fähigkeiten verkümmern, aber sie stattet ihn mit genügend materiellem Wohlstand aus, damit er sich in der Freizeit seiner Familie widmen kann. Dem Künstler wäre ein solches Leben ein Graus. Die Bedingungen der Zumutbarkeit führen (nicht erst heute) zu einer Pluralität der Glücksinhalte: Eine philosophische Ethik darf weder dem Künstler ein normales Leben noch dem Normalbürger das Leben eines Künstlers zumuten. (Aufgrund einer Ethik Unangenehmes leiden zu müssen, ist doppeltes Leid.) Zumindest eine gewisse Vielfalt von (sich wechselseitig ausschließenden) Lebensentwürfen muss in Form von individuell geltenden Alternativen objektiv begründbar sein. (Kymlicka 1997, S. 154 f., 162 ff.; Nielsen 1973.)

1

Glück

Es wird deutlich, dass man sich über das Verhältnis von Glück und Moral klar werden muss. Der Hedonist sieht die Moral als glückswidrig, weil sie ihn zwingt, sich Lust zu versagen (Unvereinbarkeitsthese). Hedonisten in einem weiteren Sinne (also nicht „Lust,“ sondern „Freude“) können der Auffassung sein, dass das Glück mit der Moral vereinbar ist (Harmoniethese) oder dass es mit der Moral identisch ist (Koinzidenzthese). Diese Fragen können nur im Rahmen der Ausarbeitung einer bestimmten Ethik und einer mit ihr vereinbaren Sammlung an moralischen Normen, Regeln und Werten diskutiert werden. Hält man aber an einer Pluralität der Glücksinhalte fest, dann erscheint die Koinzidenzthese zu stark.

Glück und Moral

Man muss also die Frage nach der Reichweite der Ethik stellen. Denn eine Ethik scheint zwischen der hedonistischen Lust und der Moral zu stehen. Je nachdem, wie wir eine Ethik philosophisch konzipieren, stellt sich uns das Verhältnis zwischen dem motivierenden Genussleben und dem moralischen Leben anders dar. Für den französischen Maler Paul Gauguin war es vielleicht moralisch angemessen, Ende des 19. Jahrhunderts Frau und Kinder zu verlassen, um auf Tahiti zu malen und dort mit einem sehr jungen tahitianischen Mädchen zusammen zu leben.

Reichweite der Ethik

1.4 Autarkie: Theoretische Glücksversprechen

Einerseits ist das Leben kompliziert, andererseits ist das Glück auch Glückssache. Für Aristoteles ist das Glück aber etwas, das sich im Rahmen einer Ethik als „vollkommenes Gut“ bestimmen lässt. Wer glücklich ist, lebt selbstgenügsam (von griechisch *autarkes*). Selbstgenügsamkeit (griechisch *autarkeia*) ist für die antiken Ethiken zentral: Wer für sich das höchste, letzte, äußerste, vollkommenste ... Gut realisiert – also glücklich ist –, muss autark sein. (Vgl. Ackrill 1995, Gurtler 2003.)

Autarkie/
Selbstgenügsamkeit

Das ist eine riskante Strategie antiker Philosophen. Denn wir hängen in unserem Glück – so wie wir Glück alltäglich verstehen – von äußeren Gütern ab. Wir haben Hunger und werden durch Essen satt. Aber an Essen kann es uns mangeln. Wir suchen Liebe und finden in vielfältigen sozialen Beziehungen Erfüllung. Aber Beziehungen können zerbrechen. Es gibt also sowohl natürliche als auch soziale Bedingungen des Glücks, die wir nicht (vollständig) unter Kontrolle haben. Wir sind offensichtlich im Bezug auf das Glück nicht vollkommen autark.

Güter sind fragil

Es gibt zwei antike Philosophenschulen, die sich diesem Problem in besonderer Weise gewidmet haben. (Vgl. Forscher 1993.) Sie verfolgen ganz unterschiedliche Strategien. Die Kyniker haben für eine radikale Reduzierung der Bedürfnisse plädiert. Sowohl in Bezug auf Nahrung als auch auf soziale Güter müssen wir demnach unsere Bedürfnisse re-

Die kynische Antwort

Glück

1

duzieren. Je einfacher unsere Bedürfnisse sind, desto eher können wir uns selber Befriedigung verschaffen: Wer auf Kaviar verzichtet, kann sich selbst in der Steppe Grütze herstellen. Wer auf Liebe verzichtet, kann seinen Sexualtrieb durch Onanie befriedigen. Wenn man das aus seiner persönlichen Sicht für erstrebenswert hält und wenn es zu einem passt, wird man jedenfalls leichter glücklich.

Die stoische Antwort

Die Stoiker verfolgten eine andere Strategie: Sie gingen davon aus, dass man die Dinge nehmen muss, wie sie kommen. Wenn sie ausbleiben, muss man sich neu orientieren. Reichtum, Gesundheit, Ruhm, Ehre etc. können uns verfügbar sein. Wenn sie ausbleiben oder verloren gehen, gibt es andere Dinge, nach denen wir streben sollen (und können). Wir dürfen also niemals an den Gütern, nach denen wir streben, um ihrer selbst willen hängen. Wenn wir Kaviar haben, ist das in Ordnung, wenn nicht, kommen wir eben mit Grütze aus. Wenn eine geliebte Person stirbt, trauern wir kurz und orientieren uns dann neu. Absolute Bereitschaft zur materialen Neuorientierung ist Tugend. Handlungstheoretisch ist das problematisch, weil wir etwas nur dann wirklich intendieren, wenn wir an ihm als unserem einsichtigen Ziel hängen.

Der philosophische
Glücksbegriff

Es ist bisher nicht viel für eine philosophische Bestimmung des Glückskonzeptes gewonnen. Man kann aber abschließend ein paar Dinge fest halten: Glück ist als „Freude“ eine abstrakte Vorstellung über das Leben, insofern es subjektiv als gelingend und daher als lebenswert erscheinen würde. Diese Vorstellung lässt Handelnde ihre Situation im Lichte einer Konzeption des gelingenden Lebens sehen und wird so zu einem Maßstab für das Handeln. Sie ist zunächst intern verständlich (liefert Gründe) und im Idealfall rechtfertigt sie Personen im Lebensvollzug moralisch (liefert gute Gründe). Wie pluralistisch ist ein solches Konzept? Wie stark ist seine systematische Einheit? Wie komplex ist es intern? Eine konzeptionelle Klärung des Glücksbegriffes muss aufgrund der Konzentration auf diesen Begriff unvollständig bleiben, weil sich Antworten erst in einem spezifischen Ethikansatz finden lassen. Eigentlich erwartet man auf die Frage, was Glück ist, andere Antworten. Es ist fraglich, ob diese Erwartungshaltung philosophisch seriös ist.

Fragen und Anregungen

- » Überlegen Sie, welche Dinge für Sie zum Glücklichen gehören. (a) Gibt es bei den Inhalten systematische Unterschiede? (b) Welche dieser Dinge sind wertende Erlebnisse?
- » Entwickeln Sie ein Konzept der Freude, das abstrakt ist (also nicht allein in *Lusterlebnissen* besteht) und dennoch ein Aspekt eines

1

Glück

- „erfreulichen“ Lebens ist. Was bedeutet Freude in diesem Zusammenhang?
- » Aristoteles unterscheidet verschiedene Formen des Lebens (das genießerische, das praktische, das theoretische, das politische). Überlegen Sie, inwiefern sich diese Lebensformen substantiell unterscheiden? Wo liegen ihre Gegensätze? Wie hängen Sie zusammen?
 - » Das Glück ist nach Aristoteles das Endziel des Handelns. Kritisieren Sie diese Grundthese seiner Ethik, indem Sie eine pluralistische Perspektive einnehmen.
 - » Aristoteles unterscheidet herstellendes und vollziehendes Handeln (poiesis/praxis). Untersuchen Sie diese Unterscheidung kritisch.
 - » Der Mensch wird von Aristoteles bestimmt als politisches Lebewesen. Die Ethiken des Hellenismus sahen im Glück ein autarkes – also selbstgenügsames – Leben. Machen Sie sich Gedanken darüber, wie man beide Leitlinien miteinander verbinden kann?

Lektüreempfehlungen

- » Epikur: Philosophie der Freude, übers. v. Paul M. Laskowsky, 11. Aufl., Frankfurt am Main 2009. Epikur vertritt eine sehr alte Variante des Hedonismus, eine jüngere findet man bei:
- » Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. v. Olof Gigon, 1. Aufl., München 1972. Nach wie vor ist seine Analyse des Glücksbegriffes grundlegend (Buch 1 und 10).
- » Martha Nussbaum/Amartya Sen (Hg.): The Quality of Life, New York 1993. Systematische Analysen mit Anbindung an gesellschaftliche und ökonomische Problemstellungen.

2 Reichweite der Ethik



Abbildung 2: Eingangstor zum Stammlager (Auschwitz I) des Konzentrationslagers Auschwitz (1945)

Auf dem Bild finden wir offensichtlich den Eingang zu einem Fabrikgelände. Was wird dort hergestellt? Die Schranke ist großzügig geöffnet, einige stehen herum (Bedienstete? Besucher?). Es ist scheinbar ein herrlicher Tag, da die Sonne die Ziegelsteingebäude links an der Eingangsstraße erwärmt. Bäume ergänzen die Szenerie freundlich. Sicherlich ist die Arbeit angenehm. Nur der Schriftzug hätte sorgfältiger gestaltet werden können. Das „B“ ist seitenverkehrt. Hoffentlich arbeitet man auf dem Fabrikgelände sorgfältiger. Aber der Spruch macht doch Sinn! Durch Arbeit werden wir materiell unabhängig und eine produktive Tätigkeit kann uns mit Freude erfüllen. Arbeit ist ein wichtiger Wert. Nun, diese Bildbeschreibung ist grotesk. Es fehlt nur noch der Hinweis auf die im Bild fehlende Musikkapelle, mit der die Todgeweihten in Auschwitz „freundlich“ begrüßt wurden. Auf dem Bild ist ein Eingang zu sehen. Es ist auch der Eingang zu einer Fabrik, aber einer, in der nur der Tod industriell hergestellt wird. Millionenfach wurden Gefangene in Auschwitz ausgebeutet und dann in Birkenau ermordet. Der Sinnspruch ist also zynisch, aber das verkehrte B ein verzweifertes (oder hoffnungsvolles?) Zeichen des Gefangenen Jan Liwacz.

Man gewinnt den Eindruck, dass die Ethik offensichtlich nicht bis Auschwitz reichte. Hätten die Bürger, ihre Regierung, der Beamtenapparat und das Militär einfach nur mehr Moral haben müssen? Kann die richtige Ethik eine neues „Auschwitz“ verhindern? Haben die Einzelnen (bis auf Menschen wie Jan Liwacz) die Gebote der Moral verloren? Wird man durch die Beschäftigung mit Ethik ein besserer Mensch? In diesem Kapitel ist der Frage nachzugehen, wie weit die Ethik reicht. Man kann sich fragen, warum man moralisch handeln soll. Ist es nicht besser zum eigenen Vorteil zu handeln oder nach ökonomischen Prinzipien? In welchen Formen kann man in der Ethik die Begründungsfrage stellen? Und: was ist eigentlich Begründung? Philosophen beschäftigen sich mit den Prinzipien ethischer und moralischer Argumente. Werden sie zu besseren Menschen, wenn sie die Struktur des Normativen und Evaluativen durchschaut haben?

- 2.1 Warum moralisch Handeln?
- 2.2 Dimensionen des Normativen und Evaluativen
- 2.3 Begründung
- 2.4 Reichweite der Ethik: eine skeptische Sicht

2.1 Warum moralisch Handeln?

Eine der sonderbarsten Fragen der Ethik ist die Frage der Überschrift zu diesem Abschnitt. Warum soll ich moralisch Handeln? Im Alltag stellt sich zunächst eine andere Frage: Was soll ich tun? Mögliche Antworten auf diese Frage sind: Man darf nicht lügen, obwohl ein Terrorist an meiner Haustür steht und eine Person bedroht, die bei mir zu Hause ist. Oder: Man darf in der Straßenbahn nicht schwarz fahren. Erst, wenn man über Antworten dieser Art verfügt, ist die Frage dieses Abschnittes möglich. Sie ist also sekundär. Warum soll ich mich gemäß dem geltenden Lügenverbot verhalten? Warum soll ich das Schwarzfahrverbot faktisch respektieren?

die primäre Frage: Was soll ich tun?

die sekundäre Frage: Warum soll ich das tun?

Für Immanuel Kant sind sekundäre Fragen dieser Art unsinnig. Wer Einsicht in seine Pflicht hat, handelt ihr entsprechend. Er kann nur durch äußere Einflüsse daran gehindert werden. Solche *äußeren* Einflüsse können Hinderungsgründe in der Umgebung des Handelnden ebenso sein, wie seine eigene (der Vernunft gegenüber äußerliche) Begierde. Denn jemand kann die Fahrkarte kurz vor Fahrtantritt stehlen oder wir halten es für besser auf der Fahrt ein Eis zu genießen. Insofern kann auch unsere innere Begierde der innerlichen Einsicht gegenüber äußerlich sein. Im Bereich des moralischen Denkens gilt ihm die sekundäre Frage als sinnlos.

Das liegt daran, dass moralische Einsicht für Kant selbst ein nicht nur vernünftiges (Gründe erkennendes) Einsichtsvermögen ist, sondern auch ein motivierendes (Motivationen lieferndes). Moralisch gutes Handeln ist Handeln aus Pflicht. Und Handeln aus Pflicht ist das, was „passiert,“ wenn man in der richtigen Weise moralische Einsicht hat und keine äußeren Gründe ihr entgegenwirken. (Kant 1785, S. 396.) Mögen diese (gegenüber der Moral) äußeren Gründe selber wieder (im Bezug auf die Handelnde) äußere oder innere sein.

Kant hat eine zweigeteilte Motivationstheorie. Zum einen gibt es die genannte Vernunftmotivation (die Einsicht in die Pflicht motiviert unmittelbar), zum anderen das Begehren (die Wertungen unseres Begehrens motivieren unmittelbar). (Vgl. später Kap. 12.4.) Darin unterscheidet sich Kant von David Hume, der die Vernunft als ein nicht-motivierendes Einsichtsvermögen konzipiert. Zur Einsicht in die Pflicht müssen, nach Hume, Emotionen und Affekte als motivierende Faktoren faktisch hinzukommen. Man hat also einerseits die Einsicht und andererseits ein Gefühl; und nur letzteres macht die Einsicht motivational wirksam. In einer solchen Ethik wird die Frage danach, was man tun soll, zwar als Einsicht in die Pflicht gegeben, aber man kann sich fragen, warum man ihr gemäß

Reichweite der Ethik

2

Zwei Varianten der sekundären Frage

handeln soll. Denn es muss etwas Äußeres (ein inneres Außen und ein äußeres Außen) passend hinzu kommen (vgl. Kap. 14.1).

Nun kann die sekundäre Frage „Warum moralisch Handeln?“ zwei Formen annehmen. Zum einen kann man danach fragen: Warum sollte mich ein Ge- oder Verbot motivieren? Habe ich eine Einsicht, so muss es – nach David Hume – noch einen weiteren Grund geben, diese handlungseffektiv werden zu lassen. (Hume 1978, 3.1.1.) Es geht also um den Zusammenhang zwischen Einsicht und Motivation zum Handlungsvollzug. Zum anderen kann man danach fragen: Warum sollten wir uns im Handeln an den Ge- und Verboten der Moral orientieren. In diesem Fall geht es um die Frage, warum die moralische Einsicht als Antwort auf die primäre Frage eine bessere sein könnte als etwa andere Gründe. (Baier 1978.)

(1) Einsicht/Motivation

(2) interne/externe Gründe

Man könnte sich zusätzlich zu moralischen Gründen gegen das Lügen beispielsweise auch medizinische vorstellen: Wer lügt, hat Angst, entdeckt zu werden. Und diese Angst könnte „krank“ machen. Angenommen eine solche medizinische These wäre begründet: Dann hätte man nicht nur moralische Gründe, die Wahrheit zu sagen (Einsicht in die Pflicht), sondern auch medizinische (Sage die Wahrheit, wenn Du gesund bleiben möchtest). Die medizinischen Gründe wären allerdings nicht mehr so „durchschlagend“, wenn es eine Tablette gäbe, die die ungesunden Auswirkungen der Lügen-Angst beseitigen würde.

Nicht-moralische Gründe als Motivation

Wenn sie philosophisch als sinnvoll gelten dürfen, fordern uns beide Formen der sekundären Frage auf, Gründe dafür anzugeben, warum wir uns gemäß Antworten auf die primäre Frage „Wie soll ich handeln?“ verhalten sollen. Nun haben diese Gründe etwas gemeinsam, das für das Verständnis der sekundären Frage wichtig ist. Die Gründe, die als Antworten möglich sind, müssen selbst zumindest in dem Sinne nicht-moralische sein, dass sie nicht als Antworten auf die primäre Frage dienen können. (Hare 1992, Kap. 11.) Antworten auf die primäre Frage liefern uns moralische Gründe. Antworten auf die sekundäre Frage liefern uns nicht-moralische Gründe dafür, gemäß moralischen Gründen zu handeln. Im Kontext einer Humeschen Ethik soll die sekundäre Frage kurz erläutert werden.

Variante 1: Einsicht und Affekt

Zur ersten Form der sekundären Frage: Gesetzt eine Person hat eine entsprechende vernünftige Einsicht als Antwort auf die primäre Frage, dann ist für Hume der Grund dafür, dass sie auch entsprechend handelt, nicht die Einsicht selbst, sondern es sind motivierende Affekte und Emotionen. Diese bilden Personen zum Beispiel dadurch aus, dass sie in ihre Kultur hineinwachsen. Ob jemand faktisch die Motivation hat, bestimmten Einsichten zu folgen, ist eine empirische Frage. Warum soll ich mich gemäß dem Lügenverbot verhalten? Übliche Gründe sind:

2

Reichweite der Ethik

Weil ich nur eine Person sein kann, die Anerkennung in meiner Kultur erfährt (gelobt und nicht getadelt wird), wenn ich normgemäß motiviert bin. Nur, wenn ich mich moralisch (gemäß den Normen) verhalte, werde ich in meinem sozialen Leben glücklich. Und Personen wollen glücklich sein. Die Tatsache, dass es in einer Gesellschaft eine Praxis des Lobens und Tadelns gibt, ist der externe Grund dafür, dass ich der Einsicht in die Pflicht gemäß handle.

Wie jemand in einer Kultur glücklich wird, ist eine empirische Frage, da Normen kulturspezifisch variieren. Weil Kant ein solches Normverständnis ablehnte (moralische Normen sind invariante vernünftige Motivationen) und Hume nicht, macht die sekundäre Frage für Hume Sinn. Für Kant ist sie im Prinzip unsinnig – die erste Variante der sekundären Frage stellt sich für ihn nicht, weil er die Begierde als in ihrer Grundtendenz gegen die Vernunft wirkende Motivation erachtet. Zwar kann die Begierde in uns, die Vernunftseinsicht in ihrer motivationalen Kraft behindern, aber sie ist keine Quelle für Gründe, sondern eine äußere Ursache, wie eine Bordsteinkante, über die wir stolpern.

Zur zweiten Form der sekundären Frage: Gibt es einen rechtfertigenden Grund, der Personen zusätzlich motivational dazu bringt, sich gemäß der Moral zu verhalten? Die Frage kann man konkreter Stellen: Warum ist schwarz fahren verboten? Ein Grund für schwarz fahren wäre, dass das Unternehmen ineffektiv organisiert ist und man deshalb den Preis nicht einsieht oder dass man für das Geld ein Eis essen könnte. Man ist aber an die Norm gebunden, beim Besteigen der Straßenbahn ein Ticket zu lösen, weil der ÖPNV für uns gut und nützlich ist und man beim Benutzen der Bahnen und Busse einen Vertrag eingeht. Ohne ÖPNV ist unsere Gesellschaft schlechter und der Schwarzfahrer zerstört den ÖPNV und er verstößt gegen eine Vertragsverpflichtung. Beides sind natürlich empirische Thesen, die aber im Sinne der sekundären Frage als Gründe dafür angeführt werden, warum wir dem Schwarzfahrverbot gehorchen sollen. Man kann diese Argumentation erweitern: Wir sollen moralisch sein, weil die Moral (und nur die Moral) unsere Lebensform stabil und glücklich macht. Auch das ist eine empirische These.

Man sieht also, dass die sekundäre Frage „Warum soll ich mich moralisch verhalten?“ eine Antwort im Sinne nicht-moralischer Gründe für moralische Gründe fordert. Gemäß der ersten Form der sekundären Frage muss man Gründe finden, die den Bruch zwischen moralischer Einsicht und moralischer Motivation überbrücken – gesetzt dem Fall, dass der moralischen Einsicht keine Handlung „folgt.“ Gemäß der zweiten Form muss man Gründe finden, die den Bruch zwischen moralischen Gründen für oder gegen Handlungen einerseits und anderen nicht-moralischen Gründen andererseits überbrücken. Externe Gründe sind

Variante 2:
Einsicht und andere
Gründe

Externalismus und
Internalismus

Reichweite der Ethik

2

zumeist empirische Gründe und sie werden philosophisch zumeist als nicht-normativ gedeutet. Wenn solche externen Gründe in einer Ethik zu den internen Gründen für Antworten auf die erste Frage („Was soll ich tun?“) hinzukommen müssen, dann kann man eine solche Ethik als externalistisch bezeichnen. Eine Ethik, die nur interne moralische Gründe kennt, kann demgegenüber als internalistisch gelten. Die erfolgreiche Begründung der Moral hängt somit entweder nur von ihren eigenen Begründungsressourcen ab (Internalismus) oder auch von anderen nicht-moralischen Begründungsressourcen (Externalismus). (Gauthier 1991, Gert 1998, Kap. 13.)

Als Internalist würde Kant die sekundäre Frage für die Begründung als sinnlos ansehen: Wer moralische Einsicht hat, ist immer auch moralisch motiviert und außerhalb der Moral gibt es keine für moralisch angemessenes Verhalten relevanten Gründe. Die Aussagen der Moral sind notwendig und hinreichend für moralisches Handeln. Es gibt nichts zu „überbrücken.“ In diesem Sinne vertritt er einen Internalismus. Hume teilt diese Auffassung nicht. (Bradley 1876, Kap. 2.)

Der Abschnitt hat eine Frage zur Überschrift. Aber er gibt keine Antwort. An diesem Punkt ist nur die Bedeutung der Frage präziser geklärt. Internalisten und Externalisten in der philosophischen Ethik unterscheiden sich selten in ihren Antworten auf die erste Frage: „Wie soll ich handeln?“ Moralisch teilen sie beispielsweise zumeist die These, dass Lügen schlecht ist. Sie unterscheiden sich lediglich in ihrer Deutung der Aufgabe einer philosophischen Begründung dieser Pflicht. Eine solche Theorie der Begründung ist die Ethik.

Moral vs. Ethik

Eine Antwort auf die Frage dieses Abschnittes ist hier und in diesem Buch deshalb nicht möglich, weil sie die Entscheidung für eine Ethik voraussetzt. In diesem Kapitel kann sie also nicht gegeben werden, weil es hier noch nicht um eine Theorie der ethischen Begründung der Moral geht, sondern nur um die Reichweite der Ethik. In diesem Buch kann sie aber auch nicht gegeben werden, weil sich eine Einführung in die philosophische Ethik nicht auf einen bestimmten Ansatz der philosophischen Ethik festlegen darf, sofern das überhaupt das Ziel des Studiums der Ethik ist. So ist das begrenzte Ergebnis dieses Abschnittes: Internalisten und Externalisten in der philosophischen Ethik unterscheiden sich in ihrer Haltung zur sekundären Frage und somit in ihren Antworten auf die Reichweite der Ethik, insofern sie sich fragen, ob die Ethik als Begründung von Normen (und Werten) und Moral als Merkmal unserer Lebensform eine relevante externe Dimension von Gründen haben oder nicht.

2.2 Dimensionen des Normativen und Evaluativen

In einer weiteren Hinsicht sind räumliche Metaphern der Reichweite in der Ethik relevant. Die Reichweite der Ethik wird von einigen enger bestimmt als von anderen, insofern man den Fokus der Ethik auf die Frage nach dem beschränkt, was erlaubt, ge- oder verboten ist. Darüber hinaus gibt es Fragen nach dem guten und gelingenden Leben, die auf Vorstellungen vom Glück zielen. Manchmal wird die Ethik auch als Untersuchungsgebiet der Frage nach dem Glück definiert und die Moral als das der Pflichten bzw. Normen. Beide Untersuchungsgebiete können einen unterschiedlichen Umfang haben. (Vgl. Korsgaard 1996, Wedgwood 2007.)

räumliche Metaphern

Die Grenze soll kurz durch die Unterscheidung des Normativen und des Evaluativen bestimmt werden. Normen sind Regeln, Muster und Maßstäbe für Handlungen (lateinisch *norma* = Richtschnur). Der Begriff des Evaluativen entstammt unserer Praxis des Wertens und Bewertens (von englisch *to evaluate* = errechnen, einschätzen). Beide Quellen ziehen wir im Alltag heran, wenn wir moralische Fragen zu klären versuchen.

Zwei Quellen für moralische Vorschriften

Normen sind allgemeine Regeln, die für Handelnde gelten. Sie geben uns Muster vor, anhand derer wir Handlungen bewerten. Normen können einfach faktisch gelten, weil jemand sie setzt (z. B. DIN- oder ISO-Vorschriften). Ob Normen in der Moral gelten, hängt davon ab, ob man sie ethisch rechtfertigen kann. Das schon genannte Lügenverbot ist eines der Beispiele für eine Norm. Ein absolutes Lügenverbot kann man nur dadurch rechtfertigen, dass man Lügen als vernunftwidrig erweist. Wer lügt, begibt sich selbst in einen praktischen Widerspruch. Man sagt etwas (die Unwahrheit) und setzt zugleich voraus und tut selbst alles dafür, dass es als Wahrheit erscheint. Ein solcher praktischer Widerspruch gilt manchen auch als Vernunftwiderspruch und daher Lügen als verboten. Eine Rechtfertigung des Lügenverbotes ist natürlich viel komplexer, wenn man sie vollständig durchführt. Wichtig ist an dieser Stelle, dass ein Vernunftwiderspruch von allen vernünftigen Wesen erkannt werden kann und muss. Insofern kann die Norm des Lügenverbotes als allgemeinverbindlich gelten. (Vgl. Köhl 1993.)

(1) Normen

Oft erscheint es uns aber als wertvoll, wissentlich die Unwahrheit zu sagen. (Nicht jeder ist von vornherein Kantianer!) Wenn man durch eine Lüge den Terroristen daran hindert eine Person zu töten, dann werden die meisten das als wichtig, gut und sinnvoll ansehen. (Kant 1797a, S. 422 ff.) Evaluativ erleben wir unser Lügen in der Situation zwar als vernunftwidrig, aber dennoch irgendwie erstrebenswert, weil der Tod einer Person eine schlimme Folge wäre, wenn wir den Terroristen nicht belügen. Der logische oder praktische Widerspruch ist unabhängig von

(2) Wertungen

Reichweite der Ethik

2

den Folgen einer Handlung zu erkennen. Wenn man die Folgen als moralisch irrelevant erweist, kann man das Lügenverbot als universale Norm begründen. Das ist aber damit verbunden, dass man die Aspekte der Werterfahrung (also des Evaluativen) ausblenden muss, die uns Notlügen als lässlich erscheinen lassen. Was als Notlüge gelten kann, ist viel weniger verallgemeinerbar und nicht so klar als Regel zu formulieren, als ein vernunftbegründetes Lügenverbot. Ein Grund hierfür ist, dass in unsere Werterfahrung auch kulturelle und individuelle Vorlieben eingehen, die nicht unbedingt verallgemeinerbar sind, aber unsere Praxis des Wertens und Bewertens dennoch prägen. (Wolf 1993, Wildt 1993.)

Dieser Unterschied führt zu zwei unterschiedlichen Strategien in der Ethik. Denn das Normative und das Evaluative unterscheiden sich weniger in ihrem vorschreibenden Charakter und in ihrer Verbindlichkeit als vielmehr in der Verallgemeinerbarkeit der Vorschriften. Wir erleben unser spezifisches Werterleben ebenso als bindend, wie universale Vernunft-Normen, deren Begründung wir verstehen. Und subjektiv erleben wir beides als moralische Leuchtzeichen. Unterscheidet man das *Normative* und das *Evaluative* in dem skizzierten Sinne, dann kann man unterschiedliche Strategien der philosophischen Ethik erkennen. Man kann die Moral auf das Normative einengen und in seiner Ethik so das Evaluative als Antwort auf Fragen des persönlichen Geschmacks oder des gelingenden Lebens erachten. Diese evaluativen Antworten erscheinen dann zwar subjektiv als verbindlich, müssen aber in ihrer Verbindlichkeit von der „echter“ moralischer Geltung unterschieden werden. Diese Überlegungen kann man nun verwenden, um zwei grundsätzliche Strategien der philosophischen Ethik zu unterscheiden:

die normative
Strategie der Ethik

(1) Wenn man nun moralische Verbindlichkeit in der Ethik bloß als universale Normgeltung deuten möchte, muss man als Philosoph die Moral auf das Normative einschränken. Viele identifizieren die Moral dann überdies noch mit der Ethik. Das hat zur Folge, dass die nicht universalisierbaren Aspekte des Evaluativen zwar subjektiv ihren vorschreibenden (und bindenden) Charakter nicht verlieren, aber als externe und empirische Voraussetzungen oder pseudomoralische Ergänzungen der Moral entwertet werden (bspw. Höflichkeitsregeln, Ästhetisches, gutes Benehmen, Mode). Zur Moral gehören nur Geltungsansprüche eines bestimmten (normativen) Geltungscharakters, den man nur im Rahmen einer artikulierten Ethik versteht.

die evaluative
Strategie der Ethik

(2) Wenn man moralische Verbindlichkeit jedoch vom Evaluativen her deutet, kann man als Philosoph die Moral im Sinne unserer Praxis des Wertens und Bewertens verstehen. In dieser Praxis gäbe es dann den Bereich des Normativen, der möglicherweise anders geartet ist als andere Bereiche des Evaluativen. Denn der Geltungscharakter von Höf-

2

Reichweite der Ethik

lichkeitsregeln und derjenige des Lügen- oder Tötungsverbotes unterscheiden sich in einem epistemisch subjektiven Sinne (sie fühlen sich anders an). Es gibt beispielsweise kategorische Wertungen und es gibt persönliche und veränderliche. Aber sie alle gehören gleichberechtigt zur Moral und damit zum Arbeitsfeld der philosophischen Ethik. Aber sie gehören differenziert gemäß ihrem jeweiligen (evaluativen) Geltungscharakter zur ihr.

Man erkennt, dass auch bei diesen Überlegungen wieder räumliche Metaphern (intern/extern, und mehr oder weniger umfassende Bereiche) relevant werden. Insofern gehen diese Strategien der philosophischen Ethik von unterschiedlichen Reichweiten aus. Diese unterschiedlichen Reichweiten sind kein Problem der philosophischen Ethik allein, vielmehr spiegeln sich moralische Aspekte unserer Praxis des Wertens und Bewertens in den unterschiedlichen Strategien von Philosophen.

Es ist wichtig sich die Vor- und Nachteile von solchen Strategien bewusst zu machen. So wird auf Seiten der normativen Strategie die Reduktion der Ethik auf die Moral im Sinne allgemeiner und vielleicht auch universaler Normen gesehen. Die feinsinnige Vielfalt vieler spezifischer, graduell differenzierender und bisweilen nur partikularer moralischer Reaktionen entgeht dieser Strategie. Sie werden in den Bereich des persönlichen Geschmacks (nur subjektive Geltung) und der moralischen Irrelevanz (nur Bedeutendes gehört zur Moral) verbannt. Diese Folge dieser Strategie wird von der evaluativen Strategie als rigoristisch kritisiert. Doch die normative Strategie kann hierauf eine Antwort anbieten.

Im Bezug auf die normative Strategie der philosophischen Ethik kann man folgendes beobachten: Viele an Normen orientierte Philosophen identifizieren *die* Ethik mit der Moral (also dem Normativen), manche aber nicht. Ihnen bleibt der Begriff „Ethik“ dann im Baukasten der Philosophie übrig für die Bereiche des Evaluativen, die weniger verallgemeinerbar sind als die moralischen Normen. So kommen sie dann zu der folgenden Position: Die Ethik beschäftigt sich mit der Frage nach dem glücklichen Leben und diese Frage ist nicht die der Moral. Als Moralphilosoph beschäftigt man sich hingegen mit allgemeinverbindlichen Normen. Dennoch ist die Frage der Ethik durchaus sinnvoll, nur eben viel subjektiver, weil es ihr um Wertungen geht, nicht um Normen. Und in einer solchen Ethik ist das gelingende Leben dann zwar kein Bereich der Moral, aber es ist möglicherweise moralisch insofern relevant, als (1) Vorstellungen über das gelingende Leben zwar nicht sehr verallgemeinerbar sind, (2) aber, solange es keine relevanten Konflikte zwischen der Moral und dem Glück gibt, von jedem respektiert werden müssen. Dieser Respekt ist selbst eine moralische Pflicht im Sinne einer Norm.

Die Folgen dieses Gegensatzes: unterschiedliche Reichweiten der Ethik

Rigorismus?

Die Ethik als Lehre vom gelingenden Leben

Reichweite der Ethik

2

Reichweiten als
systematisches
Problem der Ethik

Deutet man eine solche Ethik des gelingenden Lebens im Rahmen der normativen Strategien der philosophischen Ethik, dann kann man als Anhänger der normativen Strategie den Rigorismus-Vorwurf von Vertretern der evaluativen Strategie abwehren.

Auf jeden Fall können moralische Vorstellungen mehr oder weniger verallgemeinerbar sein. Für die Frage nach der Reichweite der Ethik ergeben sich hieraus Konsequenzen. Wer eine Ethik auf dem Evaluativen begründet, erreicht mit manchen moralischen Vorschriften nicht alle sondern wenige Personen, Handlungen, Situationen. Er hat also einen weiteren Begriff von ethischen Vorschriften und Empfehlungen, aber ihre Geltung erreicht weniger Adressaten. Wer eine Ethik auf dem Normativen begründet, erreicht mit allen moralischen Vorschriften immer alle Personen, aber nicht-verallgemeinerbare (evaluative) Vorschriften überschreiten den Bereich des Moralisch-Vernünftigen. Er hat also einerseits einen engeren Begriff von ethischen Vorschriften, andererseits erreichen die Vorschriften so mehr Adressaten.

Es gibt also in der Ethik die normative und die evaluative Strategie und beide unterscheiden sich in der genannten Weise hinsichtlich der Reichweite der Moral – und wenn man Moral mit Ethik identifiziert auch in der Reichweite der Ethik. Man muss in einer vorurteilsfreien Ethik die Reichweiten von Vorschriften (und Empfehlungen) und von Adressaten begründet ausweiten und einschränken.

2.3 Begründung

Die Frage nach der Reichweite der Ethik hat also mindestens diese beiden Bedeutungen: Ist der Begriff der moralischen Begründung intern zu verstehen, oder gibt es externe Gründe? Ist er normativ zu deuten oder evaluativ? Letztlich geht es also in diesem Kapitel um die Beschaffenheit von philosophischen Begründungen im Bereich der moralischen Vorstellungen, insofern sie in Ethiken artikuliert und gedeutet werden. Und wie schon hervorgehoben wurde, kann diese Frage eigentlich weder in diesem Kapitel, noch in diesem Buch abschließend behandelt werden. (Leist 1995, Schroth 2001.)

Es wurde zuvor jedoch schon betont, dass der Vernunft entstammende moralische Normen in der Geltung als universal und in der Bedeutung als allgemein gedeutet werden können und dass die vernünftige Begründung in der Ethik auch als Universalisierung verstanden wird. (Nakhnikian 1985, Narveson 1985.) Hier kommen erneut Fragen nach der Reichweite der Ethik ins Spiel, die den Bereich räumlicher Metaphern aber sprengen. Universalisierung lässt sich folgendermaßen als Projekt ethischer Begründung verstehen: Eine Norm – wie das Lügenverbot –

Universalisierung:
vier Dimensionen

2

Reichweite der Ethik

gilt universal, wenn sie (1) für alle, (2) immer, (3) überall und (4) notwendig gilt.

Es deuten sich hier bezüglich (1) bis (3) räumliche und zeitliche Metaphern an und man könnte sich fragen, ob (1) und (3) nicht das gleiche sind. „Alle“ sind diejenigen, die letztlich „überall“ leben. Wenn jedoch die räumliche Ausdehnung der Geltung einer Norm über Kulturgrenzen hinweg reicht (also: überall), dann ist noch nicht festgelegt, für wen sie gilt (also: alle oder weniger). Man muss beispielsweise klären, ob Normen nur für vernünftige Personen oder auch für andere gelten, etwa Tiere oder Embryonen und Kinde, die in gewissem Sinne nicht, beziehungsweise noch nicht, vernünftig denken können.

(1-3) räumliche, zeitliche, distributive Universalisierung

Neben der räumlichen und zeitlichen Reichweite der Ethik muss man also eine distributive unterscheiden: Wer und was gehört zur Menge derjenigen Dinge in der Welt, für die beziehungsweise denen gegenüber Normen, Empfehlungen und Werte gelten? Embryonen und Kinder sind „Entitäten“ in der Welt, die normalerweise zu vernünftigen Personen werden. Daher behandelt man sie antizipierend als solche. Es ist aber nicht ausgemacht, ob es nur Menschen gibt, die als Erwachsene vernünftig sind (möglicherweise gibt es im Weltall vernünftige, aber nicht-menschliche Personen). Außerdem darf man nicht außer Acht lassen, dass es auch Tiere und Tierarten bzw. Pflanzen und Pflanzenarten gibt (und vieles mehr). Gehören sie mit in den Bereich des distributiven „für alle“ und „im Bezug auf alles Mögliche“? Die distributive Großzügigkeit mancher Ethiker führt jedoch zur Kontingenz der moralischen Relevanz. Die moralische Reichweite ist vielleicht aber faktisch *bedingt*. (Es heißt: Frauen und Kinder zuerst ins Rettungsboot. Für Männer, Tiere und Pflanzen heißt das: Zurücktreten! Ob man also faktisch ins Rettungsboot *darf*, ist an kontingente Bedingungen geknüpft.)

Universalisierbarkeit als räumliche, zeitliche und distributive Inkontingenz wird vervollständigt durch ihren in der Vernunft liegenden Ursprung als letzter Inkontingenz (4). Inkontingenz bedeutet in diesem Kontext Nicht-Zufälligkeit beziehungsweise Unbedingtheit. Kategorische Normen – im Sinne eines Kantischen Lügenverbotes – sind in ihrer Geltung nicht an empirische oder sonstige Bedingungen (Kontingenzen) geknüpft, da ihr Ursprung in der Vernunft liegt: Man muss dem Terroristen die Wahrheit sagen. (Punkt!) Überlegungen, ob dieser oder jener Aspekt der Situation eine Ausnahme rechtfertigen, sind notwendig irrelevant. Wer sie dennoch für relevant hält, hat die Ethik nicht verstanden, weil er seine evaluativen „Befindlichkeiten“ für moralisch (normativ) relevant erachtet. Moralische Geltung konkurriert nicht mit relevanten Gegengeltungen.

(4) Verstandesgemäße Universalisierung

Reichweite der Ethik

2

Auch Terroristen sind
Menschen

Für die Frage nach der Reichweite der Ethik ist eine kategorische Geltung deshalb wichtig, weil moralische Antworten durch sie durchschlagend werden (immer, überall und gegenüber jedem). So ist die bundesdeutsche Rechtsprechung der Auffassung, dass unser moralisches Verständnis der Menschenrechte es ausschließt, dass wir in einer Situation des 11. September 2001 das Flugzeug mit den Terroristen und den entführten unschuldigen Geiseln von Staats wegen abschießen, um Menschenleben zu retten. Menschenrechte gelten kategorisch, sie sind durchschlagend, weil man ihre Geltung als unausweichlich erlebt, sofern man sie richtig versteht.

Pluralismus vs.
Inkontingenz

Will man eine Ethik formulieren, muss man deutlich machen, ob es in einer der vier genannten Bedeutungen – räumlich, zeitlich, distributiv und vernünftig – inkontingente Geltung gibt. Eine Theorie der Begründung muss daher auch in diesem Sinne über ihre eigene Reichweite Auskunft geben. Der moralische Wert des Pluralismus, auf den man heute im politischen Kontext abhebt, stellt jede Inkontingenz moralischer Geltungsansprüche grundsätzlich in Frage. In der philosophischen Ethik hat sich diese Auffassung bisher weniger durchgesetzt als in der Rechts- und politischen Philosophie. Pluralismus in Normfragen hängt aber letztlich von der Pluralität in der Praxis des Wertens- und Bewertens ab, sofern man in der Ethik der evaluativen Strategie konsequent folgt.

2.4 Reichweite der Ethik: eine skeptische Sicht

Die Frage nach der Reichweite in der Ethik ist vieldeutig und nicht alle ihre Bedeutungen zielen auf die räumliche und zeitliche Dimension einer Theorie der Begründung moralischer Normen und Werte. Es gibt jedoch noch eine weitere bedeutende Dimension der Reichweite der Ethik, die eher auf tugendethische Fragestellungen verweist. Dies ist die Frage nach der persönlichen Reichweite ethischen Handelns.

Persönliche Reichweite
in der Ethik

Im Verlaufe dieses Buches und vieler anderer kann man sein Wissen über ethische Fragestellungen und Theorien der Begründungen von Antworten vertiefen. Insofern es sich um eine philosophische Fachdisziplin handelt, muss man einen solchen Lernprozess vom „wirklichen Leben“ unterscheiden. Dann, wenn man Fragen praktischer Orientierung hat, die ernsthaft sind, stellen sich zwei persönliche Fragen.

(1) Allgemeinheit:
verbindliche vs.
verständliche

Zum einen muss man sich fragen, wie allgemein das Problem praktischer Orientierung ist, über das man nachdenkt. Man stelle sich vor, man sei schwanger und ein Schwangerschaftsabbruch erscheine aus persönlichen Gründen nötig, auch wenn es andere persönliche Gründe gibt, die dagegen sprächen. (Man möchte eigentlich Kinder haben, aber aus einigermäßen nachvollziehbaren Gründen nicht zu diesem

2

Reichweite der Ethik

Zeitpunkt.) Was soll man tun? Nun, an *dieser* Stelle geht es gerade nicht um die Antwort im primären Sinne, sondern darum was die Ethik macht, wenn sie uns über Norm- und Wertfragen und über moralische Begründung belehrt. Geht es darum, eine allgemeinverbindliche Antwort zu finden? Oder geht es um eine persönliche Antwort, die insofern allgemein ist, als die Gründe, mit denen man sich rechtfertigen könnte, für andere verständlich sind?

Die meisten – Philosophen und Nicht-Philosophen – meinen, dass es um allgemeinverbindliche Antworten (alle bindende Normen) geht. Vielleicht sind zumindest einige Fragen der praktischen Orientierung aber persönlicher und es geht nur um allgemein-verständliche Antworten? Denn, selbst wenn man Abtreibung persönlich missbilligt, kann man doch die Gründe anderer, die sie für sich billigen, bisweilen und bis zu einem gewissen Grade nachvollziehen. Dass man in der Ethik viel zu leichtfertig dazu neigt, moralische Fragen unpersönlich zu stellen, merkt man am Wertewandel: Viele früher hoch gehängte (normativ universale) Fragen der Sexualmoral, werden heute zwar immer noch (evaluativ) als moralische Fragen angesehen, aber nicht mehr als solche, in die man anderen über Ratschläge hinaus (normativ) hineinregieren dürfe.

Wertewandel

Zum anderen muss man sich fragen, worüber man verfügt, wenn man in der philosophischen Ethik eine Antwort auf Begründungsfragen der Moral bekommt. Wird man durch die ethischen Kompetenzen im Verlaufe des Ethikstudiums ein besserer Mensch? Radikal formuliert: Kann man ein neues „Auschwitz“ verhindern, wenn man an den Schulen Ethik zum Pflichtfach macht? Die Frage hat zwei unterschiedliche Aspekte.

(2) Theorie vs. Praxis

Zum einen können wir Wissen erwerben, müssen dann aber noch lernen es umzusetzen; zum anderen geht es in der Ethik vielleicht nur um Theorien der Begründung, mit denen man sich „rein akademisch“ beschäftigt. Zwei Analogien sollen eine Reflexion über die Reichweite des Lernens ermöglichen: Wenn man Sportwissenschaft studiert, weiß man, was es heißt, ein Marathonläufer zu werden und wie man trainieren muss; aber man muss das Gewusste noch einüben, sonst erreicht man die Ziellinie nicht. Und wenn man in der Physik den Urknall versteht, kann man ihn deshalb nicht selbst auch erzeugen. Manches Wissen und manches Lernen ist reine Theorie ohne das Ziel eines unmittelbaren praktischen Nutzens.

Die Analogie zur Physik erscheint vielleicht zu radikal skeptisch. Wenn man physikalisches Wissen über den Urknall hat, führt dieses möglicherweise zu technischem Fortschritt, der für uns alltägliche Bedeutung bekommen könnte. Für die Frage nach der Reichweite der Ethik bedeutet diese Analogie: Dass Einsicht in die philosophische Ethik überhaupt keinen Fortschritt im Sinne der Tugend bewirkt, scheint zu

Pessimismus,
Optimismus,
Idealismus des Ethikers

Reichweite der Ethik

2

pessimistisch zu sein. Denn unsere moralischen Reaktionen können artikuliert und verstanden werden. Und eine Ethik kann hier für den einzelnen einen praktischen Kompetenzgewinn darstellen. Die Analogie zur Sportwissenschaft erscheint dagegen zu optimistisch. Denn fast alle Menschen können mit dem richtigen Trainingsprogramm erfolgreiche Marathonathleten werden. (Man muss es nur richtig durchziehen.) Für die Frage nach der Reichweite der Ethik bedeutet dies: Dass die Ethik alle Menschen zu guten Menschen machen würde, ist eine unrealistische Erwartungshaltung an die Philosophie. Denn in praktischen Fragen kann man kaum auf eindeutige Rezepte oder sichere Trainingsprogramme hoffen. Vielleicht ist das Studieren der Ethik weniger als ein Trainingsprogramm und mehr als reine Theorie. Aber, dass man durch die Beschäftigung mit der Ethik Auschwitz hätte verhindern können, erscheint hoffnungslos idealistisch. Die Reichweite der Ethik liegt also auch irgendwo zwischen zu viel und zu wenig Idealismus, Pessimismus und Optimismus. Wo man sich diesbezüglich verortet, hängt vom persönlichen (pädagogischen, spirituellen und politischen) Eros ab.

Fragen und Anregungen

- » Sehen Sie sich erneut die Überschriften dieses Kapitels an und erläutern Sie kurz, inwiefern die Reichweite der Ethik jeweils erörtert und inwieweit sie präzisiert wird.
- » Wenn man sich die sekundäre Frage (Warum soll ich moralisch handeln?) stellt, inwiefern sind die Gründe, die als Antwort dienen können, nicht-moralische?
- » Machen Sie sich Gedanken darüber, weshalb es einen Zwischenraum zwischen Ihrer moralischen Erkenntnis und Ihrem Handeln geben kann.
- » Machen Sie sich Gedanken darüber, warum es sinnvoll ist, dass es außerhalb der Moral Gründe gibt, die für die Frage, was man tun soll, relevant sind.
- » Warum sollten moralische Gründe universal gelten?
- » Indem Sie dieses Buch lesen, studieren Sie philosophische Ethik. Warum sollten Sie durch Ihren Erkenntnisgewinn bessere Menschen werden? (Überlegen Sie sich positive und negative Gründe.)

Lektüreempfehlungen

- » Habermas, Jürgen: Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: ders., Erläuterun-

2

Reichweite der Ethik

gen zur Diskursethik, S. 100-118, Frankfurt am Main 1991. Habermas stellt die klassischen Optionen des Normativen und des Evaluativen dar und bestimmt ihr Verhältnis zur Moral im Sinne unterschiedlicher Reichweiten.

- » Williams, Bernard: Der Begriff der Moral, Kap. 1: Der Amoralist, Stuttgart 1978. Und: Singer, Peter: Praktische Ethik, Kap. 8, 2. Aufl., Stuttgart 1994. Beides sind mittlerweile klassische Texte zur sekundären Frage.
- » Bradley, Francis Herbert: Ethical Studies, Essay 2, 2. Aufl., Oxford 1927. Der Text ist der klassische Startpunkt der Diskussion über die sekundären Frage und Bradley ist der Auffassung, dass sie sinnlos ist.
- » Peters, Richard Stanley: Moral Development and Moral Learning und Burch, Robert, Are there Moral Experts?, in The Monist, 1974 (Heft 4). Das Heft widmet sich der Frage der moralischen Erziehung.

3 Non-Kognitivismus



Abbildung 3: GEHORCHE KEINEM, Babak Saed (Eine Skulptur aus menschengroßen roten Buchstaben an der Universitätsbibliothek in Münster)

Bei der Annäherung an die Universitätsbibliothek in Münster bemerkt man zunächst riesige, knall-rote Buchstaben. Sie ziehen uns in ihren Bann, weil man sich denkt, was da wohl an der Fassade geschrieben steht – „Universitätsbibliothek“ jedenfalls nicht. Man nähert sich dem Glasbau und beginnt zu lesen „KEINEM.“ Was macht das für einen Sinn? Man sucht links von der Kante des Gebäudes nach mehr und geht deshalb am Eingang vorbei. Hier liest man „GEHORCHE.“ Der Besucher erahnt zögernd ein Kunstwerk.

Angenommen das Kunstwerk bannt Sie vor Ort als Betrachter durch die Farbe, die Ausmaße der Buchstaben und die Wortfragmente. Es zwingt Sie, sich zu nähern. Es zwingt Sie, hin und her zugehen, um sich den Sinn zu erschließen. Wenn Sie ihn verstehen, wissen Sie, dass Sie keinem gehorchen sollen. Dann zwingt Sie das Kunstwerk weiterzudenken, denn das ist ja ein Widerspruch: Ein Befehl, der sagt gehorche nicht. Einerseits denken Sie als Philosoph an Kant: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“. Andererseits ist der Befehl in seiner Absolutheit auch gefährlich: Wir sollten doch der Autorität des Staates gehorchen? Ohne Gehorsam herrscht Anarchie! Und das kann doch nicht der Sinn sein, der uns von einem öffentlichen Gebäude knallrot entgegen schreit, oder? Woher nimmt das Kunstwerk die Autorität, uns zu zwingen, über Autorität nachzudenken? – Die Ebene des Lesens ist in dieser Erlebnisbeschreibung sekundär. Es ist vor dem Lesen bereits etwas wirksam, wenn uns der Gegenstand überwältigt, indem er uns irritiert, neugierig macht und aktiviert. Nach dem Lesen kommt die Reflexion, die in sich widersprüchliche Gedanken zu gegensätzlichen Normen hervorbringt. Man wird gebannt, man handelt, man reflektiert. In diesem Kapitel wird der Non-Kognitivismus als eine Ethik vorgestellt, in der diskursive Reflexion, das heißt der Austausch rationaler Argumente, nicht der Ausgangspunkt ethischer Begründung ist.

- 3.1 Ein Argument für den Non-Kognitivismus
- 3.2 Die andere Funktion moralischer Äußerungen
- 3.3 Indirekte Begründungen

3

Non-Kognitivismus

Der Non-Kognitivismus wird oft auch als metaethischer Non-Kognitivismus bezeichnet. Der Grund ist, dass dieser Ethikansatz kein Ethikansatz im klassischen Sinn ist. Er liefert und begründet keine Antwort auf die Frage: „Was soll ich tun?“. Das klassische Verständnis von Ethik setzt voraus, dass Ethik eine Theorie der Begründung von Normen und Werten ist, durch die man versteht, warum Handlungen richtig, gut, wertvoll und angemessen sind. Begründung ist jedoch eine Sache der Vernunft. Begründung ist rational und in diesem Sinne kognitiv. Aus non-kognitivistischer Perspektive entzieht sich also der ethische Streit der Vernunft, weil moralische Begriffe keinen Wahrheitsanspruch erheben können oder definierbar sind. (Vgl. Hofmann-Riedinger 1992.)

Metaethik

Für den Non-Kognitivismus ist Ethik daher keine Sache der Vernunft und keine Theorie der Begründung. Metaethisch ist diese These, weil es nicht um eine Theorie über x (= Begründung des Guten, Richtigen, Angemessenen und Wertvollen im Handeln) geht, sondern um Aussagen über solche Theorien. Systematisch ist der Non-Kognitivismus also eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Ethik, die dieser vorgelagert ist. Ein erster positiver Versuch einer Bestimmung dieses Theorie-typs ist: Der Non-Kognitivismus ist also eine Erklärung moralischen Verhaltens aber ohne ethische Kategorien. Wir werden aus metaethischen Gründen aufgefordert, unser ethisches und moralisches Sprachverhalten grundsätzlich anderes zu deuten. Daran kann man erkennen, dass es sich um eine revisionäre Theorie handelt. (Vgl. Kiesselbach 2012.)

Revisionismus

Der Non-Kognitivismus hat philosophisch zwei Quellen: Zum einen David Hume, zum anderen die moderne Sprachphilosophie. Die humesche erkenntnistheoretische Variante ist schon im vorangehenden Kapitel angesprochen worden: Unsere moralischen Vorstellungen vom Richtigen, Guten und Angemessenen sind nach Hume Einstellungen bzw. Gefühle. Sie sind Äußerungen nicht der Vernunft, sondern eines moralischen Empfindens und Gefühls. Vernünftige Kognition spielt in unseren moralischen „Überlegungen“ und „Streitigkeiten“ keine unmittelbare Rolle. Der erkenntnistheoretische Non-Kognitivismus soll hier nicht weiterverfolgt werden, da die sprachphilosophische Dimension dieser Strömung im 20. Jahrhundert im Wesentlichen als Emotivismus eine größere Bedeutung hatte.

Zwei Quellen (Hume, Sprachphilosophie)

3.1 Ein Argument für den Non-Kognitivismus

Ein Argument für den Non-Kognitivismus ist ein Merkmal des moralischen Diskurses: Wir streiten uns. Wir streiten heftig. Und wir haben wenig Hoffnung, unseren moralischen Dissens in vielen Fragen beilegen zu können. Man denke nur an die Frage der Abtreibung. Es wird immer

Streit, Dissens

Non-Kognitivismus

3

Befürworter geben und Gegner und die einen, wie die anderen führen Argumente für ihre Position ins Spiel, sind aber nicht in der Lage, ihre Gegner zu überzeugen. Akzeptiert man, dass viele Fragen der politischen Diskussion moralische Aspekte haben, streiten wir uns in der Demokratie über Atomkraftwerke, Studienreformen, Steuern und vieles mehr und sehen dieses Streiten als die Grundstruktur unseres politischen Lebens an. Non-Kognitivisten erwarten dabei gar nicht mehr, dass alle von Argumenten dazu bewegt werden, endlich die Rechten oder endlich die Linken oder eine Mitte zu wählen.

Revisionismus

Die Non-Kognitivisten akzeptieren nun, dass wir Streiten. Zu Streiten heißt, dass wir unsere gegensätzlichen Positionen vernünftig begründen. Wie wir streiten, impliziert also einen Rationalismus — beziehungsweise Kognitivismus. Der Streit ist aber oft genug hoffnungslos. Es ist ein Mittel der Streitschlichtung, dass man erkennt, dass der Streit und der Gegenstand des Streits sekundär sein könnten und dass es eigentlich um etwas ganz anderes geht. Non-Kognitivisten meinen analog, in der Ethik erkannt zu haben, dass es bei der Moral nicht um Gründe und Vernunft geht.

Wir streiten und wollen jemanden beeinflussen. Scheinbar geht es um x , wenn man streitet, in Wirklichkeit aber, geht es um y (man denke etwa an Streit aufgrund von Eifersucht). Während wir über x streiten, tun wir das mit Argumenten und unter Verweis auf Fakten. Wir meinen, dass wir im Streit jemanden von unserer Position (x) überzeugen wollen. Aber eigentlich geht es um etwas anderes (y). Wenn es um dieses Andere geht, dann können Argumente und Fakten nun aber in zweierlei Sinn sinnlos sein: Wenn wir eigentlich nicht über x , sondern über y streiten, dann haben Gründe im Streitfall x zumeist keine Relevanz im Streitfall y . Non-Kognitivisten vertreten aber eine noch stärkere These: Wenn wir moralisch uneins sind, dann spielen nicht nur die Gründe für x keine Rolle für y , sondern es geht weder bei x noch bei y wirklich um die Gründe. Der Streit ist daher radikal sinnlos.

radikal sinnlos

Die These der Non-Kognitivisten ist: Wir begehen einen Kategorienfehler, wenn wir einerseits den moralischen Dissens als Streit über moralische Fakten und andererseits die Vernunftkenntnis und rationale Argumente als wesentliches Mittel der Beseitigung des moralischen Dissenses ansehen. Es geht um etwas anderes. Bevor dieses Andere weiter verfolgt wird, soll die Sprachregelung der Non-Kognitivisten für diesen Kategorienfehler kurz erläutert werden. Der Non-Kognitivismus benutzt die Mittel der Sprachphilosophie für die Ausformulierung seiner Theorien. Die Sprachphilosophie ist jedoch keine Begründung des Non-Kognitivismus, sondern nur ein anderer Weg, die Argumente für die

Sprachphilosophie

3

Non-Kognitivismus

Theorie-Revision zu formulieren. (Czaniera 2001, McNaughton 2003, Kap. 2.)

Wie ist es möglich, dass wir unseren Dissens in moralischen Fragen so grundsätzlich missverstehen? Generell können dieselben sprachlichen Äußerungen Verschiedenes bedeuten. Zunächst — so die These — ist Sprechen Handeln. Äußerungen sind Sprechakte. Ein und derselbe Akt des Sagens (Lokution) kann verschiedene illokutionäre Akte darstellen: Die Aussage „Wir essen mit Messer und Gabel“ kann ebenso deskriptiv eine Behauptung sein, wie die Aufforderung, Messer und Gabel in die Hand zu nehmen. Wenn man jemanden fragt: „Wann hast Du das letzte mal geduscht?“, dann könnte diese Äußerung auch die Behauptung sein: „Du stinkst!“. Nicht nur die Grammatik, sondern auch Äußerungskontexte und Äußerungsabsichten beeinflussen die Differenzen zwischen der lokutionären und der illokutionären Rolle einer Aussage. *Indem* man etwas sagt, bringt man möglicherweise diese oder jene Illokution zum Ausdruck. Die Lokution und die Illokution lassen sich sprachlich artikulieren. Insbesondere kann man in der reflektierenden Artikulation der Illokution expressiv zum Ausdruck bringen, was der Sprecher material zum Ausdruck bringen möchte (von lateinisch *exprimere* = ausdrücken). Beide gehören zum *Verstehen* des Sprech-Handelns dazu.

Sie machen aber nicht die ganze „Bedeutung“ eines Sprechaktes aus. Denn es kann neben dem propositionalen Gehalt (dem geäußerten lokutionären und illokutionären Inhalt) eine weitere (aber indirekte) Bedeutung geben. *Dadurch dass* man etwas sagt, erzielt man auch eine Wirkung. Im Gegensatz zum expressiven Charakter des Sprechhandelns geht es nun darum, dass man sprechend etwas im Adressaten hervorruft. Dies bezeichnet man als die perlokutionäre Rolle eines Sprechaktes. Mit einer Feststellung „Letztens ist jemand beim Bungee-Jumping abgestürzt“ kann man jemanden von einem Vorhaben *abbringen wollen*. Die Frage des Rechtsanwalts „Ist es so, dass Sie zur fraglichen Zeit ...?“ mag als *Beschuldigung* geäußert sein. Die Aufforderung und die Behauptung aus dem vorangehenden Absatz können absichtlich oder unabsichtlich Äußerungen des *Beleidigens* sein. Die Perlokution ist eine nichtsprachliche Zugabe zum Sprechhandeln: Es evoziert Wirkungen im Adressaten (von lateinisch *evocare* = hervorrufen). Sätze wie „Dies ist ein Abbringen von x,“ „Dies ist eine Beschuldigung y,“ „Dies ist eine Beleidigung z“ sind keine Artikulationen der Perlokution der genannten Sprechakte. Lokution und Illokution sind gesagt (indem man sich äußert: x, y, z), Perlokution ist geschehen (dadurch dass man sich äußert).

In moralischen Streitigkeiten hat man es nun — so die Analyse — mit Äußerungen (Lokution) zu tun, die „etwas anderes“ zum Ausdruck bringen (Illokution) und dadurch etwas bewirken können und wollen

Alternative:
Sprachphilosophie

Lokution, Illokution ...

(1) indem

(2) dadurch dass

... und Perlokution

Abbringen,
Beschuldigen,
Beleidigen ...

Non-Kognitivismus

(Perlokution). Dieses „Andere“ soll im Folgenden Abschnitt erläutert werden. Der Non-Kognitivist kann mit den Mitteln der Sprachphilosophie zum Ausdruck bringen, dass der Dissens in Sachen der Moral nichts mit der Lokution zu tun hat (Argumente), sondern mit der Illokution und der Perlokution des Sprechhandelns. Indem er seine Thesen vorbringt, gibt er seiner Haltung zur Moral Ausdruck. Mit den beiden Rollen deutet der Non-Kognitivist aus einer metaethischen Perspektive die subjektiven und objektiven Tatsachen der Moral (Expression, Evokation) als die eigentlichen Gegenstände der philosophischen Ethik. Dadurch dass er seine Thesen vorbringt, schlichtet er moralischen Streit, weil er die traditionelle Ethik direkt (Lokution) als irrelevant entlarvt und unser moralisches Streiten indirekt (Illokution, Perlokution) auf Tatsachen reduziert. Der Dissens ist oberflächlich genuin moralisch, der Sache nach aber etwas Anderes genuin Nicht-Moralisches (gemeint ist „a-moralisch“ und nicht „un-moralisch“).

philosophische
Perlokution: schlichten

3.2 Die andere Funktion moralischer Äußerungen

Drei klassische Ansätze

Für dieses Andere sind drei Ansätze klassisch geworden: Der von Alfred Jules Ayer (1910-1989), Charles Leslie Stevenson (1908-1979) und Richard Mervyn Hare (1919-2002). Nach Ayer tun wir mit unseren moralischen Aussagen, Urteilen und Überlegungen nur kund, dass wir gegenüber Lügen, Abtreibung, Ehebruch ... eine ablehnende und gegenüber Tapferkeit, Aufrichtigkeit, Freigebigkeit ... eine billigende Haltung haben. Ihre illokutionäre Rolle ist die der Expression. Nach Stevenson sind moralische Äußerungen komplexer. Die Beeinflussung findet nicht nur durch reines Ausdrücken einer Haltung statt, sondern durch die Erklärung einer Einstellung und die Forderung an ein Gegenüber, ebenfalls diese Einstellung einzunehmen. Moralische Äußerungen sind also deklarativ und imperativisch zugleich, wenn man ihre Illokution präzise erfasst. Nach Hare sind moralische Urteile ebenfalls Befehle, aber universale Imperative, die Ausdruck einer Entscheidung für allgemeine Regeln sind. Die Ansätze müssen ein wenig mehr expliziert werden.

1. Ayer: „booh! and
hurrah!“

Eine eingehende Analyse der Sprache der Moral und unserer ethischen Diskussionen führt Ayer zu der Auffassung, dass unsere ethischen Begriffe Pseudobegriffe sind. (Vgl. Wellman 1968.) Sie fügen unseren Aussagen nichts Bedeutungsvolles hinzu. Wenn man sagt: „Du tatest Unrecht, als Du das Geld stahlst!“, dann bedeutet der Satz nichts mehr als: „Du hast Geld gestohlen“ — der Rest ist bedeutungslos. Mit ihm geben wir vielmehr nur zum Ausdruck, dass wir als Personen „igitt!“ oder „booh!“ zu einer Handlung des Stehlens „sagen,“ weil wir beim Stehlen eine Emotion des Missbilligens empfinden. Umgekehrt geben wir beim

3

Non-Kognitivismus

Loben nur „hurrah!“ und eine Emotion des Billigens zum Ausdruck. Man nennt Ayers Ansatz daher auch „booh-and-hurrah“-Theorie. „Booh“ und „hurrah“ sind jedoch keine Worte mit Bedeutung (das heißt keine Worte mit Anspruch auf Wahrheit oder Falschheit) und daher auch nicht im Rahmen einer Ethik analysierbar und definierbar. Die Ethik analysiert und definiert „gut“ dann zwar beispielsweise durch „gut bedeutet lustvoll,“ ob man aber Lust empfindet, ist keine ethische, sondern eine Faktenfrage beziehungsweise eine der Psychologie. Und „gut“ ist kein Wort mit Bedeutung – es verweist lediglich auf eine Emotion des Billigens. Die „Begriffe“ der Moral sind nach Ayer daher nichts anderes als primitive Emotikons, wie wir sie in einer SMS verwenden. (Ayer 1936, S. 102 ff., Stevenson 1937, Mackie 1981, S. 13.)

Emotikons

Emotionen, die in moralischen Wertungen zum Ausdruck kommen, können zwar wissenschaftlich untersucht werden, aber nicht von der Ethik, sondern von der Psychologie. Möglicherweise könnte man diesen Hinweis auch noch um die Soziologie, die vergleichende Kulturwissenschaft und andere Disziplinen erweitern, wenn man akzeptiert, dass keine der Wissenschaften als normativ verstanden werden darf. Normativ sind die Moral und die Ethik – und da moralische Sätze keine Bedeutung haben, da sie nicht auf ihre Geltung hin überprüft werden können, sind sie keine Wissenschaften, schlussfolgert Ayer.

Der Ansatz Ayers ist aber noch nicht ausreichend klar skizziert, da das Moment der Beeinflussung anderer durch moralische Aussagen noch nicht erfasst ist. Wir argumentieren für oder gegen das Stehlen, weil wir andere dazu bewegen wollen, zu stehlen oder es zu unterlassen. Ayer integriert diesen Punkt in seinen Ansatz, indem er anerkennt, dass „booh!“ und „hurrah!“ nicht nur ein Billigen und Missbilligen zum Ausdruck bringen, sondern auch beim Adressaten die gleichen Empfindungen erzeugen sollen. Die Sprache der Moral ist also non-kognitiv, weil sie keine wahren oder falschen Aussagen hervorbringt, sie dient aber dazu Emotionen zu übertragen. Ihre perlokutionäre Rolle ist die Infektion anderer mit Emotionen. So revisionär der Ansatz erscheinen mag, dieser Punkt ist gar nicht so unplausibel: Wenn jemand traurig ist, oder sich freut, dann übertragen sich die Emotionen unter geeigneten Bedingungen durchaus auch auf andere.

Wie beeinflussen Emotikons?

Ayer: Emotionen erzeugen Emotionen (Infektion)

Und wenn man Freunde in moralischen Fragen um Rat fragt, dann gibt es ähnliche Phänomene: So kann ein junges Paar gelernt haben, dass Verhütung gegen den Willen Gottes ist und dadurch in Gewissenskonflikte kommen. Freunde mit anderen Eltern oder anderen Erfahrungen werden möglicherweise um Rat gefragt und bringen eine Billigung des Verhütens zum Ausdruck, die sie mit Argumenten untermauern, die für das Paar unverständlich sind, weil sie von ihren Eltern gelernt haben,

Non-Kognitivismus

3

Moral als
wechselseitige
Ansteckung

anders zu denken. Nun ist zum einen der Rat von guten Freunden für uns oft etwas, was uns in unserem Handeln beeinflusst, ohne dass wir genau verstehen, was sie mit ihrem Rat meinen, oder mit ihrem Beispiel, das sie uns geben, darstellen. So könnten die Freunde des Pärchens dieses mit ihren in argumentativer Form artikulierten Emotionen „anstecken“ und zur Nutzung von Verhütungsmitteln motivieren.

Autorität

Eine konstruktive Deutung des Non-Kognitivismus verweist uns auf einen Mangel in fast allen modernen Ethikansätzen: Die Autorität von Personen und Freundschaft zu Personen sind neben Vernunftgründen wichtige Momente der moralischen Beeinflussung und sollten somit in der Ethik Berücksichtigung finden. Die Ethik hat diesen Aspekt der moralischen Erfahrung zu artikulieren und seine begründungstheoretische Bedeutung zu philosophisch zu deuten. Dass ein guter Freund uns etwas empfiehlt, ist ein *Argument* für uns. In der Antike waren die Moralpsychologie und die Rhetorik Teil der philosophischen Ethik. An dem obigen Beispiel zeigt sich, dass die Gewissensbisse des verliebten Paares möglicherweise von nichts anderem abhängen, als davon, bestimmte Eltern zu haben, oder in einer bestimmten Kultur zu leben. Betrachtet man alle Kulturen, findet man für jede Billigung und jede Missbilligung Beispiele. Gewissensbisse sollte man also besser wissenschaftlich erklären (Psychologie, Soziologie, Ethnologie ...) als mit auf Wahrheit oder Falschheit nicht überprüfbar Pseudogründen zu rechtfertigen oder zu kritisieren.

Stevenson und Hare:
Moral als Befehlen

In diesem Sinne haben Stevenson und Hare Ayers Ansatz modifiziert. Stevenson ersetzt in seiner Theorie die Emotionen des Billigens und Missbilligens durch Einstellungen von Personen. Hare ersetzt Emotionen durch Entscheidungen (*decision*) von Personen für allgemeine Regeln (universale Normen). (Vgl. Hare 1997, Teil 1.) Einstellungen und Entscheidungen haben gegenüber Emotionen durchaus Vorteile. Emotionen hat man, oder man hat sie nicht. Darüber kann man kaum intersubjektiv streiten. Einstellungen (zum Beispiel Vorurteile über Frauen, Menschen anderer Herkunft und so weiter) sind komplex und können auf ihre Bedeutung hin befragt und diskutiert werden. Entscheidungen sind zwar willkürlich (deshalb charakterisiert man Hares Ansatz als *Decisionismus*), aber sie können einander beispielsweise widersprechen und ebenfalls auf empirischer und logischer Basis diskutiert werden. Hare und Stevenson können so Elemente des Streites integrieren, ohne den Boden des Non-Kognitivismus zu verlassen: Sie führen keine moralischen Bedeutung unserer Begriffe ein.

Einstellungen oder
Entscheidungen

Einstellungen und Entscheidungen haben jedoch einen großen Nachteil. Es ist verständlich, dass sich Emotionen von Personen auf andere Personen übertragen können, wenn sie in der geeigneten Weise und in den geeigneten Umständen zum Ausdruck kommen. Wie aber soll das

3

Non-Kognitivismus

mit Einstellungen und Entscheidungen gelingen? (Kognitivisten übertragen sie von einer Person auf eine andere durch Argumente, die für sie gemeinschaftlich als verständlich gelten dürfen.) Die beiden Philosophen vertreten daher eine komplexere Version des Non-Kognitivismus und müssen deshalb für das Moment der Beeinflussung einen Ersatz finden: den Befehl. Wir bringen in unserer moralischen Sprache *e* zum Ausdruck (wobei *e* Einstellungen oder Entscheidungen sind) *und* befehlen uns selbst und anderen dieselben *e* zu haben. Wenn jemand bestimmte Einstellungen hat, oder sich für Regeln entschieden hat, dann ist empirisch erforschbar, wie sie unsere Handlungen tatsächlich beeinflussen. Denn wie beeinflussen Befehle intersubjektiv?

Befehl

Die Theorien von Stevenson und Hare sind umfangreich und komplex. Hier sollen nur zwei Dinge weiter geführt werden: Einerseits muss man sich fragen, warum Befehle sich als Übertragungsmechanismus eignen – für Emotionen erschien dies relativ plausibel. Andererseits sollte man verstehen, warum die beiden Philosophen mit Einstellungen und Entscheidungen andere psychische Vorkommnisse wählen als Emotionen.

Dass Befehle das Handeln zu beeinflussen vermögen, ist an sich kein Problem. Der General befiehlt dem Offizier und dieser dem Soldaten und so marschiert die Armee ins Feld. Im Experiment von Stanley Milgram befiehlt ein Wissenschaftler im weißen Kittel einigen Personen, andere Personen zu foltern. Bei Soldaten wirken Befehle, weil sie Teile einer Hierarchie von Autoritäten sind. Der Wissenschaftler im Milgram-Experiment, aber auch unsere Ärzte treffen ohne eine solche institutionalisierte Hierarchie Anordnungen und wir folgen ihren Befehlen in der Regel relativ unreflektiert. Das ist verständlich, weil wir Wissenschaftlern aufgrund ihrer Expertise eine natürliche von legitimierenden Institutionen unabhängige Autorität zuschreiben. (Vgl. Schmidt 2011, Kap. 1.)

Wie verursachen Befehle Moral?

Aber in der Moral versucht jeder jeden mittels seiner jeweiligen Autorität zu beeinflussen. Warum sollten Befehle als Sprechakte hier performativ aufgrund ihrer perlokutionären Rolle *Wirkungen* haben? Es ist schon betont worden, dass viele Personen eine *natürliche Autorität* haben. Und man sollte auch nicht unterschätzen, dass der Akt des Befehlens selbst eine gewisse Autorität hat. Vielleicht können sogar Kunstwerke (also Situationen) uns im Sinne einer „kausalen Wirkung“ befehlen, bestimmte Dinge (Gehorche keinem!) zu denken und zu reflektieren. Non-Kognitivisten müssen eine Phänomenologie und Theorie des Befehls entwickeln.

Befehle wirken?

Stevenson und Hare ersetzen in ihrer Theorie das Konzept der Emotion durch Einstellungen bzw. Entscheidungen, weil das moralische Leben zu komplex ist, um auf einer Emotion zu beruhen, die nur „Dau-

Einstellungen befehlen

Non-Kognitivismus

3

men hoch“ und „Daumen runter“ bedeuten kann. Ayers Position des Emotivismus beruht auf einer Emotion, durch die Personen sich billigend oder missbilligend zu bestimmten Dingen verhalten. Eine Einstellung ist hingegen komplexer. Man kann zum Beispiel die Einstellung haben, dass Frauen die Kinder erziehen sollen und deshalb nicht studieren sollten. Eine solche Person wird auf Studentinnen ablehnend reagieren und ihnen durch moralische Ablehnung befehlen, ihre Einstellung zu teilen. (Die Studentin wird natürlich mit vergleichbaren, aber gegensätzlichen Befehlen reagieren.) Einstellungen von Personen zu diesen Dingen sind komplex, weil sie beispielsweise Vorstellungen über die Geschlechterdifferenz und gesellschaftliche Strukturen enthalten, über die man diskutieren und wissenschaftlich streiten kann. Man könnte so etwa die These vertreten, dass Kinder eher bei Männern gut aufgehoben sind und deshalb die Mütter studieren sollten. Über derartige Dinge kann man sinnvoll streiten, man kann sie empirisch überprüfen. Ein bloßes Billigen oder Missbilligen, wie Ayer es formuliert, entzieht sich hingegen der Diskussion.

Normen befehlen

In der Ethik spielen Normen eine Rolle, für die ein gewisser Grad an Allgemeinheit charakteristisch ist. Personen entscheiden sich nach Hare für solche Regeln ihres Handelns und befehlen anderen Personen, sich für dieselben Regeln zu entscheiden. Allgemeine Regeln eröffnen dann aber subjektive Spielräume im Detail. Wenn jedoch mit einer Einstellung im Sinne Stevensons das Frauenbild einer Person gemeint ist, dann umfasst diese Einstellung sowohl allgemeine Prinzipien als auch sehr spezifische auf die Situation oder einzelne Personen bezogene Prinzipien, die handlungsrelevant sind. Und der Befehl soll die ganze Einstellung auf eine andere Person übertragen. Hierin liegt ein Rigorismus von Stevenson, den nur wenige Moralisten teilen. Wenn es, nach Hare, nur um die Übertragung von allgemeinen Prinzipien geht, dann wird die Geltungskraft der Moral dünner. Individuelle und kulturelle Spielräume werden für moralische Argumente unzugänglich. (Williams 1988.)

Deutung der drei Positionen

Stevenson will mehr Aspekte unserer Alltagsmoral in den Rahmen einer non-kognitivistischen Ethik integrieren, als Ayers Ansatz es vermag. Er verwendet komplexere Emoticons: Einstellungen sind intern komplexe Vorstellungen, die man explizieren kann und über die man sinnvoll streiten kann, weil sie beispielsweise Voraussetzungen haben. Unterschiedliche Befehle und Normen können in Widerspruch zueinander stehen. Dadurch werden mehr Aspekte unseres Streitens über Moral im Rahmen des Non-Kognitivismus verständlich. Sein Ansatz hat jedoch illiberale Tendenzen, weil die Beeinflussung zu weitgehend die Einstellungen von Personen kontrolliert. Jemandem Einstellungen zu befehlen, transportiert möglicherweise sehr spezifische Vorstellungen in ihn.

3

Non-Kognitivismus

Demgegenüber greift Hare Stevensons Kritik an Ayer auf, vermeidet aber die rigoristischen Konsequenzen, weil allgemeine und universale Normen schon einen Standpunkt der Unparteilichkeit transportieren. (Nagel 1988.)

3.3 Indirekte Begründungen

Es gibt also ein Argument für den Non-Kognitivismus (Dissens), zwei ihn unterstützende und klärende Hintergrundtheorien (Hume, Sprachphilosophie) und eine wichtige Einsicht in non-kognitivistische Aspekte ethischer Begründung des moralischen Lebens (moralische Infektion durch Autorität).

Man kommt nicht umhin anzuerkennen, dass wir vom moralischen Diskurs zwei Dinge nur mit Einschränkungen erwarten dürfen: Konsens und Überzeugung durch Argumente. Dissens scheint irreduzibel zu sein. Die politische Idee der Gleichheit schafft einen sozialen Raum, der letztlich in seinem Kernbereich hedonistisch verstanden werden muss. Deutet man Pluralität normativ als Pluralismus, das heißt die gleichberechtigte Geltung verschiedener Normen, darf man auch in moralischen Fragen voneinander keinen Konsens erwarten. Leider leiten Non-Kognitivisten diese Schlussfolgerung nur für die philosophische Ethik selbst her und delegieren ihre Leistungen an die Naturwissenschaften. Unter Naturwissenschaften verstehen sie verkürzend die Suche nach universalen (mathematisch beschreibbaren) Gesetzen für eine wert- und normfreie empirische Wirklichkeit. Wissenschaft in diesem Sinne kennt keinen Streit, sondern allenfalls offene Fragen (Projekte). Insofern bleiben die Non-Kognitivisten deskriptiv dem monistischen Konsensziel der rationalistischen Ethiken verhaftet (Deontologie, Utilitarismus). Als Ethik des metaethischen Schlichtens gedeutet hat der Non-Kognitivismus zwar eine liberalisierende Tendenz, er bleibt aber einem anti-pluralistischen Geltungskonzept verhaftet. (Wellman 1968.)

Dissens erwarten!

Doch man sollte beachten, dass der moralische Dissens zugleich auch ein Argument gegen den Non-Kognitivismus liefert. Man sollte zwar, wenn rationales Streiten der Normalzustand in sozialen Kontext ist, innehalten und nach Indizien dafür suchen, ob es uns eigentlich um etwas ganz anderes geht als um gute aber divergierende Gründe für unsere Auffassungen. Insofern stellt *das Faktum* des Dissenses ein Argument für den Non-Kognitivismus dar. Dennoch scheint *der Charakter* des Dissenses ebenso ausschließlich rational zu sein: Wer eine wohlbegründete Moral nicht als bloßes Machtinstrument gegen Abweichter missbraucht, sondern am Gegenüber interessiert ist, wird über die Dinge reden. Man wird trotzdem Argumente austauschen. Dies läuft

Streit: das Faktum, sein Charakter

Non-Kognitivismus

3

Schlichtung vs. Lösung

auf die These hinaus: Moralischer Dissens bedarf keiner metaethischen *Schlichtung*, sondern einer pluralistischen und kreativen *Lösung*.

Die Artikulation von Emotionen „wirkt“

Und selbst Emotivisten müssen anerkennen, dass wir zumindest manchmal unsere Emotionen unmittelbar verändern, indem wir sie rational zu verstehen suchen, sie deuten und klären. Ein Beispiel macht das deutlich. Die erste Frage von Eltern bei schmerzverzerrt weinenden Kindern ist: Wo tut es weh? Wie tut es weh? Warum tut es weh? Die Artikulation dient (auch, aber) nicht nur der Ablenkung: Sie verändert Emotionen unmittelbar. Sie lindert den Schmerz, sie beruhigt den Dissens. Wenn jemand die Gründe artikuliert für eine Position, die man selbst missbilligt, kann das Verstehen zu einer gewissen Achtung führen. Es ist eine unmittelbare Reaktion (Reflex) in der ästhetischen Erfahrung im Sinne eines konkreten Erlebnisses, dieses zu artikulieren. Man wird *daher*, wenn moralische Emotionen gegeneinander stehen, Gründe explizieren, Thesen abwägen, Konzepte definieren und nach Vernunft suchen. Das *Faktum* des irreduziblen Streitens spricht also für den Non-Kognitivismus, sein *Charakter* aber ebenso irreduzibel gegen ihn. Non-Kognitivisten haben eine naturalistische Psychologie vor Augen (Behaviorismus), deren theoretischer Rahmen gegenüber der antiken Rhetorik und der Bandbreite der modernen Psychologie verarmt ist.

direkt begründen

Man darf aber nicht außer Acht lassen, dass man den Emotivismus auch konstruktiv als Begründungstheorie lesen kann. Denn zu sagen, dass man moralische Urteile nicht rational artikulieren und verstehen kann, heißt nicht, dass sie nicht moralisch begründbar sind. Rationalistische Begründungskonzepte reduzieren Begründung in der Ethik auf direkte Begründung: So führt man Gründe an, warum ein Urteil über moralische Dinge zutreffend ist. Und diese Gründe sind dann für jedes vernünftige Wesen beachtenswerte und vielleicht auch ausschlaggebende Gründe, sich in seinem Denken und Handeln gemäß diesem Urteil zu verhalten. Das Handeln wird direkt durch die rationalen Gründe beeinflusst, allein deswegen weil sie Gründe sind, die rationale Wesen verstehen können.

indirekt begründen

Hume und die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts wenden sich gegen eine solche Reduktion des Begründungsbegriffes. Wenn wir uns als Moralisten verstehen, wollen wir andere Personen beeinflussen. Wir wollen, dass sie „vernünftiger“ werden. Damit meinen wir aber nicht notwendig (und nach Meinung der Non-Kognitivisten niemals), dass sie unsere Gründe akzeptieren sollen. Vielmehr meinen wir, dass sie von uns auch durch etwas anderes als Gründe zur Handlungsänderung bewegt werden sollen. Solche „Nicht-Gründe“ (beispielsweise Ursachen) sind psychologischer, soziologischer, historischer ... auf jeden Fall aber empirischer und kontingenter Natur. Manche dieser kausalen Nicht-

normative „Kausalität:“
Historische Erfahrung

3

Non-Kognitivismus

Gründe haben normative Kräfte. Denn sie sind Ausdruck der positiven oder negativen Tendenzen historischer Erfahrungsprozesse.

Ein Beispiel für solche Nicht-Gründe ist die Rechtswidrigkeit der Diskriminierung wegen des Geschlechts oder der sexuellen Orientierung seit 1949 in Deutschland. (Vgl. Hare 1992, S. 209.) Bis 2009 war homosexuellen Paaren jedoch noch zumindest teilweise die Ehe versagt (verstanden als rechtliche Solidargemeinschaft wechselseitiger materieller Absicherung). Dass die Richter ihre ständige Rechtsprechung änderten, bedeutet, dass vorher und nachher andere Argumente als die für ihre Entscheidung ausschlaggebenden zu gelten haben. Die normativen Grundlagen für die Begründung von Urteilen haben sich aber nicht geändert. Das Grundgesetz war diesbezüglich eindeutig und blieb unverändert. Diskriminierung ist verboten, heißt es im Grundgesetz. (Im Grundgesetz steht aber nichts davon, dass in der Ehe *zwei* Personen *unterschiedlichen* Geschlechts *untrennbar* verbunden sein *sollen*.)

Vor einem Zeitpunkt ist also der Ausschluss von homosexuellen Paaren von der Ehe keine Diskriminierung, nachher darf niemand mehr durch die Verweigerung wechselseitiger materieller Absicherung diskriminiert werden (beispielsweise als Erbe eines Lebenspartners). Wodurch kommt die Änderung zustande? Nicht die Argumente selbst oder ihre Geltungskraft, sondern die Richter als Personen und die Gesellschaft können sich entweder mit der homosexuellen Ehe *anfreunden* oder nicht. Vielleicht ist dies keine naturwissenschaftliche Tatsache im Sinne der Non-Kognitivisten, aber für die Begründung der gesellschaftlichen Prozesse sind dies geltungstheoretisch relevante *Tatsachen*. Sie sind in dem Sinne natürlich, dass sie unumgebar sind und sich Respekt erzwingen lässt. Die Moral hat eine kontingent konstitutive Realität, die auf uns „bildend“ wirkt: Sie infiziert uns mit Emotionen, Einstellungen und Entscheidungen selbst dann, wenn – glücklicherweise – immer einige wenige immun sind gegen den Moralvirus.

Man kann allerdings die Vernunft in der Ethik nicht einfach wegphilosophieren. Dass der Non-Kognitivismus einigen Philosophen als Option erscheint, liegt auch an zwei Hintergrundtheorien, die keine Argumente für ihn liefern, aber seinen Erfolg unterstützt haben. Die eine ist der Humeanismus in der Erkenntnistheorie: Er legt eine Unterscheidung von vernünftiger Erkenntnis und motivationalen Veränderungen nahe. Da es in der Ethik um Beeinflussung von Handelnden geht, spielt die Vernunft für Humeaner keine zentrale Rolle bei Begründungsfragen. Denn Vernunftgründe vermögen nach Hume nicht (das unterscheidet seine Position von Kant) zu motivieren. Die andere Stütze ist das Paradigma der modernen, wertfreien Naturwissenschaften. Sie setzten an die Stelle von *Gründen* für das Richtige, Gute und Angemessene im Handeln *Er-*

sich anfreunden
können mit etwas

kontingent konstitutive
Realität der Moral

Revision =
wegphilosophieren?

Non-Kognitivismus

3

klärungen. Die Begründungsfrage wird zur Erklärungsfrage: Wertfragen kann man nicht klären (bei ihnen ist der Streit das Normale), Sachfragen hingegen schon (hier gibt es allenfalls unabgeschlossene Projekte). Moralische Sachfragen kann man nämlich dadurch klären, dass die Psychologie, die Soziologie und andere empirisch-deskriptiv zu verstehende Wissenschaften erklären, wie Emotionen entstehen und sich verändern.

Non-Kognitivisten verabschieden die philosophische Ethik, weil mit ihr methodisch kein Konsens möglich sei, halten aber mit dem Ideal der Sachfragen abschließend klärenden Naturwissenschaft an einem Konsensmodell fest, das für unsere Lebenswelt unplausibel ist. Universale Naturgesetze sind in ihrer vielschichtigen nicht-kontingenten Geltungskraft totalitär, wenn man sie metaphorisch auf die vielfältige und kreative Welt der Moral überträgt.

Totalitarismus

Was bleibt?

Eine wichtige Einsicht des Non-Kognitivismus bleibt allerdings: Eine an Gründen orientierte Vernunft oder Rationalität — also: der Kognitivismus, gleich nach welchem Modell — greifen zu kurz. In der Ethik sind indirekte Begründungen, also Gründe, die unsere Vernunft und die Rationalität umgehen, wichtig — sogar meist ausschlaggebend. Wenn die Moral unser Handeln beeinflussen soll, kann sie es nicht nur durch das Verstehen von objektiven Gründen tun, sondern auch auf anderem Wege. Emotionen und Befehle im Kontext non-kognitivistischer Meta-Ethiken deuten solche indirekten Begründungen an, die Wege unmittelbarer (= vorreflexiver) Beeinflussung von Handelnden sind. Sie erklären das Gute, Richtige und Angemessene im Handeln nicht nur (naturwissenschaftlich), sie rechtfertigen es auch: Dass ich dies oder das, hier und jetzt in diesem Sinne oder jenem Sinne billige oder nicht, ist auch ein respektabler Grund (insofern bleibt der Hedonismus die *default position* moderner Ethik).

Fragen und Anregungen

- » Informieren Sie sich über Streitschlichtung und ihre Prinzipien. Unterscheiden Sie kognitive von nicht-kognitiven Aspekten der Streitschlichtung.
- » Warum ist Dissens in der Moral ein Problem? (Arbeiten Sie die problematischen Aspekte heraus und relativieren Sie sie anschließend.)
- » Skizzieren Sie mit wenigen Sätzen den Non-Kognitivismus.
- » Wenn wir über moralische Urteile streiten, sind diese Urteile nicht begründbar. Bedeutet das auch, dass sie nicht kritisierbar sind?

3

Non-Kognitivismus

Überlegen Sie sich, wie man am Non-Kognitivismus festhalten kann und dennoch moralische Urteile kritisieren kann.

- » Arbeiten Sie heraus, inwiefern der Non-Kognitivismus revisionär ist. Was ist an einem solchen Revisionismus positiv? Was erscheint Ihnen problematisch?

Lektüreempfehlungen

- » Ayer, Alfred Jules: Sprache, Wahrheit und Logik, Stuttgart 1970.
- Stevenson, Charles Leslie: Ethics and Language, New Haven 1944.
- Hare, Richard Mervyn: Die Sprache der Moral, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1997. Diese drei Autoren sind aus systematischer Perspektive die kanonische Vertreter des Non-Kognitivismus.
- » Stevenson, Charles Leslie: Die emotive Bedeutung ethischer Ausdrücke, in: Seminar, Sprache und Ethik, hrsg. v. Günther Grewendorf, Frankfurt am Main 1974, 100-115. Dieser Text führt das Konzept der „emotiven Bedeutung“ ein, der eine wichtig Grundlage einer non-kognitivistischen Begründungstheorie ist.
- » Wellman, Carl: Emotivism and Ethical Objectivity, in: American Philosophical Quarterly 5, 2, 1968, 90-99. Eine Zusammenfassung begründungstheoretischer Thesen des Emotivismus findet man hier.
- » Werte in den Wissenschaften, hrsg. v. Gerhard Zecha, Tübingen 2006. In dem Band werden die wissenschaftstheoretischen Grundlagen des Non-Kognitivismus diskutiert, kritisiert und in ihrer Wirkung in den Anwendungswissenschaften (Soziologie, Psychologie, Pädagogik) verfolgt.

4 Egoismus

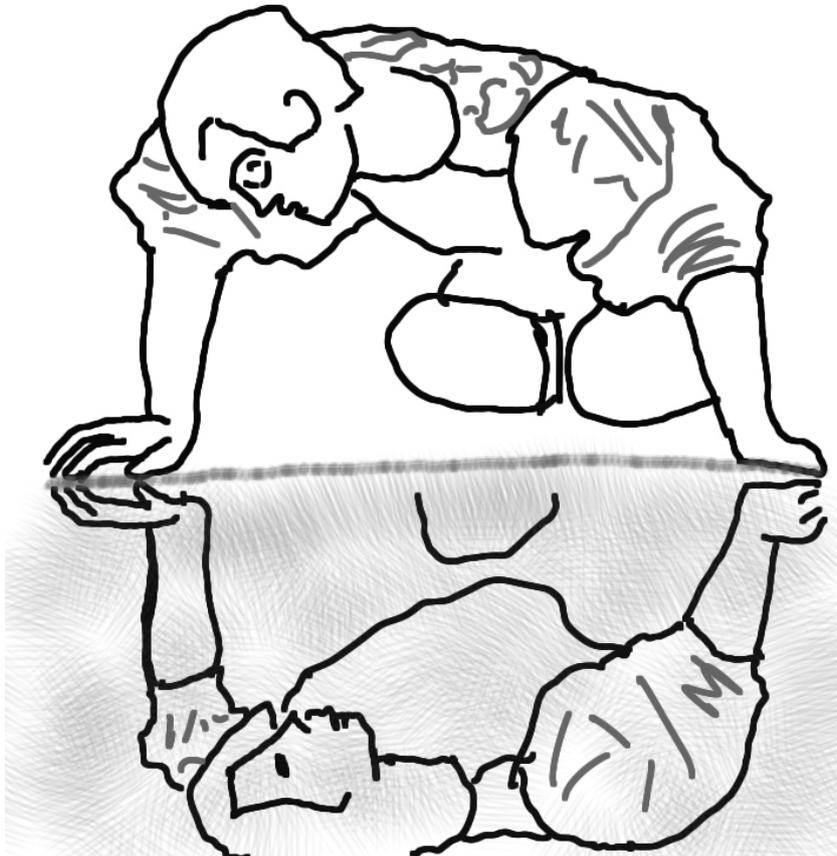


Abbildung 4: Michelangelo Amerighi da Caravaggio (genannt Caravaggio), Narcissus (ca. 1597-99)

Narkissos ist ein schöner junger Mann, den Düsternis umgibt. Er ist ganz gefangen von Selbstreflexion. Seine Aufmerksamkeit gilt nur sich selbst. Nichts vermag mehr in seinen Kreis einzudringen, am aller wenigsten der Liebreiz der schmachttenden Schönheit Echo. Sie werden kein Paar. Schlimmer noch: Echo verzehrt sich vor Liebe selbst. Die Götter hatten der Nymphe schon die Sprache genommen, sie ließen sie nur noch letzte Worte wiederholen. Die Arme! Doch nun versagt ihr Narkissos die Erwidern ihrer Liebe. Der Grausame! Er verschmäht sie. Sie schämt sich, zieht sich in eine Grotte zurück, wo ihr Schmerz ihre Liebe noch stetig vergrößert. Die Arme! Von ihr bleibt nur noch das Echo übrig. Sie wünscht ihm, dass er sich so verliebe wie sie: Nie das Geliebte besitzend! Das Ergebnis sieht man. Reglos muss Narkissos sich selbst anschauen. Recht so! Wenn er sich küsst, verliert er sich. Sterbend ruft er endlich dem Geliebten entgegen: „Leb’ wohl!“, kraftlos scheint er zu antworten. Man hört ihn kaum. — Auch Echo seufzt: „Leb’ wohl!“ Endlich sind die drei als Liebende in der wiederholenden Erwidern vereint.

Was geht eigentlich in Narkissos vor? Oder umhüllt ihn nur Dunkel? Was heißt es, „selbstverliebt“ zu sein? Ist Narkissos als (sich selbst) Liebender egoistisch? Sein Gefühl jedenfalls benebelt sein Erkennen: Der Geliebte scheint ihm völlig fremd zu sein. Narkissos Motive lähmen ihn, zerstören ihn. Er scheint wirklich verliebt! Rational ist das ziemlich unverständlich. Und was bildet sich diese Echo eigentlich ein? Ist etwa die Unwilligkeit ihre Liebe zu erwidern der Egoismus des Narkissos? Er liebt einen anderen. Ja, meint sie etwa ein Recht zu haben, für ihre Liebe Erwidern zu finden? Wie egoistisch! Oder ist sie als ihn Liebende bloß selbstverliebt? Je mehr man darüber nachdenkt ... Alles Liebe, nichts Walzer.

- 4.1 Die Psychologie des Egoismus
- 4.2 Was ist falsch am psychologischen Egoismus?
- 4.3 Warum eigentlich nicht egoistisch sein?

4

Egoismus

In der neuzeitlichen Ethik ist eine normative Anthropologie in Misskredit geraten: „Frauen gehören ins Private!“, „Homosexuelle leben wider die Natur!“. Kontingente Menschenbilder, die den Anspruch erheben aus Weltanschauungen Normen abzuleiten, werden heutzutage eher als Privatsache angesehen. Der Ethik fällt dementsprechend nicht die Aufgabe zu, derartige Idiosynkrasien zu rechtfertigen. (Thies 2004, Tugendhat 2007.) Unschwerwellig erhalten sich aber Menschenbilder auch in der heutigen Ethik. Der ethische Egoismus ist ein solches Beispiel. Der Philosoph John Stuart Mill hat mit dem Begriff *homo oeconomicus* für die Nationalökonomie ein Konzept aufgegriffen, das auf den Italiener Vilfredo Pareto zurückgeht: Das Handeln jedes Menschen lässt sich vollständig verstehen (und somit erklären) als ein Streben nach dem eigenen Nutzen. Vernunft wird identifiziert mit ökonomischer Rationalität und moralische Gründe werden so auch über das Marktgeschehen hinaus rationalisiert, ganz im Sinne eines rein strategischen Denkens. (Tietzel 1981.)

Menschenbild und Ökonomie ...

Auch in der modernen Biologie findet eine solche These des egoistischen Verhaltens durch das Konzept des *survival of the fittest* Eingang. Gemäß der Evolutionstheorie überleben nur diejenigen Arten, deren Individuen am besten an die jeweilige Umwelt angepasst sind. Der Evolutionstheoretiker Richard Dawkins hat die These dann sogar radikalisiert: Nicht Individuen sind Egoisten, sondern jedes einzelne Gen. Gene benutzen den Organismus als Überlebensmaschine für ihre eigene Vermehrung. Diese Idee wird dann verallgemeinert, insofern auch die Entwicklung von Kultur- und Geistesphänomenen auf diese Weise erklärt wird: Erfolgreiche Ideen, Gedanken, Melodien, Moden usw. setzen sich als „Meme“ in einer Kultur durch. Beim Übergang von der Stein- zur Bronzezeit etwa setzten sich mit neuen Ideen andere Technologien und Vorstellungen sozialer Strukturen durch. Eine neue Kultur setzte sich in den Köpfen und in der Welt fest. Der reale „Mem-Pool“ einer Kultur ist ein ideeller „Gen-Pool.“ Die Diskussion in diesem Kapitel stützt sich allerdings auf folgende Prämissen:

... und Biologie

1. Ist ein Gen egoistisch? (Dawkins 1976.) Unabhängig davon, was man von den Thesen Richard Dawkins im Rahmen der Biologie hält, soll der Begriff „Egoismus“ hier nicht-metaphorisch benutzt werden. Egoistisch sind nur handelnde Personen. Und was auch immer Gene sind, es handelt sich bei ihnen nicht um Personen bzw. Subjekte.
2. Ist der Egoismus als Begründung in der Ethik subjektivistisch? Vorerst soll unter Egoismus die Durchsetzung der eigenen Interessen verstanden werden (gegen die Interessen anderer). Welches

Drei Prämissen

Egoismus

4

unsere eigenen Interessen sind, mag manchmal subjektiv sein. An unserer Gesundheit sind wir subjektiv interessiert, es gibt aber objektive Kriterien für Gesundheit. Medizinische Expertise klärt uns über unsere subjektiven (unsere Gesundheit) und objektiven (medizinische Empfehlungen) Interessen auf. Der Egoismus kann also auch objektiv sein.

3. Ist der Egoismus als psychologische These ein Hedonismus? Es ist aus hedonistischer Perspektive unplausibel, dass Lust egoistisch ist, weil die Lust des einen nicht *gegen* die anderer steht. (Lusterlebnisse sind in sich ruhende und nur auf sich selbst verweisende evaluative Erlebnisse.) Wenn man dagegen unter dem egoistischen Interesse „Freude“ im Sinne eines „abstrakten Lustbegriffes“ versteht, kann man Freude auch als Interesse bezeichnen. Ein solches Interesse kann man abstrakt hedonistisch deuten. Man *freut* sich, wenn die eigenen Interessen realisiert werden. Der Egoismus ist aber höchstens eine enge Variante des abstrakten Hedonismus. Denn die Freude des einen muss, wie seine Lust, nicht notwendig oder auch nur primär *gegen* Lust und Freude anderer stehen. Die Egoismusthese ist also komplex: Meine Interessen sind meine individuellen (Individualismus) und sie stehen *gegen* die Interessen anderer Individuen (Konkurrenz). Aber der Egoismus ist nicht notwendig ein Hedonismus.

Das atomistische Interesse eines Selbst am eigenen Nutzen in Konkurrenz zu dem anderer wird oft als egoistisch bezeichnet. Das Menschenbild des Thomas Hobbes postulierte Interessen dieser Art als einzige Motivationsquelle. (Gert 1996.) Hier hat das Menschenbild des Handelnden in marktwirtschaftlichen Beziehungen seinen philosophischen Ursprung. Dass Menschen ausschließlich ökonomisch denkende Wesen sind, ist falsch, wenn man unter ökonomischer Rationalität die Exklusivität des eigenen Nutzens als Geltungsprinzip versteht. Im Jahre 2002 erhielten ein Psychologe (Daniel Kahnemann) und ein Wirtschaftswissenschaftler (Vernon Lomax Smith) den Wirtschaftsnobelpreis dafür, dass sie die Fiktion und das Ideal des *homo oeconomicus* erschüttert haben. Dennoch stellt der Egoismus eine wichtige Theorie in der neuzeitlichen Moral und Ethik dar.

psychologischer vs.
ethischer Egoismus

Die These des *homo oeconomicus* ist zunächst eine psychologische (es gibt nur egoistische Motive), aber viele Philosophen leiten aus dieser deskriptiven These die normative Aufforderung ab, dass man egoistisch handeln solle. Dies ist ein ethischer Egoismus, weil man die Aufgabe ethischer Begründung als Auffinden egoistischer Motive deutet. Im folgenden Abschnitt soll die psychologische, im darauf folgenden die

4

Egoismus

ethische Seite des Egoismus untersucht werden. Zum Abschluss sollen aus den vorangegangenen Überlegungen systematische Schlussfolgerungen für die philosophische Ethik gewonnen werden.

4.1 Die Psychologie des Egoismus

Wer handelt eigentlich egoistisch? Im Folgenden sollen einige begriffliche Unterscheidungen eingeführt werden, die zeigen, wie unklar die meisten Egoismus-Thesen sind – seien sie biologistisch oder ökonomistisch motiviert. Zuvor soll der Egoismus jedoch als „dichtes Konzept“ bezeichnet werden.

In der Ethik klärt man Begriffe teilweise dadurch, dass man sie als „dicht“ oder als „dünn“ bezeichnet. Während „grausam“ ein dichtes Konzept ist, stellt „richtig“ ein dünnes dar. (Williams 1999, S. 197-200.) Wenn jemand sagt, dass eine Handlung grausam ist, dann weiß man schon, dass es sich um irgendeine Art von psychischer oder physischer Gewalt gegen leidensfähige Wesen handelt. Sagt man hingegen, dass eine Handlung richtig oder falsch ist, weiß man nichts Deskriptives über sie, außer, dass es eine moralisch problematische Handlung ist. Man hat also keinen Ansatzpunkt, um gezielt nach der Handlung zu fragen. Anders verhält es sich bei einer unbekanntem grausamen Handlung: Hier weiß man, dass sie falsch ist, da sie jemandem oder etwas Leid zufügt. Und so wird ersichtlich, wonach man weiter fragen könnte: Ob etwa das ungerechte Leid psychischer oder körperlicher Natur ist. Man kann auch *ex negativo* sagen, dass viele Handlungen darüber hinaus keine möglichen Kandidaten für Grausamkeit sind.

Inwiefern ist der Egoismus nun ein dichtes ethisches Konzept? Im Alltag wirft man jemandem Egoismus oft als moralische Kritik vor. Man sagt etwa, dass ein junger Vater mehr an seine eigene Karriere denken solle, als sich nur um die Erziehung des Kindes zu kümmern. Er ist egoistisch, weil er nur an sein Kind und die Familie denkt. Denn er hat für seine Ausbildung in der Schule und der Universität lange Jahre gesellschaftliche Ressourcen in Anspruch genommen. Und jetzt lässt er sich schon wieder auf Kosten der Gesellschaft Erziehungszeiten „vergüten.“ Dieser Vorwurf hängt von einem Netz von Vorstellungen über Menschen und Gesellschaft zusammen und ist insofern dicht. Denn andere werden ihn als altruistisch loben.

Der ethische Egoismus (im Gegensatz zum Alltagsverständnis des Egoismus) dünnt das Konzept des Egoismus aus, indem er „gut“ und „richtig“ als „egoistisch“ deutet und dies durch eine psychologische These untermauert. Normalerweise hat man ein vielfältiges Bild vor Augen, wenn man an Egoismus denkt. (Baier 1991.) Dieses Bild fehlt dem

dichte vs. dünne
Konzepte

Egoismus =
dichtes Konzept

ethischer Egoismus =
dünnere Konzept?

Egoismus

4

dünn bzw.
negativ-dicht

Struktur des Kapitels

ethischen Egoismus scheinbar (und insofern wird egoistisch zu einem dünnen Konzept). Wenn sowieso jedes Motiv egoistisch ist, dann verliert der Vorwurf des Egoismus seine moralische Stoßkraft, er wird zu einer Tatsache und zugleich inhaltlich vage. Doch ethische Egoisten wollen uns provozieren. Sie richten sich mit dem Konzept des Egoismus gegen den uns vertrauten dichten Egoismusbegriff. Sie fordern uns auf, uns frei zu machen von vertrauten Egoismuskonzepten. Insofern ist auch das scheinbar dünne Egoismuskonzept dicht. Man kann es daher entweder als „dünn“ oder als „negativ-dicht“ charakterisieren, je nach Bedarf. Dünn ist es, insofern die Ratschläge vage werden; negativ-dicht ist es, weil die Vagheit der Ratschläge uns frei vom Netz der überkommenen Moral machen soll.

Was sind nun egoistische Motive? Die Frage ist nicht: „Wer ist egoistisch?“, sondern: „Was heißt es, losgelöst vom Netz eines Menschen- und Gesellschaftsbildes Motive als egoistisch zu kennzeichnen?“. Es soll zunächst also darum gehen, den psychologischen Egoismus zu skizzieren. Wir bezeichnen viele Verhaltensweisen und somit die ihnen zuzuordnenden Motive als egoistisch. Ihr Gegensatz sind altruistische Motive. Wer ohne an seine eigenen Interessen zu denken handelt, verhält sich altruistisch. Der psychologische Egoist vertritt nun die These, dass es keine Möglichkeit altruistischer Motive gibt. Wer sich für Pestkranke aufopfern möchte, indem er sie pflegt und tröstet, und dabei mit Sicherheit selber sterben wird, handelt nur *scheinbar* altruistisch. Es handelt sich also um eine revisionistische Theorie.

Arten egoistischer
Motive ...

Nun gibt es viele unterschiedliche Interessen und viele Arten unseres Interesses an uns selbst. (Batson/Shaw 1991, Montgomery 1892.) Unser Interesse an uns könnte sich zum Beispiel auf die *Selbsterhaltung* beziehen. Man will am Leben bleiben und tut viel dafür. Man kann auch nach *Selbstachtung* streben (Selbstsicherheit, Stolz auf uns selbst), oder nach Anerkennung durch andere (*Selbstbestätigung* durch Erfolg, Ruhm, Lob). Lust und materielle Sicherheit sind nur zwei unter all den verschiedenen als erstrebenswert erachteten Zielen. Auch Eltern, die sich aufopferungsvoll für ihre Kinder einsetzen (und sich nichts gönnen), verfolgen der Theorie zufolge ihre eigenen Interessen, indem sie diese gut erziehen und die hohen (zeitlichen und materiellen) Investitionen zu Reichtum, Glück und Ansehen der Kinder führen, was schließlich zum ersehnten Lob und der materiellen Absicherung durch die sie liebenden Kinder führt (vgl. die „Mütterrente“).

... widersprüchliche
Motive

Man erkennt sofort, dass die genannten egoistischen Motive in Widerspruch zueinander treten können und von einander unabhängige Kategorien darstellen. Denn Schwerstkranke hängen oft (egoistisch) an ihrem Leben, ohne dass dieses Leben (egoistisch) attraktiv wäre, weil

4

Egoismus

es ein Leben in Schmerzen ist. Auch das Streben nach Reichtum kann zu einem lustlosen oder gar lustfeindlichen Leben werden. Es gibt also eine Pluralität von Arten egoistischer Motive, die sich wechselseitig ausschließen können. Erfolgreicher Egoismus in der einen Hinsicht (Reichtum) ist möglicherweise erfolgloser Egoismus in der anderen (Lust). Hier verschwimmen schlicht die Grenzen bei der subjektiven Einschätzung. Der (psychologische, ethische) Egoismus verhüllt diese Schwierigkeit, indem er seine These philosophisch „dünn“ artikuliert.

Während man Selbstachtung und Selbstsicherheit noch autark erreichen kann, hängt man für soziale Anerkennung und Selbstbestätigung davon ab, dass man andere motivieren kann, einen anzuerkennen. Die egoistische Selbstachtung eines Künstlers, der seinen Stil gefunden hat, steht möglicherweise in Widerspruch zur Anerkennung durch die Kunstszene, die ihm egoistische Selbstbestätigung vermitteln könnte. Soziale Anerkennung kann zu einem egoistischen Gefühl der Selbstbestätigung führen, aber manche erstreben eher Selbstachtung im Sinne eines egoistischen, von sozialen Bezügen losgelösten Strebens. Wenn der Künstler sich mit sich und seiner Kunst auseinandersetzt, strebt er möglicherweise nur nach Selbstachtung. Wenn er aber Anerkennung in der Kunstszene erstrebt, gewinnt er aus ihr nicht Selbstachtung, sondern Selbstbestätigung. Selbstachtung und Selbstbestätigung sind also Klassen von egoistischen Motiven, die voneinander unabhängig sind und sich eventuell widersprechen können. (Im Folgenden wird diese terminologische Klarstellung zur Konstruktion alternativer Szenarien benutzt.)

Selbstachtung vs.
Selbstbestätigung

Zwei Dinge werden an einer solchen Liste von Motiven, Klassen von Motiven und ihren Gegensätzen deutlich: Zum einen gibt der Egoismus die These auf, dass wir die Interessen anderer wohlwollend schätzen. Denn, wenn der Egoist zu dem Ergebnis kommt, dass er bei seinem Handeln die Interessen anderer im Auge haben muss, so tut er das ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des eigenen Nutzens: Der Künstler, der nach Selbstbestätigung strebt, wird für die Öffentlichkeit malen, komponieren, schauspielern etc. Er muss sich an ihren Erwartungen und Reaktionen orientieren, um ein erfolgreicher Egoist zu sein. Insofern ist der Egoismus sehr oft allozentrisch (von griechisch *allos* = ein anderer) und nicht egozentrisch (vgl. das „soziale Ich“ des Egoisten, Scheler 1973, 155).

allozentrischer
Egoismus

Wenn der Egoist aber anfängt, aus seiner bislang deskriptiven Psychologie moralische Schlussfolgerungen zu ziehen und zu fordern, dass man egoistisch sein solle, dann bleibt immer noch ziemlich unklar, wozu er eigentlich auffordert. Was ist seine konkrete Antwort auf die Fragen der praktischen Orientierung? Denn die vielen Arten von egoisti-

Egoismus

4

schen Motiven können gegeneinander abgewogen werden. Das Resultat solcher Überlegungen führt dann zu unterschiedlichen Arten von Egoisten. Der psychologische Egoist fordert also, wenn er in seiner Ethik einen Egoismus propagiert, lediglich dazu auf, zu überlegen, welche Art von Selbst man als Egoist eigentlich sein will. Lässt man das Wort „Egoist“ oder „Egoismus“ weg, dann ist dies aber eine Frage, welche alle Ethiken stellen: Welche Art von Mensch wollen wir sein?

Bin ich Egoist?

Der Egoist muss sich darüber klar werden, wer er ist, um als konsistenter Egoist zu handeln. Seine egoistischen Motive können nur zu einem kleinen Teil als ausschließlich um sich selbst kreisend konzipiert werden, wie Motive der Selbsterhaltung, Selbstachtung und Selbstsicherheit. Andere egoistische Motive kreisen allozentrisch um andere Personen und deren Interessen. Angenommen der Egoist wäre allein in der Welt, dann könnte er immer noch nach Selbsterhaltung und Selbstachtung streben. Aber das Streben nach Eigentum und Reichtum wäre sinnlos, wenn er allein wäre. Denn das egoistische Streben nach ihnen kann man nur in einem sozialen Raum verstehen, in dem die Interessen gegeneinander stehen.

von allozentrischen zu
altruistischen Motiven

Möglicherweise umfasst diese Einbeziehung anderer sogar aufrichtige und wohlwollende Gefühle für andere. Damit der egoistische Vater sein Kind im Vergleich zu anderen Kindern angemessen behandelt (so, dass es ihm nützt!), wird sein Selbstbild vielleicht so aussehen, dass er sich aufopferungsvoll für seine Familie engagiert. Möglicherweise leidet er als Vater zu Gunsten seines Kindes Hunger und verliert seine Selbstachtung, indem er als Person wie Echo zu einem bloßen „Nachhall“ der Bedürfnisse seines Kindes wird. Diese Aufgabe von Selbstachtung gibt ihm aber im Gegenzug Selbstbestätigung durch die Anerkennung anderer. Dabei wird er sich bei der Untersuchung seiner Motive als Egoist gar nicht egoistisch, sondern vielmehr altruistisch erleben. Er opfert vielleicht seinen Beruf für die sportliche Karriere seines Kindes. Aber auch dieser (radikal egoistische) „Altruismus“ kann zu einem anderen Egoismusvorwurf führen: Denn der Vater hat vielleicht eine kostenlose öffentliche Ausbildung genossen, die der Gesellschaft letztlich keinen Nutzen bringt, wenn er nicht arbeitet, weil er sich um sein Kind kümmert.

egoistische Reflexionen

Derartige auf sich selbst bezogene Abwägungsprozesse des Egoisten zwischen seinen vielen unterschiedlichen Motiven ähneln aber durchaus den Überlegungen des *common sense*. (Birnbacher 2002, S. 97 f.) Der *common sense* meint jedoch, dass menschliches Handeln nicht ausschließlich egoistisch zu deuten ist. Im Gegensatz zum psychologischen oder ethischen Egoisten, dominiert hier die Vorstellung, dass Eigeninteressen gegen aufrichtiges Wohlwollen für das Interesse anderer abgewogen werden (können). Der wissenschaftliche Egoist (als Psy-

4

Egoismus

chologe und Ethiker) wiederum überlegt lediglich, ob er sich (egoistisch) bei der Verfolgung seiner Interessen eher an sich selbst oder an anderen orientieren soll. Die These des Egoismus selbst löst jedoch kaum Antworten auf die Frage: Wie soll ich handeln? Was ist richtig? Was gut? Der Egoist und der Altruist müssen sich als Vertreter ihrer Positionen dieselben Fragen stellen. Und material werden sie oft zu denselben Antworten gelangen. Sie unterscheiden sich lediglich in der Weise, wie sie ihr Leben konzeptionell thematisieren und artikulieren.

4.2 Was ist falsch am psychologischen Egoismus?

Ist der psychologische Egoismus eine angemessene Position? Die Antwort in diesem Abschnitt ist agnostisch. Weder kann man den psychologischen Egoismus belegen noch kann man ihn widerlegen. Der Grund ist: Menschliche Personen sind sich selbst nicht vollständig klar darüber, wie sie ihre erlebten Motive angemessen artikulieren sollen: Bin ich als aufopferungsvoller Vater egoistisch? Eine abschließende Antwort auf diese Frage würde voraussetzen, dass eine Person sich in ihrem Handeln selbst vollständig durchsichtig ist. Man denke jedoch an Eifersüchtige, die sich ihrer Motive gerade nicht klar sind. Man kann immer wieder selbst erleben, dass man von anderen über seine eigenen Motive besser informiert wird, als man selbst Auskunft geben könnte.

man ist sich selbst nicht transparent

In diesem Abschnitt sollen zwei Überlegungen verfolgt werden: Zum einen soll, ohne die Frage zu entscheiden, gezeigt werden, dass der psychologische Egoismus eine unwahrscheinliche Position ist. Zum anderen soll gezeigt werden, dass ein ethischer Egoismus nicht aus einem psychologischen Egoismus abgeleitet werden kann. Wenn der psychologische Egoismus unbeweisbar oder unwahrscheinlich ist, dann hat man damit sogar ein starkes Argument gegen den ethischen Egoismus.

Zu diesem Abschnitt

Folgende Überlegungen machen nicht-egoistische bzw. altruistische Motive psychologisch plausibel: (1) Zunächst könnte der Egoist jedes Vorkommnis von scheinbarem Altruismus als Heuchelei abtun. Doch mit welchem Recht unterstellt der Egoist seinem sich altruistisch deutenden Mitmenschen Heuchelei? Es stellt sich sogar die Frage, ob sich geheucheltes Wohlwollen lange durchhalten ließe. Echtes Wohlwollen ist vermutlich nützlicher, weil es verlässlicher ist. Man sollte anderen nicht grundsätzlich Heuchelei unterstellen. (2) Außerdem loben wir Eigenschaften von Personen und Handlungen, von denen wir keinerlei Nutzen haben und von deren Handlungen wir niemals betroffen sind. Möglicherweise ereifern wir uns beim Lesen des Gallischen Krieges von Caesar über diesen gewissenlosen Machtstrategen, der ganze Völkerscharen auslöscht. Wie will der Egoist solche Reaktionen erklären? Cae-

Drei traditionelle Argumente gegen den psychologischen Egoismus

Egoismus

4

nahe liegende
Erklärungen sind
bessere

psychologischer
Egoismus: unplausibel

ethischer Egoismus:
unplausibel

sar nützt oder schadet uns in keiner Weise mehr. (3) Weiterhin lässt sich wohl bei Menschen und Tieren die Liebe der Eltern zu ihren Kindern nicht wirklich egoistisch erklären. Schon David Hume vertrat die Ansicht, dass ein Verstehen unserer Neigungen und Antriebe bei den naheliegenden Erklärungen ansetzen sollte. Der Egoist müsste uns daher nicht nur eine egoistische Erklärung von Elternliebe anbieten, er müsste uns auch noch einen Grund nennen, warum wir diese Erklärung gegenüber der naheliegenden altruistischen bevorzugen sollten. – Diese Überlegungen widerlegen den psychologischen Egoismus nicht, sie machen ihn aber unplausibel. Es ist wenig wahrscheinlich, dass wir notorische Motivegoisten sind. Es wird auch deutlich, dass der Vertreter eines psychologischen Egoismus kaum eine Möglichkeit haben dürfte, seine These empirisch zu bestätigen. (Hume 2002, Anhang 2.) Denn eine solche Bestätigung würde voraussetzen, dass eine Person sich in ihren Einsichten und Motivationen vollständig transparent sein könnte.

Niemand wird bestreiten, dass wir manchmal egoistische Motive haben. Jeder selbst weiß, dass er bisweilen soziale Beziehungen bis hin zu Freundschaften für sich ausnutzt. Und das wird oft moralisch unschuldig, wenn nicht sogar gut sein. Aber, warum sollte aus dieser psychologischen Möglichkeit folgen, dass der Egoismus eine adäquate Ethik ist? Warum sollten egoistische Motive immer richtig sein, wenn altruistische Motive zumindest möglich sind? Wenn man nicht anders als egoistisch handeln kann, dann soll man auch so handeln. Diese ethische Forderung ist jedoch leer, da es dem psychologischen Egoismus zufolge ohnehin keine anderen Handlungsmotive gibt, sodass sich das „Sollen“ auf das einzig mögliche Handlungsprinzip beziehen muss. Aber der psychologische Egoismus ist nicht sehr wahrscheinlich, weil er ebenso unbeweisbar ist wie sein Gegenteil. Und diese Unwahrscheinlichkeit macht den ethischen Egoismus unplausibel.

Denn die Eigenschaft von Personen und Handlungen, egoistisch zu sein, stellt ein dichtes Konzept dar. (Der Egoismus ist eben doch kein dünnes oder bloß negativ-dichtes Konzept.) Einerseits haben wir eine Vorstellung davon, was egoistische Väter tun (bzw. nicht tun). Sie vernachlässigen ihre Kinder. Jeder von uns hat Vorstellungen davon, wie man Kinder vernachlässigt. Uns schweben gewisse deskriptive Verhaltensmerkmale vor Augen, wenn wir Väter und Mütter als egoistisch kennzeichnen. Dies hat „egoistisch“ mit „grausam“ oder „höflich“ gemeinsam. Während grausame Handlungen immer moralisch bedenklich sind, kann die Wertung von egoistischen Handlungen schwanken. Manchmal empfehlen wir altruistisch handelnden Personen, dass sie mehr an sich denken sollen: „Sei doch ein bisschen mehr egoistisch!“ Manchmal tadeln wir egoistische Verhaltensweisen auch. Egoistisch zu sein ist also

eine deskriptiv reichhaltige und zugleich wertende Eigenschaft, aber die Wertung ist mal positiv und mal negativ. Dies soll im Folgenden an drei Szenarien illustriert und anschließend philosophisch gedeutet werden.

Drei egoistische Szenarien

Auch Mütter und Väter können die eine oder die andere Klasse egoistischer Motive als für ihr Selbstverständnis zentral erachten und sich dementsprechend im sozialen Raum der Familie verhalten. – Man stelle sich drei künstlerisch gut ausgebildete Elternpaare vor. Angenommen Eltern A erachten Selbstachtung (beispielsweise als Resultat freischaffender künstlerischer Selbstverwirklichung) als sekundär und streben nach Selbstbestätigung (beispielsweise durch ihren Einsatz für ihre Kinder). Das Streben der Eltern A nach Selbstbestätigung könnte so aussehen, dass sich die (künstlerisch gut ausgebildete) Mutter erfolgreich um die kreative Erziehung der Kinder kümmert und der Mann die Familie materiell absichert (als angestellter Designer für Kochgeschirr oder als Kunstlehrer). Beide Elternteile ziehen hieraus Selbstbestätigung. Eltern A werden Eltern B als egoistisch bezeichnen, die für sich jeweils primär nach Selbstachtung streben (künstlerische Selbstverwirklichung). Selbstbestätigung durch eine optimale materielle Absicherung der Erziehung ihrer Kinder gilt ihnen als sekundär. In den Augen von Eltern A sind Eltern B egoistisch, weil das Streben nach Selbstachtung die Individuen definitionsgemäß im sozialen Raum isoliert (auch dem der Familie). Ihr eigenes A-Streben nach Selbstbestätigung durch ihre Kinder und die soziale Umwelt werden sie dagegen als nicht-egoistisch, vielleicht sogar als altruistisch erachten.

Eltern A und B

Angenommen nun, Eltern C teilen mit den Eltern A die Ablehnung des Selbstachtungstrebens von Eltern B, dann werden sie trotzdem unter bestimmten Umständen Eltern A (aber in anderer Hinsicht) als egoistisch kritisieren. Eltern C ziehen beide Selbstbestätigung sowohl aus der gemeinsamen Beteiligung an der Kindeserziehung als auch an der gemeinsamen ökonomischen Absicherung der Familie. Sie haben folglich das gleiche Ziel wie Eltern A (primär Selbstbestätigung), realisieren es jedoch anders. Der Begriff der Selbstbestätigung wird von Eltern A und C verschieden interpretiert. Eltern C wollen beide künstlerisch arbeiten (beispielsweise als Kinderbuchillustratoren in einem Verlag) und daher müssen die C-Kinder zeitweise in Kindergärten erzogen werden. Die C-Eltern werden Einseitigkeit der A-Mutter als egoistisch bezeichnen, weil die A-Kinder durch sie möglicherweise besser gefördert werden als die C-Kinder im öffentlichen Kindergarten. Auch die Selbstbestätigung der A-Mutter und des A-Vaters wird ihnen als übertriebener Stolz erscheinen, weil sie sich jeweils aus einer Einseitigkeit des Lebensvollzugs speist.

Eltern C

Egoismus

4

Änderung im Leben
der A-Eltern

Angenommen nun, die Eltern A werden irgendwann für sich und andere erkennbar unglücklich mit ihrer Lebenssituation, so mögen die Eltern B ihnen den Ratschlag geben: „Seid doch egoistischer! Wenn ihr nicht so mutig seid wie wir, macht es wie Eltern-C!“ Eltern C würden dagegen aufgrund derselben Einschätzung der Situation für weniger Egoismus plädieren. Denn die asymmetrisch realisierte Selbstbestätigung der Eltern A optimiert die Kindesbetreuung und entzieht der Gesellschaft den Nutzen, den sie sich von der Ausbildung der A-Mutter versprechen dürfte. Wenn diese Ratschläge angemessen und erfolgreich sind, kehren sich für die Eltern A in dem Maße, wie sie durch neue Projekte jeweils für sich andere Formen der Selbstbestätigung oder der Selbstachtung gewinnen, die Einschätzung des Egoismus und seine Beschreibungsmerkmale um. Denn „egoistisch“ ist ein dichtes Konzept; es ist im Rahmen des Egoismus nur scheinbar dünn, weil es immer zumindest negativ-dicht ist.

egoistisch =
negativ dicht

Jonglieren
mit Etiketten

In der Ablehnung altruistischer Motive ist der Egoismus „dünn.“ Alle Motive sind etwas ganz anderes: „Verfolge Deine Interessen!“ Es bleibt unklar (= dünn), was seine Interessen sind. Aber der Egoist muss, um zu handeln, eine reichhaltige positive (= dichte) Vorstellung haben von dem, was sein Leben auszeichnet. Und diese Vorstellung schließt dann notwendig auch sein Verhältnis zu anderen ein und in dieser Hinsicht kann er schon aus egoistischen Gründen nicht egozentrisch sein. Er muss in manchen Hinsichten sein Leben auch allozentrisch betrachten. Und sein allozentrisches Verhalten ist möglicherweise wenigstens manchmal authentisch allozentrisch und nicht bloß strategisch allozentrisch. Oberflächlich vertritt der Egoist eine inhaltsleere Egoismusthese. Im Handeln wird er aber als erfolgreicher Egoist ununterscheidbar vom Altruisten (so wie letzterer natürlich auch umgekehrt). Der Grund ist, dass beide Positionen nur scheinbar gegeneinander gerichtete „dünne“ Konzepte darstellen. In Wirklichkeit umfassen die Pläne von Personen egozentrische und allozentrische Momente und stellen in dieser Hinsicht eine „dichte“ Mixtur aus egoistischen und altruistischen Motiven dar, die mal strategisch und mal authentisch sind.

drei egoistische
Konstellationen ...

Die drei Elternpaare (A, B, C) und die drei Familien unterscheiden sich in ihren Motivlagen. Die Beschreibung von Handlungen und Personen als egoistischen verändert sich im A-, B- und C-Raum; dieser Änderung korrespondieren divergierende moralische Bewertungen ebenso wie eine divergierende Artikulationsrhetorik.

... und ihre komplexe
Erklärung

Daraus kann man zwei Schlussfolgerungen ziehen: Welche unserer Motive egoistisch sind, hängt nicht von psychischen Tatsachen ab, sondern von unterschiedlichen Vorstellungen über ein gelingendes Leben in einem sozialen Raum. Wie wir egoistische Motive werten, hängt

4

Egoismus

nicht davon ab, ob wir ethische Egoisten sind, sondern ob und wo das Individuum im Gegensatz zu anderen Individuen in unserem Leben einen herausragenden (Selbstbestätigung) oder absoluten (Selbstachtung) Wert hat. (Birnbacher 2007, Kap. 7, bes. S. 322 f.)

Ob und wie man egoistisch sein soll oder nicht sein darf, hängt von pluralistischen Vorstellungen über ein gelingendes Leben ab. Denn Selbstachtung und Selbstbestätigung kennen jeweils ein anderes Mehr oder Weniger. Das Zu-Viel ist egoistisch, das Zu-Wenig altruistisch im Sinne moralischer Kritik. Irgendwo in der Mitte sind Motive entweder egoistisch oder altruistisch, aber sie sind moralisch als neutral oder sogar gut zu bewerten. Keine empirische Psychologie kann hier noch sinnvoll Auskünfte geben. Nur eine Ethik vermag die Dinge zu klären. Und in der Ethik ist es sinnvoll, egoistische Motive im Gegensatz zu altruistischen zu sehen, um der moralischen Praxis interpretativ und kritisch gerecht zu werden. Wer die Moral kritisieren will, sollte sicherlich bisweilen auch provozieren, aber er sollte sie direkt kritisieren — und nicht über äußerliche Etiketten.

4.3 Warum eigentlich nicht egoistisch sein?

Ethische Egoisten wollen entweder aufklären oder provozieren. Thomas Hobbes wollte eine bessere Theorie für unsere Motive finden. Ihm zufolge sind wir rationale Egoisten. Jede Person strebt für sich nach ihrem Nutzen, der zugleich immer ein Schaden für andere ist. Diese Konkurrenz ist ein Resultat des Egoismus. Sie erklärt die Irrelevanz einer altruistischen Moral und weist uns den Weg zum Glück: Das willkürliche Recht des Staates macht die egoistische Konkurrenz konfliktfrei lebbar. Mehr wollte Hobbes nicht. Man verhält sich egoistisch, wenn man den vom Gesetz geforderten Altruismus durch seine Gesetzestreue respektiert. (Vgl. Butler 1970.)

Aufklärung: Hobbes

Nietzsche wollte uns von einer ungerechten und gewalttätigen altruistischen Moral befreien. Die Heuchelei einer bürgerlichen Moral besteht in ihrer Ignoranz gegenüber der aus uns selbst kommenden kreativen Geltung des Individuums. Moral kasteit das Individuum so, dass Universalität des Guten, bloß Uniformität des Faktischen ist. Durch die Provokation eines ethischen Egoismus befreit Nietzsche das Individuum. Positive Selbstachtung und konfliktfreie Selbstbestätigung entlassen so die Individuen aus der Willkür gesellschaftlicher Konventionen. Doch der ethische Egoismus bleibt leere Provokation, weil man ihn ohne egoistische Psychologie gar nicht verstehen kann. Die psychologische These ist aber aufgrund der Vielfalt und Widersprüchlichkeit egoistischer Motive unwahrscheinlich. Die ethische These ist unsinnig, weil

Provokation: Nietzsche

Egoismus

4

„egoistisch“ ein dichtes Konzept bleibt und nur scheinbar durch die psychologische These zu einem dünnen wird. (Nietzsche 1966a, Erste Abhandlung.)

Der Egoismus als Position der philosophischen Ethik fordert, dass man sich im Handeln an seinem Nutzen orientieren soll. Egoismus als Merkmal von Personen und Handlungen ist moralisch richtig, angemessen und gut. Altruismus ist schlecht, weil er gegen unsere psychologische Natur ist. Aufklärung und Provokation sind keine unberechtigten Motive von Philosophen, wenn sie begründbar sind. Doch der Egoismus ist ein Problem:

Revisionismus

Er fordert eine Revision unserer Selbstwahrnehmung. Die These, dass alle unsere Motive egoistisch sind, führt zu einer gravierenden Veränderung unserer Selbst- und Fremdwahrnehmung und unserer Beschreibungen von Personen und Handlungen. Die These ist deshalb attraktiv, weil sie eine einheitliche motivationale Grundstruktur des Handelns postuliert. Leitet man aus dem psychologischen Egoismus eine Ethik ab, führt dies zu dem Ratschlag man solle „seine eigenen Interessen zu verfolgen.“ Philosophen wie Nietzsche in der Neuzeit und Gorgias in der Antike haben daraus beispielsweise das „Recht des Stärkeren“ abgeleitet. Das einfache ethische Grundprinzip des Egoismus hängt von dem einfachen psychologischen Motivationsprinzip ab. Doch, selbst wenn wir tatsächlich nur egoistische Motive haben, müssen wir viele unterschiedliche und teilweise gegensätzliche Arten von egoistischen Motiven unterscheiden. Der ethische Egoismus ist inkonsistent, weil er vorgibt, aus einem einheitlichen psychologischen Prinzip ein klares ethisches Prinzip abzuleiten. Die Psychologie des Egoismus ist jedoch komplex. Warum sollte seine Ethik es nicht auch sein?

Beliebigkeit

Die Komplexität der egoistischen Psychologie ist dafür verantwortlich, dass wir in der Tat mit ein wenig Mühe unsere altruistischen Motive beliebig als egoistische umdeuten können. (Batson/Shaw 1991.) Der Revisionismus des Egoismus bezieht hieraus seine erhellende Erklärungskraft: Scheinbar kann man alles auf *ein* psychologisches und *ein* ethisches Prinzip zurückführen. Aber aus der Tatsache, dass die egoistische Sprache unser Leben vollständig und einheitlich beschreiben kann, folgt nicht, dass sie die einzige, angemessene und richtige *ist*. Der Vielfalt „egoistischer Motive“ werden wir besser gerecht, wenn wir einige als altruistisch bezeichnen, selbst wenn man auch für sie eine egoistische Beschreibung finden kann. Das Argument für diese These ist: Wir glauben manchmal, altruistische Motive zu haben. Es gibt zwar keinen Grund zu glauben, dass alle unsere wirklichen Motive immer das sind, was wir selbst für unsere Motive halten. In der Tat sind wir uns oft nicht „durchsichtig.“ Insofern könnte ein Revisionismus berechtigt sein – und

Falscher
Prinzipienmonismus

4

Egoismus

ist es auch regelmäßig. Aber es gibt auch keinen Grund zu glauben, dass wir uns grundsätzlich in unseren Motiven täuschen und dass die Moral uns zu dieser Selbsttäuschung verleitet.

Die aufklärerische Provokation des Egoismus beruht auf zwei systematischen Thesen, die problematisch sind: Zum einen kann man nicht sagen, dass uns unsere Motive prinzipiell undurchsichtig werden, weil wir von einer Moral verblendet werden. Zum anderen werden uns unsere Motive nicht dadurch durchsichtiger, dass wir eine einheitliche Sprache für ihre Artikulation benutzen. – Der ethische Egoismus hat jedoch insofern Recht, als es manchmal moralisch bedenklich ist, altruistisch zu sein. Hinter einer analogen altruistischen Rhetorik einer Ethik der Nächstenliebe kann eine ungerechte Unterdrückung der moralischen Kreativität und eine moralische Ausbeutung des Individuums stehen.

zwei systematische Thesen

Fragen und Anregungen

- » Im Text wurde die Vielfalt egoistischer Motive nicht analytisch scharf formuliert. Versuchen Sie, die verschiedenen Kategorien zu definieren und vielleicht finden Sie weitere. Eine Orientierung oder Kontrolle gibt die Lektüreempfehlung zu Broad.
- » Im Text wurden egoistische Motive (etwa in den drei Szenarien) nur relativ abstrakt formuliert. Diskutieren Sie die Szenarien, indem Sie diese gezielt mit wechselnden Details anreichern und verarmen. Wie verändern sich die Überlegungen? Welche Details kommen in Frage? Wie (und warum) verändern sich Wertungen?
- » Wie funktionieren Provokation und Aufklärung des Egoismus?

Lektüreempfehlungen

- » Broad, Charles Dunbar: Egoism as a Theory of Human Motives, in: Ethics and the History of Philosophy, London 1952 (S. 218-231). Das vorliegende Kapitel folgt der Rekonstruktion, die Broad mit analytischer Schärfe entwickelt hat.
- » Simmel, Georg: Einleitung in die Moralwissenschaft, Stuttgart, Berlin 1892/93 (Buch 1, Kap. 2). Simmel reichert das Bild im Vergleich zu Broad mit einigen schönen moralpsychologischen Beobachtungen an.
- » Platon: Politeia (Buch 1) und sein Dialog Gorgias, die in vielen Ausgaben verfügbar sind. An sie knüpft an: Nietzsche, Friedrich: Götzendämmerung, in: Sämtliche Werke, Bd. 8, Stuttgart 1964. Klassisch ist auch Hobbes, Thomas: Vom Menschen, Vom Bürger, Hamburg 1994. Dies sind klassische Quellen-Texte zum Egoismus.

Egoismus

4

- » Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig 1892. Stirner vertritt eine extrem auf „kreative Selbstachtung“ reduzierte Variante des Egoismus.
- » Meredith, George: The Egoist, Oxford 1879. Dies ist die Grundlage vieler Diskussionslinien (Narkissos, Selbstachtung, Selbstbestätigung, die drei Szenarien), die in diesem Kapitel darstellungstechnisch zusammenkommen.

5 Utilitarismus



Abbildung 5: Anschlag auf die beiden Türme des World-Trade-Centers in New York am 11. September 2001

„Nine Eleven“ ist zum Menetekel moderner Gesellschaften geworden. Wir müssen damit rechnen, dass Terroristen unvorstellbare Gewalt ausüben. Am 11. September 2001 kapern Terroristen zwei Flugzeuge und steuern sie als lebende Bomben in das World-Trade-Center. Das Ergebnis war nicht nur der Einsturz der Twin-Towers. Im Flugzeug und in den Wolkenkratzern starben außerdem tausende Unschuldiger. Die Welt befand sich tagelang in Schockstarre. Es stellte sich die Frage: Was tun, wenn es wieder passiert?

In Deutschland wird 2005 das Luftsicherheitsgesetz erlassen. Es erlaubt, in einem vergleichbaren Fall ein Flugzeug mit Waffengewalt abzuschießen. Der Tod unschuldiger Passagiere wird in Kauf genommen, um zu verhindern, dass mehr Menschen durch ein erfolgreiches Attentat sterben. Das Bundesverfassungsgericht erklärt dieses Gesetz für ungültig: „Die Ermächtigung der Streitkräfte, gemäß § 14 Abs. 3 des Luftsicherheitsgesetzes durch unmittelbare Einwirkung mit Waffengewalt ein Luftfahrzeug abzuschießen, das gegen das Leben von Menschen eingesetzt werden soll, ist mit dem Recht auf Leben nach Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG in Verbindung mit der Menschenwürdegarantie des Art. 1 Abs. 1 GG nicht vereinbar, soweit davon tatunbeteiligte Menschen an Bord des Luftfahrzeugs betroffen werden.“ Die Würde des Menschen ist unteilbar und daher kann der Nutzen Vieler nicht das Leben einer Person aufwiegen. Würde ist nicht verrechenbar. Ein fader Beigeschmack bleibt dennoch: Faktisch entscheidet man auch, wenn man nicht entscheidet. Und man verrechnet eben doch: Denn wer kann sich schon sicher sein, dass die Unterlassung allein aus dem Tötungsverbot gegenüber gleichermaßen würdigen Menschen erfolgt?

- 5.1 Das Nutzenprinzip
- 5.2 Nutzenmaximierung
- 5.3 Probleme des Nutzenkalküls

5

Utilitarismus

Das vorliegende und die vier folgenden Kapitel bilden eine systematische Einheit. In der Ethik findet man eine bewundernswerte Kreativität, Fragen praktischer Orientierung philosophisch zu deuten. Fragen praktischer Orientierung sind solche, die nicht nur Philosophen als Fragen erleben und deren Antworten für ihr und das Leben anderer wichtig erscheinen. Über derart wichtige Fragen streiten wir und der Dissens hat verschiedene Wirkungen.

Eine philosophische Deutung von Fragen praktischer Orientierung klärt diese Fragen, indem sie sie durch eine Art „Filter“ betrachtet. Filter dieser Art heben besondere konzeptionelle Aspekte von moralischen Problemen hervor. Die meisten Ansätze der philosophischen Ethik sind ein solcher Filter, das heißt immer nur eine von vielen möglichen Betrachtungsweisen. Solche perspektivischen Einseitigkeiten wurden im Vorangehenden schon mehrfach als „Revisionismus“ (beziehungsweise als „revisionistisch“) bezeichnet: Denn das „Wir“ eines vagen und vorphilosophischen *common sense* ist oft kein guter Ausgangspunkt für die Ethik, aber immer der Endpunkt. Wie ein Fotograf muss der Ethiker zwar seinen systematischen Werkzeugkasten beherrschen. Seine Expertise erschöpft sich aber nicht darin, *einen* Filter einsetzen zu können und damit alle Fragen praktischer Orientierung in dem Sinne zu beantworten, dass er sie über einen Kamm schert. Denn der vorphilosophische *common sense* ist vielfach indifferent gegenüber (vermeintlicher) philosophischer Präzision. Warum sollte er sich auf *einen* Filter festlegen lassen, wenn es viel Filter gibt? (Vgl. Birnbacher 2007, 2.3.)

Die folgenden Kapitel stellen revisionistische Ethiken (Filter für die Beantwortung von Fragen praktischer Orientierung) vor. Das aktuelle und das folgende Kapitel – Utilitarismus und Deontologie – rekonstruieren zwei klare und einfache Typen der Ethik. Der Konsequentialismus markiert ihnen gegenüber eine klare, aber komplexe Reihe von Ethikansätzen. Die Tugendethik und die Wertethik stellen ganz andere Arten von Ethiken dar: Sie sind unklar und komplex. Dieser Erläuterung der Kapitelstruktur liegt also eine zweifache Unterscheidung in der Ethik zugrunde: Ethiken können klar und unklar sein, und Ethiken können einfach oder komplex sein.

Ihre Klarheit bezieht sich auf die Art von Antworten in konkreten Fragen praktischer Orientierung. Die Tugendethik ist unklar, weil sie auf die Frage „Was soll ich tun?“ antwortet: „Sei tapfer!“, „Werde ein guter Mensch!“. Die Deontologie sagt dagegen: „Lüge nicht!“, „Halte Dein Versprechen!“. Die Antworten können also mehr oder weniger praktisch orientierend sein und mehr oder weniger konkret oder spezifisch – und in diesem Sinne klarer oder unklarer. Die Komplexität von Ethiken bezieht sich auf die Strategien des *common sense*, Antworten auf Fragen prakti-

Revisionistische Ethiken

Gliederung

Klarheit, Einfachheit

Komplexität

Utilitarismus

5

scher Orientierung zu finden. Ethiker sind sich einig darin, dass wir (*common sense*) beispielsweise sowohl utilitaristisch als auch deontologisch denken. In diesem Sinne denken „wir“ komplex. Die Ethiker machen uns auf die Inkonsistenzen einer solchen Komplexität aufmerksam und fordern von uns eine einfachere (= reinere) Denkweise, die dann entweder utilitaristisch etikettiert wird oder deontologisch.

problematische
Revision

Aber eine solche Reduktion auf Einfachheit stellt selber eine moralisch fragwürdige Strategie dar, insofern sie zum Revisionismus aufruft. Und diese Aufforderung ist fragwürdig, weil der Philosoph Gründe dafür angeben muss, warum die Inkonsistenzen der Komplexität des *common sense* moralisch bedenklich sind. Die Philosophie strebt nach systematischer Einheit und vermeidet daher Inkonsistenzen, aber warum sollen wir in unserem alltäglichen Leben in diesem Sinne philosophisch sein? Konzeptionelle Inkonsistenzen des *common sense* können philosophisch auch anti-revisionistisch gedeutet werden: Sie sind Ausdruck der Offenheit und Vielfalt des Lebens und der Pluralität der Wertorientierung aus einer ihr inne wohnenden Kreativität.

Kapitelgliederung

Der Utilitarismus ist eine Ethik, die uns einen Filter in dem genannten Sinne zur Verfügung stellt. Er fordert von uns die Orientierung an einem Prinzip – dem des Nutzen (5.1) – und einem Typ von Antworten auf Fragen praktischer Orientierung – Nutzenmaximierung (5.2) – und fordert uns damit auf, eine Variante moralischer Reflexion zu favorisieren – das Nutzenkalkül (5.3). Seine Antworten auf Fragen der praktischen Orientierung sind also einfach und daher klar. Die Kosten dieses Revisionismus werden von den Deontologen ins Feld gebracht: Manchmal glauben viele von uns, dass etwa die Menschenwürde nicht verrechnet werden dürfte.

5.1 Das Nutzenprinzip

Oberflächlich gesehen reduziert der Utilitarismus Antworten auf Fragen praktischer Orientierung auf *ein* Prinzip – den Nutzen. (Bentham 2013, Mill 1997.) In 5.2 wird deutlich, dass das Nutzenmaximierungsprinzip ein unabhängiges zweites Prinzip ist, das weder auf den Nutzen zurückgeführt werden kann noch mit ihm gleichbedeutend ist. (Williams 1979, Abschn. 6, vgl. Trapp 1992, Gähde 1992.)

teleologischer
Nutzenbegriff

John Stuart Mill erachtete es als eine intuitiv klare Tatsache, dass wir bei Fragen der praktischen Orientierung, die Handlungen am Nutzenwert ihrer Folgen messen. (Derpmann 2014, Kap. 3.) Eine Handlung ist moralisch gut und deshalb richtig, angemessen und gesollt, insofern ihre Folgen Nutzen zum Gesamtwert beitragen. Das Nutzenprinzip führt den Nutzen in die Ethik jedoch teleologisch ein. Das bedeutet: Gut sind

5

Utilitarismus

Handlungen, die nützlich sind. Aber der Nutzen von Handlungen ist eine moralisch neutrale (rein deskriptive) Eigenschaft ihrer *Folgen*. (Von griechisch *telos* = Ende, Ziel; vgl. insgesamt 7.1) In der antiken Tugendethik dagegen haben die Stoiker eine Ethik vertreten, die auf einem Nutzenprinzip beruht, das nicht-teleologisch ist. Die Stoiker bestimmten das Gute als das Förderliche bzw. das Nützliche. (Niegorski 1984.) Nützlich ist das Gute (beispielsweise die Heiterkeit einer Person) insofern, als es der Tugend zuträglich ist. Das Nützliche bewirkt so ein Voranschreiten einer Person auf ihrem Weg zur Tugend. Ist die stoische Ethik also ein Utilitarismus?

Nein. Der Grund ist: Das Nutzenprinzip des Utilitarismus ist teleologisch. (Frankena 1972, S. 32-35.) Zunächst sollten die Gemeinsamkeiten des Nutzens in der stoischen und der utilitaristischen Ethik benannt werden: Mit dem Nutzenprinzip wird in beiden Fällen der Nutzen als Konsequenz von Handlungen eingeführt. Handlungen haben Folgen und diese Folgen können als nützlich oder schädlich bewertet werden. Für die Stoa ist der Nutzen jedoch die Tugend. Sie wird nicht nur positiv bewertet, sondern sie ist ein positiver Zustand. Tugend ist als Konsequenz unserer Handlungen, ein intrinsisch guter Zustand, den man als Person im Leben durch sein Handeln erstreben soll. Dem Utilitarismus geht es dagegen um den teleologischen Nutzen als Wirkung von Handlungen, insofern ihre Ergebnisse selbst moralisch neutral sind. Daher bezeichnet man ihn als teleologisch. Zwar ist das, was nützlich ist, wünschenswert, aber es gibt nichts, das *per se* wünschenswert ist. Tugend im stoischen Sinne ist aber ein *per se* wünschenswerter Zustand.

Es ist keine triviale Frage, was man unter den Folgen von Handlungen verstehen soll. (Vgl. hierzu auch 5.3.) Konzeptionell kann man an dieser Stelle zwischen einem starken und schwachen teleologischen Nutzenkonzept unterscheiden. Denn die Konsequenzen können Wirkungen von Handlungen sein, die konzeptionell von den Handlungen als Ursachen unterschieden werden. Dann liegt es nahe, einen zeitlichen Bezug anzunehmen: Die Konsequenz als Wirkung liegt zeitlich nach der Ursache. Doch es gibt nicht nur poetisches (hervorbringendes) Handeln, sondern auch praktisches im Sinne eines „Handelns im Vollzug“ (Spazieren gehen, Tanzen, Golf Spielen). Der Wert dieses Handelns, also sein Nutzen im Sinne seiner evaluativ relevanten Konsequenzen, liegt nicht im zeitlich nachgeordneten Produkt, sondern im Vollziehen. Man muss also ein Konzept „simultaner Konsequenzen“ entwickeln, um diese Handlungen utilitaristisch als wertvoll deuten zu können.

Neben der Kausalrelation könnte man allerdings auch eine epistemische Relation philosophisch in Betracht ziehen. Denn im Vollzug des Handelns wird das Handeln simultan von Lust als einem evaluativen

Stoa utilitaristisch? –
Nein!

konzeptionelles
Intermezzo

Utilitarismus

5

stark vs. schwach
teleologisch

Erleben „begleitet.“ Dieses „Begleiten“ kann man als simultane Kausalität auffassen und somit zu einem Konzept von Konsequenzen zu kommen, die zeitlich nicht nachgeordnet sind. Handeln im Vollzug wäre also utilitaristisch kalkulierbar. Ein stark teleologischer Utilitarismus würde also eine „komplexe“ Position darstellen, die eine Kausalrelation und eine epistemische Relation kombiniert. Ein schwach teleologischer Utilitarismus würde nur die epistemische Relation annehmen und insofern „primitiv“ oder „einfach“ sein.

Da der Utilitarismus in seinem Kern ein Beispiel für eine psychologische Ethik darstellt, sollte man seine Teleologie primär als schwache konzipieren. Denn eine komplexe starke Teleologie ist zu stark und zu schwach. Sie schließt den Wert des Handelns im Vollzug nicht mit ein (zu schwach). Sie behauptet überdies einen konstitutiven Zusammenhang zwischen der Handlungskausalität (Konsequenzen als Wirkungen) und der simultanen epistemischen „Kausalität.“ Die Konsequenzen von Handlungen und ein aus ihnen resultierendes evaluatives Erleben wären etwa das zerschmelzende Bonbon (Konsequenz), das beim Lutschen (Handlung) als süß erlebt wird (Lust). In einem solchen Beispiel erscheint die Konstitutionsbedingung des stark teleologischen Utilitarismus plausibel. Ein heteropsychologisches Konzept des Nutzens ist jedoch „abstrakt“ (man erinnere sich an „Freude“ anstelle von „Lust“ in Kap. 1). Somit wäre eine starke Teleologie des Utilitarismus zu stark, weil (a) nur ein heteropsychologisches Nutzen-Konzept philosophisch plausibel ist und (b) seine Abstraktheit gerade keine Konstitutionsrelation denkbar macht.

Es bleibt also nur ein schwach teleologisches Konzept des Nutzes im Utilitarismus. Doch zurück zum Haupttext. Denn das Gute bzw. das Richtige des Utilitarismus wäre dann vermutlich vollständig subjektiv (vgl. S. 107).

Das utilitaristische Nutzenprinzip bestimmt den Nutzen als konsensfähige Tatsache, über die man wissenschaftlich streiten kann, ohne auf moralische Fragen schon im Vorhinein eine Antwort zu haben. Wenn man im Urlaub Fernreisen per Flugzeug unternimmt, trägt man zum Klimawandel bei, der für uns eine Katastrophe sein kann (Stürme, Kälte, Wärme, Veränderung der Flora und Fauna etc.). Aber, dass diese Veränderungen eine „Katastrophe“ und daher schädlich sind, hängt von zwei Dingen ab: Zum einen müssen die Folgen wahrscheinliche Folgen von Handlungen sein, zum anderen muss man zeigen, dass sie schädlich oder nützlich sind. Der Nutzen ist also der zentrale „Wert“ in der utilitaristischen Ethik, aber es ist ein vormoralischer Nutzen. (Daher die Anführungszeichen.) Es gibt nach utilitaristischer Lehrmeinung nichts intrinsisch Gutes oder Schlechtes. Dieser teleologische Nutzen kann da-

5

Utilitarismus

her noch keine Axiologie in einer Ethik darstellen. (Vgl. Birnbacher 2007, Kap. 6, Frankena 1972, S. 35.) Die Axiologie einer Ethik ist ihre Lehre vom Guten, ihre Werttheorie oder ihre Konzeption von Angemessenheit in einem moralischen Sinne (von griechisch *axios* = würdig, wert-, anerkannt). Wie wird der Nutzen im Sinne eines neutralen Effektes oder einer Konsequenz also zu einem Wertprinzip?

Bereits an dieser Stelle sieht man, dass der Utilitarismus insofern eine einfache Antwort auf Fragen der praktischen Orientierung liefert, als er den Nutzen als Wertmonopol postuliert. Seine Axiologie ist einfach: Nur der Nutzen ist wertvoll. Die Würde einiger Unschuldiger ist beispielsweise kein Wert, der gegen andere steht. Vielmehr wägt man vermeidbaren Schaden ab: Wodurch entsteht weniger Schaden? Aber bisher ist der Nutzen nur als vormoralischer bestimmt, wodurch wird er also wertvoll? Die Antwort auf diese Frage wird verständlich, wenn man die Bestimmungen des Glücks in Kapitel 1 und die Varianten des Emotivismus in Kapitel 3 vor Augen hat: Zu einem Wertbegriff wird der Nutzen im Utilitarismus, wenn man die psychologische Basis der an Gefühlen und Empfindungen orientierten Nutzenbestimmung betrachtet. Der Utilitarismus ist eine psychologische Ethik, insofern die Axiologie dieser Ethik sich aus einer spezifischen Form von Werterleben speist. Es gibt jedoch nicht nur hedonistische und präferentialistische, sondern auch regelorientierte Standardvarianten des Utilitarismus. — Im Folgenden soll eine Systematik des utilitaristischen Nutzenprinzips entwickelt werden.

Der hedonistische Utilitarismus bestimmt den Nutzen so, dass Nutzen das ist, was (a) bestimmte Folgen *x*, *y*, *z* von Handlungen sind und (b) durch diese Folgen unmittelbar Lust bewirkt. In dieser Formulierung kann man „Lust“ sowohl idiopsychologisch als auch heteropsychologisch verstehen (von griechisch *idios* = eigen und *heteros* = fremd). In beiden Deutungen ist Lust ein Wertprinzip, weil Lust ein Erleben ist, in dem Etwas als positiv erlebt wird. Nicht die Folgen von Handlungen sind also das Wertprinzip des Utilitarismus, sondern die Weise, wie ich diese Folgen an *mir* (*idio-*) als lustvoll *erlebe* (-psychologisch). Wenn der hedonistische Utilitarismus idiopsychologisch zu verstehen ist, dann liegt der Schluss nahe, dass er ein ethischer Egoismus ist. Mein Handeln soll meine Lusterlebnisse befördern – nur das ist nützlich. Eine idiopsychologische Lust-Konzeption kann man als idiosynkratisch bezeichnen, weil sie „unaufgeklärt“ ist. (Martineau 1885b, von Kutschera 1982, S. 238.)

Wenn man den zuvor idiopsychologisch interpretierten Satz allerdings heteropsychologisch umformuliert, wird der Utilitarismus interessanter und verständlicher: Handeln soll die Lusterlebnisse aller (meine ebenso, wie die der anderen) befördern, nur das ist nützlich. Lust ist, so gesehen, zwar ein persönliches, aber kein zwangsläufig idiosynkrati-

Von der Teleologie zur Axiologie

Nutzen:
idiopsychologisch

Nutzen:
heteropsychologisch

Utilitarismus

5

ches Wertprinzip. Denn wenn ich mein Lusterleben als etwas betrachte, was andere deswegen verstehen können, weil sie ähnlich funktionierende Empfindungen haben, kann ich mich in einem aufgeklärten Sinne auf „meine“ Lust als Wertkriterium berufen. Lust (bzw. Freude) in diesem Sinne ist nicht idio-, sondern heteropsychologisch zu verstehen, weil sie akzidentell meine ist. (Vgl. Scheler 1973, 155: das „soziale Ich.“) Insofern kann man verstehen, warum der Utilitarismus eine Theorie der Begründung ist. Lust ist eine *intersubjektive* (hetero-) und eine *subjektive* (-psychologische) Grundlage der Verständigung über Wertvolles. Man kann den Nutzen daher als universalistisches Begründungsprinzip in der Ethik einführen.

Kein Egoismus!

In dieser Variante ist das hedonistische Nutzenprinzip also wesentlich heteropsychologisch und sowohl ego- wie auch allozentrisch zu deuten. Daher ist der Egoismusvorwurf gegen den Utilitarismus zu meist polemisch: Denn die idiopsychologische Konzeption des Nutzenprinzips stellt keine Theorie der intersubjektiven Begründung dar. (Sie ist idiosynkratisch bzw. solipsistisch.) Und was auch immer man vom Utilitarismus als Theorie hält, man *muss* anerkennen, dass er eine Theorie der ethischen Begründung moralischer Aussagen sein möchte.

(1) Die utilitaristische Begründungstheorie ...

Der Utilitarismus als heteropsychologischer Hedonismus ist also ein Kandidat für eine Theorie der Begründung in der Ethik, weil er sich auf ein Prinzip des Nutzens beruft, das für alle subjektiv gilt und für alle objektiv verstehbar ist. Geltungstheoretisch ist jede Lust gleichwertig. Lust ist ein positives, Unlust ein negatives Werterleben. Aus ihrem evaluativen Charakter folgt ihr Wertcharakter. Die Axiologie des Utilitarismus folgt seiner Psychologie.

... bleibt ein Problem

Da die Inputs des Erlebens – also das, was als lustvoll erlebt wird – wertneutral sind, hat dieser Hedonismus ein Problem. Manche Personen empfinden es beispielsweise als lustvoll, andere zu quälen. Es sollte also vermutlich so etwas geben wie berechnete Lust und unberechnete Lust, sodass man sagen kann, dass der Masochist oder Sadist unmoralische Lust empfindet. Überdies ist es ein klassisches Thema der Ethik, dass zwar jede Lust positiv sein mag, dass es aber höhere oder niedere Lusterlebnisse gibt: Wer ein Leben in Völlerei führt, hat viele Lusterlebnisse, aber nur körperliche. Die geistige Lust, die wir beim Kunstgenuss oder in wissenschaftlicher Kontemplation empfinden, gilt oft als die höhere Lust. (Mill 1997, S. 90.) Ein heteropsychologisch-hedonistischer Utilitarismus muss also für „unberechnete“ und „ungleiche“ Lustvorkommnisse Unterscheidungen einführen, die nicht zu seinem psychologischen Prinzip passen, da sich im Rahmen dieser Sichtweise eben jede Lust gleich anfühlt – auch die masochistische, die sadistische und die der Völlerei.

Da Lust also letztlich keine gute Axiologie für eine Ethik darstellt, haben Utilitaristen einen anderen Weg entwickelt – den Präferenzutilitarismus. Er soll allein in seiner heteropsychologischen Variante vorgestellt werden. In der Diskussion des Non-Kognitivismus wurden drei Varianten dieser Theorie (Emotivismus, Imperativismus der Einstellungen und der Entscheidungen) behandelt. Ganz ähnlich erfolgt nun die Entwicklung des Präferenzutilitarismus. Der hedonistische Utilitarismus entspricht dem Emotivismus, weil er eine hedonistische Axiologie anbietet. Geht man von „Lust“ über zu „Wünschen,“ entspricht dies dem Übergang vom Emotivismus zum Imperativismus in der gedanklichen Entwicklung des Non-Kognitivismus. Wunscherlebnisse (beziehungsweise Präferenzen; von lateinisch *praeferre* = vorziehen) sind komplexer als Lusterlebnisse. (Vgl. Singer 1994.) Aber warum sind Wünsche mögliche Wertprinzipien in einer psychologischen Ethik? Denn Wünsche sind entweder bloße Fakten (Ich will x, y oder z.) oder sie sind Ausdruck eines Mangels (wenn man etwas will, hat man es nicht). In einer Ethik benötigt man jedoch eine Quelle von positiven und negativen Wertungen. Jede Ethik muss moralisches Billigen und Missbilligen verständlich machen.

Im Rahmen eines heteropsychologisch-präferentialistischen Utilitarismus konzentriert man sich als Ethiker auf eine psychische Eigenschaft von Wünschen: Nicht die Wünsche selbst sind angenehm oder unangenehm, positiv oder negativ, sondern die Wunscherfüllung ist positiv und ihr Scheitern entsprechend negativ. Ebenso wie „Einstellungen“ im Non-Kognitivismus im Gegensatz zu „Emotionen“ komplexer sind, haben auch die Wünsche im Utilitarismus gegenüber Lust und Unlust den Vorteil, dass sie rational zugänglich sind: Es gibt in einem moralisch neutralen Sinne „gute“ oder „schlechte“ Wünsche. So ist etwa der Wunsch zu rauchen möglicherweise schlecht, weil Rauchen ungesund ist. Dass es ungesund ist, sagt uns die Medizin, die manche als moralneutrale Wissenschaft erachten. Ein Wunsch zu rauchen, ist dank seiner rationalen Zugänglichkeit also kritisierbar. Rauchen hängt darüber hinaus auch mit (weiteren rationalen) Vorstellungen davon zusammen, wie man in Gemeinschaft leben möchte: Raucher sind gemütlich (sie genießen den Moment) und gehen freundlich auf andere zu („Haben Sie Feuer?“). Wünsche haben auch die Eigenschaft, dass sich der Wünschende sagen lassen muss, dass er Implikationen und Folgen seiner Wünsche akzeptieren muss, sofern diese Dinge für ihn einsehbar waren: Der Raucher muss sich dementsprechend, wenn er atemlos wird, vorwerfen lassen, dass er selbst daran schuld sei, weil er diese Folge in Kauf genommen habe. Über all das kann man reden und diskutieren, bevor man sich der Frage widmet, inwiefern Wünsche als axiologische Basis des Nutzenprinzips fungieren können.

(2) präferentialistischer Nutzen: von der Lust zu Wünschen

Wünsche als axiologische Prinzipien

(a) kritisch

(b) sozial

(c) reflexiv

Utilitarismus

5

Universalität des Nutzenprinzips

(d) rational bindend

Von (2.a) Wünschen zum (2.b) Interesse

Problem: faktische vs. eigentliche Wünsche

Interesse vs. Wunsch

(3) Vom Akt- zum Regelutilitarismus

Wunscherfüllung ist insofern axiologisch „nützlich,“ als sie positiv erlebt wird – Frustration hingegen ist schädlich, weil sie negativ erlebt wird. Dieses Prinzip ist als heteropsychologisches anthropologisch universal und hat gegenüber der Lust einen weiteren Vorteil, der den begründungstheoretischen Universalismus des Utilitarismus verstärkt: Man kann insbesondere bei Wünschen, die sich auf unsere fernere Zukunft beziehen und für die man jetzt Weichen stellt, nicht bestreiten, dass man das Gewünschte wollte. Das gilt selbst dann, wenn man inzwischen etwas anderes wünscht. Wünsche haben für Personen eine stärkere Bindungskraft als flatterhafte Lustempfindungen. Wie bei Lust und Unlust, muss man auch bei Wünschen zwischen berechtigten und unberechtigten und zwischen besseren und schlechteren unterscheiden.

Im Rahmen dieser zweiten Variante des Nutzenprinzips gibt es nun eine Option, Präferenzen durch Interessen zu ersetzen. Die drei genannten Momente (die stärkere Bindungskraft, die Berechtigung und die Qualität von Wünschen) bringen nämlich möglicherweise unter der Hand deontologische und tugendethische Momente ins Spiel. Denn Wünsche können faktische oder eigentliche sein: Faktisch habe ich den Wunsch zu rauchen, eigentlich wünsche ich aber gesund zu sein und daher nicht zu rauchen. Eigentliche Wünsche sind idealisierend und ihre Bindungskraft für das Subjekt kommt nicht mehr aus dem psychischen Erleben selbst. Im Gegenteil: Als Ideale sollen sie Personen durchdringen und so ihr Erleben „von Außen“ verändern. Man spricht in einem solchen Fall besser von Interessen als von Wünschen. Interessen sind heteropsychologisch *abstrakte* Wünsche (Präferenzen). Dieses Zurücktreten der psychologischen Basis bei Interessen wird zusätzlich dadurch tugendethisch verstärkt, dass man Personen aufgrund von Charaktereigenschaften „Präferenzen“ zuschreiben kann, derer sie sich als ihre eigentlichen Interessen gar nicht (konkret) bewusst sind. Man gelangt so zu einem Interesse-Utilitarismus. Seine Axiologie ist nicht mehr direkt psychologisch. Er ist aber noch am Bild der psychischen Einzelerlebnisse orientiert (*token*).

Der Regelutilitarismus verlässt dann die psychologische Basis der Bestimmung des Nutzens endgültig. (Brandt 1992.) Sie ist zentral für den hedonistischen und den präferentialistischen Utilitarismus. (Er wird auch unangemessen als Interesse-Utilitarismus bezeichnet. Man sollte an dieser Stelle wenigstens deutlich machen, dass der Regelutilitarismus Interessen im Sinne von *types* berücksichtigt.) Der Utilitarismus wurde bisher als Aktutilitarismus dargestellt (von lateinisch *actio* = Tun, Handeln): Wir sollen so handeln, dass wir handelnd Nützliches bewirken. Der Regelutilitarismus fordert dagegen, dass wir so handeln sollen, wie Regeln es uns vorgeben. Und die Regeln geben uns etwas vor, weil

5

Utilitarismus

es nützlich ist, dass sich alle nach ihnen richten. Unter Regeln kann man die gesellschaftlichen Regeln einer Kultur verstehen, insbesondere die rechtlichen Regeln (Gesetze, Verordnungen, Urteile). Wir sollen ihnen gemäß handeln, weil sie als einzelne oder als System nützlich sind.

Der Nutzen von Regeln hat selbst keine besondere psychologische Basis mehr. Vielmehr wird man ihn letztlich unter Verweis auf eine hedonistische oder präferentialistische Bestimmung des Nutzens in einem aktutilitaristischen Sinne ausweisen: Wenn man nämlich darüber diskutiert, welches Gesetz in welcher Formulierung nützlich ist, dann spielt der „Gewinn an Lust“ oder die „Durchsetzbarkeit der Erfüllung von Präferenzen“ eine wichtige (= legitimierende) Rolle.

keine eigene psychische Basis

Der Regelutilitarismus hat einen Vorteil und einen Nachteil. Der Vorteil ist sein Liberalismus. (Kymlicka 1997, Kap. 2.1.) Wie der Dezinismus Hares im Kapitel zum Non-Kognitivismus, konzentriert sich die utilitaristische Regel-Ethik auf allgemeine Prinzipien. Das lässt im Einzelnen Spielräume zu: Moralisch relevant ist die Befolgung der Regeln. In der individuellen Auslegung und kreativen Ausnutzung der Regeln gibt es dabei jedoch Freiheiten. Die regelutilitaristisch gedeutete Moral will dem Einzelnen nur bedingt eine spezifische Ansicht nahe legen. Der Nachteil ist die unklare axiologische Basis. Warum soll die allgemeine Befolgung von allgemeinen Regeln immer nützlicher sein, als hedonistische oder präferenzutilitaristische Handlungsentscheidungen? Will der Regelutilitarismus auf diese Frage eine „utilitaristische“ Antwort geben, muss er sich bei den beiden vorangehenden Nutzenbestimmungen bedienen. Dann liegt aber ein Fehlschluss vor, weil *types* mit *token* verwechselt werden. Ein Bonbon ist süß und es kann daher beim Essen lustvoll erfahren werden. Eine geordnete Landschaft ist schön anzusehen. Aber Regeln haben keine in ihnen selbst begründete evaluative Qualität. Oft integriert der Regelutilitarismus aber alternativ deontologische Momente und verlässt somit den Rahmen eines teleologischen Konsequentialismus und wird zu einer komplexen Ethik. Dies soll in Abschnitt 5.2 entwickelt werden.

Liberalität des Regelutilitarismus

Der Regel-Utilitarismus kann die Pflicht, Versprechen zu halten, stark und schwach begründen. Warum soll man ein Versprechen halten? Eine Variante des Regelutilitarismus, die als stark bezeichnet wird, vertritt die Forderung, dass man Versprechen immer halten soll. Doch warum soll man das? Die Antwort müsste sein: Weil das Halten von Versprechen *immer* nützlicher ist als das Brechen. Diese These erscheint unplausibel, wenn man teleologischer Utilitarist ist. Denn, dass regelwidriges Handeln immer schädlich ist (beispielsweise Schwarzfahren), dürfte extrem unplausibel sein. Der starke Regelutilitarismus muss also beispielsweise den intrinsischen Wert des Versprechens betonen, da-

starker vs. schwacher Regelutilitarismus

Utilitarismus

5

mit seine These zutrifft. Dieser intrinsische Wert kann allerdings nicht teleologisch begründet werden (sondern vielleicht deontologisch). Ein schwacher Regelutilitarismus anerkennt, dass man Regeln zwar einhalten soll, aber in bestimmten Situationen sie auch brechen darf. Doch wie bestimmt man solche Ausnahmen regelutilitaristisch? Man müsste gegen den Nutzen einer Regel den hedonistischen oder präferentialistischen Nutzen in der Situation abwägen. Faktisch wird man so etwas immer wieder tun. Keine Frage. Aber wie soll man es ethisch im Sinne eines Regel-Utilitarismus rechtfertigen?

5.2 Nutzenmaximierung

Mill bestimmt das Nutzenprinzip als „das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl.“ (Mill 1997, Kap. 4, dazu: Derpmann 2014, Kap. 4, Jones 1978, Bentham 2013, Kap. 1 f., Williams 1979, Abschn. 6.) Das Konzept des Nutzens im Utilitarismus hat zwei Maximierungsfaktoren: einen psychologischen und einen distributiven. Systematisch lernt man als Ethiker viel aus dem Scheitern beider Maximierungsprinzipien. Man sollte diesen Aspekt des Utilitarismus so darstellen, dass man ihn ebenfalls scheitern lässt.

1. das größtmögliche Glück ...

Das erste Maximierungsprinzip „das größtmögliche Glück...“ ist psychologisch problematisch: Wenn man von einer idio- oder heteropsychologischen Bestimmung des Nutzens ausgeht, dann ist die Maximierung unverständlich, denn Lusterlebnisse und Wünsche bzw. Präferenzen stehen je für sich. Sie stellen als Erlebnisse „Seifenblasen“ dar, die leicht platzen. Wenn man zum Beispiel auf einem rauschenden Fest viel Alkohol trinkt, leidet man anderntags. Das Leiden (Erlebnis 2) ist aber oft kein Grund gegen die Teilhabe an der Festivität (Erlebnis 1). Vorkommnisse von Erlebnissen, die sich als Typ dafür eignen, in einer Ethik eine axiologische Basis bereitzustellen, verweisen nicht auf andere Erlebnisse desselben Typs (oder auch anderer). Psychisch sind Erlebnisse „Monaden.“ Es ist, so gesehen, konsistent die Lust zu maximieren, indem man eine Droge nimmt, die in einem Erlebnisrausch physiologisch unvorstellbar große Lust bewirkt und unmittelbar danach in einem völlig anderen Erlebnis zu einem leidlosen Tod führt. Das „größtmögliche Glück“ ist also entweder unplausibel (da jedes Erlebnis allein für sich steht) oder es passt konzeptionell nicht in einen teleologischen Utilitarismus, dessen Axiologie psychologisch begründet ist. Die Anhäufung möglichst vieler, vielseitiger und starker Lusterlebnisse (bzw. Wunscherfüllungen) ist nichts, was hedonistisch- oder präferenzutilitaristisch gerechtfertigt werden könnte. Denn die Anhäufung von Einzelerlebnissen

5

Utilitarismus

hat selbst keinen relevanten eigenen Erlebnischarakter. Somit erweist sich der psychologische Maximierungsfaktor als problematisch.

Noch problematischer ist das zweite Maximierungsprinzip „... der größtmöglichen Zahl.“ Der Utilitarismus John Stuart Mills ist eine egalitaristische Ethik: „Meine Lust ist nicht notwendig besser oder schlechter als Deine Lust!“, „Mein Nutzen hat gegenüber Deinem kein prinzipielles Vorrecht!“. Das zweite Maximierungsprinzip ist Ausdruck dieses Egalitarismus. Die Nutzenmaximierung ist also auch ein sozialphilosophisches Prinzip. Doch wie hängt es mit dem Nutzenprinzip eines teleologischen Utilitarismus zusammen? Handlungen und Regeln sollen Nutzen bewirken. Aber warum sollte der Nutzen das „Gemeinwohl“ aller befördern? Der teleologische Utilitarismus scheitert hier, weil die beiden Standardwege, das Nutzenprinzip psychologisch zu begründen, keinen Weg zu einem egalitaristischen Maximierungsgebot eröffnen. Wenn eine anti-egalitaristische Rechtsordnung einige „ständisch“ bevorzugt und dadurch einer kleinen Gruppe durch Reichtum, Bildung, Muße, Freiheit für politisches Handeln ... viele, vielfältige und gewichtige Lusterlebnisse oder Wunscherfüllungen ermöglicht, so kann das gesamtgesellschaftlich den Nutzen maximieren. Dass Diskriminierung immer den Gesamtnutzen minimiert, kann kein Utilitarist beweisen. Dennoch halten Utilitaristen überzeugend an dem zweiten Maximierungsgebot fest. Es gibt zwei Wege dieses zu rechtfertigen: Zum einen kann man das Maximierungsgebot ästhetisch begründen zum anderen durch das Ideal der Gleichheit.

2. ... der
größtmöglichen Zahl

Im Palazzo Publico in Siena gibt es ein Gemälde von Ambrogio Lorenzetti (1285-1348) mit dem Titel „Die Auswirkungen der guten Regierung.“ Es zeigt eine reiche, fröhliche, agile Stadt mit einem fruchtbaren Hinterland. Alles ist wohlgeordnet. Natürlich kann man sagen, dass in einem solchen Gemeinwesen viele Menschen oft und edle Lust empfinden, oder, dass sich für viele oft Wünsche erfüllen. Auch kann man sagen, dass die Regeln des Gemeinwesens, den Bürgern ein angenehmes und interessantes Leben ermöglichen. Das Bild hebt also den allgemeinen Nutzen für alle hervor. In dem Bild wird aber eine komplexe arbeitsteilige und überdies ständische Gesellschaft vor Augen geführt. Das irritiert uns heute, da ständische Güterverteilungen problematisch sind. Dass der Utilitarismus nicht nur das Gemeinwohl, sondern egalitären Gesamtnutzen meint, kann ein teleologischer Utilitarismus nicht erklären. Ein Gemälde, das ständische Nutzenmaximierung vor Augen führt, erscheint dem Utilitaristen (Mill auf jeden Fall!) vermutlich als unschön und hässlich. Doch eine solche Gesellschaft könnte vielleicht den Nutzen noch effektiver maximieren als eine egalitaristische.

2.1 Maximierung:
ästhetisch

Utilitarismus

5

Wen welches Bild einer Gesellschaft mehr überzeugt, ist nicht utilitaristisch begründbar. Die ästhetische Tatsache der positiven egalitären Nützlichkeit des Ganzen wird aus der Stimmigkeit des Bildes in der subjektiven Bewertung einer Wahrnehmung erschlossen. Sie hängt davon ab, ob man als Person ständische Gesellschaftsstrukturen akzeptiert oder nicht. Ein sozialistischer oder ein kapitalistischer Agrarökonom werden in anderen Bildern Nützlichkeit erkennen als ein Bauer des 13. Jahrhunderts in der Toskana.

2.2 Maximierung:
idealistisch

Davon zu unterscheiden ist eine zweite Variante der Begründung des Maximierungsgebotes: Es ist natürlich so, dass es meine Lust (als positives Erleben) nicht wichtiger ist als deine Lust (als positives Erleben). Dass alle unsere Lusterlebnisse gleichermaßen in das Nutzenkalkül eingehen sollten, folgt in der Tat aus dem teleologischen Utilitarismus. Diese gleiche Relevanz darf aber nicht mit der Gleichheit in unserer Gesellschaft verwechselt werden. Wir behandeln Menschen (und deren Lust) im Ausland ebenso anders wie wir in unserer Gesellschaft zwischen der Lust lebender Menschen und künftiger oder verstorbener unterscheiden. Menschen in anderen Ländern bekommen keine Sozialleistungen von uns und künftige Generationen können uns für unsere Umweltverschmutzung nicht verklagen. Diese Ungleichheiten verstoßen nicht gegen *unsere* Gleichheitsgrundsätze, aber gegen den Egalitarismus des „alle“ oben im Absatz. Unser Ideal der Gleichheit kommt also beschränkend zum Egalitarismus des Utilitarismus hinzu.

Ideale als Schranken

Der Grund ist, dass der teleologische Utilitarismus für sich genommen alle moralisch neutralen Folgen von Handlungen und Regeln zu bewerten hätte (bspw. auch die Lust noch nicht Geborener, die Lust von Ausländern und sogar die von Verstorbenen). Das ist aber natürlich eine kontraintuitive Konsequenz des teleologischen Utilitarismus. Intuitiv würde man einen Unterschied zwischen den Interessen der bereits lebenden und der künftiger Personen machen wollen und eine Rechtsordnung kann auch nicht in jeder Hinsicht jeden beliebigen Menschen gleich behandeln. Wie will man eine solche Ungleichbehandlung der Interessen Lebender und Künftiger jedoch begründen? Die Psychologie des Utilitarismus ist hierzu nicht in der Lage. In unseren demokratischen auf der Freiheit und Gleichheit aller basierenden Gesellschaften gilt das Gleichheitsprinzip. Dieses Gleichheitsprinzip fordert jedoch, genauer gesagt, die gleiche Berücksichtigung aller *relevanten* Interessen: Primär die der jetzt Lebenden in diesem Rechtsraum, sofern ihre Interessen legitim sind. Das bedeutet nicht, dass andere Menschen (also nicht jetzt und nicht hier) hier und jetzt vollkommen irrelevant sind, aber sie müssen eben nicht schlechthin gleich behandelt werden.

5

Utilitarismus

Zwei Dinge sind nun relevant: Gründet man das zweite Maximierungsgebot auf *unseren* gesellschaftlichen Egalitarismus und nicht auf den utilitaristischen Egalitarismus, so erhält der Utilitarismus eine große Überzeugungskraft. (Vgl. Moore 1970, Kap. 6, Bradley 1876, Kap. 6, Sprigge 1985.) Aber er kann nicht mehr als teleologischer Utilitarismus auf der Basis eines psychologischen Nutzenprinzips bezeichnet werden. Die Ungleichbehandlung der Interessen lebender und künftiger Personen und die von Menschen in anderen Ländern wird durch das sozialphilosophische Ideal der Gleichheit gerechtfertigt, nicht durch die mehr oder weniger nützlichen Konsequenzen, die auf der Basis des psychologischen Nutzenprinzips bewertet werden. Man könnte nun mit Bezug auf Lorenzettis Gemälde folgende Argumentation motivieren: Die Regierung der Stadt ist gut, weil sie auf dem Gleichheitsprinzip der Bürger beruht (dem sozialphilosophischen und nicht dem psychologischen), und deshalb erachtet man die Effekte der in dieser Weise guten Regierung nutzenmaximierend im Sinne eines teleologischen Utilitarismus. Die Maximierung des teleologischen Nutzens ist eine *Nebenfolge* des intrinsischen moralischen Wertes der sozial realisierten Gleichheit. (Man denke an die obige Konzeption eines stark-teleologischen Utilitarismus: relevant sind nur die Konsequenzen, die „direkt“ im Sinne von „konstitutiv“ sind.) Somit erweist sich der distributive Maximierungsfaktor endgültig als problematisch.

idealistischer Utilitarismus

Man kann also sowohl am Nutzenprinzip als auch an den Maximierungsprinzipien eines Utilitarismus im Sinne Mills festhalten, wenn man Ideale (und somit deontologische, tugendethische oder wertethische Momente) in die teleologische Ethik einführt. Dann wäre der Utilitarismus als ein idealer zu bezeichnen. Ein idealer Utilitarismus wäre somit als Ethik nicht länger einfach (sondern durch beispielsweise deontologische Elemente komplex) und nicht mehr klar (sondern aufgrund von Abwägungsproblemen vage). Aber er wäre weniger revisionistisch.

Komplexität und Vagheit des Utilitarismus

5.3 Probleme des Nutzenkalküls

Einer der großen Vorteile des teleologischen Utilitarismus als ethische Begründung des moralisch Richtigen, Guten und Angemessenen ist die Transparenz und Unvoreingenommenheit moralischer Reflexion. Utilitaristische Gebote sind transparent, weil man jedem gegenüber Nutzenüberlegungen plausibel machen können muss. Sie sind unvoreingenommen, weil wir beispielsweise als reine Hedonisten nicht nur Ausländer, künftige Generationen, sondern auch Tiere gleich berücksichtigen müssen. Schon ein idealer Utilitarismus ist demgegenüber eine voreingenommene Ethik, weil beispielsweise nur bestimmte Interessen berück-

Vorteile

Utilitarismus

5

sichtigt werden: nämlich die von Personen in einem räumlichen und zeitlichen Geltungsrahmen eines Ideals (beispielsweise der Gleichheit), dessen Begründung im Nutzenkalkül intransparent (d. h. unreflektiert) vorausgesetzt wird.

drei Aufgaben des
Nutzenkalküls

Das Nutzenkalkül berechnet die Qualität und Quantität der Folgen von Handlungen und benutzt hierfür zwei Regeln: Die Nutzen-Regel und die beiden Maximierungsregeln. Man hat im utilitaristischen Kalkül drei Aufgaben:

1. Die Bestimmung der Folgen von Handlungen im Sinne faktischer Folgen: Also beispielsweise den Tod von 1000 Personen durch einen Terroranschlag. Folgen sind das, was sich als Wirkung einstellt, wenn wir mit unseren Handlungen (oder gegebenenfalls Unterlassungen) ursächlich in den Verlauf der Welt eingreifen.

2. Die Bewertung der Folgen als moralisch bedeutsam durch Anwendung der Nutzenregeln, für die oben skizzierten drei Varianten (die hedonistische, die präferentialistische und die regelorientierte). Also beispielsweise: Die Sterbenden leiden vielleicht Schmerzen und die Überlebenden trauern (hedonistisch); die Toten und die Lebenden hatten Lebenspläne, die nun vernichtet sind (präferentialistisch); ein Terroranschlag greift die gesellschaftliche Ordnung an (regelorientiert).

3. Wenn man entscheiden oder wählen kann, müssen die moralisch bedeutsamen an sich aber wertneutralen Folgen verschiedener Szenarien abgewogen werden. Hierzu wendet man die beiden Maximierungsregeln für die Binnenperspektive des Individuums und die Außenperspektive an. Also beispielsweise: Wenn man das Flugzeug mit den Terroristen und den unschuldigen Passagieren abschießt, gibt es nicht 1000 Tote, sondern nur 200 Tote. Möglicherweise sollte man aber aus hedonistischer Sicht doch das 1000-Tote-Szenario wählen, weil die Lust der Terroristen im Erfolg ihres Anschlages „unvergleichlich“ groß ist und alles Leiden anderer aufwiegt. Aus regelutilitaristischer Sicht wäre aber vermutlich das 200-Tote-Szenario zu wählen.

Das utilitaristische Nutzenkalkül provoziert und fordert uns dadurch auf, Rechenschaft abzugeben über scheinbar Selbstverständliches beim Billigen und Missbilligen. Denn nichts hat intrinsischen Wert – alles hängt von einem als positiv bestätigten Nutzenmoment ab. Das Nutzenkalkül hilft, Vorurteile zu identifizieren. Das Kalkül bereitet andererseits jedoch systematische Probleme, von denen hier drei genannt sein sollen: 1. Identifikation der Folgen, 2. Bewertung der Folgen, 3. Überforderung.

1. Identifikation

1. Was genau sind die Folgen unserer Handlungen? Der eigentliche Schwerpunkt dieser Frage liegt im übernächsten Kapitel. Macht Rauchen krank? Führen unsere Fernreisen mit dem Flugzeug zur Klimakatastro-

5

Utilitarismus

phe? Fragen dieser Art erörtern wir – und Wissenschaftler sowie Politiker streiten sich intensiv darüber, inwiefern bestimmte Folgen unseren Handlungen zurechenbar sind.

2. Wie bewertet man die Folgen? Ein hedonistisches Nutzenprinzip oder die Wunscherfüllung können als Kriterien der moralischen Bewertung von Handlungsfolgen dienen – jedenfalls der Theorie nach. In der Praxis gibt es jedoch Schwierigkeiten qualitativer und quantitativer Art. Man kann Lusterlebnisse nach ihrer Intensität, Dauer und Wahrscheinlichkeit unterscheiden. Diese Kriterien lassen sich aber auf vielfältige (und somit möglicherweise widersprüchliche) Weise gegeneinander abwägen: Wollen wir zum Beispiel unwahrscheinliche aber extrem intensive Lusterlebnisse, oder doch andauernde und weniger intensive Lusterlebnisse, die sehr wahrscheinlich sind? Das utilitaristische Nutzenkriterium ist nur scheinbar klar und einfach. Noch komplizierter wird es, wenn man die Fruchtbarkeit, die Reinheit und die Verbreitung von Lusterlebnissen einbezieht. Insbesondere geistige Lust ist *fruchtbar*, weil Wissen viele weitere Lusterlebnisse ermöglicht (beispielsweise durch technischen Fortschritt). Drogenkonsum ist *unrein*, weil er zwar intensive Lust ermöglicht, aber oft Schmerzen als Folge hat. Die Lust des Schauspielers an seiner Rolle greift möglicherweise auf seine Zuschauer über – insofern kann Lust sich *verbreiten*.

2. Bewertung

Neben diesen qualitativen Problemen gibt es die der Quantität: Wenn man die Variablen eines Kalküls mit Werten füllt, um zu rechnen, muss man einer Empfindung einen „Zahlenwert“ zuordnen. Solche Zahlenwerte sind uns aber nicht in Lustempfindungen präsent, sondern wir fügen sie hinzu: Man vergleicht Empfindungen mit einer Zahlenreihe. Ein hedonistisches Nutzenkalkül rechnet also mit einer „Ersatzwährung“ und nicht mit der Lust selbst.

3. Ein solches Kalkül erscheint zu Recht schwierig, komplex und unklar. Nicht jeder ist daher willens und in der Lage, seine Handlungen auf diese Weise zu untersuchen. Und es bleibt auch fraglich, ob das Kalkül immer zu einem klaren Ergebnis führt. Insofern liegt der Verdacht der Überforderung nahe. Das Nutzenkalkül ist möglicherweise undurchführbar. Dieser Vorwurf trifft aber den Aktutilitarismus eher als den Regelutilitarismus. Außerdem besitzen Personen in der Tat einen reichen Erfahrungsschatz, der es ihnen erlaubt, den Nutzen von Handlungen – nicht aller, aber zumindest vieler – neu zu berechnen.

3. Überforderung

Fragen und Anregungen

- » Skizzieren Sie, warum der Utilitarismus eine teleologische Ethik darstellt.

Utilitarismus

5

- » Erläutern Sie, inwiefern der hedonistische Utilitarismus eine psychologische Ethik ist und warum der Regelutilitarismus den Boden einer solchen Ethik verlässt.
- » Warum ist ein idealer Utilitarismus keine teleologische Ethik?
- » Es wurde ein psychologisches und ein sozialphilosophisches Egalitätsprinzip unterschieden. Was bedeutet diese Unterscheidung und warum ist das Maximum des teleologischen Nutzens nur eine Nebenfolge des sozialphilosophischen Egalitarismus?

Lektüreempfehlungen

- » Mill, John Stuart: *Utilitarianism/Der Utilitarismus*, Stuttgart 1997. Das Buch ist der Klassiker zum Utilitarismus, es ist von großer literarischer Qualität und beeindruckender Liberalität.
- » Singer, Peter: *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994. Neben Richard Hare (vgl. Kap. 3) ist Singer ein wichtiger Vertreter des Präferenzutilitarismus, und ein umstrittener.
- » Moore, George Edward: *Principia Ethica*, Stuttgart 1970. Moore kritisiert psychologische Varianten des Utilitarismus, konzentriert sich auf die Ästhetik des Guten und formuliert so einen idealen Utilitarismus.
- » Höffe, Ottfried: *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Stuttgart 2008. Der Band liefert einen guten Überblick über die klassischen Texte zum Utilitarismus.

6 Deontologie



Abbildung 6: Thomasin von Zerklare: Der welsche Gast (Univ.-Bib. Heidelberg, Cod. Pal. Germ. 320, fol. 9v)

Die beiden Szenen illustrieren ein Kapitel des Welschen Gastes von Thomasin von Zerklare. In diesem Lehrgedicht geht es um Tüchtigkeit, gute Erziehung und Tugend. Gleich zu Beginn wird die Scham behandelt. Wer sich schämt, gewinnt Abstand von Lastern wie der Prahlerei, der Lüge und des Spotts. Die Illustrationen verdeutlichen dies: Ein Mann geht auf eine Frau zu und sie scheinen sich zu begrüßen: „Sei mir treu.“ – „Ich gelobe es.“ Als Zeichen des Versprechens sieht man die gefalteten Hände zwischen ihnen. In der zweiten Szene fragt sich die Frau: „Warum gaffen die mich an?“ Die Männer sind als Verkörperungen von Lüge, Ruhm und Spott bezeichnet. Die Lüge sagt „Ich habe sie gehabt!“, die Prahlerei sagt „Sie ist mir hold!“ und der Spott „Schau wie sie dich ansieht!“. Die Schamlosigkeit des Lasters zeigt sich an der leichten Bekleidung des Prahlers. Aber die Frau scheint immun zu sein. Sie versteht nicht, was Lüge, Prahlerei und Spott von ihr wollen. Sie muss sich nicht schämen, weil sie sich an ihr Versprechen gebunden fühlt.

Pflicht und Versuchung sind zwei Seiten der Medaille der Moral. Die Pflicht bindet uns im Handeln an Vorgaben. Sie liefert uns einen Maßstab, an dem wir uns orientieren sollen. Wir besiegeln ein Versprechen durch einen Handschlag. Als Zeichen solcher Versprechen steht er dann zwischen uns und erinnert symbolisch an die dahinter liegenden moralischen Forderungen. Der Maßstab mag nun zwar stabil sein, wir sind es aber oft nicht. Manche unserer Interessen verleiten uns dazu, ein Versprechen zu brechen. Kann das richtig sein? Schon Platon bestimmte die Aufgabe der Moral so, dass die Vernunft die Begierde beherrschen muss. Warum sollen wir uns an der Pflicht im Sinne eines zwingenden Maßstabs für uns orientieren? Woher kommen ihre bindende Kraft und ihr Anspruch auf universelle Geltung?

- 6.1 Das Richtige, das Gute
- 6.2 Verpflichtung
- 6.3 Sich geltend machende Geltung
- 6.4 Monismus vs. Pluralismus

6

Deontologie

Vom Griechischen *to deon* leitet sich die moderne Bezeichnung für einen Ethiktyp ab, der dem Konsequentialismus und insbesondere dem Utilitarismus entgegensteht. Ein *deon* ist das Gesollte, bzw. das Erforderliche, bzw. die Pflicht. Wir sollen etwas tun, weil es in dem Sinne richtig ist, dass die Pflicht es von uns erfordert. Das „Richtige“ der Deontologie steht dabei dem „Guten“ einer bspw. konsequentialistischen Ethik gegenüber. Aus diesem Gegensatz wird die Deontologie als eine genuin andere Ethik im pluralen Universum philosophischer Ethiken dargestellt.

Alltagssprachlich wird man „richtig“ und „gut“ oft als synonym oder als komplementär verstehen. Für den Utilitarismus ist das Richtige aber ebenso etwas Unsinniges wie für den Deontologen das Gute. Der starke Gegensatz zwischen diesen Ethiken kann zu Beginn auf folgende Formel gebracht werden: Wir werten und bewerten viele Dinge, und eine Ethik macht dabei deutlich, wie dieses Werten funktioniert (Moralpsychologie), warum wir wertend etwas erkennen (Epistemologie) und weshalb manches Werten angemessen ist oder nicht (Begründungstheorie). Bezogen auf diese Fragen, gehen beide Ethiktypen jeweils unterschiedliche Wege. Als Konsequentialismus fokussiert der Utilitarismus dieses Werten auf das Merkmal des Nutzens der Konsequenzen unserer Handlungen. Für den Deontologen sind die Konsequenzen moralisch irrelevant. Er lehrt uns, dass unser Werten im moralischen Sinne nur auf Absichten fokussiert ist. Dem Konsequentialismus steht also eine person- bzw. absichtszentrierte Ethik gegenüber. Personen, insofern sie absichtlich handeln, verhalten sich moralisch angemessen, weil ihre Absichten – für sich genommen – moralisch richtig sind. Es geht bei moralischen Handlungen um die Gesinnung und nicht um die Folgen. (Frankena 1972, S. 35-37.)

Konsequentialismus
vs. Gesinnung

Beide Ethik-Typen sind also revisionistisch und auch die Deontologie liefert einfache Antworten. Einfach sind ihre Antworten, weil die Bewertung von Absichten, welche im Zentrum dieser Ethik stehen, nur *ein* Aspekt unserer eigentlich viel komplexeren Praxis des Wertens und Bewertens ist. Die Einfachheit führt darüber hinaus auch bei der Deontologie zu Klarheit: Eine Handlung ist moralisch angemessen, wenn sie richtig ist, und sie ist richtig, wenn die Absicht gesollt ist. Ein Versprechen zu brechen ist daher moralisch verwerflich, weil man Versprechen halten muss. Und mögliche schlimme Folgen des Versprechenhaltens sind für die moralische Bewertung der Handlung irrelevant, da es als ein Gesolltes (Pflicht) von anderen möglichen Bewertungskriterien unabhängig ist (Vernunft vs. Begierde). Im Alltag denken wir nicht so einfach (oder rein: reine praktische Vernunft), sondern komplex. (Kant 1788, S. 92, 163, Kant 1787, S. 544.)

Revisionismus

Deontologie

6

Aber darauf wollen Konsequentialisten ebenso aufmerksam machen wie Deontologen: Komplexität führt auf *moralische* Abwege. Je nachdem wie man der Pluralität von Ethiken in der Philosophie gegenübersteht, wird man revisionistische Ansätze entweder favorisieren oder als ideologisch brandmarken.

Im Folgenden soll der für deontologische Ethiken zentrale Begriff der Pflicht (6.2) aus der Unterscheidung zwischen dem Richtigen und dem Guten hergeleitet werden (6.1). Im Anschluss daran wird in 6.3 der Geltungscharakter der Pflicht in epistemischer Hinsicht dargestellt: Wie kommen wir zu unserem Wissen von Verpflichtungen, unter denen wir stehen. Zum anderen sprechen wir von vielen Pflichten. Doch wie verhalten sich diese zueinander (6.4)? Bilden sie ein System? Können sie zueinander in Widerspruch geraten?

6.1 Das Richtige, das Gute

Auch ein Utilitarist wird – wenn er sich lax ausdrückt – sagen: „Die Handlung ist richtig, die den größtmöglichen Nutzen für die größtmögliche Zahl realisiert.“ Streng genommen ist eine solche Handlung aber angemessen im Sinne von „gut.“ Worin liegt der Gegensatz? (Vgl. Brown 1933, Broad 1928.)

gut Eine Person, eine Handlung oder einen Zustand als gut zu bezeichnen, bedeutet: (1) Aufgrund philosophischer Überlegungen definiert man „gut“ als x (bspw. als nützliche Folgen) und (2) begründet dann die These, dass eine Handlung h richtig (und daher gesollt) ist, damit, dass man ihre Folgen als gut charakterisiert, weil in ihnen die Eigenschaft x ausgemacht wird. Dieselben Handlungen können in anderen Situationen falsch sein, weil sie dann in diesem Kontext nicht mehr gut sind. Man denke an das Halten von Versprechen: Es kann schlecht (also nicht-gut) sein, etwas zu tun, das richtig ist. Ein Deontologe wird aber sagen, dass man das Richtige tun sollte – nicht das Gute.

richtig Richtig zu sein, ist dagegen keine Eigenschaft von Personen, Handlungen oder Zuständen, sondern eine Relation. Etwas ist richtig, wenn es in Übereinstimmung mit einer Norm steht. Es ist richtig, auf der rechten Straßenseite zu fahren, weil eine Norm das so gebietet. Etwas ist falsch, wenn es nicht in Übereinstimmung mit einer Norm steht. Wenn man also deontologisch bewertet, stellt man die Übereinstimmung von etwas (a : Norm) mit etwas anderem (b : Maxime, Absicht, Handlung) fest. Man bewertet nicht die Relata für sich genommen. Man kann die Relation also folgendermaßen formalisieren: $R(a, b)$ – ein Bewertungsobjekt b stimmt mit dem Bewertungssubjekt a überein, wenn b richtig ist. Man muss daher zunächst die Relata erläutern.

(a) Eine Norm ist etwas, das in Form von Gesetzen, Verordnungen oder auch Gewohnheiten (persönliche Marotten, Höflichkeit) existiert. In der deontologischen Ethik ist das Modell der Rechtsnormen unpassend, weil sie in weiten Bereichen willkürlich gesetzt sind und jederzeit ebenso willkürlich geändert werden können. Individuelle oder soziale Gewohnheiten passen ebenfalls nicht gut als Subjekte der Relation, weil man ihre subjektive Geltung moralisch in Frage stellen kann und sie sich ebenfalls ändern können. Das Subjekt der Relation wäre also am Besten etwas, was (i) nicht willkürlich, (ii) nicht im Geltungssinne subjektiv und (iii) nicht kontingent ist. Da jede Person sich vor praktische Orientierungsfragen gestellt sieht, sollte das Subjekt-Relatum auch (iv) jedem einsichtig sein. Daher favorisieren deontologische Ethiken an dieser Stelle die Einsicht in die Pflicht, die Personen adäquat (gemäß i-iv) ein Verständnis der Pflichten vor Augen führt, unter denen sie stehen. Das Subjekt der Relation ist ein normativer Grund für das Handeln im Sinne einer solchen Pflicht (= a). Man darf aber nicht vergessen, dass Personen auch im Bezug auf ihre eigenen Vernunftseinsichten nicht infallibel sind. Ein normativer Grund (a) kann also ein echter oder ein vermeinter sein. Kant war der Auffassung, dass Vernunft ihn zu der Einsicht führt, dass Selbsttötung oder Unkeuschheit (Sexualität im Sinne subjektiven Lustgewinns ohne Fortpflanzungsgedanken) pflichtwidrig sind.

zunächst a: das Subjekt der Übereinstimmung

(b) Das zweite Relatum der Richtigkeitsrelation kann nun einiges sein. Man könnte sagen, dass (i) die beobachtbare Handlung bzw. das Verhalten richtig ist oder dass (ii) eine Motivation im Sinne eines motivierenden psychischen Zustandes richtig ist oder dass (iii) eine Handlungsabsicht richtig ist. Zu diesen Optionen muss man zunächst einige Erläuterungen anbringen, um dann zwei Typen deontologischer Ethiken voneinander abgrenzen zu können: (A) reine und (B) unreine deontologische Ethiken.

nun b: das Objekt der Übereinstimmung

Das beobachtbare Verhalten einer Person im sozialen Raum kann das Objekt der Richtigkeitsrelation sein. Zwar sind Personen im Handeln weder subjektiv noch objektiv autark. Denn, wenn man über ein Verständnis der normativen Gründe verfügt, dann kann man sich subjektiv über viele Aspekte von Situationen irren, die jemanden im Handeln scheitern lassen. Überdies können die Situationen und andere Personen uns in einem Sinne behindern, der uns nicht „schuldig“ werden lässt. Aber das tatsächliche Verhalten einer Person in einer Situation kann mit dem normativ Gesollten (der Pflicht) übereinstimmen oder nicht. Eigentlich haben Personen keine volle Kontrolle über Handlungen in dem hier relevanten Sinne. Aber im beobachtbaren und individuell zuschreibbaren Handeln und Verhalten zeigt sich die Gesinnung von Personen.

ad b.i

Deontologie

6

ad b.ii Unter einem motivierenden Zustand kann man nun erneut Vieles verstehen. An dieser Stelle sollen beobachtbare psychische Ereignisse (Muskelkontraktionen, Aktivierung von Motivationszentren im Gehirn, ...) außen vor bleiben, weil sie schon zu weit in den Bereich des Verhaltens (b.i) gehören. Man sollte unter einem motivierenden Zustand eher eine empirische Handlungsabsicht verstehen. Als Handlungsabsicht soll zunächst nur das gelten, dessen eine Person sich im Sinne ihres Handlungsbewusstseins bewusst ist und das sie daher sich selbst gegenüber und anderen als motivierenden Grund artikuliert. Auch im Bezug auf motivierende Gründe sind Personen nicht infallibel. Unser Handlungsbewusstsein kann echte oder vermeinte Absichten als Gründe für unser Handeln erfassen. Man hat beispielsweise die Absicht, sein Gewicht durch eine Diät zu reduzieren, oder nach dem ersten Herzinfarkt, hat man die Absicht, sein aufreibendes Leben zu ändern. Und obwohl dafür alle guten Gründe sprechen mögen, die man auch gut kennt und versteht und hinter denen man voll zu stehen meint, verändern wir uns dennoch nicht. Im Handlungsbewusstsein von Personen können sich Absichten im Sinne der Handlungsgesinnung zeigen.

ad b.iii Eine Handlungsabsicht kann auch etwas anderes sein als Absichten im Sinne von b.ii. Eine Person kann im Bezug auf sich die Erfahrung machen, dass sie meint, in bestimmten Situationen lügen zu dürfen. (Beispiel: Jemand bedroht eine Person in meiner Wohnung und fragt mich, ob die Person in meiner Wohnung ist.) An dem, was man als Reaktion in einer Situation beabsichtigt, zeigt sich, welche Handlungsabsichten man hat. Handlungsabsichten können daher auch Grundsätze des Handelns einer Person sein, die Personen sich selbst setzen. Dieses Setzen darf aber nicht mit dem Handlungsbewusstsein und einer Entscheidung für eine Handlung verwechselt werden. Kant spricht in diesem Sinne von Maximen, die semantisch allgemein sind, weil sie psychologisch eine gewisse Stabilität haben. Sie sind nicht so fragil wie bewusste Handlungsabsichten im Sinne von b.ii. Aber sie sind dennoch, wie diese, bei Gelegenheit im Sinne von b.i motivational wirksam. Handlungsabsichten in diesem Sinne sind zu motivierenden Grundsätzen einer Person gewordene allgemeine Regeln ihres Lebens. Während motivierende Gründe im Sinne von b.ii also spezifische sind, können Handlungsabsichten (b.iii) als allgemeine motivierende Gründe konzipiert werden. Personen können sich solche in dem Sinne „setzen“ als sie charakterlich zu Personen werden, die (faktisch) dazu neigen, auf eine bestimmte Weise zu handeln und die (normativ) ihre Neigungen beeinflussen können. An den Maximen, die man Personen und sie sich selbst zuschreiben kann, erkennt man ihre Personsgesinnung.

Ein Konzept der Richtigkeit in deontologischen Ethiken muss also (a) Pflichten und (b) Gesinnungen voneinander unterscheiden, um die beiden Relata der Richtigkeitsrelation klar zu fassen. Einerseits ist diese konzeptionelle Klärung wegen der Vieldeutigkeit des Konzeptes motivierender Gründe (b.i-iii) schwierig. Andererseits ist die Isolierung der beiden Relata grundsätzlich ziemlich unplausibel, weil normative Gründe (a) zumindest in irgendeinem Sinne auch motivierende (b) sein müssen: Denn die vernünftige Einsicht in die Pflicht kann Handlungen auch unmittelbar motivieren. Diese These vertritt Kant im Gegensatz zu Hume. Man kann aber an dieser Stelle festhalten, dass eine Handlung richtig ist, wenn die motivierenden Gründe mit den normativen Gründen übereinstimmen. (Eine Handlung ist falsch, wenn sie nicht miteinander übereinstimmen.)

Zwischenfazit

(A) William David Ross war als Ethiker der Auffassung, dass man richtig handeln soll und dass die Richtigkeit des Handelns in einer Passung zwischen der Pflicht einer Person in einer Situation zu handeln einerseits und ihrem Verhalten in der Situation andererseits besteht. Das Bewusstsein der Pflicht entsteht in einer *im Geltungssinn* zweistufigen Konzeption: Als Person hat man Intuitionen, in denen sich die Geltung von Pflichten zu Bewusstsein bringt. Solche Pflichten sind Treue, Dankbarkeit, Wiedergutmachung, Versprechen zu halten ... Diese Pflichten gelten jedoch nur *prima facie*. Denn sie sind zwar intuitiv klar und gelten daher unbedingt, aber es kann sein, dass es in bestimmten Situationen Merkmale gibt, die Gegengeltung ins Spiel bringen: Man soll Versprechen eigentlich halten (*prima facie*), aber in dieser Situation spricht dieses oder jenes dagegen, das Versprechen zu halten („*secunda facie*“). Die Richtigkeit einer Handlung ergibt sich also aus der intuitiv bewussten Vorstellung einer geltenden Pflicht und dem wahrnehmenden Erfassen relevanter Gegengeltung in Situationen (bzw. dessen Ausbleiben).

reine deontologische Ethik (Ross)

Damit ist konzeptionell klar bestimmt, worin die Richtigkeit einer Handlung besteht: Das eine Relatum ist die situative Pflicht einer Person und das andere Relatum ist die faktisch motivierende Einsicht (b.ii). Da Personen im Handeln scheitern können, darf man also als Objekt-Relatum nicht das beobachtbare Verhalten annehmen (b.i). Da die Pflicht einer Person in einer Situation nicht unabhängig von der Situation besteht, kann das Objekt-Relatum nicht die Handlungsabsicht (b.iii) sein. Diese Ethik ist insofern rein deontologisch, als das Konzept der Richtigkeit ohne das Konzept des Guten auskommt. (Ross 1939, Kap. 6; hier präzisiert Ross seine Position aus 1930, Kap. 1.) Allerdings gibt es kein *Wissen* vom Richtigen: Denn es können prinzipiell unendlich viele Aspekte von Situationen Gegengeltung ins Spiel bringen und eine Person

Deontologie

6

kann aus vielen Gründen manchmal für manche dieser Aspekte unempfindlich sein.

(B) Immanuel Kant war als Ethiker der Auffassung, dass nur Handlungen, deren Maximen (b.iii) der vernünftigen Einsicht in das Gesollte entsprechen, richtig sind. Relevant sind also Pflichten aus Vernunft Einsicht und Handlungsabsichten – und normative und motivierende Gründe müssen zueinander passen. Doch sein Konzept der Richtigkeit ist stärker. Denn die Übereinstimmungsrelation schließt eine adäquate Motivation mit ein. Richtige Handlungen sind nicht nur normkonform (der Pflicht gemäß), sondern sie müssen durch die Einsicht in die Pflicht selbst motiviert sein (aus Pflicht). Eine richtige Handlung ist also immer auch Ausdruck eines „guten Willens.“ (Kant 1797b, S. 383, 392, 447; 1785, S. 407, 419; Hegler 1891, 257-264.) Insofern wird die reine Deontologie des Richtigen angereichert (oder verschmutzt) durch das Gute. Eine richtige Handlung geschieht somit „aus Achtung fürs Gesetz“ und die Motivation ist ein selbstgewirktes Vernunftgefühl, durch das die Vernunft Einsicht selbst die Handlung spontan motiviert. (Kant 1797b, S. 401, Fn.; 1788, S. 74-76.)

An diesen wechselnden Formulierungen wird deutlich, dass man die Relata der Richtigkeitsrelation nicht konzeptionell klar voneinander unterscheiden kann, weil sie in der Gutheit des Willens eine konstitutive Einheit bilden: Die Vernunft Einsicht (a) bildet mit der Handlung (b) eine motivationale Einheit. Dieser Zusammenhang wird dadurch verdeckt, dass man die Maxime (b.iii) auf ihre Vernunftgemäßheit zu überprüfen hat. Doch nur scheinbar liegt hier eine Relation vor (a: Einsicht, b: Maxime), weil die Maxime als selbst gesetzter Grundsatz einen Charakterzug darstellt. (Hegler 1891, Kap. 3, 5.) Der konstitutive Zusammenhang entzieht sich also nur dem unmittelbaren epistemischen Zugang, weil man auf seine Charakterzüge nur indirekt über seine faktischen Einsichten und Absichten in Situationen schließen kann.

Fazit

Eine reine deontologische Ethik konzipiert die moralische Qualität von Handlungen als Relation der Richtigkeit und nicht als einen guten Zustand. Unreine deontologische Ethiken bilden eine einheitliche (aber hybride) Konzeption moralischer Zustände und Relationen. Zwar gibt es in der kantischen Ethik auch kein Wissen davon, ob eine Handlung richtig ist. Ob eine faktische Motivation als Handlungsbewusstsein (b.ii) aus Pflicht oder bloß pflichtgemäß ist, entzieht sich dem epistemischen Zugang. Aber es gibt ein Wissen davon, welche Maximen richtig sind. Dieses Wissen ist bei Ross aufgrund der Reinheit seiner Deontologie idiosynchronisch. Denn das Wissen, das eine Person im Handeln faktisch motiviert, ist für Ross immer eines, das seine mögliche Unempfindlich-

6

Deontologie

keit für moralisch relevante Aspekte von Situationen ignoriert. (Vgl. hierzu den Begriff des Gewissens, Kap. 14.1.)

Um die Darstellungsstrategie in diesem Kapitel an dieser Stelle deutlich zu formulieren: Im Folgenden wird die deontologische Ethik *ad absurdum* geführt (so wie zuvor die utilitaristische). Moralische Richtigkeit im reinen deontologischen Sinne ist (möglicherweise) nichts anderes als ein idiopsychologischer Hedonismus. Denn Ross konzipierte das deontologisch Gesollte als „richtig“ in einem „vollständig subjektiven“ Sinn. (Vgl. 6.3.) Und Broad hat erkannt, dass man eine deontologische Ethik nur konsistent und überzeugend formulieren kann, wenn man sie konsequenzialistisch bereichert (oder: verunreinigt). Damit wird sie aber ethisch ununterscheidbar von einem idealistischen Utilitarismus, auch wenn ihre philosophische Sprache eine grundsätzlich andere ist. Philosophische Ethiken entwickeln oft ein antagonistisches Vokabular, das systematische Gemeinsamkeiten verbirgt und unfruchtbare Kampfkonstellationen provoziert (vgl. Kap. 7).

Bereicherung

Es ist eine Strategie revisionistischer Ethiken, das Richtige oder das Gute zu monopolisieren. Daher gibt es eine heftige Diskussion, ob man das eine auf das andere reduzieren kann. Die Aufgabe einer solchen Reduktion besteht darin, dass man das moralische Werten (Billigen und Missbilligen) als entweder fokussiert auf die Eigenschaft des Guten oder die Relation des Richtigen erweist. Alle scheinbar abweichenden Wertungen müssen jeweils in die eigene Richtung uminterpretiert werden.

Revisionismus als Reduktion

6.2 Verpflichtung

Eine deontologische Ethik geht zumindest von einem Primat des Richtigen vor dem Guten aus. Moralische Werten ist also auf eine Relation zwischen Handlungen (motiviertes Verhalten) und Normen (moralischer Einsicht) fokussiert. Beide Relata der Relation sind aber bisher noch unklar erfasst. Will man verstehen, was „richtig“ im moralischen Sinne bedeutet, muss man erläutern, was es bedeutet, unter einer Verpflichtung zu stehen. (Vgl. die verschränkten Hände über dem Paar in der Kapitelvignette.)

Gebote heißen uns, nicht zu lügen oder das Versprochene zu halten. Aber warum sind uns damit im Sinne praktischer Orientierung Verpflichtungen auferlegt? Es könnte sich bei diesen klassischen Geboten deontologischer Ethiken um kontingente Verpflichtungen handeln. So ist man in Deutschland verpflichtet, auf der Straße rechts zu fahren. Aber man könnte das im Prinzip leicht ändern. Früher trat das Gebot, nicht die „Ehe“ zu brechen, rigoros auf. Heute ist es kaum mehr eine Höflichkeitsregel. Die Frage, ob Frauen Fußball spielen dürfen, ist nur

Wo kommt Verpflichtung her?

Deontologie

6

in einigen Kulturen (bei uns immerhin bis 1970) mit einem Unsittlichkeitsverbot beantwortet. Pflichten scheinen historischen, kulturellen und möglicherweise sogar individuellen Zufälligkeiten (Kontingenzen) zu unterliegen. Warum stehen wir also unter Verpflichtungen und was heißt es, im moralischen Kontext unter einer Verpflichtung zu stehen? In einem ersten Schritt soll die Bedeutungsfrage, in einem zweiten die Warum-Frage geklärt werden.

Verpflichtung:
Bedeutung

Im rechtlichen Sinne ist eine Verpflichtung insofern eine zwingende Einflussnahme einer Regel auf unser Verhalten, als ihre Übertretung zu staatlichen Sanktionen führt. Richtiges Handeln wird auf diese Weise durch die Furcht vor Strafe erzwungen. Im moralischen Kontext fehlt ein solcher Zwang. Zwar erregen unmoralische Handlungen Missbilligung und vielleicht meiden uns unsere Mitmenschen, aber in liberalen Kulturen es ist möglich, moralische Gebote zu übertreten. Und wer will, kann die Reaktionen seiner Mitmenschen ignorieren, ohne immer gleich etwas befürchten zu müssen. Möglicherweise gibt es also keine moralische Verpflichtung, unter der wir stehen.

Es gibt aber trotzdem (moralische) Verpflichtungen, die wir spüren und die uns aus uns selbst heraus binden. Wir werden moralische Regeln zumeist nicht übertreten, selbst wenn wir uns bewusst sind, dass wir es eigentlich ohne relevanten Schaden für uns selbst könnten. Wenn man eine solche Verpflichtung spürt, hat sie nach William David Ross (1877-1971) verschiedene Aspekte: Zunächst ist eine bestimmte verpflichtende Handlung richtig und andere Handlungen deshalb vielleicht falsch. Es ist aber nicht sehr genau, von „verpflichtenden Handlungen“ zu sprechen. Verpflichtend zu sein ist keine Eigenschaft von Handlungen oder Handlungstypen, wie etwa deren Grausamkeit. Letzteres ist eine moralische Qualität von Handlungen oder Handlungstypen: Quälen ist falsch, weil es grausam ist. Vielmehr analysiert Ross „Verpflichtung“ folgendermaßen: Eine Person p steht unter einer Verpflichtung x , weil eine Handlung y in einer Situation z richtig ist. Die Verpflichtung besteht also darin, dass p y in dem Sinne tun soll, dass für p die Handlung y möglich ist und dass p in der Weise y handeln soll. Kurz: Man soll etwas tun, weil man unter einer Verpflichtung steht. (Vgl. Broad 1934b, S. 135-139, Ross 1939, Kap. 3.)

unter einer
Verpflichtung stehen

pflichtgemäß vs. aus
Pflicht

Dies kann man mit Verweis auf eine kantische Unterscheidung erläutern. Handlungen können moralisch auf zwei Weisen richtig sein: Sie können „pflichtgemäß“ oder „aus Pflicht“ geschehen. Pflichtgemäß ist eine Handlung, wenn sie konform mit einer Norm ist (die Handlung entspricht dem, was eine Norm verbindlich macht). Man kann sich bspw. gesetzeskonform verhalten, ohne selbst davon zu wissen. Man kann sich auch gesetzeskonform verhalten, obwohl man das Gesetz missbilligt.

6

Deontologie

Aus Pflicht ist eine Handlung dagegen, wenn sie konform mit einer Norm ist, weil die Norm selbst der alleinige Motivationsgrund ist. Kant spricht dann vom Handeln aus Achtung für das Gesetz. Während „unter einer Verpflichtung stehen“ eher bedrohlich erscheint, ist die Formulierung „aus Achtung handeln“ positiver. (Insofern empfiehlt es sich, dort, wo es systematisch angemessen ist, sich der jeweils besten Theoriesprache zu bedienen.) (Vgl. Bittner 2009, Broad 1934b, S. 139.)

Im moralischen Handeln bringt sich daher (1, theoretische) Geltung selbst zur (2, praktischen) Geltung. So wie Münchhausen sich selbst aus dem Sumpf zieht, sorgen verbindliche Normen selbst für ihre Realisierung. Geltung an der ersten Stelle zielt auf die normative Kraft von Regeln, wenn man sie durch die Vernunft erkennt. Geltung an der zweiten Stelle ist insofern praktisch, als das Handeln in einer Situation wirksam und richtig ist, weil Geltung der ersten Stelle sich aus dem Erkennen heraus Geltung im Sinne der zweiten Stelle verschafft. Bei bloß pflichtgemäßem Handeln könnte sich die praktische Geltung, die sich in der Richtigkeit einer Handlung widerspiegelt, auch aus einem äußeren Zwang ergeben (bspw. der Androhung von Bestrafung). Nicht die Geltung einer Norm, sondern die Furcht vor Bestrafung veranlasst dann Personen in einer bestimmten Weise normkonform zu handeln. Bei Handlungen aus Pflicht, handelt eine Person richtig, weil die geltende Norm selbst der treibende Faktor (Absicht, Motiv, „Ursache“) der Handlung ist. Moralisches Handeln bedarf – deontologisch betrachtet – der richtigen Gesinnung. Münchhausen darf sich nicht helfen lassen!

Münchhausen

Die beiden Ausdrücke „richtig“ (normkonform) und „sollen“ (verpflichtend) sind also nicht bedeutungsgleich. Denn normkonform ist Handeln aus Pflicht ebenso wie bloß pflichtgemäße Handlungen. Man soll aber mit der Pflicht als antreibender richtig handeln, wenn das Handeln moralisch billigenswert sein soll. Die Kernidee einer deontologischen Ethik ist also immer das Konzept der Pflicht bzw. der Verpflichtung. Mit „richtig“ und mit „gesollt“ sind keine Eigenschaften von Handlungen, Handlungstypen und Handelnden gemeint, sondern: Richtigkeit ist eine Relation und Verpflichtung ist ein durch die Verpflichtung selbst bewirkter Druck auf das Handeln. Im Kern geht es einer deontologischen Ethik daher nicht um richtiges (also norm-konformes) Handeln, sondern um Verhalten, das richtig ist, weil es uns aus Einsicht in sein Gesollt-Sein passiert.

Denn, wenn man nun eine Vorstellung davon hat, was es heißt, unter einer Verpflichtung zu stehen, dann muss man überlegen, warum man in einer Situation unter einer bestimmten Verpflichtung steht. Im rechtlichen Sinn verschafft der Staat mit exekutiver Kraft den geltenden Normen Geltung. Es reicht uns die Drohung von Strafe, um von der Gel-

Verpflichtung: Warum

Deontologie

6

tung überzeugt zu sein, weil ihre Legitimität durch legislative Prozesse garantiert ist. Im moralischen Sinn verschafft Geltung von Normen sich selbst praktische Geltung. (Schopenhauer 1977, § 4, Tsanoff 1910.) Es ist nun aber nicht nur so, dass Normen richtige Handlungen verursachen (antreiben, motivieren, ...), sondern Normen begründen zugleich, warum Handlungen richtig sind. Weil man Versprechen halten soll (Verpflichtung), hält man ein Versprechen (Verpflichtung als motivierender Grund) und kann sich erfolgreich vor anderen rechtfertigen (Verpflichtung als normativer Grund). Da es hier auch um psychische und physische Aspekte des Handelns geht, führt der Begriff der Verpflichtung zu einem Begriff des „guten Zustandes“ von Personen.

Eine vollständig von Verpflichtung im motivationalen und im rechtfertigenden Sinn durchdrungene Person ist ein „guter Wille“. (Kant 1785, vgl. Bradley 1876, Kap. 4, Broad 1934b, S. 136.) Angenommen eine deontologische Ethik (bspw. eine kantisch geprägte) benötigt dieses Ideal, dann kommen mit ihm tugendethische und somit konsequenzialistische Elemente in die Theorie hinein. Eine solche Ethik wäre keine „reine Gesinnungsethik“ mehr, weil ein guter Wille ebenso wenig wie ein hedonistisches Kalkül eine unmittelbare Evidenz darstellt. Richtige Absichten sind Motive im Sinne solcher Evidenzen; aber ob sie uns hier und jetzt motivieren, können wir nicht wissen.

6.3 Sich geltend machende Geltung

die richtige Gesinnung

Richtiges Handeln aus Pflicht setzt eine bestimmte Gesinnung voraus. Handeln ist moralisch billigenswert, nicht weil es gute Folgen zeitigt. Handeln ist moralisch billigenswert nicht, weil es bloß normkonform ist. Handeln ist moralisch billigenswert, weil es aus dem Wissen um die Pflicht motiviert ist. Im Gegensatz zu Ross ist dieses Wissen für Kant nicht nur kognitiv (Einsicht in die Pflicht), sondern zugleich eine Emotion: Achtung fürs Gesetz. Darüber hinaus ist dieses Wissen für Kant, im Gegensatz zu Ross, zugleich Motivation. Anhand dieser drei Momente (Kognition, Emotion, Motivation) kann nun das Konzept deontologischer Verpflichtung präzisiert werden.

Woher weiß man, dass man tatsächlich unter einer Verpflichtung steht? Dass wir nicht lügen sollen? Dass wir Versprechen halten sollen? Und viele andere Normen könnten uns bloß von unseren Eltern vermittelt worden sein, ohne dass sie wirklich gelten. Eine deontologische Ethik leitet uns jedoch nicht an, uns in ein äußerliches Korsett von Verpflichtungen hineinzuzwängen, die historisch und kulturell vorgefunden werden. Die Verpflichtung selbst eröffnet sich uns im Erkennen als verpflichtende. Insofern ist auch die deontologische Ethik eine psychologi-

sche Ethik. (Martineau 1885a, Hegler 1891.) Doch wie erkennen wir den Unterschied zwischen einem verinnerlichten äußerlichen Normkorsett und einem inneren Pflichtgefühl?

Im Folgenden sollen zwei deontologische Konzeptionen des Pflichtbewusstseins skizziert werden. Die von Kant und die von Ross. Beide Positionen werden mit einer vereinfachten Terminologie vorgestellt, um fass- und vergleichbar zu sein. Kant wählt den Weg, die Pflichterfahrung als „reine praktische Vernunft“ zu konzipieren. Im psychischen Gesamthaushalt stehen ihr die Neigungen gegenüber. (Kant 1788, S. 73, 86.) Ross wählt den Weg, die Pflichterfahrung als eine Menge moralischer Intuitionen zu konzipieren. Gemeinsam ist beiden, dass moralische Erfahrung ein besonderer Typus psychischer Evidenzen ist. Schon Platon formulierte so eine Theorie unterschiedlicher Typen bewusster Erfahrung in ihrer moralischen Bedeutung: In einer tugendhaften Person beherrscht die Vernunft (Typus 1) unter Zuhilfenahme der Affekte (Typus 2) die Begierden (Typus 3). Normalerweise scheinen uns diese drei Typen von Evidenzen unterschiedslos und gleichwertig zu sein. Aber der Ethiker macht uns klar, dass es drei unterschiedliche Evidenzen sind und in welcher Weise das moralisch relevant ist. (Vgl. Kap. 12.1.) — Um den Gedankengang systematisch weiter voranzutreiben: Das Pflichtgefühl kann im kantischen Sinne negativ und im rossischen Sinne positiv konzipiert werden.

Kant leitet argumentativ die Unterscheidung zwischen der praktischen Vernunft (Typus 1) und den Neigungen bzw. Begierden (Typus 2) her. Am Ende hat eine Person eine objektiv angemessene Vorstellung davon, worin ihre Pflicht besteht. Eine solche Vorstellung gehört dann ausschließlich der „reinen praktischen Vernunft“ an. Sie ist insofern „rein“ als andere Evidenzen, wie bspw. „Neigungen“ ausgeblendet werden. Man kann sich diese philosophische Methodik verständlich machen, indem man sich überlegt, warum wir zwischen Vernunft und Begierde unterscheiden. Dazu werden wir philosophisch motiviert, wenn wir Suchtphänomene betrachten. Wir wissen manchmal, dass etwas falsch ist (Vernunft), tun es aber doch (Begierde). Es gibt demnach in uns zwei Antriebskräfte, die gegeneinander wirken können; zwei Motivationsarten. Dass wir unseren Begierden nachgeben, ist für uns schön, weil es lustvoll ist, aber andererseits erleben wir uns im Rausch auch als unfrei und als Sklaven unserer Begierden, während Vernunft uns frei macht.

Es ist in diesem Buch schon mehrfach auf Vernunft im Sinne Humes hingewiesen worden. Vernunft in diesem Sinne ist nicht motivierend und Vernunftschlüsse sind immer insofern hypothetisch als sie Vorstellungen davon, was man tun will oder soll, bereits voraussetzen. In einem absoluten Sinne kann Vernunft, nach Hume, also weder Geltungs- noch

äußeres Korsett,
inneres Gefühl

zwei Optionen: Kant,
Ross

Pflichtgefühl: negativ

Humesche Vernunft

Deontologie

6

Motivationsfragen klären. Für Kant ist reine praktische Vernunft als Vorstellung einer Pflicht aber eine komplexe Evidenz: (1) Sie sagt uns, unter welcher Verpflichtung wir stehen. (2) Sie ist zugleich eine Motivation, die (3) „unbedingt“ und „nicht-hypothetisch“ ist, weil die Triebkraft nur sie selbst ist. Neigungen können uns nicht sagen, unter welcher Verpflichtung wir stehen, weil sie zwar motivieren, aber ihre Motivationskraft aus dem kontingenten Einwirken der Welt auf uns stammt. Wenn wir meinen, möglicherweise Diät halten zu sollen, weil wir die Pflicht haben, für unsere Gesundheit zu sorgen, dann kann ein Stück Sahnetorte, auf das wir zufällig treffen, zu einem moralischen Desaster führen. Ohne solche Verführungen, würden wir standhaft aus Pflicht heraus der Pflicht gehorchen.

Die (reine praktische) Vernunft in uns sagt uns, dass wir unter Verpflichtungen stehen – dass wir nämlich Versprechen halten müssen, dass wir ein Pfand zurückgeben müssen, dass wir nicht lügen dürfen ... Aber sie vermittelt uns ein Bewusstsein von diesen Verpflichtungen und der Tatsache, dass wir frei und ganz aus uns selbst unter ihnen stehen, bloß negativ. Verpflichtungen können aus der Vernunft nicht positiv abgeleitet werden. Umgekehrt: Nach Kant haben wir alle möglichen Absichten und wollen Dinge tun und überlegen dann, ob sie richtig oder falsch sind. Wir sortieren mit unserer Vernunft aus. Der Input solcher Überlegungen kommt nicht aus der Vernunft selbst, sondern aus unserem unmittelbaren Lebensvollzug. Und es gibt immer einen unmittelbaren subjektiven Berechtigungsaspekt solcher Inputs. Beispielsweise vermeinen wir in dieser Situation, lügen zu müssen, und in jener, ein Versprechen nicht halten zu dürfen.

Da die reine praktische Vernunft nun nicht aus sich selbst ein inhaltlich bestimmtes Bewusstsein von Pflichten hervorbringt, ist für Kant unser Wissen davon sekundär: Wir haben stark motivierende Vorstellungen davon, was wir tun wollen (wir haben Maximen), und überprüfen, ob sie dem entsprechen, was Pflicht bzw. was gesollt ist. Unsere richtigen Maximen tragen nicht selbst als Evidenzen ihre Gesolltheit vor sich her. Vielmehr muss man (indirekt) Maximen auf ihre Verallgemeinerbarkeit überprüfen. Das Verfahren ist der kategorische Imperativ: Kann ich wollen, dass Lügen zum allgemeinen Gesetz wird? Kann ich wollen, dass Versprechen generell nicht gehalten werden müssen? Die Antwort ist jeweils: „Nein!“

Dieses „Nein!“ darf jedoch nicht konsequenzialistisch verstanden werden. Es geht nicht darum, dass man durch Lügen oder gebrochene Versprechen Schaden bewirkt. Es geht nicht um die „Goldene Regel:“ Was Du nichts willst, was man dir tu’, das füg’ auch keinem andern zu. Bei pflichtwidrigen Gesinnungen kommt es – und das ist der Grund für

negativ =
nicht aus Vernunft
ableitbar

Verallgemeinerung

nicht
konsequenzialistisch

6

Deontologie

das „Nein!“ – zu einem Vernunftwiderspruch: Man kann die Absicht, zu lügen oder Versprechen zu brechen, nicht *widerspruchsfrei* verallgemeinern. Ein solcher Widerspruch kann logischer oder praktischer Natur sein: *Logisch* betrachtet, ist ein falsches Versprechen sinnlos: Ich stelle mir vor, dass ich etwas verspreche, was ich zugleich nicht verspreche. *Praktisch* liegt der Widerspruch darin, dass ich versprechend etwas will (das, was ich verspreche) und es aber eigentlich doch nicht will. Diese Widersprüche zeigen sich erst klar durch die Verallgemeinerung, weil in einer Situation eine Lüge möglicherweise subjektiv als begründet erscheint. Dass sie dennoch nicht begründbar ist, zeigt sich erst durch den Test auf ihre praktische Allgemeinheit hin.

Ross geht im Gegensatz zur kantischen Ethik von einer intuitionistischen Epistemologie aus. Erwachsene Personen haben eine Entwicklung ihrer moralischen Kompetenz durchgemacht, die dazu führt, dass sie intuitiv wissen, was richtig ist. Ähnlich wie in der Mathematik (Arithmetik, Geometrie) beginnt die Axiologie in der Ethik bei Intuitionen. Das sind unmittelbare und klare Evidenzen, aus denen man alle weiteren Wahrheiten ableiten kann. Intuitionen sind nicht weiter erklärungs- und begründungsbedürftig. Intuitionen sind zwar evident, aber nicht offensichtlich. Erwachsene haben mathematische oder moralische Intuitionen, aber sie haben diese Einsichtsfähigkeit biografisch erworben und es bedarf durchaus intellektueller Arbeit, um seine Intuitionen klar zu fassen. Wenn man sie jedoch erfasst, dann sind sie in dem Sinne unmittelbar gewiss, als sie sich klar von anderen Vorstellungen unterscheiden, weil ihre Wahrheit subjektiv (im Sinne von Introspektion) „unbestreitbar gewiss ist.“ Solche moralischen Intuitionen sind nach Ross: Treuepflichten, Wiedergutmachungspflichten, Dankbarkeit, Verteilungsgerechtigkeit, Wohltätigkeit, Selbstvervollkommnung, Nicht-Schadensprinzip. Positiv ist das Pflichtgefühl, weil die Inhalte der Pflichten aus dem kognitiven Gefühl selbst stammen und nicht indirekt über eine Prüfung im kantischen Sinne aussortiert werden.

Eine deontologische Erkenntnistheorie der Moral konzipiert Begründung in der Ethik so, dass unsere moralischen Einsichten sich authentisch in unserem Handeln „widerspiegeln,“ wenn unsere Handlungen richtig sind. Wie weit reicht die Verpflichtung zu authentischer Vernunft? Ross hebt hervor, dass man nur insoweit unter einer Verpflichtung (bspw. das Versprechen zu halten) steht, als man *vollständig* Gewalt über das besitzt, wozu man verpflichtet ist.

Nun kann man sich selbst darüber irren, dass man jemandem etwas versprochen hat. Man kann sich auch irren, ob eine beabsichtigte Handlung ein Bruch des Versprechens ist. Darüber hinaus kann es (im Gegensatz zur kantischen Position) moralisch falsch sein, ein Verspre-

Ross

Pflichtgefühl: positiv

Reichweite der Verpflichtung

rossscher Skeptizismus

Deontologie

6

chen zu halten, auch wenn man selbst meint, dass es richtig ist. Andere können, ohne dass ich das verhindern kann, die Erfüllung des Versprechens verhindern. Es gibt eine Reihe von möglichen Irrtümern und Hindernissen, die die Reichweite der Versprechensverpflichtung einschränken: Ich kann nicht sicher Wissen, ob und was ich versprochen habe. Ich kann nicht sicher wissen, ob es richtig ist, dieses Versprechen jetzt zu halten. Ich kann nicht sicher sein, ob andere oder anderes mich an der Erfüllung hindert. Das einzige, worüber ich Gewalt habe, ist die Formung einer bestimmten Motivation (im Sinne einer empirischen Handlungsabsicht, b.ii). Ob diese Motivation (1) faktisch, (2) moralisch oder (3) effektiv richtig ist, liegt außerhalb meiner Verfügungsgewalt.

Hieraus kann man die oben darstellungstechnisch angekündigte *reductio ad absurdum* gewinnen: Richtig ist, was gesollt ist. Das ist aber möglicherweise recht wenig: Ein Handelnder ist – jedenfalls nach Ross – nur verpflichtet, *Motivationen* zu Handlungen zu entwickeln, insofern ihm etwas unter *vermeinten* faktischen Bedingungen als geboten *erscheint*. In einem objektiven Sinn ist weder die in faktischer und moralischer Hinsicht irrtumsfreie Absicht noch die Handlung als Bewegung, durch die die Welt im Sinne der Absicht verändert wird, gesollt. Man kann sich über die Situation unklar sein. Man kann sich über seine Pflicht unklar sein. Man kann im Handeln scheitern. Die Absicht kann also irrtümlich im Bezug auf die moralischen und nicht-moralischen Tatsachen sein und irrtümlich (oder besser: erfolglos) im Bezug auf die Verwirklichung der Intention. Hinzu kommt, dass schon Kant festgestellt hat, dass Handelnde sich nicht hinreichend durchsichtig sind, um irrtumsfrei feststellen zu können, welche Absichten sie wirklich haben.

Es ist fraglich, ob man als Philosoph eine solche konsistente deontologische Position teilen möchte. (Vgl. Broad 1940.) Denn wenn Richtigkeit eine Relation ist und wenn das eine Relatum eine „Handlung“ im Sinne einer Einflussnahme der Person auf die Welt ist, dann kann *dieses* Relatum nur das beobachtbare Verhalten der Person sein. Verhalten kann nun aber (1) in einem faktischen und (2) einem moralischen Sinn objektiv oder subjektiv sein und es kann (3) in dem Sinne subjektiv bleiben oder objektiv werden, als es entweder bloße Intention (Absicht) bleibt oder im Sinne der Intention durch das Verhalten den Lauf der Dinge verändert. Will man diesen deontologischen Skeptizismus in Fragen der praktischen Orientierung abmildern, bedarf es empirischer, konsequenzialistischer, dezisionistischer und pragmatischer Rückgriffe auf die *common sense* Praxis des Wertens und Bewertens.

Somit kann das deontologische Konzept moralischer Verpflichtung, unter der man als Handelnder steht, drei Konzepte von Richtigkeit implizieren: (a) Eine vollständig objektiv gesollte Handlung wäre irr-

gesollt: subjektiv,
objektiv

dreifach „richtig“

6

Deontologie

tumsfrei bezüglich der Fakten und der Geltung und im effektiven Sinne; (b) eine schwach objektiv gesollte Handlung wäre irrtumsfrei bezüglich der Geltung, aber möglicherweise nicht irrtumsfrei bezüglich der Fakten oder nicht effektiv erfolgreich; (c) eine vollständig subjektiv gesollte Handlung, wäre in allen drei Hinsichten fallibel.

Und Ross argumentiert dafür, dass „richtig“ vollständig subjektiv ist (c). Denn „Richtig“ im Sinne von (a) zu konzipieren, wäre philosophischer Unsinn, weil moralische Verpflichtung dann notwendig eine moralische Überforderung darstellen würde. Niemand hat alles unter Kontrolle (1-3). Vermutlich würde Kant als Philosoph lieber im Gegensatz zu Ross für einen schwach-objektiven Begriff von Richtigkeit plädieren (b)? Es ist aber fraglich, ob das mehr als nur eine philosophisch stumpfe These wäre. Denn Kant selbst hielt irrtümlicherweise den Selbstmord und die Unkeuschheit objektiv (2) für moralisch verboten. Dass das objektiv ein Irrtum ist, meinen jedenfalls heute viele. Und daher würde Ross fragen: Wer kann sich da schon mehr als subjektiv sicher sein? Folgerichtig bleibt nur (c): Das moralisch Gesollte ist vollständig subjektiv. In diesem Sinne ist eine konsistente deontologische Ethik möglicherweise identisch mit einem idiopsychologisch Hedonismus. — Wer *weiß* das schon?

richtig: vollständig
subjektiv

6.4 Monismus vs. Pluralismus

Für Kant ist moralisches Handeln ein Verhalten aus Achtung für das Gesetz. Da das Gesetz in der Vernunft selbst ist, liegt die moralische Antriebskraft ganz im Handelnden selbst und nicht in äußerlichen Bedingungen. Die in diesem Sinne authentische Vernunft ist weder logisch noch praktisch widersprüchlich. Es kann zwar ebenso innere psychische Faktoren geben, die ihr entgegen wirken (Neigungen), wie äußere (die Welt), aber dieser „kausale“ Widerspruch ist für eine (mehr oder weniger) vollständig subjektive Gesinnungsethik bedeutungslos. Somit ergibt sich ein Konzept moralischer Verpflichtung, das insofern vernünftig ist, als es vollständig systematisch und widerspruchsfrei ist. Pflichten haben logische Beziehungen zu einander. Die Verpflichtungen, unter denen man als Handelnder, nach Kant, steht, bilden ein System. Daher kann es bspw. nicht zu logisch oder praktisch widersprüchlichen Handlungsanweisungen in der Moral kommen. Man kann also von einem Prinzipienmonismus sprechen, weil die Vernunft eine eineindeutige Prinzipienlieferantin für billigenwertige Handlungen ist. (Ihre Imperative sind eindeutig im Sinne von dezidiert und klar. Sie sind eineindeutig, weil das

ethischer Monismus

Deontologie

6

Gesollte nur eines ist.) Die Geltung von Pflichten im kantischen Sinne ist daher kategorisch – Pflichten gelten absolut. (Vgl. Kap. 14.1, S. 244.)

Die Position, die Ross entwickelt, liefert ein anderes Bild. Zum einen gibt es eine gewisse Menge von Intuitionen und damit mehrere oberste Prinzipien in der Ethik. Diese Prinzipien können aber als Intuitionen nicht zueinander in Widerspruch stehen, weil Intuitionen in diesem Sinne logisch unabhängig voneinander sind. Es kann jedoch sein, dass es zu praktischen Widersprüchen kommt: Möglicherweise können wir in einer Situation nicht gleichzeitig dankbar und treu sein. Ross bezeichnet daher Pflichten, von denen wir intuitives Wissen haben, als *prima facie* Pflichten. (Ross 1930, Kap. 2.) Auf den „ersten Blick“ sehen wir uns als unter der Verpflichtung zur Treue, Dankbarkeit, Wohltätigkeit usw. stehend. Damit ist gemeint, dass wir zwar diese (und andere) Pflichten haben, aber es kann sein, dass es nicht in allen Situationen richtig ist, ihnen gemäß zu handeln. Nicht nur bei Dilemmata, sondern generell muss man überlegen, ob die Pflicht, die man als achtenswert ansieht, in der Situation zu einer richtigen Handlung oder einer falschen führt.

Pflichten gelten also – nach Ross und im Gegensatz zu Kant – nicht kategorisch. Vielmehr muss sich unser moralisches Wissen von Pflichten als situationsrelevant erweisen. (Atwell 1978.) Hierfür sind Reflexion und Argumente nötig und es bedarf einer besonderen Kompetenz, die nicht aus den Intuitionen ableitbar ist. Man hat also zum einen moralische Einsichten (Intuitionen) und zum anderen eine vermittelnde moralische Reflexion, die das für mich Richtige in einer Situation erfasst. (Im Normalfall ist das Gesollte das, was *prima facie* Pflicht ist. Aber das ist nicht notwendig der Fall.) Das Erfassen des Richtigen kann man daher, nach Ross, nicht als Wissen bezeichnen (vgl. Broad 1940): Denn es können prinzipiell unendlich viele Aspekte am Handelnden oder an Situationen für die Bestimmung der Richtigkeit relevant sein. Niemand kann sie abschließend erfassen. Es gibt somit kein *Wissen* vom (vollständig subjektiven) Richtigen – und zwar weder allgemeines noch spezifisches.

Wenn Ross Pflichten als *prima facie* geltend charakterisiert, dann ist die Ausdrucksweise möglicherweise irreführend. (Vgl. schon Ross 1930, S. 20.) Hare unterschied im Gegensatz zu Ross zwischen vorkritischen moralischen Intuition und einer sich anschließenden kritischen Reflexion, die sich mit ihnen prüfend auseinandersetzt. Manche bevorzugen daher heute die Bezeichnung *pro tanto*-Pflichten für das, was Ross *prima facie*-Pflichten nennt. Intuitionen sind kein oberflächlicher – erster – Blick, dem ein zweiter kritischer zu folgen hat.

Denn intuitiv erkannte Pflichten gelten! Sie behalten ihre Geltungskraft auch, wenn es relevante Faktoren an Handelnden und in Situationen gibt, die sie im Sinne einer Gegengeltung „außer Kraft“ setzen.“

Pflichten: *prima facie*kein Wissen vom
Richtigenterminologische und
sachliche Probleme

Pflichten in diesem *prima facie*-Sinne gelten, weil sie „für das Ganze“ (*pro tanto*) genommen werden dürfen. Wenn man ein Versprechen gegeben hat, dann stellt es für die Handelnde ein Grund dar, auch wenn sie begründet zu der Auffassung gelangt, dass sie hier und jetzt dieses Versprechen nicht halten darf. Ausnahmen sind Ausnahmen von *etwas*. Und dieses „etwas“ behält auch *secunda facie* seine Geltung. Die kritische Prüfung einer vorkritischen Intuition, kann diese dagegen begründet vernichten. *Prima facie*-Pflichten sind aber keine Vorurteile, die durch die Reflexion überwunden werden können.

Pflichten: *pro tanto*

Prima facie- bzw. *pro tanto*-Pflichten gelten „all things considered.“ Betrachtet man sie losgelöst von Situationen gelten sie immer. In diesem Sinne liefern sie immer einen *Beitrag* zur moralischen Entscheidung des in einer Situation Gesollten, wenn auch nicht immer einen ausschlaggebenden. Es kann nämlich sein, dass die Situation oder Aspekte der Handelnden Gegengeltung ins Spiel bringen. Alles in allem betrachtet (*overall*) liefern diese Pflichten dann zwar immer noch einen *Beitrag* (sie sind immer noch *all-things-considered*-Pflichten), aber sie stellen keinen entscheidenden Beitrag mehr dar. (Vgl. Zimmerman 2006, S. 580.) Im Sinne des Entscheidens/Nicht-Entscheidens von Situationen kann man also von vollständigen und unvollständigen Gründen sprechen. (Im phraseologisch verqueren Lateinisch dieser Diskussion stehen dem „*prima facie*“ epistemisch das „*secunda facie*“ gegenüber und rechtfertigungstheoretisch und motivational das „*ultima facie*.“ Vgl. Senor 1993.) Vollständige Gründe sind immer im oben genannten Sinne eineindeutig: Sie sind dezidiert und sie liefern exakt eine Antwort. Manchmal können *pro-tanto*-Pflichten entscheidende und daher vollständige Gründe sein, manchmal aber auch nicht. Die philosophische Diskussion in dieser Frage greift aber eigentlich zu kurz.

beitragende Gründe

overall-Gründevollständige vs.
unvollständige Gründe

Situationen, in denen wir moralische Probleme im Sinne einer Suche nach praktischer Orientierung lösen wollen, haben nicht immer eine dezidierte Antwort und nicht immer nur eine. Alles in allem könnte es also vielleicht manchmal auch mehrere vollständige Gründe für Handelnde in Situationen geben. Vielleicht ist diese Pluralität vollständiger Gründe, mit denen wir uns jeweils gleichermaßen begründet in Situationen richtig verhalten würden, dann auch dadurch gekennzeichnet, dass zumindest einige vollständige Gründe (also Gründe, die für sich genommen die Situation abschließend richtig entscheiden würden) beitragende Gründe zu anderen vollständigen Gründen darstellen.

eine Pluralität
vollständiger Gründe?

Ein Beispiel: Angenommen man hat jemandem etwas versprochen. Angenommen es gibt gute Gründe, die gegen das Einhalten des Versprochenen sprechen. Vielleicht ist es aber sowohl richtig, das Versprechen zu halten, wie es richtig ist, das Versprechen nicht zu halten?

Deontologie

6

(Es gibt mehrere Antworten. Man muss lediglich nur eine *wählen*.) Oft ist es dann so, wenn man das Versprechen letztendlich hält oder wenn man es nicht hält, dass dann die Gründe für das ausgeschiedene andere jeweils immer noch gelten. Wenn es richtig ist, das Versprechen zu brechen und man es bricht, dann ist es vielleicht nötig, dass man sich entschuldigt. Wenn es auch richtig ist, das Versprechen zu halten und man es hält, dann ist es vielleicht nötig, dass man sich schämt. Diese Dinge versteht man nur, wenn man davon ausgeht, dass zum einen die Gründe der verworfenen Alternative immer noch gelten und deshalb zum anderen immer noch einen Beitrag zum Verständnis des Richtigen in einer Situationen liefern (sich entschuldigen, sich schämen). Die vernünftigen Belange der Moral sind oft viel weniger eindeutig und kaum je eineindeutig. (Vgl. die inhaltsleere Deutung des Problems praktischer Orientierung in Kap. 14.1.)

Akzeptiert man diese Überlegung, dann ist die Unterscheidung zwischen vollständigen und unvollständigen, beitragenden und entscheidenden, bedingten und absoluten ... Gründen problematisch. (Manche Philosophen scheinen Gründe und die Variationen des Sollens für natürliche Arten zu halten.) Was bleibt, ist: Manchmal handeln wir richtig im Sinne bestimmter Gründe, aber nur *im Lichte* alternativer Gründe, die eine andere Handlung favorisieren. Und dann haben diese anderen Gründe für uns immer noch ein *besonderes Gewicht*, auch wenn andere gewichtiger sind. Gründe haben eine epistemisch-evaluative Seite (Licht) und eine motivational-evaluative Seite (Gewicht). In diesem Sinne könnte man *prima facie*-Pflichten für die epistemische Seite reservieren: Sie sind keine Vorurteile, aber sie sind subjektiv wahre Urteile. In diesem Sinne könnte man *pro-tanto*-Pflichten für die motivationale Seite reservieren: Sie sind nicht nur Motive, sondern auch subjektiv rechtfertigende Motivationen.

prima facie, pro tanto:
bloß Terminologie?

Gründe entziehen sich nicht nur unserem ersten oder zweiten Blick, ohne gleich Vorurteile zu sein. Denn Gründe sind auch Motivationen. Sie zwingen uns epistemisch fallibel zu ihrer reflexiven Anerkennung. Gründe werden auch nicht durch die Eigenschaft der Vollständigkeit zu legitimen Handlungsmotivationen. Denn Gründe sind auch reflexive Zusammenhänge. Sie zwingen uns motivational fallibel zu ihrer praktischen Anerkennung. Wer die *prima facie*-Formulierung durch die *pro tanto*-Formulierung ersetzt, lässt außer Acht, dass ein Konzept moralischer Gründe in deontologischen Ethiken vor allem deshalb komplex ist, weil die beiden Relata der Richtigkeitsrelation mehrdeutig, ihre Kombinationen vielfach und unser Wissen vom Richtigen im Handeln subjektiv ist. Konzeptionell mag man viele Arten von Gründen und viele Arten des Sollens vielleicht zu unterscheiden. Denn die besondere Art von „all

6

Deontologie

things considered“-Gründen (oder *duty conditional*) setzt voraus, dass man sie von absoluten Gründen (oder *duty proper*) unterscheiden kann. Dass es sich dabei um sachliche Unterschiede handelt, ist zumindest epistemisch fraglich: Sind meine vermeinten Gründe meine wirklichen Gründe? Zu welcher Art von Gründen gehören meine vermeinten oder wirklichen Gründe? Sind meine wirklichen Gründe die bewussten oder die motivierenden? (Vgl. Ross 1930, S. 19 f.)

Wie der ideale Utilitarismus deontologische Aspekte und damit ihm fremde Elemente einer Gesinnungsethik aufgreift, so sind *prima facie*- und *pro tanto*-Pflichten in ihrer (durchschlagenden) Geltung davon abhängig, dass die Situation keine „Gegengeltung“ ins Spiel bringt. Die *pro tanto*-Formulierung macht also deutlich, dass Ross sein Konzept der *prima facie*-Pflichten mit konsequenzialistischen Momenten anreichert: Man hat intuitiv eine Vorstellung der Pflicht (*prima facie*), weil *faktisch* kein Aspekt der Situation relevante Gegengeltung ins Spiel bringt. Vollständige deontologische Gründe sind nur solche, die intuitive Geltung und situative Gegengeltung umfassen. Nur in diesem Sinne kann man seine Intuition als profane und ubiquitäre Gewissensäußerung für das Ganze nehmen (*pro tanto*). Man soll ein Versprechen halten, aber wenn dadurch Menschen sterben, darf man es möglicherweise nicht. Damit integriert Ross in seine Ethik nicht nur (gegen Kant) empirische Aspekte moralischer Geltung, sondern (gegen eine reine Gesinnungsethik) konsequenzialistische Erwägungen.

In jedem Fall:
Gegengeltung ...

So sehr revisionistische Theorien einfache Antworten anbieten wollen, so müssen sie doch akzeptieren, dass sie immer nur komplexe geben können, wenn sie plausibel bleiben wollen. Ein kantischer Absolutismus erscheint manchen als unmoralischer Rigorismus, vor allem weil sein Pflichtbegriff vermutlich vollständig subjektiv ist im Sinne einer idiopsychologischen Ethik.

... komplexe Ethik

Man bezeichnet den Intuitionismus in der Ethik als ethischen Pluralismus, weil moralisches Wissen aus einer Menge (Pluralität) von geltenden Prinzipien besteht, die unabhängig voneinander sind. (Vgl. von Kutschera 1982, Kap. 2.6.) Pluralismus in diesem Sinne muss von moralischem Pluralismus unterschieden werden, mit dem man bspw. für Toleranz gegenüber unterschiedlichen Lebensentwürfen plädiert.

ethischer Pluralismus

Fragen und Anregungen

- » Diskutieren Sie an einem Beispiel (Abtreibung, Ehebruch, Wohlwollen), wie man bei der moralischen Überlegung und Bewertung Begriffe des Richtigen und des Guten benutzt.

Deontologie

- » Was ist warum eine Verpflichtung? Welche Optionen gibt es als Antwort auf diese Frage?
- » Machen Sie sich klar, wie eine kantische Ethik sich systematisch vom Konsequentialismus abgrenzt und warum mit Ross konsequentialistische Aspekte wieder in Spiel kommen.
- » Überlegen Sie sich am Beispiel des Lügenverbotes, warum man die moralischen Dilemmata, in die man durch die Wahrheit kommen könnte, nur scheinbare sein könnten.

Lektüreempfehlungen

- » Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kants Werke, Bd. 4, Berlin 1968. In dieser Schrift findet man eine Vernunft- und Gesinnungsethik wunderbar konsequent ausgearbeitet.
- » Schönecker, Dieter/Wood, Allen W.: Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.“, Paderborn 2002. Der Kommentar zu Kant leistet eine wertvolle Lektürehilfe.
- » Ross, William David: The Right and the Good, Oxford 1930. Ross entwickelt die Deontologie in der Ethik systematisch weiter und ist als Autor immer noch zentral für die moderne Ethik.
- » Darwall, Stephen: Deontology, Oxford 2002. Wer die Thematik vertiefen möchte, gelangt über diese Anthologie von den Quellen der Gesinnungsethik bis zu modernen Debatten.

7 Konsequentialismus



Abbildung 7: Paul Klee, Angelus Novus (1920)

„Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“ (Walter Benjamin)

Wenn wir handeln, greifen wir in die Kette von Begebenheiten ein. 1940 hat Benjamin den Sturm vor Augen: Ein mörderischer Krieg wütet. In seiner Beschreibung des Klee-Bildes gibt es die Bewegung weg vom Paradies hin auf den Trümmerhaufen. Unser Handeln treibt uns stürmisch ins Verderben. Die Absicht des Fortschrittes ist gut, aber seine Konsequenzen sind Trümmer. Die großen dunklen Augen schauen zurück. Was sehen sie? Einen Fortschritt oder ein Paradies? Die Flügel werden vom Sturm geschoben. Wohin treiben sie den Engel? In eine Zukunft oder ein Verderben? In einer Ethik spielen Konsequenzen und damit der Perspektivwechsel zwischen motivierenden Absichten und beobachtbarem Verhalten, das Konsequenzen zeitigt, eine Rolle. Aber Welche? Für eine Tugendethik ist der Charakter einer Person ebenso eine Konsequenz, wie für den Utilitarismus ein himmelhoher Scherbenhaufen oder für den Engel die Entfernung des Trümmerhaufens vom Paradies. Was genau sind also Konsequenzen?

- 7.1 Was ist „Konsequenzialismus“?
- 7.2 Das Prinzip der doppelten Wirkung
- 7.3 Das Trolley Problem

Hätte man Adolf Hitler als Kind im Alter von zehn Jahren getötet, hätte man den menschenverachtenden Tod in Konzentrationslagern und auf den Schlachtfeldern verhindert. Wäre es also gut gewesen, wenn ein gewissenloser Räuber bei einem Raubzug (oder ein intelligentes Auto) den kleinen Adolf getötet hätte? Aber woher hätte man 1899 wissen sollen, was sich über dreißig Jahre später ereignen wird und welche Rolle Hitler dabei spielen würde? Doch diese letzte Frage betrifft nur das epistemologische Problem. Natürlich konnte man das zu diesem Zeitpunkt nicht wissen, nicht nur weil man einem Kind nicht ansieht, wie seine Lebensleistung aussehen wird, sondern weil auch die Zeitläufte nicht von einzelnen Personen determiniert werden. (Vgl. Billy Budd von Herman Melville; Hooker 2000. Vgl. auf youtube: ytVdBLMmRno, auf vimeo: 72718945.)

Darf man Unschuldige quälen?

Aber die Frage ist keine primär epistemische. Denn ihre normative Problematik lässt sich so formulieren: Darf man Unschuldige (und Kinder sind für uns paradigmatische Unschuldige) quälen oder gar töten, sofern das nötig ist, um Gutes zu bewirken? Angenommen man hätte gewusst, wie die Geschichte sich entwickeln würde. Wäre es gut gewesen, Hitler als unschuldiges Kind im Alter von zehn Jahren zu töten? Vergleichbare Fragen werden durchaus häufiger gestellt als man es meint. Denn in den Medien schlägt die Entlassung von schweren Gewaltverbrechern aus dem Strafvollzug oder der Sicherheitsverwahrung oft Wogen. Viele wollen, dass gewisse Straftäter für immer (also über ihre „Schuldigkeit“ hinaus) Gefangene bleiben. Viele wehren sich dagegen, wenn solche Leute in ihrer Nähe leben wollen. Es geht darum, Unschuldige, die (erneut) schuldig werden könnten, mit Unfreiheit zu quälen, um mögliche schlimme Folgen zu verhindern, für die sie nicht antizipatorisch bestraft werden dürfen. Dabei ist bisweilen durchaus überzeugend abzusehen, dass für diese schlimmen Folgen eine hohe Wahrscheinlichkeit besteht.

Sicherheitsverwahrung

Elisabeth Anscombe (1919-2001) hat in einem berühmten Aufsatz die These vertreten, dass sie nicht mit jemandem diskutieren wolle, der es für eine offene Frage hält, ob man Unschuldige bspw. töten dürfe. (Anscombe 1958.) Es gibt Handlungen, die moralisch verwerflich sind, vollkommen unabhängig von den Folgen der Unterlassung dieser Handlungen. Insofern gibt es absolute Pflichten, die nicht durch kontingente Zustände oder Folgen relativiert werden. Es wäre also falsch, den zehnjährigen Hitler zu töten oder den Straftäter nach Verbüßung seiner Schuld zeitlich unbegrenzt seiner Freiheit zu berauben. Während Utilitaristen nur die Folgen abwägen, geht durch die Reihen der Deontologen eine Grenze. Einer kantisch geprägten (und damit deontologischen) Position würde Anscombe also zustimmen. Das ist eine sehr radikale Position insofern, als Anscombe die Kommunikation mit „so jemandem“

Anscombe:
„Konsequenzialismus“

Konsequenzialismus

Kommunikations-
verweigerung mit
Utilitaristen ...

... und mit bestimmten
Deontologen

verweigert. Die philosophische Diskussion redet uns als Studierenden ein, dass absolute Pflichten eine kontingente Relativierung ebenso ausschließen, wie die Kontingenz der Richtigkeit unseres Handelns absolute Falschheit ausschließt.

Doch so jemand könnte auch eine Person sein, die sich des Eindruckes nicht erwehren kann, dass – zumindest manchmal – die schlechten Folgen von Handlungen und deren Unterlassungen moralische Relevanz haben. Und wer wollte nicht bestreiten, dass ihm unwohl ist, wenn es unmöglich ist, einen brutalen Straftäter, der nach Verbüßung seiner Tat „unschuldig“ ist, unter Verschluss zu halten. Anscombe muss bestreiten, dass dieses Unwohlsein moralisch relevant ist. Sie weist zu Recht darauf hin, dass Ross jemand ist, der zwar Deontologe ist und ihr *prima facie* zustimmen würde, aber dennoch der Auffassung ist, dass universal geltende Pflichten in bestimmten Situationen zu falschen Handlungen führen können. Daher ignoriert sie ihn als bloß scheinbaren Deontologen. Mit Kant steht sie also als eine starke Deontologin gegen den schwachen Deontologen Ross.

Im Folgenden soll zunächst der Begriff des Konsequenzialismus relativiert werden. Der Begriff der Konsequenzen ist umfassender als Anscombe meint (7.1). Betrachtet man die Kommunikation der verschiedenen Ethiken und spezifische Formen der Kommunikationsverweigerung, so stößt man auf zwei Diskussionskontexte: Das Prinzip der doppelten Wirkung (7.2) weicht die Rigorosität absoluter deontologischer Pflichten auf. Die Diskussion von sogenannten Trolley-Cases (7.3) soll Vertreter einer deontologischen Ethik oder einer utilitaristischen zur jeweils anderen Seite bekehren. Im Kontext dieser Diskussionen schärft man das Verständnis für Ethik-Typen ebenso wie für die Relevanz oder Irrelevanz von Konsequenzen.

7.1 Was ist „Konsequenzialismus“?

Anscombe hat den Utilitarismus nicht nur kritisiert, sondern in diesem Kontext auch den Begriff des „Konsequenzialismus“ als negativ konnotierten Kampfbegriff eingeführt. (Bennett 1966.) Damit setzt sie mit der These ihrer Kommunikationsverweigerung zum einen den Konsequenzialismus mit dem Utilitarismus gleich, und vertritt zum anderen die Auffassung, dass aus der Möglichkeit absoluter Pflichten bzw. Verbote logisch die moralische Irrelevanz von Konsequenzen folgt. Beide Thesen sind falsch.

Gegen Gleichsetzung

Kann man den Konsequenzialismus mit dem Utilitarismus gleichsetzen? Wenn man Konsequenzen als Folgen von Handlungen bestimmt, dann geht das nicht. Was sind Folgen von Handlungen?

Man kann sie zunächst als Wirkungen von Handlungen bestimmen. Das hilft nicht wirklich weiter, denn Wirkungen können im Sinne des teleologischen Utilitarismus moralisch neutrale bzw. irrelevante Zustände sein. So wie das physikalische Ereignis eines Meteoriteneinfalls die Auslöschung allen Lebens auf der Erde bewirken könnte (bloße naturalistische Ursache-Wirkungsbeziehung). Moralisch bedeutsam werden solche Ereignisse für den Utilitarismus erst durch eine evaluative Nutzenbewertung der Folgen im Sinne von kausalen Wirkungen von Handlungen und Entscheidungen. Der Utilitarismus ist also kein Konsequenzialismus in diesem Sinne, weil diese Variante für die Ethik irrelevant ist.

Konsequenzialismus 1

Der teleologische Utilitarismus ist ein Konsequenzialismus in dem Sinne, dass es beim Nutzenkalkül um die Bewertung von Folgen von Handlungen geht. Moralisch bedeutsam werden Folgen als Wirkungen von Handlungen durch die (bspw. hedonistische) Bewertung dieser Folgen. Deontologen (Kap. 6) und Utilitaristen (Kap. 5) leugnen, dass Konsequenzen von Handlungen moralisch bedeutsam mit Antezedentien verbunden sind (Ursachen, die vorangehen; von lateinisch *antecedere*). Deontologen werden als Gesinnungsethiker Konsequenzen als Wirkungen von Gesinnungen entwerten (neutralisieren). Moralisch relevant sind nur Gesinnungen als Antezedentien. Utilitaristen werden im Gegensatz dazu die Gesinnung und jede andere Form von Antezedentien als irrelevant ansehen für die Bewertung von Folgen unseres Handelns ansehen.

Konsequenzialismus 2

Klees Engel in der Interpretation von Benjamin steht daher für eine weitere mögliche Variante des Konsequenzialismus. (Vgl. Benjamin 1991.) — In dieser Variante sind „Folgen“ weder „moralisch neutrale“ Wirkungen (Konsequenzialismus 1), noch werden sie im Sinne eines Nutzenkalküls isoliert von Antezedentien wie Gesinnungen und guten Zuständen betrachtet (Konsequenzialismus 2). Damit wird erkennbar, dass eine deontologische Ethik sich eigentlich auch argumentativ gegen andere Varianten des Konsequenzialismus abgrenzen muss als nur gegen den teleologischen Utilitarismus.

Konsequenzialismus 3

Denn Folgen von Handlungen können auch Wirkungen in einem komplexen und weder naturalistischen noch teleologischen Sinne sein: Ein guter Zustand (Paradies) wird durch unser Handeln in einen schlechten Zustand verwandelt (Katastrophe), weil es eine Entwicklung des Wertverlustes gibt. Viele vertreten bspw. die Auffassung (und untermauern sie wissenschaftlich), dass wir durch unsere Lebensweise die „paradiesische“ Artenvielfalt verringern und eine „katastrophale“ Verarmung der Natur bewirken. Wie Klees Engel eine bidirektionale Einheit zwischen dem, was wirkungsmäßig vor ihm (also in seinem Rücken) liegt, und dem, was wirkungsmäßig hinter ihm liegt (also in seinem Blick

Konsequenzialismus

7

hin auf das Paradies), sieht, so muss gegebenenfalls eine Umweltethik, die Biodiversität im Sinne der Ökologie als moralisch relevanten Wert anerkennt, Ursachen und Wirkungen unseres Handelns bedeutungsvoll miteinander verbunden sehen. Moralische Verantwortung für die Folgen resultiert daraus, dass wir durch unser Handeln einen guten Zustand in einen schlechteren verwandelt haben (oder umgekehrt). Die moralische Bedeutung kommt nicht nur als Bewertung der katastrophalen Folgen ins Spiel. Der Utilitarismus ist auch kein Konsequenzialismus in diesem Sinne, weil in dieser Variante mehr und anders bewertet wird als nur die Folgen von Handlungen im Sinne nicht-naturalistischer „Wirkungen“ von Absichten.

Konsequenzialismus 4

Der Ausdruck „Fortschritt“ in Benjamins Beschreibung ist jedoch keine Handlung und kein Handlungstyp, wie Utilitaristen und Deontologen sie auf ihre moralische Relevanz hin untersuchen. Er ist ein Merkmal unserer nach kapitalistischen Prinzipien organisierten Wissensgesellschaft und als solches eine Haltung der Personen in unserer Gesellschaft: Wir sind wissenschaftsgläubige Marktteilnehmer und so verantwortlich für die Katastrophe. (Ob man diese Diagnose teilen sollte, kann hier offen bleiben.) Benjamin setzt voraus, dass auch Charakterhaltungen von Personen Konsequenzen sind. Der Begriff der Gesinnung ist doppeldeutig: Personen haben bewusste Motivationen im Sinne von Absichten, wir schreiben ihnen aber auch Charaktereigenschaften als Dispositionen zu Handlungen zu. Man kann zornig sein, ohne ein Choleriker zu sein (zornige Absicht). Und man kann Choleriker sein, ohne zornig zu sein (zornige Disposition). Der Choleriker ist jemand, der „zornig“ im Sinne eines Charakterzuges ist, den er als Konsequenz seines bisherigen Lebens „gepflegt“ und „trainiert“ hat.

Der Neue Engel: hinter dem Wind

Charakterhaltungen disponieren nun (in die eine Richtung) zu Handlungen und sind (in die andere Richtung) biografisch ein Ergebnis unseres bisherigen Handelns. Man läuft einen Marathon, weil man trainiert hat. Man hält und bricht Versprechen, weil man Erfahrungen gesammelt hat, die abhängig von Situationen zu einer angemessenen Einschätzung der Verbindlichkeit von Versprechen führen. Die Bidirektionalität eines Charakters zeigt sich darin, dass er immer zugleich nach „Hinten“ Konsequenz (Resultat einer Biografie in einem historischen Kontext) und nach „Vorne“ Motivation ist (Disposition Absichten zu formen, um auf die Welt durch Verhalten einzuwirken). Der Neue Engel stellt eine seltsame Verdrehung der Perspektiven dar, weil er als (tugendhafter) Engel Schrecken empfindet angesichts unserer (teuflischen) Verantwortung für die Katastrophe des Fortschritts, den wir planvoll bewirkt haben. Den Wind auf der Brust „segelt“ er *hinter* dem Wind in die Zukunft.

7

Konsequenzialismus

In den Kapiteln 5 und 6 ist unter Konsequenzialismus die zweite Variante zu verstehen. Der Utilitarismus ist als teleologischer ein Konse-
quenzialismus in diesem Sinne und die Deontologie (im Sinne Kants) grenzt sich von dieser Variante ab. Die beiden anderen (relevanten) Va-
rianten des Konse-
quenzialismus führen zu anderen Typen der Ethik. Die Tugendethik ist ein Konse-
quenzialismus in der Variante vier (Kapitel 8). Die Wertethik ist ein Konse-
quenzialismus in der Variante drei (Kapitel 9). Auf jeden Fall muss man unter Verweis auf die Varianten drei und vier
anerkennen, dass Anscombes Gleichsetzung des Utilitarismus mit dem
Konse-
quenzialismus zu kurz greift. (Vgl. Stubbs 1981, Cargile 1969.)
Wenn man das tut, verliert die philosophische Ethik einen moralischen
Kampfbegriff.

Zwischenfazit

Die folgenden Abschnitte widmen sich nun zwei Diskussionskontexten, die mit dem Versuch zusammenhängen, deontologische und utili-
taristische Ethiken voneinander abzugrenzen und jeweils die *eine* Ethik zu *der* Ethik zu machen. Es spielt also in diesem Kapitel nur noch der
Konse-
quenzialismus in der zweiten Variante eine Rolle.

Überleitung

Das Prinzip der doppelten Wirkung will eine Konsequenz deonto-
logischer Ethiken abmildern, insofern absolute Pflichten zu unplausibler
Rigorosität führen. Ohne eine Abmilderung der Rigorosität würden deonto-
logische Ethiken unplausibel (7.2). In der Diskussion des Trolley-Pro-
blems versuchen Deontologen und Utilitaristen die Wahrheit des einen
Ethiktyps intuitiv durch die Falschheit des jeweils anderen plausibel zu
machen. Wenn ein moralischer Absolutismus richtig ist, dann wird uns
der Konse-
quenzialismus auch in extremen Situationen unplausibel er-
scheinen müssen (und umgekehrt). (7.3) Kampfbegriffe führen zu frucht-
losen Diskussionen mit moralischer Gewalt.

7.2 Das Prinzip der doppelten Wirkung

Darf man Böses tun, damit Gutes entsteht? Der Apostel Paulus antwortet
eindeutig: „Nein!“ (Röm. 7, 19.) Es gibt jedoch einen anderen christli-
chen Gewährsmann, den Philosophen Thomas von Aquin, der einen syste-
matisch interessanten Ausweg aus diesem kategorischen Nein weist:
Das Prinzip der doppelten Wirkung. (Thomas von Aquin 1953, 2.2.64.7.)

Das Prinzip soll zunächst in Beispielform formuliert werden: Ein
Soldat greift als Pilot eines Düsenjets ein militärisches Ziel an, um eine
bestimmte militärische Wirkung zu erreichen. Es werden neben Ein-
richtungen (Gebäuden, Infrastruktur, Waffen) feindliche Soldaten und
Zivilisten getötet. In einem gerechten Krieg ist dies (auch wenn man
philosophisch darüber diskutieren kann, ob es „gerechte“ Kriege gibt)
bedauerlich, aber moralisch unproblematisch, dass feindliche Soldaten

Beispiel

Konsequenzialismus

7

getötet werden, denn feindliche Soldaten sind keine „Unschuldigen.“ Allerdings gelten Zivilisten (moralisch und völkerrechtlich) als Unschuldige und ihr Tod ist kein Ziel oder Instrument gerechter Kriegsführung. Nun kann kein professioneller Soldat verhindern, dass es auch Opfer unter Zivilisten gibt. Seine Handlungen als Soldat bleiben gerecht, weil er das Gute erreichen möchte (den gerechten Sieg) und das Schlechte (die Opfer unter Zivilisten) als vorhersehbare Nebenfolgen in Kauf nimmt.

Systematisierung des Beispiels

Systematisch gesehen sind folgende Punkte an Beispielen dieser Art wichtig. Zunächst (1) muss die Handlung eine gute bzw. zumindest eine neutrale sein. In einem gerechten Krieg handelt der Soldat als autorisierte Person mit dem Angriff militärischer Ziele angemessen. Sodann (2) darf der Soldat die schlechten Folgen seines Handelns nicht intendieren und würde sie, wenn es möglich wäre, vermeiden. Der gerechte Soldat will mit seinem Handeln zum gerechten Kriegsziel beitragen und die Zivilisten, wenn möglich, nicht schädigen. Und es kommt außerdem hinzu (3), dass der gute Effekt des gerechten soldatischen Handelns mindestens ebenso direkt eine Folge des Handelns ist, wie der schlechte. Der Soldat muss im Sinne des guten Effekts durch sein Handeln Soldaten töten wollen und darin erfolgreich sein. Der Schaden an Zivilisten, als schlechter Effekt, muss Nebenfolge bleiben. Letztlich (4) hängt der Erfolg der entschuldigenden Wirkung des Prinzips der doppelten Wirkung davon ab, dass die guten Folgen im Vergleich zu den schlechten ein hinreichend hohes und hinreichend höheres Gewicht haben. (Vgl. Carson 2003, s. v. „Principle of Double Effect“.)

Das Prinzip der Doppelwirkung

Das Prinzip der doppelten Wirkung geht also davon aus, dass vorhersehbare moralisch schlechte Folgen von Handlungen in Kauf genommen werden dürfen, weil nicht sie, sondern vorhersehbare gute Folgen intendiert werden. Die guten Folgen müssen dabei von besonderem Gewicht sein und der in diesem Sinne Handelnde muss so etwas wie eine besondere Befugnis bzw. Berechtigung haben. Darüber hinaus müssen die guten und die schlechten Folgen in einem angemessenen Verhältnis zueinander stehen. – Diese Komplexität der Formulierung *eines* Prinzips kann als Indiz für die normativen Probleme dienen. Das Festhalten an bestimmten Pflichten und einem bestimmten Pflichtverständnis führt zu kontraintuitiven Konsequenzen: Ein absolutes Verbot der Tötung von Zivilisten würde bspw. zu einem radikalen Pazifismus führen. Wer als Anhänger absoluter Pflichten dennoch kein Pazifist werden möchte, muss das Prinzip der doppelten Wirkung als *Entschuldigung* anführen. Kann man sich durch die intendierten guten Folgen für die vorhergesehen schlechten Folgen entschuldigen? (Vgl. insgesamt Kuhse 1994.)

Entschuldigung

Es ist im Kontext dieses Kapitels nicht möglich, ein so komplexes Prinzip weiter zu explizieren. Man kann nur darauf hinweisen, dass man

bei durchaus berechtigter Kritik zwei Dinge anerkennen muss: Zum einen ist es durchaus eine vertraute Erfahrung, dass unsere Handlungen vielfältige nicht nur gute, sondern auch schlechte Folgen haben, die oft in einem sehr engen Zusammenhang stehen. Diese Erfahrung darf man nicht mit Dilemmata verwechseln. Wenn ein Handelnder sich vor ein Dilemma gestellt sieht, sieht er sich als unter mindestens zwei gegensätzlichen Verpflichtungen stehend. Wenn das Prinzip der Doppelwirkung vertretbar ist, dann behalten die guten und die schlechten Folgen eines Handelns zwar ihre gegensätzliche Wertigkeit, die eine wird aber „ausgeblendet.“ Die beiden hierfür relevanten Metaphern bei der Formulierung des Prinzips sind: Gutes intendieren vs. Schlechtes in Kauf nehmen und direkte vs. indirekte Folgen des Handelns. Kritiker halten diese Metaphern für philosophisch problematisch. In der Alltagserfahrung trifft man jedoch gewiss häufig auf sie. Dies ist berechtigt, sofern man das Prinzip der doppelten Wirkung und die zugehörigen Metaphern nicht benutzt, um an einer bestimmten Ethik festhalten zu *dürfen*.

Eine Voraussetzung der beiden Metaphern ist ebenso problematisch, wie sie von allgemeinerer Bedeutung für die Reichweite der Ethik ist: Beide Metaphern setzen voraus, dass Handelnde trotz der Komplexität des Handelns von Personen in Situationen von sich selbst genau wissen, was sie beabsichtigen. Handelnde müssen sich selbst vollständig durchsichtig sein. Das erscheint unplausibel. Kant war jedenfalls der Auffassung, dass man zwar „aus Pflicht“ handeln solle und nicht bloß „pflichtgemäß.“ Aber man könne bei keiner Handlung *wissen*, ob man tatsächlich in dem einen oder dem anderen Sinne motiviert ist. (Man denke etwa an Eifersucht!) Weiß man wirklich, dass man moralisch schlechte Folgen wirklich nur in Kauf nimmt und dass sie daher nur indirekte Folgen darstellen? Jeder muss diese Frage aus epistemischen Gründen subjektiv verneinen. Viele Ethiker setzen in ihren philosophischen Ansätzen voraus, dass sich Personen im Sinne ihrer Ansätze und durch das in ihnen zugängliche konzeptionelle und argumentative Repertoire psychisch vollständig transparent sind.

keine Dilemmata

Zwei Metaphern:
intendieren vs. In-Kauf-
Nehmen, direkte vs.
indirekte FolgenProblem: Wie
durchsichtig ist man
sich?

7.3 Das Trolley Problem

In der philosophischen Ethik werden seit Jahrzehnten am Beispiel des Trolley-Problems schwierige systematische Probleme diskutiert. Das Beispiel ist scheinbar anschaulich. In Wirklichkeit darf man sich zu keiner Zeit von der Bildlichkeit überwältigen lassen. Man muss einen kühlen Kopf bewahren. Philippa Foot (1920-2010) hat die Denkfigur bereits

Konsequenzialismus

7

1967 entwickelt und viele andere haben sie ergänzt und verfeinert. (Foot 1967.)

Das Gedankenexperiment:
Der Richter und sein Mob

In der einfachen Form ist das Gedanken-Experiment folgendes: Wir sollen uns vorstellen, dass ein Richter mit Aufständischen konfrontiert ist, die „Gerechtigkeit“ für ein Verbrechen fordern. Der (oder die) Schuldige ist unbekannt, aber der Richter hat jeden Anlass mit Gewissheit zu befürchten, dass der Mob unkontrolliert Selbstjustiz an einigen unschuldigen Personen übt. Der Richter sieht sich vor der Alternative, einem Unschuldigen die Tat anzuhängen und ihn hinrichten zu lassen, oder nicht. Die Dramatik sticht dem Leser sofort ins Herz. (Vgl. Herman Melville „Billy Budd.“) Und Foot lässt nicht locker, indem sie sofort – sehr vorausschauend – das Gedankenexperiment umformuliert: Jetzt geht es um einen Flugzeugpiloten, der ein abstürzendes Flugzeug in den Abgrund steuern muss. Unser Pilot muss im Gedankenexperiment zwischen dem Absturz über mehr oder weniger dicht besiedeltem Gelände wählen. Als Philosophin ist Foot sehr erfindungsreich und formuliert gleich erneut das Bild um und es wird dann auch in seiner Anschaulichkeit zu dem, wonach es benannt ist – zum Trolley-Problem: Eine Straßenbahn gerät außer Kontrolle und vor einer Weiche muss der Fahrer wählen zwischen dem rechten oder dem linken Schienenstrang. Auf dem rechten stehen fünf Arbeiter und auf dem linken ein Arbeiter. Es geht dabei immer um das Anscombe-Problem zu Beginn dieses Kapitels.

Der Pilot und sein Absturz

Die Straßenbahn und ihre Weiche

Aus der Straßenbahn wird dann in der philosophischen Phantasie später eine Draisine und damit ein Trolley. Judith Jarvis Thomson (1929-) entwickelte eine dämonische Boshaftigkeit: Wir sollen uns vorstellen, dass wir die Arbeiter retten könnten, indem wir einen fetten Mann von einer Brücke stürzen. Philosophen rechnen damit, dass die Adressaten solcher szenischer Bilder, in einer bestimmten Weise auf diese Bilder reagieren. Die dramaturgischen Phantasien von Philosophen sind filigranes transsilvanisches Rokoko. (Thomson 1985.)

Der Trolley, Die Brücke

transsilvanisches Rokoko

Wenn Philosophen so anschauliche und dramatische Bilder malen, muss man als Leser höchste Vorsicht walten lassen. Es handelt sich dabei immer um höchst abstrakte Kunst, deren Ziel es ist, in uns Intuitionen zu motivieren. Gedankenexperimente sind Intuitionenpumpen. (Dennett 2013.) Und wenn die Straßenbahn nicht ausreicht, muss der fette Man als „philosophische Atombombe“ herhalten. Ein Grund für den Abwurf der Atombombe auf Nagasaki (sie hieß „Fat Man“) war es, zu wählen zwischen einem kurzen aber schmerzhaften Kriegsende auf der einen Seite und einem vermutlich endlosen Stellungskrieg auf tausenden pazifischer Inseln.

Intuitionenpumpen

Moralische Intuitionen

Unter Intuitionen wurden im vorangehenden Kapitel moralische Intuitionen als Antworten auf Fragen praktischer Orientierung verstan-

7

Konsequenzialismus

den. Es erscheint uns in einer Situation sinnvoll, ein Versprechen nicht zu halten, wir haben aber – bei genauerer Betrachtung – die Intuition, dass man Versprechen immer halten muss. Vielleicht steht diese Intuition *pro tanto*; dann werden wir das Versprechen faktisch halten. Vielleicht erscheinen uns Umstände der Situation in dem Sinne bedeutsam, dass moralische Wertigkeit der Situation umschlägt, dann werden wir das Versprechen nicht halten. Im Gegensatz dazu war Kant der Auffassung, dass die „Intuition“ (unser reines Bewusstsein von der Verpflichtung, unter der wir stehen) ein Umschlagen der Wertigkeit ausschließt, weil uns im Bewusstsein der Pflicht, unter der wir stehen, klar wird, dass diese kategorisch gilt. Nichts Relevantes in der Vernunft und außerhalb der Vernunft steht gegen sie. Moralische Intuitionen klären Probleme praktischer Orientierung von Handelnden. In diesem Sinne wären die Intuitionen, um die es in den Trolley-Beispielen geht, die von Personen, die sich vor ein moralisches Dilemma gestellt sehen und sich entscheiden *müssen*.

Moralische Intuitionen sind Antworten auf Fragen praktischer Orientierung, metaethische Intuitionen sind Stellungnahmen zu systematische Optionen in der Philosophie. Worüber entscheidet man beim Trolley-Problem? Utilitaristen würden „einfach“ den einen Arbeiter gegen die fünf auf dem anderen Gleis verrechnen. Deontologen würden möglicherweise auch dazu neigen, die Weiche umzustellen und damit die fünf Arbeiter zu retten. Sie werden das damit begründen, dass man eine schwächere positive Pflicht hat, das Leben des einen Arbeiters zu retten, und eine stärkere negative Pflicht niemanden zu töten oder sie verweisen auf das Prinzip der doppelten Wirkung. Beide haben also möglicherweise gleiche moralische Intuitionen, aber der Deontologe muss eine begriffliche Unterscheidung seiner Ethik bemühen, um nicht in den Verdacht des utilitaristischen „Verrechnens“ zu kommen. Beide behaupten aber einvernehmlich, dass unsere moralischen Intuitionen auf metaethische Intuitionen verweisen. Für den einen sind Antworten auf Fragen praktischer Orientierung in der utilitaristischen Sprache zu geben, für den anderen in der deontologischen. Ihre gemeinsame These ist, dass unsere *moralischen* Intuitionen entweder in der einen oder anderen Weise funktionieren *müssen*.

In dem Fall des fetten Mannes wollen Deontologen die Utilitaristen vorführen. Sie vermuten, dass die Utilitaristen davor zurückschrecken werden, den fetten Mann von der Brücke zu stoßen. Aus deontologischer Sicht würde diese Reaktion darauf hinweisen, dass die moralischen Intuitionen des (scheinbaren) Utilitaristen doch eigentlich deontologisch funktionieren. Wenn der Utilitarist dennoch den fetten Mann von der

Metaethische
Intuitionen 1

Konsequenzialismus

7

Brücke stößt, kann der Deontologe den Utilitaristen bezichtigen sowohl Menschen zu opfern als auch egoistisch und vorurteilsbehaftet zu sein.

Die filigranen Details der Dramaturgie sind wichtig: In dem Beispiel mit der Weiche ist der Entscheider sowohl einer Technik (der Weiche) als auch einem Automatismus (der Trolley rollt) ausgeliefert und er greift nur in etwas Unausweichliches ein. Ersetzt man die Weiche durch die Brücke mit dem fetten Mann wird der Entscheider „aktiver“ in die Situation involviert (er könnte nichts tun, er könnte den fetten Mann auf die Schiene schubsen, er könnte sich selbst opfern, wenn er dick genug ist). In dem Beispiel mit der Weiche kann man nicht sagen, dass man den einen Arbeiter opfert, um die fünf zu retten. Der fette Mann wird jedoch geopfert.

philosophische
Kampfbegriffe

Der Begriff des Konsequenzialismus ist von Anscombe als Kampfbegriff eingeführt worden. Deshalb ist eine mögliche Diffamierung des Utilitaristen als egoistisch (er könnte sich ja selbst von der Brücke stürzen) oder als vorurteilsbeladen (er könnte ja auch das hübsche Mädchen im Blümchenkleid schubsen oder den kleinen Adolf Hitler) kein unschuldiges Merkmal der Dramaturgie. Die philosophischen Diskussionen, die sich mit dem „Trolley“ beschäftigen, sind nicht primär daran interessiert, für welche Option man im Sinne praktischer Orientierung votieren würde. Ein anderer Punkt ist entscheidend: Wenn man sich vorstellen kann, für eine bestimmte Option votieren zu müssen und das andere Votum ausschließt, hat man eine sichere praktische Intuition. (Vgl. Ward 1995.) Das „dramaturgische Rokoko“ dient dazu, diese Intuitionen sicher und stabil zu machen. In der „transsilvanischen Diskussion“ über dramaturgische Varianten lässt man eine sichere Intuition gezielt in eine gegensätzliche andere „umkippen.“ Dieses Umkippen wird dann philosophisch interpretiert als metaethische These, dass unsere moralischen Intuitionen entweder eher utilitaristisch oder doch deontologisch funktionieren. Diese Schlussfolgerung resultiert daraus, dass Philosophen ihre moralischen Intuitionen – wie sie von einer Dramaturgie evoziert werden – explizieren und interpretieren und dabei dann möglicherweise utilitaristische oder deontologische Argumente und Konzepte eine Rolle spielen. Praktische Intuitionen fungieren als Pumpen für metaethische Intuitionen, weil moralische Intuitionen metaethische ans Licht bringen sollen.

Metaethische
Intuition 2

Warum jedoch überhaupt eine philosophisch relevante Beziehung zwischen den metaethischen und moralischen Intuitionen bestehen sollte, wird als Frage gar nicht zugelassen, weil Utilitaristen ebenso wie Deontologen Revisionisten sind. Um der Klarheit der Antwort auf Fragen der praktischen Orientierung willen, entscheiden sie sich für einfache Antworten. Die These des Revisionismus ist die eigentliche meta-

ethische Intuition, die man thematisieren müsste, um die Diskussion der Trolley-Cases zu verstehen:

Denn jeder Ethiker, der auf eine deontologische oder eine utilitaristische Ethik hinarbeitet, hat im Ausgang seiner philosophischen Bemühungen eine „unreine Alltagsmoral.“ Kant würde zugestehen, dass wir zu konsequenzialistischen Erwägungen neigen. Mill würde zugestehen, dass wir die Gesinnung für moralisch relevant halten. Aber ihre Ethiken wollen uns diesbezüglich aufklären: Wir sollen unsere unreine Alltagsmoral bereinigen. Als Philosophen müssten sie nicht für ihre Ethik im Sinne einer Revision der alltäglichen moralischen Erfahrung tätig werden, wenn diese nicht immer auch Aspekte der Ethik enthalten würde, gegen die sie ihre jeweilige Ethik entwickeln. Die Revisionismusthese wird nicht nur nicht diskutiert, sie ist auch indiskutabel, weil gegensätzliche Ethiktypen ihre metaethischen Intuitionen 1 als „Kampfbegriffe“ gegeneinander benutzen. (Vgl. Kirchin 2003.)

Unsere Alltagsmoral bzw. unsere vorphilosophische moralische Erfahrung funktioniert im Sinne eines Amalgams, das absolut gesollte oder verbotene Handlungen ebenso anerkennen kann, wie sie akzeptiert, dass absolut gesollte oder verbotene Handlungen in Relation zu kontingenten Umständen von Situationen und zu Folgen ihre Wertigkeit umkehren. Darin liegt kein logischer Widerspruch. Als Nicht-Philosoph anerkennt man überdies, dass nicht ausschließlich die Gesinnung moralisch relevant ist, sondern möglicherweise auch die Konsequenzen (und zwar in allen möglichen Varianten). Wer will, kann im Rahmen empirischer Ethik diese triviale These verifizieren. Das wichtigste Ergebnis empirischer Ethik dürfte sein, dass jede philosophische Monopolisierungsstrategie vorphilosophisch unplausibel ist.

Ein Revisionist muss also nicht nur zeigen, dass es nur entweder absolut oder nicht-absolut gesollte bzw. gute oder richtige Handlungen gibt. Er muss nicht nur zeigen, dass nur Gesinnungen oder nur Konsequenzen (Variante 2) moralisch relevant sind. Er muss darüber hinaus zeigen, dass jeweils aus der einen Option logisch oder intuitiv (metaethische Intuition 2) die Falschheit der anderen folgt. Das hat noch niemand beweisen können. (Deswegen kämpft man auf der Ebene metaethischer Intuitionen 1 gegeneinander und diskutiert das Prinzip der Doppelwirkung oder Trolley-Cases.) Im Kontext psychologischer Ethiken wird man es vermeiden, den Weg eines solchen Beweises zu gehen. Denn man hat eine leichtere Option.

In psychologischen Ethiken (bspw. Utilitarismus und Deontologie) beruht die Axiologie einer Theorie darauf, dass man einen besonderen Teilaspekt der evaluativen Erfahrung isoliert und für ihn das Etikett „moralische Erfahrung“ reserviert und monopolisiert. Dieser Teilaspekt

Das Amalgam des Alltags

kein logischer Widerspruch

empirische Ethik

Die leichtere Option:
(1) Revisionismus

Konsequenzialismus

7

gilt dann als der Typ psychischer Bewusstseinszustände, der als moralisch bezeichnet wird. (Kant 1788, S. 92, 163, Kant 1787, S. 544.) Intuitionen bei Ross, reine praktische Erfahrung bei Kant, Lust oder Präferenzen im Utilitarismus sind solche isolierten Typen moralischer Erfahrung. Unsere alltäglich vertrauten Wertungen, passen nicht nahtlos zu diesen jeweils monopolisierten Typen und werden deshalb als außermoralisch qualifiziert. In diesem Sinne stellt Achtung vor dem Gesetz im Rahmen einer kantischen Ethik ein Bewusstsein von Personen dar, insofern sie sich unter unbedingten Verpflichtungen sehen. Solche unbedingten Verpflichtungen werden von Kant argumentativ sehr überzeugend hergeleitet. Eine hedonistische Werterfahrung, wie sie im Kapitel Hedonismus und Utilitarismus skizziert wurde, kann (insoweit ist die kantische Kritik richtig) in der Tat nicht als Quelle unbedingter, universaler und unveränderlicher Verpflichtungen dienen. Lust als evaluative Erfahrung ist irreduzibel kontingent (also umständehalber bedingt und daher zufällig).

Betrachtet man aus der Perspektive der jeweiligen Ethiken mit ihren Axiologien die jeweils anderen, dann folgt trivialer Weise, dass „die“ moralische Erfahrung im Sinne der einen Ethik nicht kompatibel ist mit der anderer. Allerdings kann man so nicht die Falschheit der jeweils anderen Perspektive aus der Tatsache folgern, dass man seine eigene Position mit philosophischer Kompetenz als die richtige „erwiesen“ hat. Die Diskussion der Trolley-Cases reagiert auf die Tatsache, dass Philosophen sich bisweilen weigern, axiologische Fragen so zu beantworten, wie ihre Gegner sie beantworten. Dann kommen Intuitionenpumpen ins Spiel, die den Deontologen zum Utilitaristen *bekehren* sollen (*et vice versa*) und damit (*de facto* und ohne Argumente) zur jeweils anderen Axiologie führen sollen.

Als Fazit des Kapitels kann man nun festhalten: Der Begriff des Konsequenzialismus ist weiter als es die Diskussion zwischen Utilitaristen und Deontologen um die richtige Ethik nahelegt. Am Problem des Prinzips der Doppelwirkung kann man einerseits die Unterscheidung zwischen Gesinnung des Handelnden und Konsequenzen seines Handelns relativieren. Andererseits kann man zeigen, dass eine rigorose deontologische Ethik durchaus anschlussfähig an den wenig rigoristischen moralischen Alltag bleiben kann. Und wenn man metaethische Intuitionen nicht mit moralischen Intuitionen verwechselt, wird es schwer, überhaupt deontologische von konsequenzialistischen Ethiken systematisch zu unterscheiden.

(2) Umgehung durch Intuitionenpumpen

Fazit

Fragen und Anregungen

- » Warum ist der Utilitarismus im Sinne des teleologischen Konsequenzialismus nicht die einzige Variante einer Konsequenzethik?
- » Machen Sie die Funktionsweise des Prinzips der Doppelwirkung an einem anderen inhaltlichen Beispiel deutlich. Welche Aspekte ihrer Beispielsprache entsprechen den vier Aspekten einer Entschuldigung durch das Doppelwirkungsprinzip?
- » Diskutieren Sie das Trolley-Problem und arbeiten Sie den Unterschied zwischen moralischen und metaethischen Intuitionen in der Diskussion heraus.

Lektüreempfehlungen

- » Anscombe, Gertrude Elizabeth: Modern Moral Philosophy, in: Philosophy 33, 124, 1958. Dieser berühmte Artikel kritisiert die moderne Ethik fundamental und führt zugleich durch die historische Einordnung zu einem präziseren Verständnis der Diskussionslinien in ihr.
- » Foot, Philippa: The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effekt, in: Oxford Review 6, 1967. Auf youtube findet man eine knappe und schöne Illustration des Trolley-Problems (FsoE69krO_Q); man achte auf die Stellungnahmen in den Interviews. Für Foot ist das Philosophieren in visuellen und narrativen Beispielen ein Kern unserer Suche nach praktischer Orientierung.

8 Tugendethik

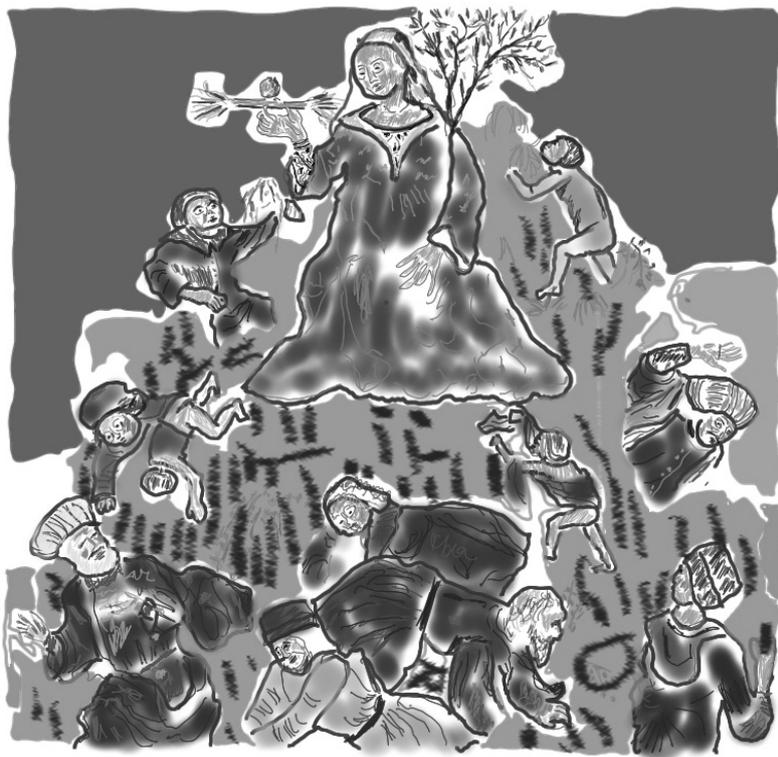


Abbildung 8: Reginaldus Piramus aus Monopoli: Die Allegorie der Trefflichkeit, um 1500 (Codex Phil. gr. 4, Österr. Nationalbibliothek)

Eine Frau sitzt wie eine Königin auf der Spitze eines Berges. Um sich ihr zu nähern, bedarfes einiger Mühe. In der einen Hand balanciert sie einen Feuerstab mit einem Apfel in der Mitte, auf der anderen Seite umarmt sie den immergrünen Lorbeer. Wer bei ihr ankommt, erreicht die Mitte und wird mit dem Lorbeer belohnt. Die Tugend ist auf diese Mitte konzentriert. Doch die Menschen in dem Bild scheinen wenig zielstrebig zu sein: Einige liegen am Fuße des Berges, andere fallen wieder herunter; einige sind Erwachsene, einige Kinder. Der Knabe oben links scheint festzustecken. Im Detail erkennt man Schlangen, Kröten, Drachen. Sie stehen stellvertretend für die Gefahren, durch die wir straucheln. Das kann auch noch kurz vor dem Ziel passieren, aber der Lorbeer zeigt, dass der Tugendhafte auf die Stetigkeit und die wegweisende Funktion seines Ziels vertrauen kann.

Das Bild der Tugend erscheint seltsam, weil die Symbolsprache dieser Illustration gar nicht auf Handlungen und Handlungstypen anspielt. Es ist anschaulicher und zugleich abstrakter als die Ethikansätze, die bisher dargestellt wurden. Warum fallen die Personen den Berg wieder herunter? Die erklärenden Details verweisen auf Laster aller Art. Die Kröte zum Beispiel steht für Hochmut, aber auch für den Tod. Die Schlange wiederum steht für Bosheit ebenso wie für Weisheit. Solche Verweise sind also nicht eindeutig und damit zeigt die Illustration keine Verdikte, wie wir sie von anderen Ethiken kennen. Eine Tugendethik ist eine andere Art von Ethik als die modernen psychologischen Ethikansätze. Im Sinne der Tugendethik lobt und tadelt man das Handeln von Personen. Was sie tun, trifft das Angemessene in einer Situation. Daher ist die Frau auf dem Berg die sittliche Trefflichkeit. Das Angemessene ist dabei keine Eigenschaft der Handlung oder eines Handlungstyps oder gar einer Situation, sofern man sie isoliert voneinander betrachtet.

- 8.1 Personbewertung
- 8.2 Charakterdispositionen
- 8.3 Die Struktur der Tugenden
- 8.4 Das gelingende Leben

Tugendethiken sind Ethikansätze eines gänzlich anderen Typs als die bisher vorgestellten. Tugendethiken gehen von einer Personbewertung aus und erst in einem sekundären Sinn werden Handlungen und Handlungstypen bewertet. Eine Tugendethik lässt sich dabei nicht auf metaethische Intuitionen des Revisionismus ein, wie es die Deontologie und der Utilitarismus tun. (Borchers 2001, Slote 2001.) Insofern liefert eine Tugendethik keine einfachen, sondern komplexe Antworten. Aber es wurde schon gezeigt, wie auch im Kontext der bisher diskutierten Ethiken Komplexität eine Rolle spielt und insofern der Revisionismus dieser Ethiktypen zurücktritt, wenn man sie als philosophische Ansätze *plausibel* konzipiert.

Kein Revisionismus

Fragen der praktischen Orientierung werden in der Tugendethik eher auf folgende Weise gestellt: Welche Art von Person will ich sein? Diese Formulierung ist natürlich provokativ, weil sie einen grenzenlosen Subjektivismus nahelegt. Zunächst ist aber nur wichtig, dass diese Frage wenig situationsbezogen ist. Sie zielt auf die ganze Person und ihr ganzes Leben. Insofern liefern Tugendethiken auch keine klaren Antworten im Sinne von Handlungsanweisungen: Du sollst ..., Du darfst ..., es ist verboten ..., es ist nützlich und daher gut, x zu tun. (Vgl. zur Übersicht Stohr/Wellman 2002.)

Das ist kein oberflächlicher Unterschied. Sich deontologisch unter einer Verpflichtung als Kriterium des Richtigen stehend zu sehen oder sich am Nutzen als Kriterium des Guten zu orientieren, stellt jeweils eine durch eine Ethik begründete Methode dar: Man soll eine besondere moralische Perspektive einnehmen (*moral point of view*), die sich von unserer vorphilosophischen persönlichen Sicht auf unser Handeln konzeptionell (bspw. der Nutzen oder die Pflicht) unterscheidet und anders anfühlt (bspw. kategorisch). (Vgl. Baier 1974, Rohnheimer 2001, S. 15-18.) Methodisch ist eine solche Sichtweise die These, dass moralische Urteile durch die Einnahme einer moralischen Perspektive richtig werden und daher unter Verweis auf sie begründbar sind (also: vernünftig).

Kein *moral point of view*

Die Antwort „Sei tapfer!“ ist inhaltlich unklar. Verglichen mit den spezifischen und konkreten Handlungen (x zu tun), die gesollt, richtig, gut oder angemessen sind, bleiben ihre Antworten offen. Tapferkeit beim Referathalten sieht anders aus, als wenn man jemandem gegen rassistische Schläger beisteht. Daher wird zunächst das Konzept der Personbewertung in Abschnitt 8.1 skizziert. Personen können in ihrem Verhalten, in ihrer Mimik und Gestik und in dem, was sie in ihrem Leben darstellen, bewertet werden, weil man alle „äußeren“ Aspekte in Verbindung sieht mit „inneren“ Charakterdispositionen. Begründungstheoretisch ist in diesem Kontext ein Anknüpfungspunkt zum modernen Non-Kognitivismus zu sehen: Charakterdispositionen stellen in der Tu-

Struktur des Kapitels

Tugendethik

8

gendethik eine indirekte Begründungsressource dar (8.2). Ein uraltes Thema der Tugendethik ist die Frage nach der Struktur und der Einheit der Tugenden. In Abschnitt 8.3 wird daher die Komplexität des Tugendbegriffes vorgestellt und systematisiert. Der Ausgang der Darstellung der Personenbewertung ist die Bewertung von Eigenschaften von Personen. Zwar gibt es in der Tugendethik keine zu favorisierende Dimension der moralischen Erfahrung und auch keine vor anderen ausgezeichnete Methode, es gibt aber eine leitende Grundfrage: Die Frage nach dem Glück bzw. dem gelingenden Leben (8.4).

8.1 Personbewertung

Definition: Tugend
(uninformativ)

Tugend ist sittliche Trefflichkeit von Personen. Jemand wird mit dem etwas altertümlichen Wort als „trefflich“ charakterisiert, wenn er (oder sie) eine gute Person ist. Ihr Gegenteil ist das Laster oder die Lasterhaftigkeit von Personen. Der Ausdruck Trefflichkeit im Deutschen greift ein Bild des Aristoteles auf: Die tugendhafte Person ist jemand, der wie ein Bogenschütze in einer Situation das Angemessene trifft.

Provokation 1:
Personenbewertung

Personen als trefflich zu bewerten heißt, sie entweder schlechthin (in allem was sie in ihrem Leben darstellen) oder in einer spezifischen Hinsicht (also vielleicht in einer bestimmten Situation oder bei wiederkehrenden Situationen) zu billigen oder missbilligen. (Borchers 2001, S. 273, 293, aber Doris 1998.) Gegen eine solche Personenbewertung spricht vieles: Zum einen könnte es als unmöglich oder als hochmütig gelten, eine Person als Ganze zu bewerten. Denn selbst nahestehende Personen können wir nicht immer sehen und selbst unsere Perspektive auf unser Leben schließt Vergessen und Verdrängen nicht aus. Wenn man außerdem eine Person als Ganze bewertet (positiv oder negativ), maßt man sich ein Urteil *über* sie an und erhebt sich damit gewissermaßen über diese. Zum anderen sieht man nur das Verhalten und die Mimik bzw. Gestik von Personen. Im tugendethischen Sinn Personen zu bewerten, bedeutet aber sich billigend und missbilligend gegenüber bewussten oder dispositionalen geistigen Eigenschaften oder Tätigkeiten zu verhalten. Derartiges ist aber zumindest für andere Personen und in vielen Hinsichten auch für uns an uns selbst unerkennbar.

Provokation 2:
personabhängige
Tugend

Eine Tugendethik stellt die Bewertung von Personen als lobens- oder tadelnswert ins Zentrum ethischer Rechtfertigung. (Vgl. Slote 2001, Kap. 7.) Das bedeutet, dass eine Handlung in einer Situation dadurch gut oder schlecht, richtig oder falsch, angemessen oder unpassend sein kann, dass sie gerade von Person A ausgeführt wird. Würde sie etwa von Person B unternommen (unter sonst gleichen Bedingungen moralischer Relevanz), kann dies zu einer gegenteiligen Bewertung führen. Dass die

Wertung von Lob in Tadel umschlägt, hängt nur von Bedingungen der Persönlichkeit (bzw. des Charakters) einer Person ab. Eine Angriffshandlung ist tapfer, wenn sie die einer befähigten Person ist. Wenn eine Nicht-Befähigte angreift, ist das tollkühn – also keine tugendhafte Handlung.

Tapferkeit

Wenn ein Milliardär jemandem für ein Projekt 1000 Euro schenkt, ist das ebenso wenig Freigebigkeit, wie eine entsprechende Spende einer relativ armen Person. Für Freigebigkeit müssen Geber und Nehmer in einem komplexen Verhältnis zueinander stehen. Für den Geber muss das Gegebene nennenswert, aber nicht selbstaufopfernd, für den Nehmer muss das Nehmen verantwortungsvoll sein. Freigebigkeit wird so Ausdruck der Verbundenheit der Bürger als unabhängiger Würdeträger, deren Leben in ziviler Gemeinschaft miteinander gelingt. Es passt zu ihnen (es geziemt sich für sie), ein lockeres Verhältnis zu ihrem Eigentum zu haben. Damit nehmen sie wechselseitig fördernd Anteil an ihren individuellen Projekten. Auch das Nehmen freigebiger Gaben erfordert Tugend. (Vgl. später Kapitel 13.1) Die Tugend ist also personspezifisch.

Freigebigkeit

Die antike Tugendethik kennt keine fundamentalistische Begründung des Guten. In der Moderne werden moralische Qualitäten in bestimmten Begründungsstrukturen fundiert. Etwas ist die Basis des Guten, Richtigen, Wertvollen, ... Um die Darstellung der Tugendethik anknüpfungsfähig zu halten an moderne psychologische Ethik-Typen, soll hier im Folgenden immer eine humesche Variante der Tugendethik im Vordergrund stehen. Hume fundiert wertvolle Eigenschaften im hedonistischen Nutzen.

David Hume versteht unter Tugend eine Menge von geistigen Eigenschaften und Tätigkeiten von Personen, auf die wir lobend reagieren. (Hume 2002, Anhang 1, bes. S. 220.) Wir finden es gut bzw. schön, wenn wir beobachten, dass eine Person Geistesschärfe aufweist oder entschlossen agiert. Die Aufgabe einer philosophischen Tugendethik besteht darin, diese Eigenschaften und Tätigkeiten zu verstehen und zu wissen, warum wir lobend – und konfrontiert mit Lastern tadelnd – reagieren und wann das angemessen ist. Da Hume Hedonist ist, sind Lob und Tadel als evaluative Erfahrung des moralischen Bewusstseins Lust (angenehm) und Unlust (unangenehm). Die Darstellung ist noch sehr ungenau, denn Hume versteht unter der Tugend jede geistige Eigenschaft oder Tätigkeit einer Person, auf die wir lobend reagieren (und auf Laster tadelnd). Somit geht es einerseits um eine Pluralität von Objekten dieser Reaktion (viele geistige Eigenschaften und Tätigkeiten), aber es geht auch um die Tugend (wenn eine Person diese vielen und vielfältigen Objekte in sich harmonisch zu einer Einheit zusammenführt).

Hume: Definition der Tugend

Unter *der* Tugend einer Person versteht man also ihre moralisch positive oder negative Gesamtqualität: Jemand ist gut, weil er tugend-

Tugend: holistisch, partikularistisch

Tugendethik

8

haft ist, und deshalb sind seine Handlungen richtig und wertvoll. Personen können jedoch auch Tugenden im Plural besitzen. Jemand ist vielleicht mutig, aber nicht freigebig oder weise. Der Tugendbegriff wird also holistisch (umfassend und auf das Gesamte der Person bezogen) oder partikularistisch (auf bestimmte Handlungs- und Situationszusammenhänge bezogen) benutzt. In Trauerreden loben wir das Gesamte und in Situationen Teilaspekte. (Vgl. Annas 1993, Hooker/Little 2000 und Robinson 2006.)

Dieses Kapitel beginnt mit der Vorstellung, dass man so zur Tugend gelangt, wie man auf einen Berg steigt. Als Gipfel ist die Tugend das Ziel des Lebens. In der Antike ist die Tugendethik dreifach konsequenzialistisch. Zunächst ist sie in einem resultativen Sinne eine konsequenzialistische Ethik. Tugend und Laster sind faktisch zunächst Ergebnisse (vorübergehende Endpunkte). An welcher Position man sich im Aufstieg befindet, ist eine Frage der Bewertung einer Person zu einem Zeitpunkt. Über den Resultatssinn hinaus bewertet man den Charakter einer Person als Ergebnis einer biografischen Entwicklung und Ausgangspunkt für weitere Entwicklungen. Darüber hinaus ist die Tugendethik also in einem psychologischen Sinne eine konsequenzialistische Ethik. Denn ein Charakter ist nicht nur faktisch vorübergehendes Resultat einer Biografie, sondern er bildet sich gemäß psychologischer Gesetzmäßigkeiten des Menschen in seiner jeweiligen Kultur und verbindet so als Zustand Phasen von Biografien in einem sozialen Raum.

Tugendethiken können aber auch in einem präskriptiven Sinn als „konsequenzialistisch“ bezeichnet werden. (Annas 1993, S. 7-10.) Die Tugend ist ein Ideal für das gelingende Leben. Aber es gibt dieses Ideal in zwei ganz unterschiedlichen Bedeutungen. Einerseits kann das Gegenteil von „ideal“ in einem binären Sinne einfach nur „nicht-ideal“ sein, andererseits kann das Gegenteil „sub-ideal“ sein. In dem einen starken Sinne besitzt man die Tugend entweder, oder man besitzt sie nicht. Die Stoiker prägten dafür ein anschauliches Bild: Für den Ertrinkenden ist es unerheblich, ob er 5 cm oder 5 km unter der Oberfläche stirbt. Es zählt nur die Grenze zwischen dem Darüber und dem Darunter. Neben dieser stark präskriptivistischen Variante der Tugendethik gibt es eine schwache. Man kann das Tugendideal auch gradualistisch deuten: Jede Person ist mehr oder weniger tugendhaft, je nach dem, wo sie sich auf dem steinigen Weg zur Tugend gerade befindet. Einmal ist die Tugend als Ideal binär, einmal ist sie eine evaluative Skala.

Die Personbewertung zielt auf die Bewertung des Charakters einer Person. Dabei gibt es mindestens drei gravierende Probleme für eine Personbewertung (Vgl. Doris 1998.): Zum einen haben Personen aufgrund ihres Charakters ein evaluatives Erleben, das sie selbst und

resultativer
Konsequenzialismus

psychologischer
Konsequenzialismus

präskriptiver
Konsequenzialismus

Tugend: normativ,
deskriptiv

epistemisch

ihre Umwelt zum (intentionalen) Objekt hat. Man erlebt sich, seine Umwelt und seinen Bezug zu seiner Umwelt auf charakteristische Weise. Die Wahrnehmung ist somit personenspezifisch. Andererseits ist dieses evaluative Erleben in bestimmten Aspekten motivational und daher für das Handeln und Verhalten einer Person ebenso verantwortlich, wie der Charakter für das evaluative Erleben. Weil man eine Person von der-und-der Art ist, handelt man so-und-so. Damit ist auch die Handlungsmotivation personabhängig. Zudem gibt es ein drittes Passungsverhältnis: Personen sind mit Situationen konfrontiert. Diese Passung fasst die ersten beiden als psychologische zusammen und bringt sie als Handlung in Beziehung zu einer Situation, in der eine handelnde Person durch ihre Handlungen auf charakteristische Weise wirkt.

motivational

situativ

Diese drei Passungsverhältnisse sind äußerst komplex und der Grund dafür, dass eine Tugendethik kein revisionistisches Konzept der evaluativen Erfahrung aufgreifen kann. (Doris 1998.) An dieser Stelle ist wichtig, dass die genannten Passungen einerseits deskriptiv sind: Es ist zunächst ein Faktum, dass man sich selbst und Situationen so-und-so erlebt. Die Passungen sind also Grenzen und jede Person ist bezogen auf diese Grenzen faktisch und unfrei in einem charakteristischen Zustand.

Drei Passungen

Der Choleriker (im epistemischen Sinne einer kognitiven evaluativen Erfahrung) sieht die Welt mit *seinen* Augen, weil er Choleriker (als Charakterzug einer Person) ist und seine Motivationen (als die Weise, wie seine evaluative Erfahrung ihn motiviert) nicht so unter Kontrolle hat, dass er nicht den Computer mit Fußtritten bestraft, sondern sich tadelt, weil er die Textverarbeitungssoftware nicht beherrscht (im Sinne einer charakteristischen Inadäquatheit seiner Reaktionen). Zorn in diesem Sinne ist ein Laster, denn sein Charakter lässt ihn die Dinge so sehen und deshalb so handeln, dass sein Verhalten aufgrund falscher Wahrnehmung zerstörerisch ist. Aber Zorn ist nicht nur tadelnswert. Zorn ist auch ein Aspekt der Tapferkeit. Denn wer sich als tapfer erweist, muss möglicherweise auch entschlossen sein (d. h. einen gerechten Zorn entwickeln).

der Choleriker

Langsam geht in dieser Skizze die deskriptive Beschreibung von faktischen Grenzen über in eine normative Bewertung der Fakten. (Und wechselt wieder zurück.) Erfolgreiche Personbewertungen hängen also von drei Passungen ab, die einen deskriptiv-normativen Doppelcharakter haben. Wenn man deutlich machen möchte, dass man Tugenden eher in einem deskriptiven Sinne verstehen möchte, spricht man von kognitiven Kompetenzen oder von praktischen Fähigkeiten. Man sollte jedoch philosophisch vorsichtig sein, diese deskriptiv gedeuteten Begriffe allzu sehr getrennt zu sehen, von ihrer normativen Bedeutung. Selbst der

deskriptiv-normativ

Tugendethik

8

Übergang von einem deskriptiven Erfassen der Situation (als Person funktioniert man so-und-so und als Mensch wirkt man auf anderes so-und-so ein) eines handelnden Cholerikers hin zur normativen Bewertung (es gibt nicht- oder sub-ideale innere und daher inadäquate äußere Passungen) ist nur eine darstellungstechnische Strategie beim In-die-Ethik-Einführen. Passungen in dem genannten Sinn haben einen irreduziblen normativ-deskriptiven Doppelcharakter. Denn Tugenden sind ideale Zustände von Personen, die durch ihr Handeln die Welt (von der sie selbst ein Teil sind) besser oder schlechter machen.

Die Personbewertung ist der Kern einer Tugendethik. Evaluative Erfahrung im Sinne der Tugendethik ist daher das kognitive Erfassen einer komplexen Passung. In den Strukturen dieser subjektiv und intersubjektiv erfassbaren Passung liegen die normativen Kriterien für die Adäquatheit von Personen, Wertungen und Handlungen. Sinnvoll wird dieser Ethiktyp jedoch erst durch drei weitere Konzepte. Motivational ist es der Charakter einer Person, der Tugenden diskutierbar macht (8.2). Reflexiv ist es die Struktur der Tugend, die Tugend als begründungstheoretisches Konzept verstehbar macht (8.3). Und normativ ist es das Konzept des Glücks (bzw. des gelingenden Lebens), das motivationale und reflexive Aspekte der Personbewertung entscheidbar macht (8.4).

8.2 Charakterdispositionen

Auch wenn der epistemische Zugang zur Personbewertung über beobachtbare Aspekte von Personen erfolgt, loben und tadeln wir eigentlich in der tugendethischen Personbewertung geistige Eigenschaften und Tätigkeiten von Personen. Diese These vertritt jedenfalls David Hume. Wenn jemand handelt, hat er eine Absicht und eine Motivation und beides beruht auf vielfältigen Gefühlen, Überlegungen und Erkenntnissen. David Hume sieht das Wesen der Personbewertung darin, diese Dinge als angenehm zu empfinden und deshalb zu loben (oder als unangenehm und daher zu tadeln). Das kennzeichnet seine Ethik als moderne Ethik, da sie als eine Variante des Hedonismus und daher als psychologische Ethik zu bezeichnen ist. Psychische Zustände (evaluative Evidenzen) sind dabei sowohl das Bewerten von Personen als auch das, was an Personen bewertet wird. (Nussbaum 1999, Hurka 2010.)

Antike Tugendethiken sehen in Absichten, Motiven, Gefühlen, Überlegungen und Erkenntnissen, die sich in uns selbst und anderen vermittelt über unsere Handlungen „offenbaren,“ nur insofern etwas moralisch Relevantes als sie Bewusstseinszustände einer Person sind, gerade weil eine Person einen bestimmten Charakter besitzt, den sie biografisch entwickelt hat und stets weiterentwickelt. Wir haben nicht

Moderne Tugendethik

Antike Tugendethik

zufällig diese oder jene geistigen Eigenschaften und Tätigkeiten, die wir in Situationen an uns und anderen wahrnehmen. Man lobt oder tadelt den Charakter einer Person, weil er uns unsere geistigen Eigenschaften und Tätigkeiten ebenso wie unsere Handlungen verstehen, teilweise auch erklären und in jedem Fall aber auch bewerten lässt. Der Charakter ist eine Disposition zu Handlungen. In diesem theoretischen Rahmen haben Philosophen wie Epikur auch einen Hedonismus bzw. eine hedonistische Tugendethik vertreten. Für die Antike ist „Lust“ als evaluative Empfindung ein epistemischer Zugang zu Charaktereigenschaften. Für Hume ist sie konstitutives Fundament.

In gewissem Sinne bleibt der Charakter immer eine „black box.“ Einerseits ist er insofern „black“ als er selbst keine Evidenz ist. Antike Tugendethiken sind also keine psychologischen Ethiken. Andererseits liefert er zwar mehr oder weniger personenspezifische Regeln für das Verstehen, Erklären und Bewerten unseres Handelns und Verhaltens, aber nur unvollständige Erklärungen. Denn ein Choleriker ist ein „zorniger“ Mensch, auch wenn er gerade ganz ruhig ist. Wir (und er) wissen, dass er in Situationen „charakteristisch“ reagieren würde. Er wird bei Widerständen gegen sich die (bisweilen animistische) Vorstellung entwickeln, dass jemand oder etwas (bspw. sein Computer) ihm Böses will und dafür „bestraft“ werden muss. Dies ist dann oft eine Projektion eigener Unfähigkeit als böser Wille auf externe Ursachen. Auch wenn er gerade nicht zürnt (als psychische Evidenz), ist der Choleriker zornig (als psychische Disposition). Von der Tatsache einer Charaktereigenschaft weiß man nicht durch direkte Erfahrung (ein unmittelbarer Bewusstseinszustand), sondern nur durch erschließende Reflexion, die das Verhalten einer Person analysiert.

Black box

Für das tugendethische Konzept des Charakters kann man ebenfalls diskutieren, ob es sich um eine partikularistische Ansammlung von einzelnen Zügen handelt oder um eine holistische Identität einer Person im Sinne einer besonderen Konsistenz ihrer Charakterzüge. Die Konsistenz ist um so stärker, je mehr man sich mit sich selbst identifizieren kann. Die Stoa bestimmt die Tugend daher als „konsistenten Charakter.“ „Konsistenz“ ist einerseits eine logische Beziehung der Unterschiedenheit der Charakterzüge voneinander und ihrer Passung zueinander (reflexiver Aspekt des Charakterkonzeptes). Andererseits stellt er eine psychologische Einheit dar (motivationaler Aspekt des Charakterkonzeptes), die überdies als „gesund“ bezeichnet werden kann (normativer Aspekt des Charakterkonzeptes). Konsistenz in diesem Sinne ist auch psychologische und physiologische Beharrlichkeit. Auf dieses Konzept wird in Kapitel 14.3 zurück zu kommen sein.

Charakter: holistisch,
partikularistisch

Tugendethik

8.3 Die Struktur der Tugenden

Man könnte die Folge von Abschnitten in diesem Kapitel so deuten, dass der Charakter der Kernbegriff der Tugendethik ist, weil er der Kern der Personbewertung ist. Doch das ist falsch. Das Konzept der Tugend ist ebenso wichtig. Bisher ist Tugend nur als eine Qualität des Charakters von Personen bestimmt, die gelobt wird (bzw. ihr Gegenteil getadelt wird).

Ethische vs.
dianoethische
Tugenden

Aristoteles unterscheidet zwei Arten von Tugenden. Die ethischen und die dianoethischen. (Aristoteles 2011, 1.13, 6.1-2.) Tapferkeit zählt zu den ethischen und Weisheit oder Klugheit zu denen des Verstandes (von griechisch *dianoia* = der Verstand). Eine moderne Terminologie bezeichnet die ethischen Tugenden als motivationale und die dianoethischen als strukturelle. Motivational ist bspw. Tapferkeit insofern, als der Tapfere geistig und körperlich in der Lage ist, das zu tun, was nötig ist, wenn eine Situation Tapferkeit von ihm fordert. Er hat die Disposition, in einer solchen Situation eine entsprechende Motivation in sich zu entfalten – und zwar eine effektive Motivation. Dies umfasst körperliche Aspekte: Ein Goliath hat vielleicht klobige Hände und schützt sich durch eine bronzene Rüstung. Daher sollte er nicht die Schleuder eines schwächlichen David benutzen, sondern einen schweren Speer, den David bestenfalls hinter sich herschleifen könnte. Die zu entwickelnde Motivation des Tugendhaften muss auch „sicher“ sein: Der Tapfere darf nicht zaghaft handeln, sondern er muss „entschlossen“ sein (bzw. zornig). Überdies muss seine Entschlossenheit auch situativ „angemessen“ sein.

ethische
(motivationale)
Tugenden

Mesotes-Lehre

Wann ist jemand angemessen entschlossen? Als Antwort kann eine aristotelisch geprägte Definition der ethischen Tugend dienen: Demnach ist Tugend eine Haltung (*genus proximum*) der Entscheidung im Sinne einer Mitte im Bezug auf uns (*differentia specifica*), wie sie als vernünftig bestimmt werden kann. (Von griechisch *mesotes* = Mitte; vgl. Aristoteles 2011, 2.1-6, 10.4, Wolf 1995.) Mindestens zwei Zusammenhänge bedürfen hier der Erläuterung:

(1) Die ethischen Tugenden werden als Mitte zwischen einem Übermaß und einem Mangel bestimmt: Im Bezug auf die Tapferkeit bilden Tollkühnheit und Feigheit die Extreme des Lasters und die Mitte ist die Tugend. Die Mitte ist aber, das sieht man an David und Goliath, nur „in Bezug auf uns“ zu bestimmen. Im Alltag sind wir David und Polizisten Goliaths: Daher sollten wir bei einer Schlägerei in der U-Bahn die Polizei holen und nur Polizisten sollten einschreiten. Würden wir bspw. allein einschreiten, wäre das möglicherweise tollkühn. Die Polizei nicht zu rufen, wäre für uns feige. Bisweilen wird ein Polizist seinerseits nicht einschreiten, sondern ein Sondereinsatzkommando rufen. Wenn also

die Situation Tapferkeit erfordert, gibt es eine mit vernünftigen Gründen zu artikulierende personspezifische Mitte der Tugend. Diese Mitte ist also keine statische und arithmetische, sondern eine dynamische und proportionale. Die Bedeutung von Vernünftigkeit in der Definition der ethischen Tugend kann sowohl als deontologischer „Normstandard“ gedeutet werden als auch als hermeneutische „Verstehbarkeit.“

(2) Auf angemessene Weise entschlossen ist jemand also, wenn seine Motivation in Bezug auf ihn und die Situation vernünftig in ihm entsteht, weil sein Charakter disponiert ist, solche Motivationen hervorzubringen. Der Charakter wird in der Regel in der Antike als „Haltung“ (von griechisch *hexis*) und die Motivation als „Entscheidung“ (von griechisch *prohairesis*) bezeichnet. Haltung und Entscheidung dürfen jedoch nicht primär als Einstellungen, die man sich zuschreibt, oder als Wählen zwischen Optionen gedeutet werden. Denn der Tugendhafte handelt überlegt, aber er überlegt nicht. (Dennoch kann er im Sinne des Artikulierens vorhandener moralischer Erfahrung überlegen, wenn er will oder muss.) Selbst komplexe Motivationen bilden sich aufgrund seines Charakters einigermaßen „automatisch.“ Seine Tugend ist für ihn eine „zweite Natur“ und sozusagen ein Instinkt, wenn auch kein angeborener. Zwar überlegt der Tugendhafte nicht, aber er handelt überlegt.

Intellektuelle Tugenden sind insofern strukturell als sie nicht motivational sind. (Aristoteles 2011, Buch 6.) Sie sind bei der Bildung von Motivationen beteiligt. Eine Tapfere muss zwischen gut und schlecht unterscheiden. Die gute Soldatin wird ihre Tapferkeit nur in einem gerechten Krieg entscheiden lassen. Oft wird auch über die angemessenen Mittel zu entscheiden sein. Man muss sich weiterhin über die Folgen von Handlungen und die Reichweite der Forderungen, die eine Situation an uns stellt, im Klaren sein. Die im ethischen Sinne Tapfere muss also eine Reihe von im dianoethischen Sinne kognitiven Leistungen zu erbringen in der Lage sein. Auch diese Tugenden sind Haltungen im Sinne von Charaktermerkmalen, aber keine motivationalen. Wissenschaft ist eine erlernte praktische (Ingenieur) und theoretische (Grundlagenforschung) Kompetenz. Die Tugendhafte erfasst das Angemessene richtig, ist sich im Klaren über die passenden Mittel und weiß um die Reichweite und die Implikationen des jeweils von ihr Geforderten. Anders als die Nicht-Tugendhafte muss sie aber nicht wirklich unsicher und tastend nachdenken (und agiert trotzdem durchdacht). Wie bei Choreografien im Tanz oder Sport wäre Nachdenken in seiner Wirkung intellektuelle Unsicherheit, die die Motivation schwächt und unbeholfen wirken lässt.

Wenn man die Tugend in diesem zweifachen Sinne als ethische und als dianoethische definiert, wird die holistische Einheit der Tugend unklar. Man übt ethische und dianoethische Tugenden unterschiedlich

dianoethische
(strukturelle)
Tugend

Struktur der Tugend

Tugendethik

8

ein. Es stellen sich Fragen nach dem Verhältnis beider Typen zueinander. Der systematische Schnitt führt zu einer eher partikularistischen Struktur der Tugend. Will man den Tugendbegriff holistisch konzipieren, muss man jede Motivation als zugleich motivational (Wirken der Person auf die Welt), kognitiv (Erkenntnis der Mittel, Zwecke und Folgen des Wirkens) und als rational (Begründung ihrer Angemessenheit) bezeichnen. Dies ist nur in einer Moralphysikologie möglich, die das Bewusstsein von Personen nicht moralisch bedeutsam in mehrere Typen von Erlebnissen differenziert. (Vgl. Inwood 1985, Teil 1.)

Moralpsychologie

Aristoteles ordnet die ethischen Tugenden einem „Strebevermögen“ zu und die dianoethischen einem „Denkvermögen“ (zudem gibt es ein „vegetatives Vermögen,“ dessen Tugend besser als „Gesundheit“ bezeichnet wird). Die Dreiteilung der Seele übernimmt Aristoteles in revidierter Form von Platon. Die Stoiker lehnten allerdings eine solche Teilung der Seele ab. Der Grund ist, dass uns in unserer evaluativen Erfahrung (bspw. in der Bewertung von Personen und im Erfassen der Verpflichtung, unter der wir in einer Situation stehen) zwar evaluative Evidenzen bewusst werden, aber eben keine vernünftigen, die unterschieden sind von anderen Arten von Evidenzen und die in komplexer Weise zusammenwirken. Doch diese Dinge gehören zur Moralphysikologie und daher in das Kapitel 12.

konsequenzialistisch
(i-iii)

Tugendethiken gehören zu den konsequenzialistischen Ethiken in einem weiteren Sinne als der teleologische Utilitarismus. Oben in diesem Kapitel wurde diese These spezifiziert: Die Tugendethik ist (i) resultatativ, (ii) psychologisch und (iii) präskriptiv *konsequenzialistisch* (vgl. S. 134). Alle antiken Tugendethiken sehen die Tugend als etwas für Personen um ihrer selbst willen Erstrebenswertes an. (Vgl. Irwin 1986.)

Tugend als um ihrer
selbst erstrebenswert

Denn Handlungen von Personen sind zielgerichtet (intentional). Ein solches Ziel muss eine Person in irgendeinem Sinne auch als gut und erstrebenswert erachten. Im Motiviert-Sein steckt irreduzibel ein Für-Gut-Erachten. Es gibt aber viele Handlungen, die von anderen Handlungen abhängen, und somit gibt es einen komplexen, hierarchischen und strukturierten Horizont von Zielen. Ein Strukturmoment betrifft die Tugend als höchstes Ziel – im Unterschied zu allen anderen Zielen: Handeln macht für Aristoteles als Verfolgen von Zielen (komplex, hierarchisch) keinen Sinn, wenn es nicht daneben ein strukturell anderes Ziel gibt, auf das alles Streben generell ausgerichtet ist. Dieses Ziel ist das Glück bzw. die Tugend. Alle komplexen und hierarchischen Ziele werden um eines von ihnen unterschiedenen Ziels willen angestrebt. Nur die Tugend als Strebeziel unterscheidet sich strukturell von diesen Zielen, denn sie wird um ihrer selbst willen erstrebt. Hierin liegt der (iv) *handlungstheoretische* Konsequenzialismus der Tugendethik.

handlungstheoretischer
Konsequenzialismus
(iv)

Eine Pluralität von solchen Zielen, die um ihrer selbst willen erstrebt werden, schließt Aristoteles aus. Denn mehrere oberste Ziele können möglicherweise miteinander konfliktieren, sodass für Fragen der praktischen Orientierung eine Antwort unmöglich wird. Das ist aber nur eine Seite seiner Ethik. Die Frage der holistischen oder partikularistischen Struktur der Tugend führt auch zu einer weiteren Option der Pluralität: Denn die ethischen und die dianoethischen Tugenden passen möglicherweise nicht bruchlos zusammen. Die ethischen Tugenden sind als „motivierende“ praktisch und die dianoethischen als „strukturelle“ theoretisch. Sie führen möglicherweise entweder zum hektischen Leben im öffentlichen Raum (Politik) oder zum ruhigen Leben für die Wissenschaft. Wie sich die *vita activa* und die *vita contemplativa* zueinander verhalten, ist seit Aristoteles umstritten – vor allem, ob sie harmonisch (also: antipluralistisch) zusammenpassen.

vita activa,
vita contemplativa

antipluralistisch?

8.4 Das gelingende Leben

Man könnte die Thesen aus dem vorangehenden Abschnitt so deuten, dass das Konzept der Tugend in einer Tugendethik den Kern ausmacht. Doch das ist falsch. Eine Tugendethik kommt nicht ohne das Konzept des gelingenden Lebens aus. Der Grund ist jedoch nicht darin zu sehen, dass das Konzept des gelingenden Lebens die ganze begründungstheoretische Last der Tugendethik trägt. Auch nicht, wenn man es als Ziel im Maßstabssinn charakterisiert. Vielmehr gibt es keinen normativen Kern in diesem Ethiktyp, weder einen psychologischen noch einen methodischen. Es gibt nur ein Netz von Konzepten, das dazu dient, die Bewertung von Personen als tugend- oder lasterhaft dadurch zu verstehen und affirmativ oder kritisch zu begründen, dass man die evaluative Erfahrung zu artikulieren vermag. (Vgl. Ackrill 1995.)

Es fehlt in dem hier skizzierten Netz von Konzepten noch das des Glücks. Tugendethiken werden auch als eudaimonistische Ethiken bezeichnet (von griechisch *eudaimonia* = „von einem guten Geist beseelt;“ also: Glück im Sinne von „Freude“ bzw. Glück als gelingendes Leben). Dass man die Tugend um ihrer selbst willen erstrebt, ist zunächst inhaltsleer. Das Konzept des Glücks füllt und klärt Inhalte, ohne klare Antworten im Sinne von Ge- und Verboten zu liefern.

Glück, gelingendes
Leben, eudaimonia

Auf Fragen der praktischen Orientierung im Sinne moralischer Fragen muss es Antworten geben, die zwei Aspekte haben: Sie müssen inhaltlich bestimmt sein, sie müssen zugleich (als motivierende) normative Gründe sein. Die tugendethische Eudaimonie-Lehre klärt also den (v) *axiologischen* Konsequentialismus dieses Ethiktyps. Man wählt zwar die Tugend um ihrer selbst willen. Aber was genau soll man in dieser Si-

Kritik?

axiologischer
Konsequentialismus (v)

Tugendethik

8

(1) Inhaltsleer tuation tun? „Sei tapfer!“ bleibt unbestimmt. Während die Tugend bzw. die Tugenden seelische Güter darstellen, die um ihrer selbst willen gewählt werden, ist das Glück im Sinne einer Vorstellung des Gelingens im Leben für Aristoteles kein rein seelisches Gut. Das menschliche Glück wird von Aristoteles bestimmt als *Tätigkeit* der Seele gemäß der Tugend. Tätigkeit ist dabei sowohl die Aktivierung als auch die Perfektionierung der eigenen Natur im Zusammenhang des Lebens einer Person. Tugend verweist auf Glück und Glück auf Tugend.

(2) Zirkularität Diese Zirkularität führt zu Inhalten, wenn man zwei Quellen für eine Spezifizierung des menschliche Guten betrachtet: Zum einen beruhen unsere Vorstellungen vom Glück auf geteilten Auffassungen (griechisch *endoxa* = das, was an Meinungen über Moral im Umlauf ist), zum anderen auf Vorstellungen über die Natur des Menschen (griechisch *ergon* = Leistung, Funktion, Wesen einer Sache). Die Moral und die Humanität einer Kultur speisen sich material aus der Bewährung historischer Erfahrungen und aus kontingenten, aber nicht willkürlichen anthropologischen Vorstellungen über das Mensch-Sein. Aus beidem gewinnt man eine Vorstellung über die „Aufgaben“ (das *ergon*) der Humanität. Der Inhalt des Glücks bestimmt sich somit als dasjenige, was man gemeinhin und mit guten Gründen als Glück erachtet, sowie das, was zur Vervollkommnung der Menschennatur führt. Nicht nur die Zirkularität erscheint philosophisch problematisch. Es gibt weitere Kritikpunkte an der Tugendethik.

(3) Konservatismus,
(4) Essentialismus,
(5) Perfektionismus Drei Stichworte sind an dieser Stelle relevant: Konservatismus, Essentialismus und Perfektionismus. (Nussbaum 1999, Prinz 2009.) Die *endoxa* als geteilte Auffassungen über das gute und daher gelingende Leben stellen insofern ein Problem dar, als moralischer Dissens möglicherweise gerade eine überkommene Moral kritisieren und überwinden möchte (Konservatismus). Mit dem *ergon*-Argument gewinnt man inhaltliche moralische Vorstellungen aus einer Konzeption der Natur des Menschen: Menschen sind aufgrund ihrer Natur vernünftige soziale Lebewesen, die körperliche und geistige Grundbedürfnisse haben (Essentialismus). „Natur von x“ in diesem Sinne bedeutet „Wesen von x“ (lateinisch *essentia* = Sosein, Wesen). Wenn jemand seine Anlagen, Talente und Fähigkeiten vernachlässigt, bleibt er hinter dem Maß seiner Vollkommenheit zurück und seine Tugend ist schwächer als es ihm möglich wäre (Perfektionismus). — Eine konservative Ethik rechtfertigt möglicherweise unter Verweis auf das Wesen von bestimmten Menschen moralische Oppression. Denn wer sich seinem kulturell vertrauten und wissenschaftlich untermauerten Wesen zuwider verhält, entfaltet seine Anlagen unvollständig und unangemessen. *Vielleicht* ist er aber auch nur kreativ.

Orientierende Inhalte der Tugendethik kommen also durch Verweis auf mehr oder weniger geteilte Auffassungen und die Vorstellung einer menschlichen Natur zustande, die mehr oder weniger reichhaltig sein mag und mehr oder weniger dynamisch oder pluralistisch gedeutet werden kann. Um die Inhalte konkret zu bestimmen, bedarf es einer methodisch vielfältigen Hermeneutik. Aber die Tugendethik hat keine besondere Methode der Argumentation oder Reflexion. Es gibt keine utilitaristischen oder deontologischen Rezepte für klare Antworten. Der Grund hierfür ist, dass es eher um Artikulation der evaluativen Erfahrung eines *common sense* geht als um die explizite Begründung seiner normativen Gehalte. Die Tugend vertraut der historischen Erfahrung (wenn auch nicht blind).

Artikulation vs.
Begründung

Dies kann hier nicht weiter ausgearbeitet und geklärt werden. Für Aristoteles ist dies der vage begründungstheoretische Rahmen der Ethik. Vage bleibt die orientierende Kraft seiner Ethik auch, weil er als Philosoph für seine Ethik nur den Anspruch erhebt, die Umrisse zu zeichnen. Das Bild der Tugend kann, so seine These, jeder Einzelne selbst ausmalen. Dass jeder das auch wirklich kann, liegt an den Quellen für die Inhalte: Wir wachsen in unsere moralische Gemeinschaft hinein und erleben unsere Moral als positiv oder negativ und wir können auf unsere Natur achten. Die Inhalte sind also bei Aristoteles ebenso, wie bei allen anderen Ethikern immer weitgehend „die Natur“ oder der „*common sense*.“ (Das liegt allein schon daran, dass „natürlich“ und „selbstverständlich“ oft bedeutungsgleich sind.) Und auch Kant begründet nur aufwändig das, was sowieso klar ist: Man darf nicht lügen. Ebenso Mill: Man darf nicht lügen, es sei denn die Folgen werden moralisch umkehrend relevant.

Praktische
Orientierung: Vagheit

Im Bezug auf die Moral sind die meisten Ethiker triviale Konservative oder aufrüttelnde Provokateure (vgl. Kant, Mill, Nietzsche). Sie sind aber nicht nur moralisch konservativ, obwohl ihre Ethiken progressiv erscheinen. Denn Kant und Mill wollen alles von Grund auf neu aufrollen. Gerade diese revisionistischen psychologischen Ethiken beruhen auch auf essentialistischen Annahmen über die Moralfähigkeit (Vernunft, Lust, ...) von Personen und kennzeichnen deshalb manche von ihnen als hinter ihren Möglichkeiten zurückbleibende. Die oft geübte Kritik an der Tugendethik trifft die Kritiker meist selbst.

Kritik der Kritiker

Es gibt aber ein anderes Problem der Vagheit der Tugendethik, das man nicht so einfach ignorieren kann. Ist die Tugend notwendig oder hinreichend für das Glück? Aristoteles diskutiert die Situation, dass (nach gängigen Kriterien) jemand tugendhaft und glücklich ist. Er ist materiell abgesichert, intellektuell gebildet, sozial umgänglich, hat eine große, liebe, nette und glückliche Familie ... (Das Glück besteht im Erreichen

Tugend notwendig oder
hinreichend?

Tugendethik

8

dieser Güter, die inhaltliche Antworten auf Orientierungsfragen sind.) Aber dann, nach seinem Tod bricht das Unglück über sein Reich herein und Armut, Krankheit und die Kinder werden zu asozialen Verbrechern. Ist sein Leben, dann immer noch ein gelingendes? Zweierlei kann man an dieser Frage diskutieren: Wie weit reicht der Rahmen für die Bewertung eines Lebens als gelingendes? Unsere Biografien haben viele Brüche. Man könnte sagen, dass wir mehrere gelingende Leben haben. Auch für das Glück gibt es also möglicherweise ein partikularistisches und eine holistisches Verständnis.

moral luck

Die zweite Frage ist: Wie sehr hängt das Glück von unserer Tugend ab? Denn unser Glück (gelingendes Leben) hängt auch vom Glück (Zufall) ab. (Williams 1984, Kap. 2.) Was nützt unsere Tugend im Sinne unserer durch uns perfektionierten Natur, wenn äußere Bedingungen (Katastrophen, Diktaturen, Zufälle, ...) unserer Tugend entgegenstehen? Wenn die Tugend nur notwendig, aber nicht hinreichend für das Gelingen des Lebens ist, dann ist der Lohn der Tugend nicht Selbstgenügsamkeit (Autarkie). Das ist für antike Tugendethiker unakzeptabel. Denn Glück gilt ihnen als Inbegriff der Autarkie: Die Tugendhafte kontrolliert selbstgenügsam das Gelingen ihres Lebens.

Stoiker: Tugend hinreichend für Glück

Die Stoiker haben daher die radikale These vertreten, dass die Tugend hinreichend für das Glück (gelingendes Leben) ist und dass wir diesbezüglich nicht vom Glück (Zufall) abhängen. Wir sind daher durch unsere Tugend autark. Dass wir aber durch unsere Tugend die ganze Welt kontrollieren, ist ziemlich unplausibel. Die Stoiker deuten daher den axiologischen Konsequentialismus um. Als Antwort auf Orientierungsfragen nennen die Stoiker nur die Tugend als Gut; alle anderen Güter sind wertlos. Nicht einmal das eigene Leben gilt dem stoischen Weisen als moralisches Gut. Für die Stoiker zählt also nur die Tugend im Sinne eines habituellen Zustandes einer Person. Inhaltlich lösen sie das Glück von den vertrauten Gütern (innere und äußere, körperliche und seelische Güter, individuelle und soziale). Insofern kann man als Tugendethiker den axiologischen Konsequentialismus umdeuten. Wenn man diesen Schritt nicht gehen möchte, wird es schwer die Tugend als hinreichend für das Glück zu konzipieren.

Umdeutung des axiologischen Konsequentialismus

adiaphora: gleichgültige Güter

Interessant ist eine stoische Tugendethik deshalb, weil schon die Tugendethik insgesamt wenig an spezifischen Handlungsanweisungen und moralischen Gesetzen des Handelns interessiert ist. Dies unterscheidet sie von modernen Ethiken. Aristoteles ist jedoch immerhin noch darauf aus, in seiner Ethik an jedem vertraute moralische Orientierungsfragen anzuknüpfen. Für ihn hängt Glück daher an vertrauten Dingen (Gütern). Die praktische orientierende Funktion der Ethik wird dagegen in der stoischen Lehre auf den Imperativ reduziert: „Sei tugendhaft!“ Un-

ser vertrautes Orientierungsbedürfnis nach einer inhaltlich reichen und klaren Bestimmung des Guten wird nur noch situativ bestimmt und ist nicht mehr das Ziel einer konkreten Güter- und Glückslehre. Der stoische Weise nimmt gegenüber seinem Leben und der Welt eine vollständig selbstgenügsame Haltung ein: Kein Gut, was genommen werden kann, könnte ihm jemals fehlen und daher sein Glück vermindern. Nur die Tugend ist kein gleichgültiges Gut (sie ist kein *adiaphoron*; von griechisch *adiaphorein* = keinen Unterschied machen, gleichgültig sein). Aber sie ist kein praktisch orientierendes Gut.

Hierin kann man einen tugendethischen Revisionismus der Stoa sehen. Die Moral wird an die Ethik angepasst. Eine aristotelische Tugendethik ist dagegen, ebenso wie eine Humesche, dem überkommenen Material der Moral verpflichtet, soweit es sich bewährt hat, und passt um des Preises von Brüchen und Inkonsistenzen willen eine die Moral artikulierende Ethik des Philosophen an dieses Material an.

Fragen und Anregungen

- » Versuchen Sie Gründe dafür zu entwickeln, dass Antworten auf die Frage „Welche Handlung passt zu mir und meinem Leben?“, „Was für eine Person will ich mit dieser Handlung sein?“ nicht moralisch belanglos sind.
- » Bilden Sie in Form eines brain-stormings einen Katalog von Tugenden und diskutieren Sie diese Tugenden jeweils kurz. Betrachten Sie anschließend diese Diskussion und analysieren Sie ihre Funktionsweise.
- » Bilden Sie schematisch Typen von Tugendethiken. Wenn Sie die systematischen Unterscheidungen in Abschnitt 8.1, die das dreifache Passungsverhältnis betreffen, in Beziehung setzen zu den drei Varianten der Richtigkeit in 6.3, kommen Sie zu einer Typologie der Tugend.

Lektüreempfehlungen

- » Aristoteles: Nikomachische Ethik (diverse Ausgaben und Übersetzungen). Diese Schrift ist die erste erhaltene und immer noch umfassendste Diskussion der Tugendethik (Buch 1: Glück, Buch 2-5: die ethischen Tugenden, in 2.6 ist die Definition der Tugend, Buch 6: die dianoethischen Tugenden).
- » Rippe, Klaus P./Schaber, Peter: Tugendethik, Stuttgart 1998. Hierbei handelt es sich um eine kritische Auseinandersetzung moderner Autoren mit der Tugendethik und ihrer Renaissance.

9 Wertethik



Abbildung 9: Jeff Koons, *Woman in Tub*, von einer Kennerin angesehen im Liebieghaus in Frankfurt, 2012

Kennerschaft sieht innere Werte. Porcellana ist der Name einer Schnecke. Sie lebt im Meer und ihr Gehäuse ist weiß. Weiß wie das Gold, das wir Porzellan nennen. Der kennerhafte Blick der Frau im Museum erfasst sicher sofort die inneren Werte der Skulptur, mancher Leser dieses Buches vielleicht nicht. Der heiße Brand verbindet Kaolin, Quarz und Feldspat zu Porzellan. Wie Boticellis Venus dem weißen Schaum des Meeres entsteigt, so entspringt das weiße Gold dem Ofen. Schon im Rococo wurden Figurinen von filigraner Schönheit hergestellt. Die Motive waren andere. Dennoch reiht sich Jeff Koons mit seiner lebhaft bemalten Skulptur bruchlos in diese Tradition ein.

Nun ja, die meisten werden etwas anderes sehen – andere Werte. Andere Werte als die „wirklichen“ Werte. Wirkliche Werte sind unter der Oberfläche verborgen? Jedenfalls werden sie nicht von jedem gesehen. Die Skulptur kann zerstört werden. Können Werte auch zerstört werden? Wie hängen die Werte der Oberfläche zusammen mit den inneren Werten? Sieht man Werte, oder nimmt man sie anders wahr? Man kann sich fragen, ob Werte objektiv sind: Werden Dinge wertvoll, weil wir in ihnen Wert sehen, oder sehen wir sie als wertvoll an, weil sie Werte sind? Was sind „innere“ Werte der Skulptur? Oder gibt es da nur den Preis für das Werk eines renommierten Künstlers? Vielleicht ist etwas nur als Instrument wertvoll für etwas und jemanden? Die Wertethik erschließt sich über eine Reihe von Fragen, auf die man Antworten bereit hält. Sie liefert keine besondere Methode der moralischen Reflexion und sie ist auch nicht in dem Sinne praktisch orientierend, dass Sie gute, angemessene und richtige Handlungen auszeichnen. Vielmehr liefern Werte einen Horizont, in dessen Licht wir uns, unsere Welt und unser Verhältnis zu ihr und zu uns interpretieren.

- 9.1 Werte in der Ethik
- 9.2 Werte und Werterfahrung
- 9.3 Attraktivität der Werte
- 9.4 Magnetismus der Werte

9

Wertethik

Eine einfache Darstellung der Wertethik ist ein Problem. Es gibt viele unterschiedliche Ansätze, die diesem Ethiktyp zugerechnet werden können: Platons (4. Jh. v. u. Z.) Philosophie ist ebenso eine Wertethik, wie die Ansätze von bspw. Franz Brentano (1838-1917), Max Scheler (1874-1928), Nicolai Hartmann (1882-1950) und anderen im Kontext der phänomenologischen Tradition. Auch in der angelsächsischen Philosophie des 20. Jahrhunderts gibt es bedeutende, aber sehr unterschiedliche Wertethiker: John Laird (1887-1946), Ralph Barton Perry (1876-1957), Wilbur Marshall Urban (1873-1952). In der aktuellen Ethik spielt die Wertethik allerdings kaum eine Rolle, auch wenn bisweilen Werte wichtig sind. (Schnädelbach 1983.) In der moralischen Diskussion in den Medien sind Werte in aller Munde und heftig umstritten. Zumeist spricht man sich über wirklichen oder vermeinten Werteverfall aus – beklagt ihn, heißt ihn willkommen. Kein anderer Ethiktyp kann diese Funktionsweise unseres Diskutierens über moralische Fragen so gezielt aufgreifen wie die Wertethik.

Das Anliegen der Wertethiker, unsere evaluative (wertende) Praxis zu verstehen, ist daher wichtig. Im vorangehenden Kapitel wurde die Tugendethik als eine nicht-revisionistische Ethik vorgestellt. Doch aus der Sicht eines Wertethikers ist diese Einschätzung nicht ganz passend. Zwar gibt es keinen tugendethischen Revisionismus im Sinne eines deontologischen oder utilitaristischen, aber das Konzept der moralischen Erfahrung wird personenzentriert konzipiert. Gegenstand der Bewertung ist die Tugend einer Person. Es gibt zwar im psychologischen Sinne keinen besonderen Typ der evaluativen Erfahrung, sondern nur die Eigenschaft oder Disposition der Tugenden. Daher ist die Tugendbewertung einfach nur ein Wert (egal in welchem Sinne). Auch darf man diese Personenzentriertheit nicht als Egoismus deuten. Aber die Gegenstände des Wertens sind Eigenschaften von Personen.

Personenzentriertheit

Im moralischen Sinne bewertet man aber auch nicht-personenzentrierte Werte: Man spricht vom Werteverfall einer Gesellschaft oder einer Generation. Und wenn man die Themen der Umweltethik als moralische Problemkontexte ansieht, bewertet man bspw. abnehmende Artenvielfalt, die Ausrottung von Arten und die Reduktion der Komplexität unseres Ökosystems durch die Landwirtschaft als moralischen Verlust. Diese Art von Verlust und wertvollen Zuständen der Welt spielt unmittelbar nur in der Wertethik eine Rolle. Nur sie konzentriert als Ethik weder die Konzeption des Wertens noch die der Gegenstände des Wertens.

dezentrale Werte

Wenn man unsere Praxis des Wertens betrachtet, sind Werte als Wertungen von Personen subjektiv und doch irgendwie (hoffentlich) auch objektiv, wenn diese Wertungen gültig sind. Der Gegensatz zwischen „subjektiv“ und „objektiv“ wird mehrdeutig verwandt. Etwas kann

Mehrdeutig: subjektiv vs. objektiv

Wertethik

9

s/o: epistemisch

subjektiv in dem Sinne sein, dass es Gegenstand des Bewusstseins ist. Objektiv im Verhältnis hierzu sind alle möglichen Dinge in der Welt, aber auch Handlungen und das Bewusstsein anderer Personen (da auch diese aus subjektiver Perspektive als „Objekt“ zu betrachten sind). Dies ist der epistemische Sinn der Unterscheidung zwischen subjektiv und objektiv. Etwas in diesem Sinne Subjektives (z. B. meine Lust, meine Wertung, meine vernünftige Einsicht) kann erneut objektiv oder subjektiv sein. Jemand, der einen mathematischen Beweis nachvollzieht, denkt vernünftig. Sein Nachvollziehen ist subjektiv im epistemischen Sinne, aber im Geltungssinn (bzw. begründungstheoretisch) denkt er objektiv. Denn mathematische Erkenntnisse gelten unabhängig davon, dass eine bestimmte Person sie sich bewusst macht, indem sie nachdenkt. In der Kunstbetrachtung und in der Mode spricht man aber oft davon, dass die Geltung von Urteilen vom subjektiven Erleben abhängt, mithin kann das Urteil auch nur eine subjektive Geltung beanspruchen. (Vgl. Smith 1948, vgl. das Glossar.)

s/o: Geltung

Im Folgenden sollen einige positive Bestimmungen angeführt werden, die einen Vorbegriff davon liefern, was Philosophen unter einer Wertethik und unter Werten verstehen: Werte sind etwas, das von Personen erlebt wird (9.1). Das Erleben von Werten hat Werte zum Objekt und ist subjektiv eine evaluative Erfahrung. Daher können Werte nicht auf Werterfahrung reduziert werden, sind vielleicht aber auch nicht unabhängig von der Werterfahrung (9.2). Werte sind für Personen attraktiv (9.3). Magnetisch ziehen sie uns an und Unwerte stoßen uns ab. Werte werden im Verhalten von Tieren und im Handeln von Personen getroffen oder verfehlt. Sie werden als Verhalten und Handeln realisiert, indem sie getroffen oder verfehlt werden (9.4).

9.1 Werte in der Ethik

Die Wertethik gilt heute weitgehend als gescheitert und findet wenig Interesse. Dennoch kann man in ihrem Kontext wichtige Aspekte unseres moralischen Lebens besser verstehen als in anderen Ansätzen der philosophischen Ethik. Insbesondere ist es eine interessante Beobachtung, wenn man sich klar macht, dass die Frage, wie man Werte begründen soll, keinen Sinn macht. Warum gilt dieser Wert? Diese Frage ist ebenso sinnlos wie die Frage: „Warum gelten in diesem Universum diese Naturgesetze?“ Werte werden artikuliert, ihre Beziehungen verstanden und ihre praktische Relevanz gedeutet. Diesbezüglich kann man sich indi-

viduell oder kulturell auch irren. Aber die Wertethik ist eine Ethik ohne Begründungsfrage.

Dass die Wertethik „gescheitert“ ist, liegt wohl daran, dass ihre epistemologischen Fragen nie überzeugend geklärt wurden (von Kutschera 1982, S. 74-80, 6.3, aber: S. 228.): Werte stellen in diesem Kontext Objekte unseres moralischen Erlebens von uns selbst, anderen Personen und der Welt dar. Allerdings können diese Werte nicht einfach in der Weise wahrgenommen werden wie etwa Pferde, eine Gesichtsform, ein Musikstück ... Für Werte kann man daher an Stelle der Wahrnehmung ein „Wertnehmen“ postulieren. Mit dem Wahrnehmen hat dieses Wertnehmen gemeinsam, dass Personen Wissen von bestimmten Objekten haben durch Eindrücke, die sie von diesen Objekten bekommen.

Wahrnehmen,
Wertnehmen

Aus der Funktion von Werten im moralischen Diskurs kann man diese epistemologische Unschärfe für den Zweck der Darstellung überbrücken. Werte beeindrucken uns, ziehen uns an und Unwerte stoßen uns ab. Wertverlust wird bedauert und motiviert uns zu Handlungen, die den Verlust ausgleichen und einen moralisch wertvollen Zustand wieder herstellen. (Vgl. Siep 2004b.) Die Welt der Werte wird in unserem moralischen Diskurs als ein Reich von Objekten vorgestellt, zu dem wir kognitiv und motivational in Beziehung stehen. Werte sind also wie Pferde, Steine und Ökosysteme vom Bewusstsein von wertenden Personen unabhängige Objekte. Sie existieren aber nicht in der selben Weise wie diese. Deshalb sollte man (bei allen Unklarheiten und Fragen, die bleiben) für Werte ein Wertnehmen postulieren. Insofern sind unwillkürliche in uns erzeugte Eindrücke unser Zugang zu Werten. Wenn man sinnlich wahrnehmen kann, sieht man ein Pferd. Dieses Bewusstsein vom Pferd ist weder durch Phantasie in uns frei erzeugt worden, noch ist es das Abrufen einer Erinnerung. In diesem Sinne werden auch Werte „vernomen.“ Oft ist es in der Wertethik wichtig, dass diese Werte als Objekte unserer moralischen Erfahrung ontologisch einem „Reich der Werte“ angehören. Deshalb kann man sie nicht sinnlich wahrnehmen, sondern man muss sie entsprechend ihrer spezifischen Ontologie auf besondere Weise „schauen.“ Dieses Schauen soll als Wertnehmen bezeichnet werden. (Vgl. insgesamt Urban 1939.)

Die „Welt“ der Werte

Zugang zu Werten

Es ist den Wertethikern (von Platon bis Scheler und Hartmann) aber nicht überzeugend gelungen, diese Art von Wertnehmen bzw. „Wertschau“ verständlich und ihre ontologischen Annahmen plausibel zu machen. Oft führen Wertethiker die Begründungsfrage durch die Hintertür in ihre Ethik ein. Dies geschieht immer dann, wenn sie Werte ontologisch als „universale“ konzipieren. (Vgl. das Glossar.) Dann ist eine besondere Epistemologie nötig, die für den zweifelhaften Ruf der Wertethik und ihre oberflächliche Unplausibilität verantwortlich ist. Daher muss für die

Wertethik

9

Nicht-Naturalismus

folgende Darstellung vorausgesetzt werden, dass es so etwas gibt wie ein „Vernehmen der Werte,“ das wie eine Art Wahrnehmung von Werten zu verstehen ist. Einen Weg, sich die Rede von einem Reich der Werte verständlich zu machen und ein Wertnehmen von einem Wahrnehmen zu unterscheiden, bietet das Konzept des ethischen Nicht-Naturalismus. Dessen These ist, dass die Ethik eine von den Naturwissenschaften unabhängige Wissenschaft ist und dass sie einen für sich spezifischen Gegenstandsbereich hat. Darüber hinaus grenzt der Nicht-Naturalismus also die Ethik und die Naturwissenschaft als Wissenschaften von einer Metaphysik ab, die als Wissenschaft den Bereich des Übernatürlichen zum Gegenstandsbereich hat. Die Ethik ist also eine Wissenschaft, die sich in diesem Sinne mit dem Reich der moralischen Werte beschäftigt, das sich zwischen den natürlichen und den übernatürlichen Dingen befindet. Und das Wort „Reich“ bedeutet, dass unterschiedliche Dinge mit unterschiedlichen Ontologien in unterschiedlichen Bereichen der Realität verortet werden müssen. (Vgl. Oksenberg-Rorty 1971, Ball 1991, McDowell 2002a.)

Nun gibt es aber auch gewisse Zusammenhänge zwischen den Gegenständen der Ethik und denen der Naturwissenschaft. Allerdings muss man in diesem Kontext Naturwissenschaft in einem weiten Sinne verstehen: Natur ist alles, was man sinnlich wahrnehmen kann und wovon man insofern Wissen haben kann. Wertnehmen und Wahrnehmen stehen nun untereinander in notwendigen Zusammenhängen.

Beispiel: Grausamkeit

Grausamkeit ist ein Unwert und wir missbilligen Handlungen und versuchen diese zu ändern, wenn man uns zeigt, dass wir irgendwie grausam sind. Grausamkeit lässt sich dabei nur über bestimmte deskriptive (also wahrnehmbare) Eigenschaften von Handlungen bzw. ihren Wirkungen verstehen: Grausamkeit fügt psychisches oder körperliches Leid zu (mithin sinnlich Wahrnehmbares), indem Personen erniedrigt werden. Gewalt als Mittel der Erziehung, sexuelle Misshandlung oder Folter im Dienste der Gerechtigkeit sind Beispiele hierfür. Nun ist aber ein „Nein!“ ein Mittel der Erziehung von Kindern, und Verführung (im Sinne der Überwindung eines echten Widerstandes) ein mögliches Element der Erotik und bei einem Verhör eines Verdächtigen wird der Kommissar bisweilen laut und ausdauernd. „Gewalt“ scheint nicht nur grausam, sondern auch positiv zu sein. Wie grenzt man echte von scheinbarer Gewalt ab? Man tut dies, indem man entweder auf wahrnehmbare deskriptive Merkmale verweist, die als Indizien für grausame oder nicht-grausame Eigenschaften von Handlungen dienen, oder auf „wertnehmbare“ evaluative Merkmale. Diesbezüglich gibt es eine einigermaßen konsensfähige gesellschaftliche Praxis, demütigende Wirkungen von Gewalt zu identifizieren. Die Relation zwischen Wahrnehmung und Wertnehmen ist

vielschichtig und komplex. Einiges ist ihnen gemeinsam, manches unterscheidet sie.

Doch wie hängt ein wertmäßiger Unterschied (grausam vs. nicht-grausam) von einem Wahrnehmungsunterschied (deskriptive Merkmale) genau ab? Der Wahrnehmungsunterschied führt diesseits und jenseits dieser (Wert-)Grenze zu einer deskriptiven und zu einer wertenden Bedeutung des Wortes „grausam“ in der Sprache. Im moralischen Sinne grausame Handlungen tauchen (aufgrund der variierenden Merkmale in der Wahrnehmung) aus dem Bereich von Handlungen auf, die schon Merkmale der Grausamkeit an sich tragen, aber moralisch transparent bleiben: bspw. das Leid des Kindes bei einem „Nein!“ der Eltern. Ein solches „Nein!“ wird vom Kind oft als „ungerecht“ angesehen und deshalb als grausam erlebt. Und dieses Erleben, kann man nachvollziehen, auch wenn man selbst das „Nein!“ der Eltern nicht moralisch als grausam missbilligt. Subjektiv (im epistemischen Sinne) hat jeder hier seine moralischen Gewissheiten (Kind, Eltern, Beobachter), aber für jeden ist (zumindest potentiell) fraglich, ob diese Gewissheiten im Geltungssinn objektiv oder subjektiv sind. (Vgl. McDowell 2002b, c, Wedgwood 1999.)

Der Nicht-Naturalismus bezeichnet eine solche notwendige Abhängigkeit von wertenden und beschreibenden Eigenschaften von Handlungen, Absichten und Situationen als Supervenienz (von lateinisch *super-venire* = bedecken, dazu-kommen, überfallen). Eine Änderung der moralischen Wertung kommt zu einer Änderung in den deskriptiven (wahrnehmbaren) Eigenschaften hinzu. Eine Supervenienzrelation bringt in diesem Sinne die These zum Ausdruck, dass zwei Bereiche von Eigenschaften zu unterscheiden sind (wertende, beschreibende) und in einem notwendigen Abhängigkeitsverhältnis stehen. Der wertende Bereich ist die Supervenienz-Ebene, die über dem deskriptiven Bereich der Supervenienz-Basis verortet wird. Allerdings ist die Abhängigkeit zwischen beiden schwach. Die Relation dieser beiden Bereiche von Eigenschaften ist asymmetrisch und wird durch zwei Merkmale konstituiert: (1) Wenn eine Handlung, Absicht oder ein Zustand in allen relevanten deskriptiven Eigenschaften einer anderen grausamen gleicht, dann ist sie ebenfalls als grausam zu bewerten. [Deskriptive Gleichheit der Supervenienz-Basis führt zu wertender Gleichheit der Supervenienz-Ebene.] (2) Allerdings können zwei Handlungen, Absichten oder Zustände, die sich in ihren Werteigenschaften gleichen (also bspw. beide grausam sind), in ihren deskriptiven Eigenschaften stark unterscheiden. [Wertende Gleichheit der Supervenienz-Ebene führt nicht zu deskriptiver Gleichheit der Supervenienzbasis.]

Werte als Objekte des Wertnehmens sind die Träger dieser supervenierenden evaluativen Eigenschaften ebenso wie der deskriptiven

grausam: wertend und beschreibend

deskriptiv = moralisch transparent

Supervenienz: wertender und deskriptiver Eigenschaften

Supervenienz-Ebene, Supervenienz-Basis

Asymmetrie

(a) bottom-up: gleich-gleich ist notwendig

(b) top-down: gleich-ungleich ist möglich

Wertethik

9

Deskriptive
und evaluative
Eigenschaften

Wahrnehmungseigenschaften. (Martineau 1885b, Seth 1897.) Es gibt zwei Wege, diese Objekte zu erfassen: Personen erfassen Werteigenschaften entweder vermittelt über deskriptive Eigenschaften. Die Grausamkeit von Gewalt durch die Schmerzen, Rötungen bzw. vermindertes Selbstwertgefühl etc., die sie verursacht. Oder Personen erfassen die relevanten deskriptiven über die evaluativen Eigenschaften. Dass psychische und körperliche Gewalt in der Erziehung unmoralisch sind, liegt daran, dass Kinder in einem demokratischen Kontext zu einem Leben in Gleichberechtigung und Selbstbestimmung erzogen werden sollen. (Homerische Helden muss man für den Trojanischen Krieg anders erziehen.)

Wenn beispielsweise ein Kind ertrinkt, dann werden bestimmte Aspekte von Situationen irrelevant und daher (aufgrund der lebensbedrohlichen Hilfsbedürftigkeit) bei der Wahrnehmung der Situation ausgeblendet. Irrelevant ist bspw. der teure Anzug, den man trägt, weil man auf dem Weg zu einem Bewerbungsgespräch ist. Als rein deskriptive Merkmale der Situation sind diese Dinge so „transparent,“ wie die grünen Blätter an den Bäumen. Sie gehören nicht zum Wert- oder Unwert der Situation. Umgekehrt wird man bei der Wertevermittlung (an Kinder und Fremde) und wenn man über Wertaspekte von Situationen Klarheit gewinnen möchte, sorgfältig auf die deskriptiven Eigenschaften einer Situation im Sinne von „Tatbestandsmerkmalen“ hinweisen, um ihnen die relevanten Werteigenschaften vor Augen zu führen.

Nicht-psychologische
Ethik

Werte sind jedoch als Objekte der Wahrnehmung zu unterscheiden von Wertungen. Psychologisch gesehen sind Wertungen der Zugang zu Werten. Insofern ist eine Wertethik eine nicht-psychologische Ethik. Denn Werte sind Träger von Werteigenschaften und werden durch Wertungen nur erfasst. Der Utilitarismus und die Deontologie wurden zuvor als psychologische Ansätze rekonstruiert, weil sie moralische Wertungen auf einen bestimmten Typ evaluativer Erfahrung zurückführen (bspw. Lust, Wünsche, Interesse, Achtung ...). Lust und Achtung sind wertende psychische Zustände. Werte sind dagegen nur werthafte (gute oder schlechte) Objekte und insofern ist die Wertethik eine nicht-psychologische Ethik.

9.2 Werte und Werterfahrung

Wertungen und Werte

Das Wertende wird philosophisch als das Evaluative bezeichnet. Als solches ist es jedoch von zweifacher Natur: Evaluativ ist eine Wertung, evaluativ sind aber auch Werte. Einerseits gibt es evaluative Eigenschaften und Werte sind Träger solcher Eigenschaften. Andererseits gibt es aktive und reaktive Bewusstseinsakte des Wertens von Personen. Es ist schwer diese Dinge philosophisch klar auseinanderzuhalten. Der Grund ist,

dass die Dinge komplex zusammenhängen und philosophisch extrem mehrdeutig sind. „Mehrdeutig“ bedeutet hier, dass Werte im alltags-sprachlichen Sinn im Rahmen einer Ethik auf mehrere sich wechselseitig ausschließende (oder substantiell ergänzende) Weisen philosophisch rekonstruiert werden können.

Wenn man unter Werten Objekte im Sinne von Trägern werthafter (evaluativer) Eigenschaften versteht, dann kann man der Auffassung sein, dass Personen im moralischen Erkennen diese Eigenschaften erfassen, wie sie rote Gegenstände als rot wahrnehmen (Wertnehmen als epistemische Passung Person-Welt, Passung 1). Allerdings werden die Dinge für uns auch dadurch wertvoll, dass wir sie als für uns (bzw. jemanden) wertvoll erachten. Werteigenschaften werden von uns in diesem Sinne durch unser Werten auf die Welt projiziert (Wertnehmen als epistemische Passung Welt-Person, Passung 2). Neben den epistemischen Passungen gibt es auch motivationale: Einerseits orientieren Personen sich an gegebenen Werten (motivationale Passung Person-Welt, Passung 3), andererseits ist die Moral auch insofern kreativ, als Personen den Werthorizont beeinflussen (motivationale Passung Welt-Person, Passung 4). Werte sind komplexe Passungen in verschiedenen Konstellationen.

Ein Beispielkontext für diese Passungen ist: Kinder bekommen von ihren Eltern Werte vermittelt, die Werte der Kultur, so, wie die Eltern sie für sich adaptiert haben. Als junge Erwachsene werden sich viele (wenn auch nicht alle) Kinder auf kreative Weise individuell und als soziale Gruppe von den Werten ihrer Eltern abgrenzen. Verschiedene Generationen haben verschiedene Werte und leben deshalb anders. Zwischen Generationen kommt es deshalb zu mehr oder weniger starken Konflikten. Und diese Konflikte werden in der Regel als moralische Konflikte erlebt. Wenn die Kinder solche von Eltern der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg sind, werden sie ihre Eltern als wirtschaftswunderliche Spießer und ignorante Verleugner ihrer politischen Verstrickungen erleben. Sie rebellieren auf ihre Weise dagegen (als Hippies und revoltierende 68er), aber ihre Kinder können wiederum ihrerseits ganz anders werden. Vielleicht werden einige wieder eher „spießig“ (also der Großelterngeneration in deskriptiver Hinsicht ähnlicher, auch wenn ein Werthorizont sich wertmäßig umpolt und inhaltlich nie eine genaue Wiederholung darstellt).

Philosophisch gesehen ist daran aber interessant, wie man die Geltung von Werten deutet. Es gibt also zwar die genannten vier Passungen im Kontext der Wertethik, sie sind aber philosophisch insofern zu ergänzen, als man Werte als unveränderlich oder veränderlich (oder mehr oder weniger veränderlich) deuten kann. Neben einem statischen

4 Passungen ...

(1)

(2)

(3)

(4)

Wertewandel?
Werteverfall?

... dreimal Geltung

Wertethik

9

Reich der Werte kann es ebenso auch einen unbegrenzten und unbeschränkten Fluxus geben wie Bereiche und Schichten unterschiedlicher Konsistenz. — Mit diesen Unterscheidungen (Geltung, Passung) kann man nun verschiedene Wertethiken skizzenhaft voneinander abgrenzen.

(1) Platonische
Wertethik

Wenn Werte philosophisch als (absolut) unveränderlich *gelten* sollen, wird man sie in epistemischer Hinsicht als objektiv *geltende* charakterisieren. (Das Wort „gelten“ wird im vorangehenden Satz zunächst in einem metaethischen und dann in einem ethischen Sinn verwandt.) Werte sind geltende Objekte, die Personen in Wertungen erfassen und somit von ihnen (im Erfolgsfall) motiviert werden. Daher wird das Werten im Sinne eines subjektiven Wertens als Passung 1 und Passung 3 konzipiert werden. In einer solchen (eher platonischen) Wertethik wird man auf die Diagnose eines Wertewandels so reagieren, dass man von einem Verfall oder Fortschritt im Bezug auf Werte spricht. Werte sind im Leben von Personen besser oder schlechter verwirklicht. Generationenkonflikte spiegeln also nicht einen substantiellen Wertewandel wider, sondern sie stellen eine bessere kognitive oder motivationale Fähigkeit von Personen dar, sich an Werten zu orientieren. Je stärker man Werte in diesem Sinne konzipiert, desto *mehr* wird man ihnen im ontologischen, epistemischen und motivationalen Sinne eine vom Werten unabhängige Rolle zugestehen. Der Wertehorizont wird zu einem Maßstab für das Handeln bzw. zu einem fernen Himmel mit unerreichbaren Fixsternen. Man orientiert sich an diesem Himmel mehr oder weniger erfolgreich. Man navigiert anhand eines Atlas durch sein Leben.

(2) Expressionistische
Wertethik

Wenn Werte philosophisch als (absolut) veränderlich gelten sollen, wird man sie in epistemischer Hinsicht als subjektiv geltende charakterisieren. Werte sind Wertungen, die Wertende motivieren. Daher wird das Werten im Sinne eines subjektiven Wertens als Passung 2 und Passung 4 konzipiert werden. Wertewandel stellt sich nun philosophisch anders dar: Personen finden Werte nicht vor, sondern entwickeln sie durch ihre Wertungen und verwirklichen diese im Handeln. Je stärker man Werte in diesem Sinne konzipiert, desto *weniger* wird man ihnen im ontologischen, epistemischen und motivationalen Sinne eine vom Werten unabhängige Rolle zugestehen. Der Werthorizont wird zu einem Faktum persönlicher Schöpfungskraft und Kreativität. Eine solche Wertethik kann man als expressionistisch bezeichnen. Man gestaltet die Moral mehr oder weniger erfolgreich. Man stolziert oder stolpert mehr oder weniger kreativ durch sein Leben.

Der Unterschied zwischen einer platonischen und einer expressionistischen Ethik hängt von Auffassungen über Geltung in der Ethik ab (Werte als veränderlich bzw. unveränderlich). Als Ethikansätze kommen diese Positionen nur aus einer einseitigen Reduktion des geltungs-

theoretisch Objektiven auf das epistemisch Subjektive (expressionistische Wertethik) oder umgekehrt des epistemisch Subjektiven auf das geltungstheoretisch Objektive (platonische Wertethik). Die Alternative scheint zu sein: Entweder passen sich Werte Personen an oder Personen Werten. Der Grund für die Alternativen ist die philosophisch verabsolutierte Veränderlichkeit oder Unveränderlichkeit von Werten. Man kann also weitere Wertethiken entwickeln, wenn man nun die dritte geltungstheoretische Option betrachtet.

9.3 Attraktivität der Werte

Werte und Personen ziehen sich allerdings auch wechselseitig an: Personen eignen sich Werte ihrer Kultur an und geben ihnen damit zugleich auch eine individuelle Gestalt. Andererseits erfinden Personen auch Werte und verändern dadurch den Wertehorizont ebenso wie sich ihre Erfindungen ihnen gegenüber verselbständigen. Letztlich müssen sich Werte in der Welt bewähren. Konzipiert man in diesem Sinne eine Wertethik, dann geht man von einem komplexen epistemischen, begründungstheoretischen und motivationalen Passungsverhältnis aus (Passungen 1-4), insofern persönliche und situative Momente über die Passungen und ihre moralische Beschreibung entscheiden.

Indem man Werte als Objekte der Wertung bestimmt, vermeidet man zwar die tugendethische Personenzentriertheit. Allerdings können Werte auch als personbezogen konzipiert werden. In einem solchen Fall wird man Werte als relationale Entitäten bestimmen. Eine solche relationale Wertethik eröffnet einen dritten Weg der Wertethik: eine dezisionistische Wertethik. (Vgl. Royce 1908, Kap. 1.) Diese Option der Wertethik nimmt ihren Ausgang in einem alternativen Konzept moralischer Geltung. Eine Alternative zu absolut veränderlichen und absolut unveränderlichen Werten ist eine vermittelnde Auffassung über die Geltung. Werte können mehr oder weniger veränderlich sind. Werte können sich ändern, weil Personen sich in ihrer Beziehung zur Welt verändern. Werte können sich ebenfalls ändern, wenn die Welt sich verändert. Werte sind im Sinne dieser Variante der Wertethik Relationen.

Werte sind personbezogen, insofern sie Werte für Personen sind. Das „für“ in dieser Formulierung impliziert zunächst keine epistemische Subjektivität, sondern schließt epistemische Objektivität ein: Etwas kann für eine Person wertvoll sein (als wertvoll erlebt werden) oder sollte für sie wertvoll sein (es sollte als wertvoll erlebt werden). Ein illustratives Beispiel sind „gesunde Nahrungsmittel.“ Wir essen etwas, weil es uns gesund zu sein scheint. Und, wenn wir es als gesund bezeichnen,

(3) Dezisionistische Wertethik

(a) Personbezug der Werte

Wertethik

9

meinen wir oft, dass wir es deshalb schätzen sollten, da menschliche Personen aufgrund ihrer Physiologie bestimmte Nährstoffe benötigen.

(b) Objektabhängigkeit
der Werte

Werte sind abhängig von Objekten. Etwas, das wir als für uns wertvoll erleben oder nicht, ist durch Eigenschaften an ihm für uns epistemisch objektiv und daher im Erfolgsfalle auch epistemisch subjektiv wertvoll. Dass ein Nahrungsmittel gesund ist, liegt beispielsweise an einzelnen Nährstoffen oder ihrer Zusammensetzung.

(a+b) > (c): Werte als
Relationen

Werte im Sinne dieser Variante der Wertethik sind Relationen. Das eine Relatum ist eine Person (bzw. bestimmte Eigenschaften von Personen), das andere ein Objekt. Ein solches Objekt als zweites Relatum kann (beispielsweise im Falle der Liebe als Wert) ebenfalls eine Person sein, insofern sie für das erste Relatum eine andere Person ist. Werte sind also als Relationen zwischen Personen (das epistemisch subjektive Relatum) und Objekten (das epistemisch objektive Relatum) konstituiert. Diese Konstitution kann man sich in Analogie zur Unterscheidung primärer und sekundärer Eigenschaften in der Erkenntnistheorie verständlich machen. (Vgl. insgesamt McDowell 2002 und Quante 2004.)

Primäre und sekundäre
Qualitäten

Primäre Eigenschaften sind solche, die den Objekten „objektiv“ zukommen: Größe, Form, Gewicht ... Objektiv in diesem Sinne bedeutet zunächst nur, dass diese Eigenschaften den Dingen unabhängig davon zukommen, ob sie wahrgenommen werden oder nicht. Sekundäre Eigenschaften sind allerdings von der Wahrnehmung abhängig. Die Farbe eines Gegenstandes hängt zwar von bestimmten Oberflächeneigenschaften des Gegenstandes ab. Ob ein Gegenstand aber rot oder gelb ist, kann nur in Relation zum Wahrnehmenden bestimmt werden: Bienen, Frösche, Fische und Menschen nehmen Gegenstände jeweils andersfarbig wahr. Das hängt von der Wahrnehmungsphysiologie der jeweiligen Gattung ab. Streng genommen ist daher kein Gegenstand für sich gedacht x-farbig, sondern nur, wenn man ihn in Relation zu einer y-Wahrnehmung sieht.

Die Analogie zu den Werten ist nun die Folgende: Die Röte eines Gegenstandes hängt davon ab, wer den Gegenstand wahrnimmt. (Genauer: Eigenschaften des Wahrgenommenen in Relation zu Eigenschaften des Wahrnehmenden sind dafür verantwortlich, dass der Gegenstand rot ist und deshalb der Wahrnehmende rot sieht.) Ein Wert hängt davon ab, dass jemand etwas als wertvoll erachtet. (Genauer: Eigenschaften des Wertvollen und Eigenschaften dessen, der den Wert erlebt, sind dafür verantwortlich, dass etwas ein Wert ist.) Der Wert ist diese Relation, weil er weder epistemisch noch geltungstheoretisch auf eines der Relata reduziert werden kann.

Werte sind nicht auf die
Relata reduzierbar

besser: Werte komplex

Ontologisch gesehen ist es genauer, Werte als „komplex“ zu bezeichnen. Relationen sind begriffliche Beziehungen von Entitäten. Und

in der philosophischen Ethik betrachtet man Werte manchmal einseitig als zweistellige Relation. „Relationale“ Werte sind eigentlich aber „komplexe“ (zusammengesetzte) Entitäten. Sie sind keine einfachen oder atomare Entitäten. Komplexe Entitäten können nun durch zwei oder mehr Elemente konstituiert sein und man sollte sich in einer dezisionistischen Wertethik fragen, ob für jeden einzelnen Wert gilt, dass es notwendig bloß zwei Elemente sind und dass eines der Elemente Personbezug haben muss. (Man denke an Biodiversität und die Tatsache, dass eine Reaktorkatastrophe in der Sperrzone um den Atommeiler für die Artenvielfalt positiv ist.)

Zurück zum relationalen Wertkonzept. Entweder geht man für das Wertnehmen von Personen von einer unveränderlichen „Wahrnehmungsphysiologie“ aus, oder man konzipiert die „Physiologie“ des Wertnehmens psychologisch, kulturell und historisch veränderlich. Ob ein Nahrungsmittel „gesund“ ist, hängt dann beispielsweise auch davon ab, wie sich in den ersten Lebensjahren der Ekel herausbildet. In Europa hält man Insekten für ekelig und wird sie deshalb nicht als gesunde Nahrung schätzen, auch wenn sie es „rein physiologisch“ betrachtet sind. Für Menschen sind proteinreiche und fettarme Lebensmittel gesund und daher auch Insekten. Aber Europäer nehmen diese Objekte (normalerweise) nicht in diesem Sinne als wertvoll wahr. Entweder sagt man nun, dass Europäer im Vergleich zu Asiaten im Bezug auf bestimmte Nährwerte wertblind sind oder die (Nähr-)Werte sind unter Europäern aufgrund der europäisch geprägten Emotion des Ekels andere. Für die Argumentation macht es an dieser Stelle keinen Unterschied, ob man Nährwerte als moralische Werte ansieht oder nicht. Es geht hier nur um die Konstitutionsbedingungen der Wertrelationen.

Der Dezisionismus dieser Option der Wertethik ergibt sich nicht aus Ähnlichkeiten zur expressionistischen Wertethik. Die dritte Variante der Wertethik ist als *philosophische Ethik* dezisionistisch. Wenn Werte Relationen sind, dann ist der moralische Dissens ambivalent. Entweder ist jemand, der anders wertet, wertblind oder die Werte sind im Bezug auf ihn andere. Solange es nun den Beispielen philosophischer Wertethiken nicht gelingt, ein Konzept des Wertens zu entwickeln, das letztlich jeden faktischen Dissens über Werte zwischen Personen auf die Wertblindheit einer Person zurückführen kann, muss man sich bei einem jedem faktischen Dissens *entscheiden*, wie man ihn *philosophisch* darstellt.

Will man Europäer (moralisch) als spezifisch nährwertblind kritisieren, oder sind Werte für verschiedene Kulturen unterschiedlich attraktiv? Erneut sei betont, dass „attraktiv“ in diesem Kontext nicht in einem epistemisch-subjektiven Sinne verstanden werden darf („anziehend *für* jemanden“), sondern in einem objektiven Sinne: Werte als Re-

Merkmale des Wertnehmens

Dissens = Wertblindheit?

Ethischer Dezisionismus

Werte sind Attraktionen

Wertethik

9

lation werden dadurch konstituiert, dass verschiedene Dinge als Relata in eine Relation hineingezogen werden. Die Relata eines Wertes sind füreinander (objektiv) „attraktiv“ bzw. „attrahierend“ – so wie sich Planeten wechselseitig anziehen und so stabile und zugleich dynamische *Systeme* bilden oder einzelne Atome sich zu Molekülen verbinden. Unterschiedliche Attraktionen in diesem Sinne, führen zu Unterschieden im Werterleben zwischen Europäern und Asiaten. Das Werterleben ist also zunächst unterschiedlich, weil in Europa die Werte als Attraktionen andere sind als in Asien. Attraktionen sind ein ontologischer Aspekt von Werten als Relationen.

Blindheit?
Attraktionen?

Will man als Ethiker das eine oder das andere? Blindheit auf der einen Seite und diverse Attraktionen auf der anderen Seite sind Optionen, zwischen denen man wählen und entscheiden kann. Der europäisch geprägte Ekel hindert Europäer daran, Nährwerte in Insekten zu sehen. Diese Blindheit könnte man moralisch bedenklich finden. Europäer sehen zwar gewisse Nährwerte nicht, andererseits ernähren sie sich aufgrund ihrer Landwirtschaft leidens- und fettreich (Tiere) und Ressourcen verbrauchend (Boden, Wasser, Artenvielfalt, Energie, Arbeitskraft). Insekten könnte man unter besseren Bedingungen produzieren und doch eine gleichwertige Ernährung erreichen. Will man unsere europäische Lebensform als unmoralisch erweisen, wird man unsere Blindheit hervorheben. Wir müssen dann lernen, Werte richtig wahrzunehmen. Will man unsere Lebensform verteidigen, wird man von divergierenden Attraktionen in Europa und Asien sprechen.

(4) Absolute Wertethik

Will man das eine? Will man das andere? Das bleibt so lange eine Entscheidung, wie man relationale Werte (also Attraktionen) nicht von einem objektiven Standpunkt aus „betrachten“ kann. Eine solche Betrachtung der Werte wäre als philosophische Ethik eine absolute Wertethik. Sie würde die (beiden) Relata von Werten in ihrer Attraktion epistemisch zugleich subjektiv und objektiv erfassen können. Dann wäre es keine Frage mehr, ob etwas epistemisch subjektiv Geltendes im Geltungssinn objektiv ist. Beim Wahrnehmen von sekundären Sinnesqualitäten (rot) ist die Physiologie des Wahrnehmenden intersubjektiv vergleichbar und unabhängig von Kulturen, Zeiten und individuellen Vorlieben (es gibt aber Farbenblindheit). Wahrheit und intersubjektive Übereinstimmung ist so weitgehend garantiert (und nicht mehr dezisionistisch). Beim Wahrnehmen von primären Sinnesqualitäten ist die objektive Seite der ganze Garant für die Wahrheit und den Konsens. Eine dezisionistische Wertethik hat keine dieser Garantien. Und es ist philosophisch schwer vorstellbar, woher solche Garantien kommen sollten. Denn die Beziehung zwischen dem privaten Bewusstsein und seinen öffentlichen Manifestationen (Artikulation als Sprache und als Verhalten). Eine absolute

Wertethik ist deshalb bisher nicht absehbar und systematisch ziemlich unwahrscheinlich. In diesem Sinne sind die meisten Wertethiken (Platon, Hartmann) philosophisch gescheitert, ohne deshalb philosophisch uninteressant zu sein.

9.4 Magnetismus der Werte

Werte als Relationen im Sinne einer dezisionistischen Wertethik werden aber nicht nur epistemisch erfasst (Werturteile). Im Handeln treffen oder verfehlen Personen auch Werte und schaffen im Verfehlen Lücken. Attraktionen sind nicht nur — ontologisch gesehen — Tatsachen. Meistens verfehlen Personen sich, weil sie sich unangemessen verhalten. Es kann aber auch sein, dass die Welt in der Katastrophe versinkt. Wenn das personale Relatum eines Wertes unpassend ist, liegt ein Mangel in der Person vor. Wenn das objektive Relatum eines Wertes unpassend ist, müssen Personen kreativ werden. In dem einen, wie dem anderen Fall liegt ein Defizit in der Welt vor. Ein positiver Wert ist der Erfolgsfall einer *passenden* Attraktion. Dieser ideale Erfolgsfall zieht die eine, wie die andere Seite magnetisch an.

Lücken schaffen und füllen

Der Magnetismus der Werte ist wie die Attraktion objektiv. (Goldstein 2002, Railton 2005.) Aber Attraktionen sind ontologische Aspekte von Werten, wohingegen ihr Magnetismus ein motivationaler ist. In der Umweltethik spielt beispielsweise der Wert der Biodiversität komplexer Ökosysteme eine wichtige Rolle. Unsere Landwirtschaft und unsere ganze Lebensform führen zu einer Verarmung der Artenvielfalt. Falsche Wertauffassungen (also etwa unsere Wünsche nach billigen Lebensmitteln in Form von Fleisch, wohlgeformten Äpfeln und mildem Joghurt als Ausdruck für unsere Wertauffassungen) führen zu einer um bestimmte Werte verarmten Welt. Sie führen zu einer Welt, in der wir als das andere Relatum Probleme haben. Wir verhungern (in bestimmten Teilen der Welt), wir werden krank oder unsere Umwelt wird weltweit in manchen Hinsichten menschenfeindlich. (Das ist zumindest eine gängige Darstellung in diesem Kontext.) Eine solche Darstellung spiegelt ein Bild mehr oder weniger wertvoller Zustände wider, die als solche anziehend oder abstoßend wirken und das praktische Leben leiten.

Magnetismus

Es gibt jedoch auch Nachteile: (1) In diesem Kapitel wurden nur einige (zufällige) Beispiele für Werte genannt, aber keine Kataloge aufgestellt. (2) Es wurde keine Methode der moralischen Urteilsfindung herausgearbeitet, die (3) den Beitrag einer Wertethik zur praktischen Orientierung deutlich macht. Diskussionen über Werte scheinen beliebig (und daher vom individuellen Interesse geleitet) unterschiedliche Wertgeschichten ins Spiel zu bringen. Die Methode scheint subjektiv

Vor- und Nachteile

Wertethik

9

und das Resultat auch individuell beliebig. Die Affinität zur Tugendethik sticht aus diesen Merkmalen hervor. Wie man diese Nachteile bewertet, hängt vor allem davon ab, wie man die Aufgabe und die Reichweite der philosophischen Ethik bestimmt. Als Vorteile umformuliert sind die Nachteile: Eine Wertethik thematisiert Werte als individuelle, soziale und kosmologische Horizonte der Moral, die hermeneutisch gedeutet, verstanden und gelebt werden. Praktische Orientierung ergibt sich „von selbst“ daraus, dass Personen sich selbst im Lichte ihrer Horizonte sehen und leben. Wie die Tugendethik, sagt auch die Wertethik nicht spezifisch: Du sollst dies tun und jenes unterlassen, oder dies ist gut, weil es gute Folgen zeitigt.

Fragen und Anregungen

- » Überlegen Sie sich, inwiefern eine platonische und eine expressivistische Wertethik als absolute Wertethiken bezeichnet werden können.
- » Worin unterscheidet sich eine dezisionistische Wertethik von absolutistischen Wertethiken?
- » Informieren Sie sich über Biodiversität (ein guter Einstieg ist der Wikipedia-Artikel) und diskutieren Sie die Thematik als umweltethisches Problem. Achten Sie dabei auf die Konzepte des Wertes und des Wertens in der Diskussion.
- » Beschreiben Sie das harmonische und konfliktreiche Generationenverhältnis unter Wertgesichtspunkten als Werteverfall und als Wertewandel.

Lektüreempfehlungen

- » Nicolai Hartmann: Ethik, Berlin 1962. Eine platonische Wertethik findet man in Platons Dialogen [Politeia, Philebos] und bei Hartmann.
- » Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, Jenseits von Gut und Böse, in: Kritische Studienausgabe, Bd. 5, München 2009. Geistige Führer sollen mit dem Willen zur Macht die Werte umwerten und so dem Leben einen neuen Sinn geben.
- » Josiah Royce: Philosophy of Loyalty. New York 1908. Royces Analyse der Loyalität, vgl. unten Kap. 14, ist eine Tugendethik und kann zugleich im Sinne einer dezisionistischen Wertethik verstanden werden.
- » Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl, in: Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1, Bern 1957. Diese Schrift führt eine wertethische

9

Wertethik

Hermeneutik vor Augen, die anschaulich macht, was es heißen kann, sich im Lichte von Werthorizonten zu sehen.

10 Realismus



Abbildung 10: Bernd Schering, Alsum, 2003

Ein schönes Foto: Helle Farben, gutes Wetter, klares Blau, saftiges Grün. Eine Industrielandschaft mit viel Produktivität und ohne Schmutz. Ein schönes Foto. Wo liegt nochmal Alsum? Harmonisch verbinden sich Industrie und Natur. Es sieht ein wenig unruhig aus, wie im Ruhrgebiet an vielen Stellen. Nur noch sauberer. Wenige und kleine weiße Wolken heben das Blau noch hervor. Malerisch sind Geschäftigkeit, Produktivität, Ingenieurskunst, Erfindungsgabe und Wohlstand in die Idylle eingebettet. Irgendwie strahlt das Foto auch Muße aus, auf jeden Fall aber Ordnung. – Nun, es ist kein Foto. Alsum ist nur gemalt. Das Gemälde ist also hyperrealistisch! Oder ist Alsum real? (Immerhin heißt ein Ortsteil von Duisburg so. Ein altes Fischerdorf.)

Sind die im Bild ausgemachten Werte – Schönheit, Produktivität, Erfindungsgabe, Muße ... wirklich? Sind Werte Tatsachen? Im Bild sind sie Tatsachen einer fingierten Realität – Ideale. Demgegenüber bleibt die wirkliche Welt meist defizitär und somit mangelhaft. Doch vielleicht kann man diesen Mangel ja beheben? Wenn Werte Tatsachen sind, dann sind sie unabhängig von unseren moralischen Urteilen und wir erfassen sie angemessen, wenn unsere Urteile wahr sind – da sie als Tatsachen das Kriterium der Wahrheitsfähigkeit erfüllen. Andererseits kann „existieren“ auch bedeuten, dass moralische Tatsachen als Ideen hyperreal sind. Die Dinge, die wir mit unseren Sinnen erfassen, sind demzufolge weniger real als Ideen. Doch was heißt es, dass Ideen hyperreal sind?

- 10.1 Externalistischer Realismus
- 10.2 Erweiterter Realismus
- 10.3 Realistische Metaphern

Existiert die Moral? In gewisser Hinsicht ist diese Frage verwunderlich. Denn viele leiden unter der Moral. Manche leiden, weil sie an der Moral festhalten. Manche leiden, weil andere unbarmherzige Moralisten sein wollen. Manche freuen sich aber auch über moralisch gelungene Handlungen. Wir reagieren lobend und tadelnd auf Zustände in der Welt und auf Handlungen oder Personen. Sehen wir industriell und landwirtschaftlich produktive Landschaften, so kann uns das stolz machen. Dadurch werden wir möglicherweise motiviert. Der Niedergang einer Region kann uns wiederum moralisch bedrücken. Die Moral einer Landschaft hat also Wirkungen!

Wir urteilen über moralische Dinge und sie haben Wirkungen. Insofern kann gar kein Zweifel über den Realismus der Moral bestehen. Im Folgenden wird diese Verwendung des Wortes „Realismus“ philosophisch untersucht. Wenn man das Wort „realistisch“ alltagssprachlich verwendet, bedeutet es manchmal auch „wahrscheinlich“ oder „entgegenkommend:“ Realistisch gesehen, werden nie alle Menschen tugendhaft sein (unwahrscheinlich). Eine Ethik sollte realistisch bleiben und auch mal „Fünfe gerade sein lassen“ (nicht-rigoristisch). Für eine realistische Moral im Sinne dieses Kapitels bedeutet „realistisch,“ dass es moralische Dinge in irgendeinem Sinne „gibt.“ Philosophisch geht es um die Ontologie der Moral – und damit um eine metaethische Fragestellung.

Realismus = Ontologie

Wenn die Realität der Moral aber nun trivialer Weise aus unserem Alltagsverständnis folgt, wäre die Frage philosophisch wenig brisant. Wenn der Realismus nämlich trivialer Weise wahr wäre (wie zuvor plausibel gemacht wurde), würde sich nur noch die Frage stellen, wie eine realistische Ontologie der Moral konzeptionell ausgearbeitet werden müsste. Dass die Moral existiert, ist nun zwar eine sehr weit verbreitete Auffassung des *common sense* (also die unreflektierte und unartikulierte Überzeugung der meisten), allerdings lehnen viele Philosophen einen derartigen Realismus gerade ab. (Kirchin 2003.)

common-sense

John Mackie hat den *common-sense*-Realismus sowohl akzeptiert, als auch als falsch angesehen. (Mackie 1981.) Ja, so seine These, wir fällen moralische Urteile. Und diese Urteile sind so beschaffen, dass wir *common-sense*-mäßig moralisch über Dinge in der Welt urteilen. Also etwa über die Tatsache, dass Lügen verwerflich ist, dass Biodiversität ein Wert ist und dass jemand in einer Situation seinen Hilfspflichten angemessen nachkommt. Aber, so Mackie, diese Urteile sind ausnahmslos falsch. Denn es gibt und kann nichts geben in der Welt, das diese Urteile wahr machen würde. Moralische Urteile sind Urteile und können daher wahr oder falsch sein, sie sind aber alle falsch. Man nennt dies die „Fehler Theorie“ (*error theory*). Dieses Theoriefragment ist ein Kognitivismus,

Error theory

Realismus

10

weil es um genuine Urteile geht. Es geht um etwas, das wahr oder falsch sein kann, und falsche Urteile sind als Irrtümer kognitiv. Vernünftigkeit ist kein Erfolgsprädikat. Auch ein Irrtum ist als Tätigkeit der Vernunft in epistemischer Hinsicht vernünftig, wenn er auch im Geltungssinn „unvernünftige“ Vernunft ist.

Mord kann ja auch
nicht rot sein

Warum kann es nun, nach Mackie, keine moralischen Wahrheiten geben, die moralische Urteile wahr machen? Der Grund ist, dass nur Tatsachen diese Urteile wahr machen könnten: Wenn A urteilt, dass das Auto da drüben rot ist, dann ist das wahr und B stimmt seinem Urteil zu Recht zu, wenn das Auto tatsächlich rot ist. Das funktioniert auch mit dem Urteil, dass Paul Miller der Serienmörder Jack the Ripper war. (Nur, dass bisher noch niemand Paul Miller oder irgendwen sonst mit dem Serienmörder identifizieren konnte.) Was für eine Tatsache (im Gegensatz zu „rot“ und „Mörder sein“) soll aber „Mord ist zu Recht verboten“ darstellen? (Wie viel wiegt das? Wie sieht das Verbot aus? Duftet es? Was passiert, wenn man davor läuft? Kann Mord auch rot sein?) Solche sinnlich wahrnehmbaren und somit überprüfbaren moralischen Tatsachen gibt es nicht. So lautet jedenfalls die These der Anti-Realisten.

Anti-Realismus

Manche Philosophen sind daher motiviert, als Philosophen einen Anti-Realismus zu vertreten, auch wenn der *common-sense*, wie er sich in der vertrauten Redeweise widerspiegelt, dem scheinbar entgegen steht. Alltäglich urteilen wir also über Dinge und bestreiten als Philosophen möglicherweise, dass es solche wahren Urteile geben kann. Man zeigt auf eine Situation und lobt oder tadelt Personen: „Siehst Du nicht, dass Du Dich grausam verhalten hast?“ Man kann jedoch aus dieser Diagnose weder den *common-sense* als philosophischen Realismus, noch die Anti-Realisten in der Philosophie als irrig erweisen. Das wäre ein Fehlschluss. Die vorphilosophische Perspektive auf die Welt insgesamt und die der Moral insbesondere lässt sich nicht eindeutig, systematisch und präzise ausgearbeiteten philosophischen Theorien zuordnen. (Vgl. Kourany 2000.)

Die Struktur des
Kapitels

Zunächst wird die an die Fehlertheorie angelehnte antirealistische Position für die Ethik weiter ausgearbeitet. Dieser Anti-Realismus ist der Gegenpart zu einem externen Realismus, der die Idee stark macht, dass der Gegenstand moralischen Wertens und Urteilens unabhängig von Zugangsweisen und Haltungen von Personen existiert (10.1). Aber dieser Gegensatz zwischen Realismus und Anti-Realismus in der Ethik ist verkürzt, weil es in psychologischen und in nicht-psychologischen Ansätzen einen kaum zu bestreitenden Vorrang des Realismus im Sinne eines erweiterten Realismus gibt (10.2). In einer philosophischen Ethik hängt das Verhältnis zwischen der Realität des Moralischen und seiner Anti-Realität vom Konzept moralischer Geltung ab. Es gibt eine ganze Reihe

von Optionen für moralische Geltung, die sich als Aspekte eines ontologischen Realismus in der Ethik konzipieren lassen. Diese Optionen ergeben sich aus dem subjektiven Moment der Unverfügbarkeit, das mit der Objektivität moralischer Geltung verbunden ist (10.3).

10.1 Externalistischer Realismus

Wenn moralische Urteile wahr sein sollen, dann muss es Fakten geben, die sie wahr machen. Der Anti-Realismus in der modernen Ethik beruht nun auf der These, dass es diese Fakten nicht geben kann. Deshalb muss der Realismus unangemessen sein. Überdies wären die Kulturrelativität moralischer Vorstellungen und der Dissens in moralischen Fragen ziemlich unverständlich, wenn der Realismus wahr wäre. Im Folgenden soll eine antirealistische Argumentation skizziert werden.

Wann ist ein Urteil darüber, dass es regnet, wahr? Dann, wenn es tatsächlich regnet. Ein solches Urteil ist ein Urteil über die Wirklichkeit. Wenn man sagt „Es regnet,“ so bedeutet dies zweierlei: (1) Es ist möglich, dass es so etwas wie Regen in der Welt geben kann. (2) Wenn die Aussage wahr ist, dann ist diese Möglichkeit als Tatsache realisiert. Die Anti-Realisten sind nicht an 2 interessiert, sondern an 1. Sie vertreten die These, dass etwas (nämlich das, worauf wir uns vermeintlich in unseren Werturteilen beziehen) unmöglich existieren kann.

Die Wahrheit von Werturteilen setzt daher eine unangemessene Ontologie voraus. Semantisch bedeutet dies, dass Werturteile objektiv im geltungstheoretischen Sinne sind (also: wahr), wenn es die Objekte (Gegenstände, Eigenschaften, Prozesse), auf die sie sich beziehen, objektiv gibt. Objektiv in diesem letzten Sinn ist alles, was ein externer Wahrmacher für Urteile und konstatierende Sätze ist. Solche Wahrmacher sind Objekte (Gegenstände, Strukturen, Eigenschaften, Prozesse) draußen in der Welt *außerhalb* des urteilenden Bewusstseins. Und der Realismus des Realisten ist ein externalistischer. Und diese Welt wird vollständig im Rahmen der Naturwissenschaften verstanden (insbesondere der Physik und Chemie). Dasjenige, was moralischen Urteilen (über das Gute, Richtige, Angemessene) Geltung verleiht, kann jedoch kein Faktum (als Wahrmacher) sein, weil die Gegenstände der Ethik keine Objekte sind, die in Begriffen, Theorien und Methoden der Naturwissenschaften auftauchen, an denen sich Realisten- und Anti-Realisten orientieren.

Aus der Perspektive des Naturalismus sind Werte und gute oder präskriptive Eigenschaften absonderlich (*argument from queerness*). (Mackie 1981, S. 43-49.) Sie sind deshalb absonderlich, weil sie nicht im Gefüge der Welt (*fabric of the world*) auftauchen, wie sie in ontolo-

Was sind Fakten?

externer (naturwissenschaftlicher) Realismus

Absonderlichkeit (1)

Realismus

10

gischer Hinsicht vollständig von den Naturwissenschaften erfasst wird. Die Objektivität moralischer Geltung wird vom Realisten in der Ethik an die Objekte der Welt gebunden, was nur sinnvoll ist, wenn sie in den Objektbereich der Naturwissenschaften gehören. (Vgl. Williams 1985.)

ontologisch (a)

Klar ist, dass es viele Dinge, Eigenschaften, Prozesse ... gibt, die von den Naturwissenschaften erfasst werden. Der im Bezug auf die Ethik anti-realistische Naturalist vertritt also die ontologische These, dass alles, was existiert, von den Naturwissenschaften prinzipiell erklärt werden kann, und dass darüber hinaus auch nur das existiert, was von den Naturwissenschaften erklärt werden kann. Absonderlich sind wertende Eigenschaften nun deshalb, weil sie uns in moralischer Weise motivieren müssten. Wer in einer Situation aufgrund seines Werturteils handelt, wird in bestimmter Weise motiviert. Da das Werturteil ein Urteil über die Welt ist (eine Situation, eine Person ...), motiviert, dem Realisten zufolge, die Welt den Handelnden. Sie motiviert ihn dann angemessen, wenn sein Urteil wahr ist. So deutet es jedenfalls der Anti-Realist. Problematisch ist nun aber, dass die (von dem Realisten proklamierten) motivierenden Eigenschaften (neben der Röte und der Schwere) auch präskriptive Eigenschaften haben müssten: Neben dem elektrischen müsste es auch einen motivationalen Magnetismus geben. Das erscheint physikalisch unsinnig. Angemessenheit als Geltung im moralischen Sinn kann also nicht objektiv im Sinne des Geltungsanspruches der Naturwissenschaften sein.

Kein physikalischer Motivationsrealismus

epistemologisch (b)

Wenn Werturteile dennoch wahr wären, müsste es überdies einen besonderen Sinn geben (neben Tasten, Schmecken, Sehen, Hören auch Werten). Die Urteile der Physik sind Wahrnehmungsurteile: Naturwissenschaften sind empirische Wissenschaften (die Rolle der Mathematik sei an dieser Stelle ausgeblendet). Das bedeutet: Die Naturwissenschaften rekonstruieren in ihrem theoretischen Rahmen alles, was durch *sinnliche Erfahrung* erfahrbar ist. Wenn es also objektive Werte oder Werteeigenschaften gäbe und wenn sie nicht (ontologisch) in das Gefüge der Welt gehören, wie sie von den Naturwissenschaften rekonstruiert wird, dann müssten sie ontologisch andere Gegenstände sein und wir würden einen anderen Sinn als die Wahrnehmung benötigen (bspw. ein Wertnehmen). Aus der Perspektive der modernen (Natur-)Wissenschaft ist ein solcher Sinn absonderlich und daher sinnlos.

Überleitung zum zweiten Argument

Die Anti-Realisten fänden einen solchen absonderlichen Sinn noch mehr verwunderlich, weil er nicht zu unserem faktischen und irreduziblen Dissens in moralischen Fragen passt. Hieraus entwickeln sie das Argument von der Relativität (*argument from relativity*). Hätten wir einen solchen „absonderlichen Sinn,“ müssten wir doch wohl ebenso

wenig über moralische Fakten irgendeiner Realität streiten, wie wir es bei der physikalischen Realität tun.

Wenn man sich über das Wetter unterhält, kann man sich selbstverständlich streiten. (Mackie 1981, S. 40-43.) Beispielsweise: Ob man erst dann von Regen sprechen sollte, wenn man es mit einem beharrlichen Landregen zu tun hat, oder auch schon dann, wenn es schauert oder nieselt, ist eine Frage, bei der man abweichende Definitionen für regnen, nieseln und schauern anführen kann. Relativ zu diesen willkürlichen und daher uninteressanten Definitionen kommt man aber ziemlich sicher zu übereinstimmenden Urteilen. Man muss nur wahrnehmen und gegebenenfalls auch exakt messen, ob es regnet, schauert oder nieselt. Die sinnliche Wahrnehmung unserer empirischen Erfahrung ist der Sinn, der Naturwissenschaft möglich macht. Ein spezifisches Wertnehmen unserer moralischen Erfahrung müsste analog zur Wahrnehmung der Sinn sein, der Ethik möglich macht.

Relativität (2)

Man kann nun den moralischen Dissens und die Relativität der Moral so erklären, dass die Objektivierung unserer moralischen Auffassungen bisher von misslungenen und unzulänglichen Versuchen des Wertnehmens geprägt ist. Dann bleibt man als beharrlicher Realist weiterhin auf der Suche nach dem Wertnehmen. Dem Anti-Realisten erscheint das jedoch starrsinnig, denn es gibt eine ganz einfache Erklärung für Relativität und Dissens in der Ethik: Unsere moralischen Auffassungen stammen aus unseren Lebensweisen (und diese divergieren eben). Die Moral wird erfunden und gelebt. Man sucht ja auch bei der sinnlichen Wahrnehmung nicht wirklich nach den Sinnesorganen. Warum bei der moralischen Erfahrung?

Diese Diskussionslage ist in der philosophischen Ethik des 20. Jahrhunderts zum Standard geworden. Sie ist aber sehr verwirrend und von vorurteilsbeladenen Fehlurteilen geprägt.

verworrene
Diskussionslage

Im Folgenden Abschnitt werden Varianten eines moralischen Realismus skizziert, die als Argumente gegen den bisher vorgestellten Anti-Realismus vorgebracht werden können. Zunächst jedoch ein erster Rettungsversuch des Realisten. Ein Realist, gegen den sich der Anti-Realist in diesem Abschnitt richtet, könnte Folgendes vorbringen: Es spielen in der Argumentation des Anti-Realisten zwei Urteile eine Rolle – Wahrnehmungs- und Werturteile. Und er sagt: Wahrnehmungsurteile haben Wahrmacher, Werturteile nicht. Deshalb können Werturteile nicht wahr sein. Hier liegen aber zwei Kurzschlüsse vor, auf die der Realist aufmerksam machen könnte:

Rettungsversuch des
Realisten

Zum einen fehlt ein Zusatzargument. Es könnte sein, dass Werturteile eigene Wahrmacher (Fakten) haben, die ihnen im Erfolgsfalle in der Welt korrespondieren. Der Realist gesteht dem Anti-Realisten dann

Kurzschluss 1

Realismus

10

zu, dass die Naturwissenschaft (Physik, Chemie) die ganze Wirklichkeit theoretisch erfasst. Aber er bestreitet, dass die Naturwissenschaft die ganze Wirklichkeit in jeder Hinsicht erfasst. Die Ethik als Wissenschaft erfasst die Gegenstände der Moral und der Realist muss sich nur darauf einlassen, dass die Gegenstände der Ethik nicht in Widerspruch zu naturwissenschaftlichen Theorien stehen dürfen, sofern sie überhaupt in Kontakt zueinander stehen. Das Konzept der Supervenienz deutet einen für den Anti-Realisten akzeptablen Ausweg an (vgl. Kapitel 9). Im Bezug auf *die* Wissenschaft vertritt der Anti-Realist, dass nur die Naturwissenschaften Wissens- und Erklärungsansprüche berechtigt geltend machen dürfen. Diese These kann ein vorurteilsfreier Realist bestreiten.

Kurzschluss 2

Der zweite Kurzschluss betrifft sowohl den Anti-Realisten, als auch den Realisten, gegen den er sich in diesem Abschnitt wehrt. In der Diskussion mit dem Anti-Realisten wird der Realist aufgrund der Diskussionspunkte (Absonderlichkeit, Relativität) gezwungen wissenschaftstheoretische Vorurteile ernst zu nehmen. Wer mit dem Anti-Realisten diskutiert, teilt mit ihm einen zweiten Kurzschluss, der die Diskussion so verwirrend macht. Denn beiden könnte klar werden, dass wir es nicht nur mit Werturteilen und empirischen Urteilen zu tun haben. Vielmehr haben wir es einerseits mit Wahrnehmungs- und Werturteilen zu tun, andererseits zusätzlich noch mit vorwissenschaftlichen (lebensweltlichen) und wissenschaftlichen Urteilen. Es geht also um vier Typen von Urteilen: Vorwissenschaftliche moralische und empirische Urteile und wissenschaftliche moralische und empirische Urteile. In dieser Konstellation entstehen nun zwei Probleme:

nicht zwei
Urteilstypen ...

... sondern vier

(i) Vorwissenschaftliche bzw. lebensweltliche Urteile lassen sich nun nicht so klar in naturwissenschaftliche und moralische trennen. Die Frage, ob es regnet, schauert oder nieselt, werden unterschiedliche Personen in unterschiedlichen Gegenden unterschiedlich beurteilen. Wo es viel regnet, wird wenig vom Himmel fallendes Wasser als Schauer, anderswo als Regen eingestuft. Personen unterscheiden sich auch aufgrund ihres Interesses in der Einordnung des Niederschlags. Der Bauer sehnt sich nach Regen und hält das bisschen Wasser, das vom Himmel auf die ausgedörrten Äcker fällt, eher für einen Schauer als für Regen. Der Städter im Anzug hat das Gefühl, dass es schon wieder unablässig „plästert.“ Wertungen, Interessen, Wünsche, Lust ... sind mitkonstitutiv für alltägliche Wahrnehmungsurteile. Auch für vorwissenschaftliche empirische Urteile ist der Dissens normal.

Dass der Anti-Realist empirische wissenschaftliche Urteile klar von nicht-empirischen (moralischen) abgrenzt, hängt von seiner (nicht alternativlosen) Konzeption der Naturwissenschaften als *die* Wissenschaft ab. In ihr ist der Gegenstand der Wissenschaft einerseits a-mora-

lisch *definiert*. Sein ethischer Anti-Realismus (im Bezug auf das Evaluative) ist also petitiös. Dass wissenschaftliche Wahrnehmungsurteile von moralischen Urteilen unterschieden werden müssen, passt andererseits nicht zu lebensweltlichen Wahrnehmungsurteilen und ergibt sich nur aus der Konzeption der Naturwissenschaft als empirischer Erkenntnis. Die Ethik ist möglicherweise einfach eine substanzuell andere Art von Wissenschaft – und zwar eine, in der vielleicht die Pluralität der Wahrheit normal ist und der Konsens kein notwendiges Merkmal ihrer Wissenschaftlichkeit darstellt.

(ii) Das zweite Problem ist, dass empirische Urteile über den Regen, der fällt, als vorwissenschaftliche nicht (natur-)wissenschaftlich wahr sein können. Das Argument des Anti-Realisten gegen die Wahrheit und Realität der Ethik richtet sich gegen ihn selbst: Denn die lebensweltliche Unterscheidung zwischen Regen, Schauer, Niesel ... ist selbst keine physikalische Tatsache. Es gibt Atome, aber keinen Nieselregen. Man kann zwar festlegen, dass Niederschlag einer bestimmten physikalischen Gestalt und einer bestimmten physikalischen Menge unter diese oder jene lebensweltliche Realität fällt. Aber eine solche Zuordnung von lebensweltlichen Unterscheidungen zu wissenschaftlichen (meteorologischen) schafft für den Anti-Realisten genau das gleiche Problem, das er dem Realisten vorwirft. Sie ist keine physikalische Tatsache. Auch lebensweltliche Wahrnehmungsurteile haben bisweilen keine naturwissenschaftlichen Wahrmacher. – Philosophisch sollte man, bevor man als Realist mit dem Anti-Realisten diskutiert, gemeinsam folgende Fragen erörtern:

1. Können nur die Naturwissenschaften aufgrund ihrer empiristischen Methodik Anspruch auf wissenschaftliche Geltung erheben?
2. Dürfen wir unter naturwissenschaftlicher Methodik nur die der Physik und der Chemie verstehen? Oder zählt auch der Methodenpluralismus der Biologie (Genetik, Botanik, Verhaltensforschung, Evolutionstheorie) als Naturwissenschaft?
3. Wie ist das Verhältnis zwischen vorwissenschaftlichen bzw. lebensweltlichen und wissenschaftlichen Urteilen?

Diese beiden Kurzschlüsse machen die Diskussion unfruchtbar. Diese Unfruchtbarkeit soll im Folgenden dadurch überwunden werden, dass die für die Kurzschlüsse konstitutiven Vorurteile kreativ in verschiede-

kreative Pluralität von Realismen!

Realismus

10

ne Richtungen aufgeweicht werden. Als theoretische Provokation sollen verschiedene Realismus-Varianten entwickelt werden.

10.2 Erweiterter Realismus

weitere
Rettungsversuche

Man kann weitere Rettungsversuche des Realismus in Angriff nehmen. Es muss nicht nur einen naturalistisch-externalistisch konzipierten Realismus in der philosophischen Ethik geben.

subjektive Welt

Urteile sind, nach Ansicht des Realisten und des Anti-Realisten, drinnen im (subjektiv-privaten) Bewusstsein. Es möchte mit ihnen durch ihre Wahrheit aus sich heraustreten und benötigt für den Erfolg Tatsachen draußen in der Welt (sei es eine physikalische oder moralische). Ein erweiterter Realismus wäre eine Alternative, die den Anti-Realisten aus 10.1. viel grundlegender herausfordert. Ein solcher erweiterter Realismus kommt in der Ethik ebenso aus psychologischen wie aus nicht-psychologischen Ansätzen. (Vgl. Greenspan 1998.)

Lust ist wertende
Realität

In einer psychologischen Ethik wird ein bestimmter Typ moralischer Erfahrung (im Utilitarismus etwa die Lust und in der Deontologie die Vernunft) zur begründungstheoretischen Basis. Es spricht dabei nichts dagegen, diese psychischen Zustände als real zu bezeichnen. Der Anti-Realist sagt, dass Werturteile nicht realistisch gedeutet werden dürfen, weil sie nicht externalistisch als wahr konzipiert werden können. Das mag sein. Aber Werturteile können psychologisch real sein und psychologische Ethiken leiten aus dieser Realität die Wahrheit von Werturteilen ab. Lust ist psychisch real. Lust ist aber auch evaluativ. In einer Lustempfindung kann man die für sie konstitutive Wertung nicht hintergehen. Somit ist Lust zwar flatterhaft, aber sie ist, wie in den Kapiteln 1, 3 und 5 entwickelt wurde, sogar in gewissem Sinne infallibel (epistemisch). Beides unterscheidet sie von naturwissenschaftlichen Urteilen. In diesem Sinne ist Lust als Wertung ein wahres Werturteil. In anderen Ethiken ist die Vernunft der psychische Erlebnistyp. Er ist in seiner Urteilsbestimmtheit weniger flatterhaft, aber dafür auch nicht infallibel (vgl. S. 107).

Psychologischer
Realismus (1)

Nichts spricht gegen den philosophischen Realismus solcher Ethikansätze: Das private Innere des Bewusstseins ist eine ontologische Realität wie die beobachtbaren Tatsachen der Naturwissenschaften, auch wenn das Bewusstsein aufgrund seiner Privatheit kein Gegenstand naturwissenschaftlicher Betätigung sein kann (man kann es nicht „beobachten“).

Es gibt allerdings auch nicht-psychische Realismen. Der Anti-Realist in 10.1 erliegt einem Problem des erkenntnistheoretischen Empirismus, insofern John Locke und David Hume (und viele andere) alles

Wissen auf Erfahrung gründen und Erfahrung im weitesten Sinne und letztlich als sinnliche Wahrnehmung gedeutet wird (innerlich bewusste Eindrücke aufgrund der ursächlich verantwortlichen Außenwelt). Für die Außenwelt gibt es aber nur eine Wissenschaft, die Naturwissenschaft, die in diesem Kontext auf Physik und bestenfalls noch die Chemie reduziert wird. Ein Realismus psychologischer Ethiken passt nicht in den Diskussionskontext des Empirismus, deshalb scheinen psychologische Ethiken anti-realistisch zu sein. Es ist aber ein naturalistisches Vorurteil, das die Wirklichkeit auf das naturwissenschaftlich Existierende reduziert und die Realität der Moral strategisch ignoriert. Der Anti-Realist übersieht schlicht die Möglichkeit, dass es neben empirischen Tatsachen im Sinne der Naturwissenschaft auch andere als Wahrmacher von (Wert-)Urteilen geben kann.

In einer Tugendethik hängen Wertungen von Haltungen, Dispositionen und dem Charakter von Personen ab. Diese Entitäten sind im psychologischen Sinne keine bewussten Empfindungen. Sie sind daher nicht im ersten Sinne psychologisch realistisch. Ebenso wenig sind Werte als Entitäten der Wertethik, die in Wertungen als Objekte erfasst werden, psychologisch bewusste Entitäten. Nicht-psychologische Ethiken reduzieren die Geltung der Moral nicht auf ihre Epistemologie. Beides tritt auseinander. Dennoch wird die Moral dadurch nicht notwendig zu einem fiktiven Irrgespinnst. Charaktermerkmale und Werte werden in Ansätzen dieses Ethik-Typs realistisch gedacht. Sie motivieren Personen und man kann gegen sie anrennen und an ihnen scheitern. Die Wertewelt übt eine magnetische Anziehungskraft auf uns aus.

Eine platonische Wertethik zielt auf Werte als ontologisch absolute Objekte der Werterfahrung. Eine solche Ethik ist insofern idealistisch, als unveränderliche Werte deshalb unveränderlich sind, weil sie in einer anderen Realität existieren als die der vorwissenschaftlichen und (natur-)wissenschaftlichen Tatsachen unseres Lebens. Werte existieren ontologisch gesehen als Ideen in einer übersinnlichen Dimension der ganzen Wirklichkeit. Die ganze Wirklichkeit umfasst die ideelle und die naturwissenschaftliche Realität. Wichtig ist an dieser Stelle, dass auch eine übersinnliche Dimension eine Wirklichkeit oder Realität ist. Ideen, die wir philosophisch in einer nicht-empirischen Wirklichkeit verorten müssen, sind auf andere Weise „real“ als etwa Atome, Lustempfindungen, Vernunft und Charakterzüge. Diese absoluten, in einer anderen Realität befindlichen Werte sind damit Wahrmacher unserer Wertungen. Man mag eine solche Position aus verschiedenen Gründen als Wissenschaftstheoretiker und Ethiker unplausibel finden. Sie ist aber ein philosophischer Realismus, der allein aufgrund seiner Unvereinbarkeit mit den Naturwissenschaften nicht als unsinnig erwiesen werden kann. Zu-

Nicht-psychologischer Realismus (2)

Platonischer Realismus (a)

Realismus

10

mal der Platonismus analog zu den Naturwissenschaften an einem konsensorientierten Wissenschaftsbegriff mit universalen Gesetzmäßigkeiten als einzigem Geltungskonzept orientiert ist.

Protagoreischer
Realismus (b)

Eine expressionistische Wertethik wurde schon von Platon als ontologischer Realismus gedacht. (Vgl. unten den Lektürehinweis.) Wenn man Werte sowohl in epistemologischer als auch in geltungstheoretischer Hinsicht als subjektiv erachtet, ist alles wertvoll relativ zu subjektiven Wertungen. Ein solcher Relativismus könnte auch ein moralischer Realismus sein. Er würde am Externalismus festhalten, aber die moralische Geltung flatterhaft konzipieren. Ein Realismus im Sinne des naturalistischen Anti-Realisten aus 10.1. müsste den subjektiven Wertungen innen objektive Tatsachen außen korrespondieren lassen. Da die Wertungen rein subjektiv sind, gibt es keine Regeln und keine Notwendigkeit: Ihre Wahrheiten sind semantisch unstetig. Ihre philosophische Ontologie wird als „Fluxus“ bezeichnet. Eine solche Position ist nicht wirklich tragfähig (und Platon kritisiert sie vernichtend), aber sie ist als eine Option in der Ontologie der Ethik ein Realismus. Und sie erklärt den Dissens in moralischen Fragen.

Die äußeren Werte
changieren, irisieren,
opalisieren

Wie kann eine solche Ethik (äußere) Werte als korrespondierende Wahrmacher der (inneren) Wertungen konzipieren? Werte würden sich genauso wie Wertungen grundlos und ohne Gesetzmäßigkeit ändern müssen. Werte in der Außenwelt changieren, irisieren und opalisieren. (Zumeist sind dies epistemologische Merkmale. Aber der protagoreische Realismus wendet epistemische Merkmale auf die Außenwelt an.) Diese Veränderung der äußeren Wertwelt würde sich aber — so die Prämisse — notwendig in Abhängigkeit zu Veränderungen der Wertungen ereignen: Wenn man sich jetzt ein Einhorn vorstellt, existiert es so, wie etwas grausam ist, weil ich es als grausam empfinde. Werte müssten genauso flatterhaft sein, wie Wertungen: Wertungen schaffen sich als Wertungen ihre je eigene Realität. (Es gibt zwischen Innen und Außen eine prästabiliert harmonische Parallelität.) Das würde philosophisch im Rahmen einer Fluss- oder Prozessontologie gedacht werden können. Eine expressionistische Wertethik (Wille zur Macht) stellt eine solche Position dar, auch wenn sie nicht wirklich an einem ontologischen Realismus interessiert ist. Dennoch: Philosophisch kann ein absoluter Relativismus ein Realismus sein, wenn auch kein Realismus im Sinne unveränderlicher platonischer Ideen.

Fluss- oder
Prozessontologie

Eine dezisionistische Wertethik ist eine nicht-psychologische Ethik. In ihr werden Werte als Relationen bestimmt, deren Relata zum einen subjektive Wertungen und zum anderen wertvolle Eigenschaften enthalten. Oft folgt diese Relation der Innen-Außen Metapher. Handelnde Personen ziehen die Welt ebenso an sich, wie die Welt Personen an-

zieht. Für Werte als Relationen wurde in Kapitel 9 der Begriff Attraktion verwandt. Attraktionen sind nun weder platonisch noch protagoreisch real. Wird etwas durch unsere Wertungen wertvoll? Oder zeigen unsere Wertungen, dass etwas wertvoll ist? Mal so, mal so – ist die Antwort der dezisionistischen Wertethik. Personen können durch kreative neue Wertungen den Wertehorizont und damit die Wertungen anderer ebenso ändern, wie Personen sich an einem Wertehorizont orientieren können und dadurch ihre Wertungen verändern. Für die Beschreibung dieser Passungen und Prozesse gibt es eine Reihe von Gesetzmäßigkeiten (Psychologie, Soziologie, Ethik, Anthropologie, Geschichtswissenschaft und sogar Naturwissenschaft), auf deren Basis sich Aussagen über Attraktionen (Werte als Komplexe oder Relationen) als wahr oder falsch bestimmen lassen.

Es gibt keinen philosophisch zwingenden Grund, Relationen im Sinne der Attraktionen einer dezisionistischen Wertethik nicht als real zu kennzeichnen. Die Welt der Moral ist „zäh.“ Der moralische Fortschritt hat in vielen Hinsichten Gleichberechtigung (Religionsfreiheit, Geschlechter, sexuelle oder politische Orientierung, ...) verwirklicht. Die Moral muss also echte Widerstände geduldig überwinden (die Einsichtigen kollidieren in ihrer sozialen Welt wie Atome in Gaswolken). Die Moral stabilisiert sich irgendwann und schafft immer effektivere Widerstände gegen ständische Ungleichheit. Prozesse historischer Erfahrung schaffen extern eine zähe Welt sich verändernder und erhaltender Werte. Die Geltung moralischer Werte in dieser dezisionistisch realistischen Welt wäre veränderlich, aber nicht beliebig, weil Werte sich als lebbar erweisen müssen, um genügend Stabilität zu gewinnen. Diese hinreichende Stabilität ist nötig, um überhaupt affirmativ oder kritisch artikuliert, reflektiert oder transformiert zu werden. Das hat die Wertewelt mit der Welt der Galaxien und biologischen Arten gemeinsam.

Abschnitt 10.2 hat die Funktion, die Realismusdebatte, die aus der analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts gespeist wird, zu erweitern. Die Diskussion (10.1) ist zumeist externalistisch verengt, weil philosophische Vorurteile dominieren, die empiristisch und naturalistisch sind. Eine Realismusdebatte im eigentlichen Sinne gibt es vor der modernen Ethik nicht. Der Grund ist, dass der Realismus in der Ethik ganz andere Ursprünge hat. Die verschiedenen nicht-psychologischen Realismen in diesem Abschnitt lassen sich im Kontext der Wertethiken formulieren. Daran erkennt man einen Wert der Wertethik: Sie versucht, empiristische und naturalistische Vorurteile in ihrer Berechtigung zu verstehen und zugleich zu überwinden. Aber schon in psychologischen Ethiken gibt es keinen Grund von einem Anti-Realismus auszugehen. Es

realistische
Attraktionennicht-ethische
WertgesetzeDezisionistischer
Realismus (c)

historische Erfahrung

Galaxien, Evolution

Realismus

10

gibt also überhaupt kein einziges im Ansatz plausibles Argument für eine schlechthinnige Ablehnung des ontologischen Realismus in der Ethik.

10.3 Realistische Metaphern

Überleitung

Die Debatten zum ontologischen Realismus der Ethik (10.1) sind also seltsam verworren. Man erkennt das vor allem an den ignorierten Alternativen (10.2). Somit könnte man der Auffassung sein, dass man die verworrenen Debatten durch Aufklärung überflüssig macht. Doch man kann aus den Debatten lernen: Ein ontologischer Realismus als philosophische Position kann ganz unterschiedlich motiviert werden.

Dabei geht man jeweils von bestimmten Aspekten des *common-sense* aus und arbeitet „Unverfügbarkeitsmomente“ heraus. Unsere moralischen Auffassungen haben für uns „Geltung.“ Sie ist (in welchem Sinne auch immer) „objektiv.“ Das Reale ist etwas, das von uns als etwas „Äußerliches“ erlebt wird und von dem wir insofern „beeindruckt“ werden, als es ohne unser Zutun auf uns einwirkt. So wie Objekte das tun. Das Reale ist „unverfügbar,“ weil es von unserer Spontaneität und Flatterhaftigkeit unabhängig ist. Dieses Unverfügbarkeitsmoment kann unterschiedliche Formen annehmen. Gemeinsam ist ihnen die Vorstellung, dass man handelnd gegen etwas Unverfügbares „anlaufen“ kann (und so Anstoß genommen oder erregt wird). (Vgl. Puolimatka 2004.)

Objektivität als
Seinsquelle der Moral

Geltungstheoretische Objektivität in der Ethik ist auf vielfältige Weise eine solche moralische Unverfügbarkeit, denn moralische Gründe stehen uns gegenüber. Es gibt dabei viele Varianten eines solchen Gegenüberstehens:

Deontologischer
Realismus

Moral kann subjektiv in dem Sinne „unverfügbar“ erscheinen, dass man meint, „unter einer Verpflichtung“ zu stehen. Man sieht sich in einer asymmetrischen und hierarchischen Beziehung zur Moral als untergeordnet an. (Betrachten Sie die Vignette zu Kapitel 6.) Eine ontologische Dimension steckt hier in der Vorstellung, dass richtige Handlungen auf besondere Weise motiviert sein müssen. Motivationen als Ursachen für Handlungen und Verhalten, durch die Personen in der Welt wirken, können aus der Pflicht motiviert sein oder aus etwas anderem. Der deontologische Realismus ist also ein motivationaler Realismus im Sinne einer partikularistischen psychologischen Ethik. (Vgl. Kap. 12.)

Der deontologische Realismus hat eine tugendethische Variante. Die Tugend ist ein in verschiedenen Hinsichten vollkommener Zustand von Personen. Ein solcher Zustand ist eine charakterliche Disposition, die zu tugendhaften Motivationen führt. Charakterdispositionen sind in zwei Hinsichten „unverfügbar:“ Zum einen sind sie nicht unmittelbar spontan veränderbar (man kann sie nur biografisch trainieren), zum an-

deren ist die Tugend als Charakterdisposition ein idealer Zustand, an dem man sich orientiert. (Vgl. die Vignette zu Kapitel 8.) Der Charakter einer Person ist als mehr oder weniger tugendhafter immer auch Geltungsgrund persönlicher Objektivität. Denn in beiden Hinsichten sind Dispositionen strukturierende Ursachen für Motivationen zu Handlungen und Verhalten. Der tugendethische Realismus ist also ein motivationaler Realismus im Sinne einer nicht-psychologischen Ethik.

Tugendethischer Realismus

Die Moral ist auch in dem Sinne „unverfügbar,“ dass Personen sich an der Moral im Sinne eines Maßstabes für das Handeln orientieren. Man legt an sein Handeln einen Maßstab so an, wie man mit einem Lineal die Länge eines Blattes misst. Ein orientierender Maßstab ist zunächst eine metaphorische Ausdrucksweise dafür, dass moralische Überlegungen auch eine kritische Funktion haben. Ein solcher Maßstab kann die Vorstellung eines perfekten, idealen Zustandes (in der Zukunft) ebenso sein, wie ein zeitloses Kriterien-Set des Guten, Richtigen, Angemessenen und Wertvollen. Die ontologische Dimension steckt zunächst nur rudimentär in der (zeitlosen oder zeitlichen) Unverfügbarkeit im Sinne des externen Maßstabes: etwas wird an etwas gemessen. Der externe Charakter des Maßstabes und seine ontologische Robustheit hängen davon ab, wie spezifisch die kritische Funktion der Moral als Methode ausgearbeitet wird: In der Deontologie und im Utilitarismus ist der Maßstab sehr spezifisch. Der Orientierungsrealismus wird dann im Sinne des Motivationsrealismus konkretisiert. In der Tugend- und Wertethik bleibt der Maßstab eher unspezifisch. Aber der Orientierungsrealismus ist kennzeichnend für jede philosophische Ethik.

Orientierungsrealismus

Manche moralischen Normen und Urteile gelten universal. Ein Lügenverbot in einer deontologischen Ethik oder das Konzept der Menschenwürde können so verstanden werden. Universalität bedeutet, dass etwas unabhängig von räumlichen, zeitlichen und persönlichen Kontingenzen gilt. In diesem Sinne ist das, was für sich Geltung beanspruchen darf, in seiner Geltung für uns unverfügbar. Wenn etwas in diesem Sinne für uns unverfügbar ist, darf man erwarten, dass es in diesen drei Hinsichten unabhängig von uns gilt. Wenn es unabhängig in diesem Sinne gilt, sollte man erwarten können, dass es unabhängig von uns im Universum existiert. Seine jeweilige Existenzweise hängt erneut von spezifischen Aspekten des Geltungsbegriffes universalistischer Ethiken ab. Will man einen solchen Realismus ernst nehmen, sollten sich die Naturwissenschaften überlegen, wie sie diese Gegenstände finden können. Wenn sie sie begründet nicht finden können, dann sind die universalistischen Unverfügbarkeitsmomente vielleicht eine Selbsttäuschung.

Weitere Geltungsrealismen

unspezifischer Realismus

Moralische Geltung, wie sie vorphilosophisch „ gespürt“ wird, hat viele Aspekte und kann auf unterschiedliche Weise in einer philosophi-

Realismus

10

allgemeiner
Geltungsrealismus

schen Ethik artikuliert und rekonstruiert werden. Immer wenn sie Objektivität in irgendeinem Sinne impliziert, kann man in einer philosophischen Ethik diese Objektivität als ontologische Realität rekonstruieren. Das Etikett „Realismus“ eines solchen Geltungsrealismus ist philosophisch jedoch zumeist uninteressant.

Das neuzeitliche Interesse am Anti-Realismus resultiert aus philosophischen Vorurteilen und Kurzschlüssen. Das Interesse an einem Realismus ist durch den Anti-Realismus motiviert und lässt sich von ihm die Diskussionslinien diktieren. Deshalb gibt es in der vorneuzeitlichen Ethik keine wirklichen Realismusdebatten, sondern nur eine philosophische Geltungsdebatte mit divergierenden Geltungsontologien. Im Rahmen dieses Kapitels wurde der moralische Realismus aus der Perspektive des Anti-Realismus (der gegen ihn kämpft) verdeutlicht (10.1) und dann durch eine Kritik anti-realistischer Unzulänglichkeiten bis hin zur Belanglosigkeit erweitert (10.3). Im Rahmen der konzeptionellen Optionen der Wertethik versteht man die Optionen für divergierende moralische Ontologien im Rahmen von Ethiken (10.2). Aber dann ist die Realität der Moral kaum von den gespürten Aspekten der Objektivität der Geltung der Werte und Normen zu unterscheiden. Wie in jedem Kapitel dieses Buches, wird auch hier keine Ethik oder eine dezidierte Position entwickelt, sondern ein Geflecht von Diskussionsfeldern vorgestellt und eine Reihe von systematischen Optionen entwickelt, denen die Diskussion in der Philosophie folgt.

Fragen und Anregungen

- » Worin besteht der Realismus der verschiedenen Realismen, die in diesem Kapitel entwickelt wurden?
- » Warum erklären die Naturwissenschaften möglicherweise die ganze Wirklichkeit, aber nicht in jeder Hinsicht? Finden Sie neben der Ethik andere Hinsichten.
- » Überlegen Sie sich, wie man die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten für den Realismus der dezisionistischen Wertethik nutzen kann (vgl. Kap. 9).
- » Warum vertritt der vorphilosophische *common-sense* keinen ethischen Realismus?

Lektüreempfehlungen

- » Mackie, John Leslie: Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen, Stuttgart 1983. Hier wird der Anti-Realismus aus 10.1

- und die Fehler-Theorie entwickelt, bes. Kapitel 1.
- » Kotkavirta, Jussi (Hrsg.): *Moral Realism*, Helsinki 2004 Eine Reihe von Diskussionsbeiträgen widmet sich der Debatte vielschichtig.
 - » Platon: *Theaitetos*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1970. Hier wird der Relativistische Realismus kunstvoll in Auseinandersetzung mit Protagoras entwickelt, 151d-156.

11 Freiheit



Abbildung 11: Die französische Schaustellertruppe Royal de Luxe erinnert mit einer Marionettenshow an den Untergang der Titanic. Man sieht die „Freiheitsstatue“ Little Giant Girl, die von einem Team und einer Maschinerie bewegt wird

Ein Mädchen schlendert über die Straße? Nein, sie wird geschlendert. Eine riesige Apparatur und viel Begleitpersonal macht sie gehen, indem eine Maschine bedient wird. Das Mädchen ist mit dieser Maschine durch Seile verbunden. Sie ist eine Marionette. Manchmal sind kleine Kinder tatsächlich Marionetten, die mit ihren Eltern nicht durch Seile, wohl aber durch ihre Beziehungen zu ihnen steuernd verbunden sind. Und nicht nur Kinder sind Marionetten.

Wenn wir Marionetten wären, müssten die Bänder andere sein, als die von Puppen und Kindern. Wir sehen an uns keine Seile und auch ein steuerndes Personal scheint uns nicht anwesend. Andererseits kann man die Wirkungen sozialer Beziehungen (Befehl, Autorität, Einfluss ...) nicht als Seilzüge charakterisieren, denn wir können ihrer Wirkung auch zuwider handeln. Wenn man uns jedoch physisch zwingt etwas zu tun, sind wir unfrei und daher nicht verantwortlich. Unfreiheit in diesem Sinne ist unabhängig von Willensfreiheit. Denn die Metapher der Marionette verweist auf andere „Seile,“ an denen wir hängen könnten: Ein alles wissender Gott kennt mit der Zukunft auch die unsrige. Ein determiniertes Universum weiß zwar nicht, was es tut, in ihm sind aber alle Zustände vorherbestimmt. Auch das, was wir jetzt tun. Wären wir für unsere Handlungen nicht mehr verantwortlich, wenn wir als mündige Personen an „Seilen“ dieser Art hängen würden?

- 11.1 Determinismus
- 11.2 Indeterminismus
- 11.3 Kompatibilismus
- 11.4 Inkompatibilismus

Freiheit scheint für viele eine Voraussetzung für Verantwortung zu sein. Dabei ist unstrittig, dass Handlungsfreiheit nötig ist. Wenn uns jemand fesselt und wir deshalb einem ertrinkenden Kind nicht helfen können, dann ist das tragisch, aber wir sind nicht verantwortlich. Unser Nicht-Handeln ist keine tadelnswerte Unterlassung. In diesem Kapitel geht es aber um ein metaphysisches Thema: Die Willensfreiheit. (Vgl. insgesamt zur aktuellen Debatte Quante 1998.)

Die Thematik beginnt mit einer Hypothese und einer Frage: Wenn all unser Handeln determiniert ist, sind wir dann noch in dem Sinne frei, dass wir als verantwortlich für unser Handeln gelten können? (Denn wir hätten ja nicht anders handeln können!) Die Hypothese ist also der Determinismus, die Frage die Freiheit. Aber: Ist die Welt determiniert? Hat diese Frage, die man bejahen oder verneinen kann, etwas mit Freiheit zu tun? Hätten wir in einer determinierten Welt wirklich nicht anders handeln können?

Der Determinismus kann als These unterschiedlich motiviert und argumentativ untermauert werden. Es gibt zunächst die Vorstellung, dass alles (also auch Personen) kausal determiniert ist. Ursachen bestimmen also vollständig und in jeder Hinsicht alles vorher, was eine Wirkung sein wird. Der Determinismus kann (i) theologischer, (ii) psychologischer, (iii) soziologischer, (iv) biologischer oder (v) physikalischer Herkunft sein.

(i) Wenn ein personaler Gott allwissend ist, dann kannte er (das Vergangenheitstempus ist unserer Perspektive geschuldet) schon von Anbeginn seiner Schöpfung an jede Handlung eines jeden Menschen. Gott wäre nicht allwissend, wenn ihm nicht zeitlos der ganze Weltverlauf (bis in alle Einzelheiten) präsent wäre. Dieses Wissen Gottes determiniert uns, insofern es hinreichend für den Weltverlauf ist. (ii) Manche Neurowissenschaftler vertreten die These, dass unsere Muskeln schon die Handlungsimpulse erhalten haben, bevor wir uns als Personen bewusst geworden sind, wie wir uns entscheiden werden. Die Strukturen unseres Gehirns (Neuronen) determinieren unser Bewusstsein und gaukeln uns ein Gefühl von freier Entscheidung vor. (iii) In Deutschland hängen die Chancen, ein Leben in sozialer Anerkennung und Freiheit zu führen, stark von dem sozialen Rahmen ab, in den man hineingeboren wird. Wir kleben im Spinnennetz unseres sozialen Raums und können bestenfalls wütend an den Fäden zucken. (iv) Andere wiederum sehen uns in der Gewalt unserer Gene. Wir werden homosexuell, weil wir bestimmte Gene haben oder wir begehen Selbstmord, weil wir eine genetische Disposition zu Depressionen haben. (v) Die Physik ist auf der Suche nach der Weltformel, mit der die Physiker die gesamte Wissenschaft der Physik in einem einheitlichen und umfassenden theoretischen Rahmen

unklarer Determinismus

Freiheit

11

zusammenführen. Daraus entsteht die Vorstellung eines ballistischen Determinismus: Wenn man den Zustand der Welt zu einem beliebigen Zeitpunkt in die Weltformel eingibt, dann kann man alles so exakt vorhersagen wie den Flug einer Kanonenkugel.

Notwendigkeit

Das Determinismusproblem lebt davon, dass Kausalität notwendig ist: Etwas ist eine Wirkung einer Ursache, weil die Ursache die Wirkung notwendig hervorbringt und zugleich hinreichend für sie ist. In diesem Sinne sollen göttliches Wissen, Neuronen, soziale Bedingungen, Gene ... Ursachen dafür sein, dass wir so-und-so handeln. (Balaguer 2009, Hesslow 1981, Pereboom 1995.) Subjektiv entwertet die behauptete Notwendigkeit unser Handeln: Wir können uns bei lobenswerten Handlungen nicht mehr des Lobes erfreuen und wir können bei tadelnswerten Handlungen nicht wirklich Schamgefühl entwickeln, weil wir uns entschuldigt wähnen sollten. Einerseits ist nun genau diese Notwendigkeit in allen unklaren Determinismusthesen bloße Behauptung. (Es könnte allerdings möglich sein, dass es auch klare Determinismusthesen gibt.) Andererseits verändern deterministische Behauptungen unsere moralische Praxis in keiner Hinsicht. Wir loben und tadeln einander, auch wenn wir Deterministen in der Philosophie sind. Und Richter verurteilen uns. Es gibt drei Strategien, auf diese Behauptungen unmittelbar zu reagieren:

Steile Thesen

Steile Thesen: Ob ein theologischer bzw. ein physikalischer Determinismus eine nachvollziehbare Bedeutung für unseren Alltag hat, entzieht sich unserem Erfahrungshorizont. Der Determinismus erscheint als eine ins Dämonische übersteigerte Angst vor Kontrollverlust über das eigene Leben. Reaktion: Etwas, was den Erfahrungshorizont so weit überschreitet, sollte für unseren Verantwortungsbegriff in der Ethik nicht mehr ernsthaft als praktisch bedeutungsvoll gelten dürfen. Schon viel vertrautere Verantwortungsfragen entziehen sich endgültigen Bewertungen.

Kontrollverlust

Fragwürdige Thesen

Fragwürdige Thesen: Wenn es so etwas wie genetische Verursachung gibt, ist sie aus der Perspektive der Genetik probabilistischer Natur. Gene „beeinflussen“ bestenfalls die Wahrscheinlichkeit, mit der man sein Leben so lebt, wie man es lebt. Diese Determinismusthese lebt also zumeist von der Verwechslung von Ursachen mit Wahrscheinlichkeiten. Die These des genetischen Determinismus ist ein methodischer Fehlschluss. Ein weiterer Fehlschluss dieser Art ist die These, dass unsere Neuronen uns determinieren. Neuronen haben vermutlich insofern etwas mit unserem Bewusstsein zu tun, dass sie Realisierungsbedingungen für Bewusstsein sind. Dass etwas für etwas anderes im Sinne einer Realisierungsbedingung relevant ist, bedeutet jedoch nicht, dass

methodischer
Fehlschluss

das eine das andere determiniert. Reaktion: Man könnte solche Fehlschlüsse aufdecken.

Absurde Thesen: Selbst bei vorsichtigen Determinismusthesen findet man immer wieder eine personale Redeweise (etwas entscheidet im eigentlichen Sinne über unser Tun), die auf nicht-personale (Neuronen), auf nicht-lebendige (Moleküle) oder abstrakte Entitäten (soziale Strukturen) angewandt wird. Neuronen entscheiden für uns. Moleküle planen unser Leben. Reaktion: Der Determinismus wird durch diese Absurdität zu einer bloß metaphorischen Redeweise und sollte im philosophischen Bewusstsein seine metaphysische Stoßkraft verlieren.

Absurde Thesen

Personifizierende Metaphern

Dennoch akzeptieren zu allen Zeiten viele Philosophen, dass es sich beim Problem der Willensfreiheit um ein philosophisches Problem handelt. (Hesslow 1981, S. 603.) Ist die Freiheit des Willens metaphysisch kompatibel mit allumfassend wirksamer Kausalität oder nicht? In der Debatte haben sich relativ stabile Argumentationsformen, Diskussionslinien und theoretische Optionen herauskristallisiert, die im Folgenden dargestellt werden sollen. Im Kontext der Diskussion über Determinismus (11.1) und Indeterminismus (11.2) kann man über das Verhältnis von Gründen und Ursachen für Handlungen aufklären. Wenn man die Frage, ob der Determinismus wahr ist, bejaht, kann man diskutieren, ob ein Fehlen der metaphysischen Willensfreiheit mit Verantwortlichkeit im Sinne einer Freiheit im Handeln vereinbar (ethischer Kompatibilismus, 11.3) oder nicht-vereinbar ist (ethischer Inkompatibilismus, 11.4).

Die Argumentationslinie in diesem Kapitel wird also zunächst die Unterscheidung eines *metaphysischen* Kompatibilismus bzw. Inkompatibilismus (11.1, 11.2) einführen, um diese dann durch die Unterscheidung eines *ethischen* Kompatibilismus bzw. Inkompatibilismus zu ergänzen (11.3, 11.4). Am Ende läuft die Schlussfolgerung darauf hinaus, dass die Debatte selbst schon ein Fehler ist und dass man insofern besser einen *metaethischen* Agnostizismus vertreten sollte. Manche Themen in der philosophischen Ethik entfernen sich so weit von Fragen der praktischen Orientierung, dass sie als Artikulation des *common sense* versagen. Insofern ist die Ethik manchmal auch „reine Theorie.“

Argumentationslinie: metaphysisch, ethisch, metaethisch

11.1 Determinismus

Die Idee der Determination ist eng an die der Kausalität gekoppelt. Ursachen bringen Wirkungen hervor. Dieses Hervorbringen ist logisch so zu erfassen, dass die Ursache eine notwendige und zugleich hinreichende Bedingung für die Wirkung ist. Nur (notwendig) wenn die Ursache vorkommt und immer (hinreichend) wenn sie vorkommt, tritt die Wirkung

Freiheit

11

Explanatorischer
Determinismus

ein. In diesem Sinne erklärt die Ursache ihre Wirkung. Einleitend wurden einige Konkretisierungen solcher deterministischen Erklärungen vorgestellt. Da sie inhaltlich auf steilen, fragwürdigen oder absurden Annahmen beruhen, soll unter Determinismus hier nur eine abstrakte explanatorische Variante verstanden werden (von lateinisch *explanare* = erklären).

Das bedeutet: Unter Determinismus wird im Folgenden eine deterministische Kausalerklärung verstanden, die eine Wirkung vollständig zurückführt auf eine Ursache. Dies ist zunächst nur eine logische Beziehung (die Ursache ist notwendige und hinreichende Bedingung für eine Wirkung). Denn inhaltliche Bestimmungen materialer Gesetzmäßigkeiten sind einerseits bisher weitgehend unklar (die Beispiele oben sollen das illustrieren und nicht beweisen). Insofern ist der Determinismus andererseits nur eine abstrakte Möglichkeit, weil man ebenso wenig beweisen kann, dass inhaltliche Bestimmungen notwendig unklar sind. Aber er müsste mehr sein als eine logische Beziehung.

Erklären vs. Verstehen

Philosophisch ist an dieser Stelle der Unterschied zwischen „erklären“ und „verstehen“ einschlägig. (Wright 1984.) Man spricht zwar von Kausalerklärungen für Ereignisse, aber Handlungen versteht man. Wenn man auf die Frage antwortet, warum man etwas getan hat, liefert man Gründe. Man geht an den Kühlschrank, weil man Hunger hat, man tötet aus Eifersucht und man studiert Philosophie, um reich zu werden. Damit (weil, aus, um zu) werden jeweils Gründe für Handlungen ins Spiel gebracht. Wir verstehen diese Gründe. Wenn jemand den „Urknall“ oder ein „Gott-Weiß-Warum“ als Erklärung anführt, wären wir als Fragende irritiert. Wenn der Determinismus jedoch wahr ist, dann ist auch der Urknall eine ebenso sinnvolle Antwort, wie Hunger, Eifersucht oder Reichtum. Aber der Urknall erscheint uns als Antwort trotz allem unsinnig. Erklären und Verstehen sind zwei Welten.

Erklären

Ursachen sind zentrale Momente naturwissenschaftlicher Erklärungen. Solche Erklärungen können Wirkungen auf Ursachen reduzieren. Mit dem „Urknall“ ist (rechnerisch gesehen) eigentlich alles bereits geschehen. Man denkt sich den Weltverlauf dann mechanistisch, wie ein kosmologischer Ballistiker: Wenn man eine Kugel mit einem definierten Schlag oder Stoß in Bewegung setzt und ihr horizontal und vertikal eine bestimmte Richtung gibt und den Wind ebenso mit einrechnet wie die Erdanziehung, dann weiß man, wo sie landen wird und wie sie landen wird.

Wenn Handlungen Wirkungen notwendiger und hinreichender Ursachen sind, dann scheint vielen Freiheit unmöglich. Damit ist nicht Freiheit im Sinne politischer Freiheit, der Abwesenheit rechtlichen Zwanges oder von anderen Arten von Fesseln gemeint, also nicht Handlungsfrei-

heit, sondern Willens- oder metaphysische Freiheit. Willensfreiheit ist möglicherweise mit deterministischen Erklärungen nicht vereinbar. Es scheint so, dass Ursachen Gründe irrelevant machen. Doch es gibt zwei Probleme: (1) Neben der logischen Beziehung (notwendige und hinreichende Beziehung) und (2) neben der materialen Beziehung (steile, absurde, fragwürdige Thesen) muss der Determinismus eine (3) veritative Bedingung erfüllen.

Beziehung: logisch, material, veritativ

Der Kausalnexus ist zunächst logisch oder rechnerisch notwendig und hinreichend. Zur Zeit des Urknalls bereits kann man wahre Aussagen über das Heute machen. Wenn man den Ursprungszustand als Ursache vollständig erfasst, kann man vorhersagen, was heute passieren wird. Eine Determinismusthese zielt jedoch nicht bloß auf logische Wahrheit von Aussagen. Denn eine kausale Notwendigkeit muss auch im Sinne der steilen, absurden und fragwürdigen Thesen „material“ sein. (Und vielleicht kann man diese Thesen ja auch klar formulieren.) Gott oder die Wissenschaftler müssen aber nicht nur wissen, was passieren wird, sie müssen auch mit ihrem Wissen dafür sorgen, dass es passiert. Die Gesetze der Physik müssen nicht nur vorhersagen, dass etwas passiert, sondern bewirken, dass es passiert. In diesem Sinne muss der Determinismus zusätzlich veritativ sein: Der *Determinismus* muss eine reale Existenz haben. Er ist eine veritative Simulationsthese.

ad 3: die veritative Simulation als Gedankenexperiment

Deterministische Simulation

Nun ist es epistemisch unmöglich, den Zustand der Welt zu einem Zeitpunkt vollständig zu erfassen. Es ist unmöglich daraus den Zustand zu einem späteren Zeitpunkt vorherzuberechnen. Und es ist unmöglich den späteren Zeitpunkt vollständig zu erfassen, um die Vorhersagen als wahr zu erweisen. Der Determinist wird nun diese Unmöglichkeiten als rein *epistemisch* erachten und davon ausgehen, dass er den Determinismus in seinen Grundzügen *modellhaft* erfasst. Wer als Philosoph eine Determinismusthese vertritt, der simuliert also gedanklich den als deterministisch qualifizierten Weltverlauf. Er erzählt eine kohärent erscheinende Geschichte über die Welt und fragt sich, welche Folgen es für unser Selbstverständnis als handelnde Personen hätte, wenn die Geschichte wahr wäre. Diese praktische Orientierungsfrage hängt aber von der Wahrheit des Modells ab. (Vgl. hierzu Keil 2007, 2.4, 2.5.)

die Wahrheit des Modells ...

... als konsistente Erzählung

Als These ist die im Determinismus implizierte Notwendigkeit stärker als eine rein logische, sie ist auch material. Weil eine material bestimmte Notwendigkeit des Kausalnexus aber bloß eine Simulation darstellt, muss der Determinismus eine noch stärkere These vertreten, damit seine These, dass alles notwendig vorherbestimmt ist, Sinn macht: Er muss auch die These vertreten, dass seine Gedankenexperimente eine Simulation der Wirklichkeit und in diesem Sinne wahr sind. Eine gedankliche Simulation des ganzen Kausalnexus versetzt uns in

deterministische Wahrheit

Freiheit

11

eine gegenüber dem Universum externe Perspektive: Der Physiker stellt sich theoretisch vor, dass er den Ausgangszustand vollständig erfasst und daraus den Endzustand errechnet und seine Vorhersage am Ende mit dem vollständig erfassten Endzustand überprüft. Wenn die Wahrheit dieser Perspektive keine bloß interne Kohärenz der Elemente der Simulation darstellen soll, muss diese als solche wahr (also: veritativ) sein.

Simulationen,
Experimente, Problem

Das Moment des Veritativen am Determinismus ist nun ein Problem: Wenn man einen Brandverlauf in einer Straßenbahn am Computer simuliert, dann hängt die Aussagekraft einer solchen Simulation davon ab, dass man das Geschehen im Experiment nachvollziehen kann. Eine Simulation des Kosmos wäre im Rahmen eines theonomen Determinismus Gott, der sich Gott (mithin: sich selbst?) vorstellt, wie er die Welt erschafft und den Weltverlauf verursacht. Der Unterschied zwischen dem Physiker und Gott ist, dass der Physiker die Welt durch sein Wissen nicht verursacht. Es ist natürlich unfraglich, dass ein bestätigendes Experiment nicht faktisch durchführbar ist. Es ist aber nicht nur faktisch nicht durchführbar: Es ist unsinnig. Das philosophische Problem der Willensfreiheit entsteht nur aus der subjektiven Überzeugungskraft der Simulation und der subjektiven Reaktion auf sie. Simulationen können nur in klar definierten Kontexten veritativ sein. Die Dynamik des Universums ist ein unklarer Kontext. Determinismusthesen sind nicht-überprüfbar und unsinnige Gedankenexperimente. (Vgl. die Beiträge in Heiliger 2007; man spricht auch von der Metapher der Weltmaschine.)

klare, unklare Kontexte

Dennoch!

Dennoch überzeugen Determinismusthesen viele Philosophen, selbst dann, wenn sie sich ihnen gegenüber agnostisch verhalten. Der Agnostiker hält den Determinismus zumindest für philosophisch sinnvoll. Schon diese philosophische Haltung kann als philosophisch fragwürdig erachtet werden.

Verstehen

Will man die zuvor formulierte Kritik stark machen und positiv wenden, unterscheidet man beispielsweise Gründe als zentrale Momente unseres Verstehens von Handlungen von Ursachen. Verstehen ist kein Erklären. Das liegt daran, dass man Handlungen nicht nur als Ereignisse verstehen darf. Wenn man auf die Frage, warum man etwas getan habe, ernsthaft antwortet: „Weil die Welt durch den Urknall entstanden ist oder weil die Elektropotenziale in zwei Neuronen gesunken sind!“, dann hat man nicht verstanden, worum es geht. Handlungen sind intentional: Aufgrund von beispielsweise Überzeugungen und Wünschen bilden Personen Absichten. Ohne diese Determinanten versteht man Handlungen nicht. Man versteht ohne sie auch nicht die Abgrenzung zu instinktivem Verhalten, dessen Verantwortlichkeit anders zu bewerten ist. Im Kontext von Handlungen sind Gründe zentral, um Absichten und damit Handlungen zu verstehen und zu rechtfertigen. So kann der Hinweis auf ein

Versprechen eine Handlung, die man vielleicht moralisch kritisiert, verständlich machen und rechtfertigen. Ob ein Versprechen ein Grund ist, hängt von der Tatsache des gegebenen Versprechens und von kulturellen Gepflogenheiten ab.

Jedenfalls sind Gründe etwas anderes als Ursachen und Ursachen sind für das Verstehen von Handlungen von zumindest untergeordneter Bedeutung. Allerdings wirken Handlungen in der Welt. Gründe und Ursachen sind zwar methodisch, ontologisch, semantisch und erkenntnistheoretisch zwei Welten. Aber handelnde Personen haben offensichtlich Teil an beiden Welten. Handelnd reagieren Personen auf Ereignisse in der Welt. Wenn man daher Handlungen und Ereignisse konzeptionell zwei verschiedenen „Welten“ zuweist (dem Reich der Gründe und dem Reich der Ursachen), dann löst das dennoch viele Fragen nicht. Angenommen der Determinismus wäre keine steile, fragwürdige oder absurde These, dann kann man sich fragen, wie ein freier Wille im Handeln zusammenpassen könnte mit deterministischen Ursachen.

zwei Welten

11.2 Indeterminismus

Der Indeterminismus ist eine Position, die davon ausgeht, dass Personen in einem starken Sinne *Ursache* ihrer Handlungen sind. Diese These ist doppelter Natur: Zum einen sind Personen Ursache ihrer Handlungen im Gegensatz zu physikalischen Ursachen oder göttlichen Eingriffen. Zum anderen wirken sie als Ursache genuin in den Weltverlauf hinein und begründen handelnd eine neue Ursachenlinie. (Vgl. Ewing 1951.)

Handlungen: Neue Ursachenlinien

Das Handeln von Personen wird in der einen Hinsicht so gedeutet, dass die Person durch ihre Handlungen jeweils in die Geschichte des Universums im Sinne eines „persönlichen Urknalls“ eingreift, wenn sie handelt. Wir erzeugen den Kosmos unserer Verantwortung. Dadurch, dass es Personen im Universum gibt, wird neben der naturwissenschaftlichen Kausalität (insbesondere der Physik) eine persönliche Kausalität zu einer treibenden Kraft der universalen Geschichte der Welt, die beides umfasst. Eine solche Akteurs- oder Urheberkausalität (*agent-causality*) macht naturwissenschaftlich gesehen aus Handlungen mysteriöse Wunder des Universums. (Vgl. Yolton 1966.)

agent-causation

Handlungstheoretisch hat der Indeterminismus eine gewisse vorphilosophische Plausibilität. Personen rechnen sich Handlungen zu, die von ihnen „ausgehen.“ Der Maler ist der Urheber seiner Kunstwerke. Es ist der Schauspieler, dessen Originalität eine Figur überzeugend verkörpert. Und es war der Mörder, der zugestochen hat. Wenn dagegen die Zuschreibung persönlicher Urheberschaft verhindert werden soll, macht man sich „kausal durchsichtig.“ Die Kunsttradition oder die Maßgabe

Plausibilität

Freiheit

11

Bedeutsamkeit

der Auftraggeber wirkt durch den Künstler hindurch. Der Autor oder Regisseur steuert den Schauspieler und der Mörder ist in seiner Kindheit fehlgeprägt worden durch die sozialen Umstände. Verantwortlichkeit scheint durchaus etwas damit zu tun zu haben, dass Personen in der Welt auf besondere Weise wirken. Mit ihrer Handlung lösen sie sich aus dem Hintergrundrauschen des Universums heraus und werden bedeutsam. Die Suche nach Verantwortung und der Versuch, sich von Verantwortung frei zu machen, sind durchaus vertraute Strategien, persönliche Bedeutsamkeit zu erlangen oder zu verlieren.

Vereinbarkeit von Determinismus und Indeterminismus?

Der Indeterminismus ist mit dem Determinismus vereinbar, wenn man akzeptiert, dass der Kosmos eine dualistische oder widersprüchliche Gesamtwirklichkeit ist. (Vereinbarkeit bedeutet hier, dass beide gleichzeitig material und veritativ wahr sein können.) Denn angenommen das Universum ist physikalisch determiniert und es gibt überdies Akteurskausalität (personale Spontaneität), dann gibt es zwei Optionen: (1) Beide Kausalitäten begegnen sich gelegentlich oder (2) sie begegnen sich nicht einmal in der Unendlichkeit. Im zweiten Fall wäre das Universum von einer Dualität zweier Kausalitäten geprägt. Personen hätten an beiden Anteil. Die beiden Kausalitäten könnten sich dann als Wunder begegnen oder als „prästabile Harmonie“ in Parallelität verharren. Im ersten Fall wären in der einen Welt *Handlungen* mit (guten oder schlechten) Gründen als *Verhalten* wundersame Ursachen in der anderen Welt. (Broad 1934a.)

Metaphysischer Kompatibilismus

Metaphysischer Inkompatibilismus

Im modernen Theoriepluralismus der Physik werden bisweilen indeterministische Aspekte anerkannt (beispielsweise in der Quantentheorie). Der ballistische Charakter der physikalischen Kausalität gehört möglicherweise einem teilweise veralteten mechanistischen Weltbild der Physik an. Als Philosoph kann man hierzu nicht viel sagen. Angenommen das physikalische Universum ist indeterministisch! Dann erscheint manchem Philosophen aus diesem Grund indeterministische Akteurskausalität möglich. Sie ist als Freiheit vereinbar mit der indeterministischen Kausalität des physikalischen Universums. Wenn man metaphysischer Inkompatibilist ist, dann scheint das deterministische Universum ausgeschlossen. Doch warum wird der Inkompatibilist zu einem solchen? Der Grund ist die Annahme, dass das Universum nicht unvernünftig (widersprüchlich) sein darf.

Das Universum: widerspruchsfrei

An Unterscheidungen und Argumentationen dieser Art erkennt man, dass man ein Problemfeld über die logischen Beziehungen systematisch möglicher Position verstehen kann. Der metaphysische Kompatibilismus erscheint ziemlich inkonsistent, daher wird man eher einen metaphysischen Inkompatibilismus vertreten. Und in dessen Kontext setzt das Postulat der Akteurskausalität dann voraus, dass das physika-

lische Universum indeterministisch ist. Die Argumentation ist aber auch dann sonderbar, denn man sagt dann: Es kann freie Entscheidungen von Personen geben, weil es im Kausalitätskonzept der Physik indeterministische Aspekte gibt. Wie der Zufall beim Verfall von radioaktiven Isotopen können Personen sich frei entscheiden. Das eine ermöglicht das andere. Das Problem ist hier: Freiheit im Sinne von Verantwortlichkeit ist dagegen gerade keine Zufälligkeit der Ursachen. Handlungen haben Gründe.

Freiheit = Zufälligkeit?

Der Indeterminismus kann in zwei aufschlussreichen Varianten auftreten. Einerseits kann die Indeterminiertheit von Handlungen im Zufall bestehen: Akteurskausalität wäre so unvorhersagbar wie der radioaktive Zerfall von Atomen. Dies wäre ein *starker Indeterminismus*. Ein starker Indeterminismus ist jedoch seinerseits freiheitsbedrohend: Denn unverursachtes Handeln ist unverständlich und insofern gar kein Handeln. Das „Handeln“ wird konzeptionell zum Tic eines Tourette-Kranken. Die metaphysische Freiheit eines so starken Indeterminismus wäre so radikal, dass sie gar keinen angemessenen konzeptionellen Rahmen für Freiheit im Sinne von Verantwortlichkeit mehr darstellen würde.

Starker vs. schwacher Indeterminismus

Man könnte aber auch einen *schwachen Indeterminismus* entwickeln. Denn man darf nicht außer Acht lassen, dass zumindest in Hinsicht auf Gründe Handeln noch als frei erlebt wird, auch wenn es durch zwingende Vernunftgründe keine (erlaubte) Alternative gibt. Gründe (auch zwingende Gründe) gehören zum freien Willen Handelnder dazu. Dass „determinierende“ Vernunftgründe freiheitsbewahrend sind, liegt daran, dass die teilweise plausiblen Intuitionen, aus denen sich der Indeterminismus speist, bewahrt bleiben: Vernunftgründe sind zwar zwingend, aber der Zwang kommt „spontan“ und „von Innen.“ Dass Spontaneität oder Innerlichkeit in diesem Sinne metaphysische Willensfreiheit voraussetzen, bleibt umstritten. Denn Handlungen als freier Zwang sind keine Tics mehr, sondern determinierte Freiheit. Insofern erscheint aus handlungstheoretischer Perspektive ein schwacher Indeterminismus plausibler. Allerdings um den Preis eines kausalen Schismas von Gründen und Ursachen.

Freier Zwang

Es gibt nun eine philosophisch prominente Option, die als Libertarismus bezeichnet wird. Diese Option geht davon aus, dass es (i) Akteurskausalität im Sinne einer Freiheit des Willens gibt und schließt daraus (ii) auf die Falschheit des Determinismus. Das Argument für den ersten Teil der These ist eine subjektive Gewissheit der Freiheit im Handeln (Scham über, Stolz auf sich). Diese Gewissheit ist aber nicht die Erfahrung von metaphysischer Willensfreiheit selbst, sondern das Gefühl der moralischen Verantwortlichkeit, des Gefordert-Seins von Personen in Situationen und der Erfahrung von Macht oder Ohnmacht im Prakti-

Libertarismus (A)

Freiheit

11

keine metaphysischen Evidenzen

schen. Denn metaphysische Willensfreiheit kann nicht subjektiv als Gewissheit erfahren werden. Metaphysische Konzepte werden in einem theoretischen Rahmen verständlich, sind aber nicht als solche praktisch evaluativ erfahrbar. Das Argument für den zweiten Teil ist, dass der metaphysische Inkompatibilismus den Determinismus für falsch hält: Die philosophische These, dass das Universum nicht pluralistisch im Sinne „widersprüchlicher“ Kausalitäten sein kann, führt zusammen mit der These, dass es Willensfreiheit gibt, zur Falschheit des Determinismus. Der Libertarismus (A) scheint daher einer religiösen oder philosophischen Sehnsucht nach metaphysischer Versöhnung und einer Einheit der Person mit sich und der Welt zu entspringen. Diese Sehnsucht lässt den Libertaristen aus dem Gefühl der Verantwortung auf die Falschheit des Determinismus „schließen.“ (Vgl. Broad 1934a, Ekstrom 2003.)

Kompatibilismen

Die Frage nach dem metaphysischen Kompatibilismus oder Inkompatibilismus ist eine andere als die in den folgenden beiden Abschnitten. Während es hier (11.2) um die logische oder materiale Vereinbarkeit zweier Kausalitäten im Universum geht, wird unten (11.3, 11.4) nach der Vereinbarkeit von Verantwortung und Determinismus gefragt. Die Debatte lebt von der gezielten Verwechslung zweier Freiheitsbegriffe: Freiheit im Sinne eines metaphysischen Konzeptes der Willensfreiheit und Freiheit als moralische Verantwortlichkeit von Personen im Handeln.

11.3 Kompatibilismus

Bisher wurde die Möglichkeit der Freiheit metaphysisch betrachtet als Frage nach dem konzeptionellen Verhältnis zwischen Kausalität und Handeln. Gibt es Willensfreiheit? Können Personen ihren Willen selbst bestimmen? Im Alltag ist diese Frage irrelevant. Angenommen der Wille ist nicht metaphysisch frei. Vor Gericht könnte sich keiner von Verantwortung frei halten, indem er auf den Urknall, den göttlichen Willen oder die Kausalität verweist. Zynisch würde der Richter das Argument replizieren und sein Urteil ebenso determiniert fällen.

metaphysische Verantwortung?

Doch wie hängen der freie Wille und Verantwortung zusammen? Angenommen der Determinismus wäre sinnvoll und wahr. Angenommen also es gäbe eine nicht bloß logische, sondern eine materiale Notwendigkeit im Verlauf der Dinge, die keine bloß gedankliche (sondern eine wahre) Simulation darstellt. Macht der Richter den Angeklagten dann ungerechter Weise für eine Tat verantwortlich, die eigentlich von der Notwendigkeit oder der Vorhersehung begangen wurde? Philosophisch wird diese (praktisch irrelevante) Frage von zwei Richtungen diskutiert: Es gibt Kompatibilisten und Inkompatibilisten. Diese Unterscheidung zielt im Gegensatz zur metaphysischen Kompatibilitätsfrage auf das ethische

Konzept der Verantwortung. Wie kann nun ein ethischer Kompatibilist den Determinismus anerkennen und gleichzeitig auch Verantwortlichkeit postulieren?

Verantwortlichkeit setzt Kontrolle über das Handeln, also zumindest die Abwesenheit von äußerem Zwang voraus. Diese Kontrolle scheint der Determinismus undenkbar zu machen. Metaphysischer Determinismus und ethische Verantwortlichkeit scheinen miteinander inkompatibel zu sein. Der Kompatibilist führt nun eine Analyse von Verantwortung ein, die Verantwortung retten soll. Verantwortlich ist, wer anders hätte handeln können, oder sich anders hätte entscheiden können. Drei Lesarten sind prominent:

Eine konditionale Rekonstruktion deutet das Hätte-Anders-Können so, dass eine Person anders gehandelt hätte, wenn sie etwas anderes gewollt hätte. Man könnte einwenden, dass sie sich nicht anders entscheiden konnte, weil (*per definitionem*) der Determinismus wahr ist. Determinismus bedeutet aber nur, dass der Weltverlauf sich faktisch notwendig so entwickelt, wie er sich entwickelt. Einerseits ist dies damit *vereinbar*, dass bei einem anderen Weltverlauf eine Person anders gewollt hätte. Andererseits macht die Formulierung auch deutlich, dass eine Person bei anderen Entscheidungen anders handeln würde. Die Darstellung des (starken und schwachen) Indeterminismus zuvor ist hier nun relevant: Wir würden uns nicht anders entscheiden, weil wir gute (möglicherweise zwingende) Gründe für unser Handeln haben. Die konditionale Analyse macht also den Determinismus und Freiheit vereinbar. Sie kann also einen ethischen Kompatibilismus begründen. (Vgl. Moore 1912, Kap. 6.) Es gibt weitere philosophische Analysen des Hätte-Anders-Können.

Luther soll gesagt haben: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders!“ Wir wollen die Dinge, die wir wollen, weil wir uns mit unserem Handeln *identifizieren*. Man kann das, was wir wollen, als Wünsche erster Stufe bezeichnen. Dass wir uns mit unserem Handeln identifizieren, bedeutet, dass wir auf der zweiten Stufe wünschen, dass wir auf der ersten Stufe das wünschen, was wir wünschen. Wir wünschen, dass wir diese (und nicht jene) Wünsche haben. Das Gefühl für Schuld und Verantwortlichkeit hängt von dieser Passung von Wünschen erster und zweiter Stufe ab. Für diese Passung (und damit für dieses Gefühl) ist die Wahrheit des Determinismus irrelevant. Denn selbst wenn unsere Wünsche zweiter Stufe determiniert sind (ebenso wie die der ersten Stufe und die Passungsrelation beider Stufen von Wünschen), bleiben für uns diese Wünsche zweiter Stufe für unsere Selbstdeutung praktisch notwendig: Welche Person wir sein wollen, ist für uns nicht zufällig, selbst wenn es kausal irrelevant wäre. Selbst wenn der Determinismus wahr wäre, könnte man

ethische
Verantwortung: „hätte
anders können“ (1-3)

George Edward
Moore (1)

vereinbar = kompatibel

Harry Frankfurt (2)

Freiheit

11

eine andere Person sein (andere Passung: man kann sich vorstellen man wäre eine andere Person). (Vgl. Frankfurt 1969.)

John Locke (3)

Für den Richter sind bei der Bestimmung der Verantwortung folgende Aspekte relevant: Hatte die Person die Fähigkeit, überlegt zu entscheiden und zu handeln und war sie in der Lage, gemäß ihrer Entscheidung und Überlegung zu handeln. Wer nicht schwimmen kann, muss nicht ins Wasser springen, um einen Ertrinkenden zu retten. War für eine normale Person absehbar, was passieren würde? Gab es äußere Zwänge, die zu einer Handlung nötigten oder sie behinderten? Der Richter wird diese Fragen klären und sein Urteil fällen. Hätte der Schuldige sich auch gesetzeskonform verhalten können? Diese Fragen sind Fragen nach Handlungsfreiheit. Willensfreiheit als metaphysisches Problem ist für Handlungsfreiheit schlicht irrelevant. Und dem Richter kann es zu Recht egal sein, ob jemand, der nach dem richterlichen gewissenhaften Urteil verantwortlich ist, sich ungerecht behandelt fühlt, weil er als Verurteilter sich willensunfrei wähnt. (Vgl. Locke 1981, 2.21.)

Weicher (B) und harter
(C) Determinismus

(B) Wer daher (a) den Determinismus als wahr erachtet, (b) und sich agnostisch gegenüber der metaphysischen Kompatibilität oder Inkompatibilität verhält, kann also (c) ein ethischer Kompatibilist sein. Für ihn ist der Determinismus mit Verantwortung vereinbar. Die Vereinbarkeitsargumente (1-3) setzen jeweils die konzeptionelle Unabhängigkeit metaphysischer Freiheit von ethischer Freiheit voraus. Kompatibilisten lehnen also die These der Libertaristen (A) ab, dass es eine konzeptionelle Verbindung zwischen Willensfreiheit und Verantwortung gibt. Eine solche Position (a-c) wird auch als weicher Determinismus oder eben als Kompatibilismus bezeichnet (B). Man sollte stets betonen, dass (B) ein ethischer Kompatibilismus ist und nicht dem metaphysischen Kompatibilismus verwechselt werden darf (vgl. die Bedingung b).

(C) Ein Freiheits skeptiker teilt im Gegensatz zum weichen Determinismus (a), ist bezüglich (b) Inkompatibilist und leitet aus der Wahrheit des Determinismus die Unmöglichkeit von Freiheit auch im ethischen Sinn (Verantwortung) ab. Hier liegt also die umgekehrte Schlussfolgerung vor, wie sie für den Libertaristen (A) charakteristisch ist. Diese Position wird als harter Determinismus bezeichnet (C). Der Unterschied zwischen dem Libertaristen und dem harten Deterministen scheint kaum mehr begründet als in philosophischer Willkür (vgl. 11.4).

Der schon in 11.2 eingeführte Libertarier (A) und der harte Determinist (C) teilen die dezidierte Position zu (b) und leiten deshalb entweder aus der Verantwortlichkeit die Falschheit des Determinismus ab oder erklären umgekehrt Verantwortlichkeit zur Illusion, weil der Determinismus wahr ist. Dagegen: Der Agnostizismus des weichen Deterministen (B) bei der Option der metaphysischen Kompatibilität/Inkompatibilität

(b) trennt Gründe und Ursachen zumindest in dem Sinne scharf, dass ihm die logische Ableitung von ethischen und metaphysischen Konzepten in beide Richtungen philosophisch zweifelhaft erscheint. Erst im Rahmen weiterer Überlegungen könnte man sich darüber klar werden, ob der schwache metaphysische Indeterminist und der ethische Kompatibilist als Positionen konvergieren.

Irrungen, Wirrungen

11.4 Inkompatibilismus

Inkompatibilisten bringen bisweilen ein Argument gegen die Kompatibilisten vor, dass „Untätigkeit“ oder „Trägheit“ genannt wird. Wenn der Determinismus wahr ist, dann ist unsere Zukunft vorherbestimmt. Es steht fest, was passieren wird. Beispielsweise steht fest, dass man von einer Krankheit genesen wird oder nicht. Es steht fest, wer im Jahr 2033 deutscher Meister im Fußball wird. Wenn das so ist, dann muss man eigentlich gar nichts mehr tun. Es hängt nichts von unserem Handeln ab. Der ethische Inkompatibilist stimmt den Kompatibilisten durch die Plausibilität der Trägheit um: Der Kompatibilist sollte eigentlich einem libertaristischen Motiv folgen: Denn für ihn hängt aufgrund seiner Analyse des Hätte-Anders-Können Verantwortlichkeit von unserem Handeln ab. Wenn unser Handeln aber „nichts tut,“ ist es irrelevant. (Cicero 2000, 28-30.)

Trägheit

Der Kompatibilist muss aber durch das Argument nicht zur Trägheit genötigt werden. Denn er kann dem Inkompatibilisten entgegen, dass es ohne Sex (oder Reproduktionsmedizin) keine Geburt gibt. Wenn man ein Fußballspiel nicht spielt, gibt es auch keinen Sieger. Der Inkompatibilist lässt also außer Acht, dass die Vorherbestimmung der Zukunft, die aus der Wahrheit des Determinismus resultiert, auch alles das mitvorherbestimmen muss, was für das Vorherbestimmte nötig ist. Zwischen dem Jetzt und der Zukunft als zwei Punkten besteht ein Zusammenhang. Deshalb wurde oben betont, dass die Gesetze der Determination (theologische, physikalische, psychologische, soziologische) nicht nur logisch, sondern auch material *und* wahr sein müssen. Die Simulation muss als Ganze (d. h. in allen Details und ihren Zusammenhängen) veritativ sein.

Zusammenhänge des Schicksals

veritative Simulation

An dieser Stelle hat der Kompatibilist aber nicht aufgrund seiner Argumente gesiegt. Die Debatte lebt von perspektivischen Verzerrungen. Insgesamt jedoch ist sie selbst das Argument für eine Art Kompatibilismus, der kein philosophischer Kompatibilismus im Sinne der Debatte über die Willensfreiheit ist (metaphysisch, ethisch). Drei Merkmale lassen die Debatte stetig und ergebnislos weiter leben: (a) Der Determinismus ist bisher nichts als eine steile, fragwürdige oder absurde These.

Perspektivische Verzerrungen

Freiheit

11

(Möglicherweise ist er dennoch denkbar.) (b) In der Debatte werden oft logische Notwendigkeiten mit materialen und empirischen Wahrheiten verwechselt. (c) Überdies wird ein konzeptioneller Zusammenhang zwischen Freiheit im Sinne der Verantwortungserfahrung im Handeln und Freiheit im Sinne metaphysischer Freiheit (Willensfreiheit) behauptet.

Wer sich auf die Debatte einlässt, akzeptiert in der einen oder anderen Weise und Kombination a, b oder c. Letztlich teilen die Teilnehmer an der Debatte die metaethische These, dass die moralische Alltagserfahrung uns auf bestimmte ethische oder metaphysische Positionen festlegt. (Kirchin 2003, Quante 1998, S. 403-406.) Die Argumentation verläuft in etwa so: (1) Wir gehen von einem alltäglichen Verantwortungs- und Freiheitsbewusstsein aus. (2) Dies wird durch die Positionen in der Freiheitsdebatte philosophisch rekonstruiert und dadurch teilweise untermauert, unterminiert oder korrigiert. (3) Aber die Debatte endet nicht. Uns sie wird immer nur abgebrochen. Jeder ruft nur seine metaethischen Intuitionen über das konzeptionelle Verhältnis von Gründen zu Ursachen ab.

metaethischer
Inkompatibilismus (D)?

Man könnte also aus der Freiheitsdebatte in der Philosophie eine weitere Position herleiten: Gibt es einen metaethischen Inkompatibilismus? Die verschiedenen Positionen A, B und C sind mit der moralischen Alltagserfahrung nicht vereinbar, weil diese sich in ihrem Freiheits- und Verantwortungsverständnis nicht eindeutig philosophisch festlegen lässt. Denn manchmal wird der ethisch kompatibilistische Richter vom weichen Deterministen (B) zum harten (C) und spricht den Angeklagten frei, weil dieser nicht nur kausal verantwortlich, sondern auch determiniert war. Die Frage ist, ob sein richterliches Verhalten eher philosophisch oder eher sachlich motiviert ist. Juridisch durchdringen sich jedoch das Konzept der Ursache für Handlungen und das Konzept der Gründe für Handlungen ziemlich unentwirrbar. Es bleibt eine philosophisch unentwirrbar Kasuistik. (So die hier unbegründete These, die hilft, das Kapitel zum Abschluss zu bringen.)

falsche Reichweite der
Ethik

Die Debatte leidet eher unter einem falschen Verständnis der Reichweite der Ethik. Die Ethik artikuliert ein vorphilosophisches Verständnis von Fragen der Moral und Problemen praktischer Orientierung. Sie begründet nicht und sie wird nicht im alltäglichen Leben gefunden. Faktisch ist ein gewisser „kasuistischer Kompatibilismus“ also die *default position*. Daher ist der ethische Kompatibilismus (B) insofern bestätigt, als für Handelnde Verantwortung fraglich ist (immer und überall), aber aufgrund der Freiheit des Alltagsbewusstseins und nicht aufgrund von Determination oder Indetermination. Kompatibilismus in diesem Sinne ist allerdings keine philosophische Position. (Für ihn wird daher kein „E“ vergeben.) Denn der Richter fragt nicht nach Ursachen, son-

metaethischer
Kompatibilismus (E)?

den sucht Gründe, wenn er Verantwortung feststellt. Manchmal sind Ursachen für ihn Gründe, von Verantwortlichkeit abzusehen. Manchmal nicht. (Das ist eben so. Und es funktioniert doch.) Die Debatte macht also vor allem deutlich, dass Philosophen für ihre Gedankenexperimente Verantwortung zu tragen haben. Kann man aus einer vorgestellten und epistemisch unerreichbaren Simulation darauf schließen, was ihre Implikationen alltäglich mit einem machen? Wenn man diese Frage mit „Nein!“ beantwortet, könnte man sich vielleicht als „metaethischen Kompatibilisten“ bezeichnen. Aber weder D noch E sind philosophische Positionen. Eine Ethik von *angemessener Reichweite* vertritt in der (Willens-)Freiheitsdebatte einen metaethischen Agnostizismus (D). Denn die Debatte ist so alt und ehrwürdig, wie sie sinnlos ist.

metaethischer
Agnostizismus (D)

Fragen und Anregungen

- » Stellen Sie sich vor, dass Sie die Hand heben, um ein Glas Wasser zu leeren. Wie reagieren Sie darauf, dass ein Neurowissenschaftler sagt, ihre Neuronen hätten kurz bevor Ihnen Ihre Entscheidung bewusst wurde, schon die Muskeln in Gang gesetzt.
- » Machen Sie sich klar, was es heißt, dass Sie Urheberin oder Urheber Ihrer Handlungen sind. Was hat Kausalität mit Ihrer Antwort zu tun?
- » Warum liegt der Richter richtig, wenn er an moralischer bzw. rechtlicher Verantwortung interessiert ist und nicht an metaphysischer Freiheit?

Lektüreempfehlungen

- » Keil, Geert: Willensfreiheit und Determinismus, Stuttgart 2009. Hier geht es um eine intensive Einführung in die Debatte in historischer und systematischer Hinsicht.
- » Pothast, Ulrich: Seminar, Freies Handeln, Frankfurt 1978. Hier geht es um eine analytische Übersicht über die modernen Wege der Debatte.
- » Schallenberg, Magnus: Freiheit und Determinismus, Berlin 2008. Philosophie als Erlösung und umfassende Sinnerfahrung war schon in der Antike Thema von Philosophen. Die Optionen der Debatte sind schon in der Antike identisch mit denen der Moderne. Die Naturwissenschaften der Moderne sind also für die philosophische Debatte irrelevant.

12 Moralpsychologie

A Präkonventionelles (vormoralisches) Niveau	1	Moralstufe: sozialer Opportunismus und blinder Egoismus Handlungen: Befriedigung, Vermeidung von Strafe
	2	Moralstufe: instrumenteller Egoismus Handlungen: Geben und Nehmen
B Konventionelles (regelkonformes) Niveau	3	Moralstufe: Soziale Normen Handlungen: Wertschätzung
	4	Moralstufe: Rechtsnormen als interpersonale Erwartungen Handlungen: Pflichtgemäßes Handeln, Konformität
C Postkonventionelles (prinzipienorientiertes) Niveau	5	Moralstufe: Sozialvertrag (Utilitarismus) Handlungen: Soziale Nutzenmaximierung
	6	Moralstufe: Reflexion und Berücksichtigung universaler Prinzipien Handlungen: wechselseitiger Respekt

Abbildung 12: Das Stufenmodell nach Lawrence Kohlbergs Modell der Moralentwicklung

Wir wachsen in unser Leben hinein. Dieser Prozess kennt gewisse Regelmäßigkeiten, die in einem Entwicklungsmodell erfasst werden können. Lawrence Kohlberg hat dazu ein berühmtes Schema entwickelt: Wir beginnen als asoziale Egoisten und landen (hoffentlich) bei der Ebene des wechselseitig geschuldeten Respekts. Die soziale Perspektive führt uns in die Gemeinschaft hinein. Durch Moral werden wir gesellschaftsfähig. Dies ist nur möglich, weil wir in der persönlichen Perspektive bestimmte Grade der Einsichtsfähigkeit erlangen.

Ethiken verstehen sich in der Neuzeit zumeist als Theorien der Begründung moralischer Urteile. Dabei gerät leicht aus dem Blick, dass jede Ethik auch eine Psychologie des moralischen Urteilens und eine Pädagogik benötigt. Denn Fragen der praktischen Orientierung und moralische Irritationen scheinen nicht einfach nur Wissensfragen zu sein. Man muss in einem bestimmten Wissen leben und nach diesem auch Handeln können. Man kann Kohlberg vorwerfen, dass er die moralische Entwicklung als festes Schema konzipiert. Der Weg auf den Gipfel der Tugend scheint vielfältiger. Außerdem ist kritisierbar, dass bei ihm alles auf eine kantisch inspirierte Ethik hinausläuft, wenn man die höchste Stufe erklimmt. Daran ist zweierlei fraglich: Zum einen werden biografische Phasen mit ethischen Positionen identifiziert, zum anderen scheint die Psychologie Stellung zu nehmen im pluralistischen Konzert der philosophischen Ethik. Andererseits kann eine Ethik heute nicht mehr ganz aus sich eine Moralpsychologie entwickeln. Beide, Philosophie wie Psychologie stehen in einer wechselseitigen Beziehung zueinander. Das Verhältnis zwischen ihnen zu bestimmen, gestaltet sich jedoch problematisch.

- 12.1 Partikularistische Moralpsychologie
- 12.2 Holistische Moralpsychologie
- 12.3 Die Psychologie der Moralpsychologie
- 12.4 Humesche Moralpsychologien

Eine klassische Definition der Tugend nimmt ihren Ausgang bei Platon. Im großen Rahmen der Gesellschaft bedeutet Gerechtigkeit, dass jeder „das Seine tut.“ Ein uraltes Prinzip (*suum cuique*) wird in Platons Rechtslehre zum Grundsatz der Gerechtigkeit. (Platon 1970, 433a.) Dass jeder das Seine tun soll, bedeutet dabei vor allem, dass man soziale Strukturen in einer arbeitsteiligen Gemeinschaft unterscheiden muss (bei Platon sind es Stände), in der jedes Element das ihm Gemäße tun muss: Die Wissenden müssen richten und herrschen, die mutigen Kämpfer müssen im Bewusstsein der Befehle der Wissenden Sicherheit und Stabilität nach Innen und Außen herstellen und die Produzierenden müssen sich besonnen der Weisheit der Herrschenden und der Macht der Mutigen fügen. Diese unterschiedlichen Aufgaben sind „ständisch“ (also nicht egalitaristisch eine bloße Pluralität von Gewerken), weil sie als Aufgaben einander über- oder untergeordnet sind. Dieses Ergebnis eines längeren Gedankenganges war für die Moralpsychologie der Philosophie zentral. (Vgl. insgesamt Platon 1970, Bücher 2 und 4.)

Jedem das Seine

Doch was hat die Tugend der Gerechtigkeit im Staat mit der Moralpsychologie einer Person zu tun? Tugend hat etwas mit dem Handeln von Personen in einem horizontal und hierarchisch komplexen sozialen Raum zu tun. Platon überträgt diese Struktur des sozialen Raumes auf die individuelle Seele des Menschen. (Platon 1970, 434d2.) Es muss eben auch in der Seele „jedes das Seine“ tun. Im Erfolgsfalle ist die Person gerecht; bei Misserfolg ungerecht. Die Gerechtigkeit in der Person und im Staat sind strukturell analog. Die These der Analogie macht es daher nötig, dass in der „Seele“ der Person, wie auch im Staat, drei Elemente voneinander unterschieden werden: Vernunft, Affekt und Begierde. Die Analogie zwischen Individuum (Psychologie) und Gesellschaft (Sozialpsychologie) ist bedeutsam. (Platon 1970, 368e-369a, 441d, vgl. Neu 1971. Vgl. auch Kapitel 13, S. 219.) Eine solche partikularistische Moralpsychologie wird in Abschnitt 12.1 in zwei Varianten vorgestellt (von lateinisch *pars* = der Teil). Die genannten Elemente stellen bei Platon die „Teile“ der Seele dar.

Psychischer Partikularismus

Revisionistische Ethiken beruhen auf einer in diesem Sinne partikularistischen Moralpsychologie: Der Revisionismus psychologischer Ethiken besteht gerade darin, im moralischen Bewusstsein von Personen in diesem Sinn Grenzen zu ziehen. (Vgl. Hegler 1891.) Diese Grenzen teilen die evaluative Erfahrung von Personen in Bereiche und beschränken eine positive moralische Bewertung auf einen dieser Bereiche und auf das Verhältnis dieser Bereiche zueinander: Beispielsweise die Lust (oder spezieller die geistige Lust) im Utilitarismus oder die reine praktische Vernunft einer deontologischen Ethik.

Moralpsychologie

12

Psychischer Holismus

Nicht-revisionistische Ethiken folgen keiner derartigen partikularisierenden Strategie, sondern untersuchen das moralische Bewusstsein von Personen, treffen Unterscheidungen im Rahmen einer Moralpsychologie, vermeiden es aber, die moralische Bewertung von Personen oder Handlungen entlang oder unter Verweis auf die im Bewusstsein von Personen gezogenen Linien abzubilden, mit denen die „Teile“ der Seele gegeneinander abgegrenzt werden. Weder ist nur Lust oder Vernunft gut, noch sind nur die Begierde und die Unlust schlecht. Die typologischen Differenzierungen verschiedener wertender Erlebnisse verlaufen in einer holistischen Moralpsychologie quer zu moralischen Bewertungen (von Handlungen, Handlungstypen, Personen und Situationen), wenn auch beides nicht vollständig unabhängig voneinander ist. Der Holismus wird in Abschnitt 12.2 präzisiert (von griechisch *holon* = das Ganze).

Die Moralpsychologie ist ein Theoriekontext der philosophischen Ethik. (Vgl. insgesamt Doris 2012, Hegler 1891.) Nun ist heute die Psychologie nur bedingt ein Arbeitsfeld der Philosophie. Aber die Psychologie kann bisweilen philosophisch in die Irre führen. Das soll am Beispiel des Modells moralischer Entwicklung von Lawrence Kohlberg verdeutlicht werden (12.3.). David Hume folgt in seinen Moralpsychologien einerseits der partikularistischen Strategie, was die offizielle Seite seiner Ethik angeht, vertritt aber inoffiziell auch einen Holismus (12.4).

12.1 Partikularistische Moralpsychologie

Im Folgenden soll eine Argumentation vorgestellt werden, wie sie von Platon entwickelt wurde und seitdem in der Philosophie prominent ist, auch wenn sie in vielfältigen Varianten formuliert und weiterentwickelt wurde. Ihre Tradition reicht über Aristoteles und Immanuel Kant bis hin zu Sigmund Freud.

Dreiteilung

Eine Person gilt Platon als tugendhaft, wenn jeder Seelenteil das Seine tut. (Platon 1970, 441d.) Unklar bleibt an dieser Stelle, was unter „Teil“ zu verstehen ist. Sind Teile distinkte Gegenstände, wie Steine, oder sind eher Fähigkeiten und Funktionen im Bewusstsein gemeint? (Cooper 1977.)

Unklar bleibt auch, was unter „Seele“ zu verstehen ist. Für das Folgende reicht die Vorstellung, dass es ein Bewusstsein und Erlebnisse gibt, die wechselnde Zustände einnehmen können. Mal sieht man etwas, mal hört man etwas, mal wertet man, man bewegt sich oder wird bewegt, manchmal denkt man. Die Liste ließe sich endlos fortsetzen. Platon war nun der Auffassung, dass es drei Typen solcher Zustände gibt und formuliert davon ausgehend in seiner Ethik folgende These: Tugendhaft ist, bei wem die Vernunft (Typ 1) unter Zu-Hilfe-Nahme der Affekte

(Typ 2) die Begierde kontrolliert (Typ 3). Der lobens- oder tadelnswerte Charakter einer Person ist eine faktische Konstellation dieser Typen von Zuständen des Bewusstseins. Handlungen werden bewertet, insofern sich die Handlung als eine einheitliche Motivation einer Person auf das angemessene oder unangemessene Zusammenwirken der drei Typen von Erlebnissen zurückführen lässt.

Die Notwendigkeit von drei „Teilen“ der Seele ergibt sich aus der behaupteten Analogie der Gerechtigkeit im Großen (Staat) und im Kleinen (Kleinen). (Vgl. S. 219.) Da sie weder widerlegt noch bewiesen worden ist, ist die Annahme der Analogie willkürlich. Angenommen aber diese Analogie ist zutreffend. Wie kommen wir dann zur Unterscheidung dreier Typen von Erlebnissen, die in der Seele adäquat interagieren müssen? Hier sind zwei Prinzipien relevant: Zum einen bedient Platon sich der durch Introspektion erkannten motivationalen Gegensätze und Ursache-Wirkung-Beziehungen einzelner Erlebnisse im Bewusstsein (token). Zum anderen bedient er sich des Satzes vom Widerspruch. (Platon 1970, 436a.) Etwas kann nicht zugleich und in derselben Hinsicht es selbst und etwas anderes sein. Dieses logische Prinzip wird auf die Seele bzw. das Bewusstsein so angewandt, das aus widerstreitenden Kräften (Motivationen, Bewegungen) auf einen Typunterschied der Kräfte geschlossen wird. Introspektiv erfasster Widerstreit wird als Widerspruch *typologisch* und nicht als einfaches introspektives Unterscheiden *einzelner* Vorkommnisse (*token*) im Bewusstsein gedeutet.

Introspektiv kommt man zur Unterscheidung zwischen Vernunft und Begierde durch die Betrachtung von Suchterlebnissen: Man weiß, dass Rauchen krank macht, nimmt sich aus diesem Grund vor, nicht mehr zu rauchen, und hat an der Kasse dennoch eine Packung Zigaretten im Korb. (Platon 1970, 437b.) Es muss also einen stärkeren Grund neben dem vernünftigen geben (denn irgendwie muss die Packung ja in den Korb gekommen sein). Ein weiteres Beispiel jenes Verhältnisses zwischen Vernunft und Begierde ist der Durst des Schiffsbrüchigen im Rettungsboot mitten auf dem Ozean aus Salzwasser. Der erste Grund ist immer die in uns wirkende Vernunft, die aber wegen des zweiten Grundes, d. h. der in uns wirkenden Begierde, unwirksam bleibt oder in ihrer Wirkung „kalt gestellt“ wird. Wenn man faktisch (also gegebenenfalls zur eigenen Überraschung) der Begierde nachgibt, ist das Platon zufolge immer Ausdruck einer Gefahr für die Tugend – also moralisch negativ. Umgekehrt, wenn die Vernunft sich durchsetzt, ist das immer Ausdruck einer Orientierung an der Tugend – also moralisch positiv. (Der Hedonismus oder Gefühlsethiken im weiten Sinne kehren diese Wertung um, halten aber an der Teilung fest.) Für Platon ist der Widerstreit von Motivationen in uns zum einen typologisch zu deuten (Vernunft vs. Begier-

Analogie: willkürlich

(1) Vernunft vs. Begierde

Moralpsychologie

12

de) und zum anderen moralisch bedeutsam (Vernunft führt zur Tugend, Begierde führt von ihr fort). Damit sind zwei Teile der Seele voneinander unterschieden. Der dritte muss nun sowohl von dem einen (Vernunft) als auch von dem anderen (Begierde) unterschieden werden.

(2) Affekt vs. Vernunft

Wir erleben uns bisweilen dabei, wie wir unseren für uns schädlichen Süchten im vollen Bewusstsein des Vernünftigen nachgeben. Manchmal ist die gute Vernunft schwach, die böse Begierde hingegen stark: „Mist!“ – Das „Mist!“ gibt unserem Zornesaffekt auf uns selbst Ausdruck, wenn wir uns unmittelbar als der Sucht erliegend sehen. (Platon 1970, 440c.) Es wird also, wenn wir dem Begehren folgen, ein der Vernunft affiner Affekt erregt: Wir reagieren auf ein Erlebnis (Vernunft bekämpft erfolglos Begierde) manchmal unmittelbar mit einem Folge-Erlebnis (Affekt). Der Affekt kann nicht dasselbe wie Begierde sein, weil er sie negativ beurteilt. Der Affekt kann nicht dasselbe sein wie Vernunft, weil er einerseits eine Folge des Erlebnisses ihres Widerstreits ist und andererseits das Schimpfen ein bloßes unqualifiziertes „Mist!“ ist. Der Affekt ist, für sich genommen, kein Bewusstsein von den Vernunftgründen seiner Legitimität. Der Affekt ist daher nur ein vernunft-affines Gefühl und insofern „vernünftig,“ aber nicht selbst Vernunft. Die Vernunft ist zugleich notwendig ein Bewusstsein des „Warum?“. Sie ist das Verstehen der Gründe als Gründe, die dem Affekt seine innewohnende Legitimität verleihen. Der Affekt hingegen ist unvernünftig-vernunftaffin, weil er notwendig bloß a-rational und trotzdem nicht notwendig irrational ist.

Der Gedankengang führt zu folgender Bestimmung des Affekts: Der Affekt ist keine Einsicht in Gründe (also arational), aber er „hält es mit der Vernunft“ (also ist er bisweilen nicht irrational). Und als vernunft-affines aber vernunftloses Gefühl ist er motivierend und somit in dieser Hinsicht „begehrlich.“ Motivierende psychische Zustände sind immer a-rational, aber affektive sind im Gegensatz zu begehrlichen bisweilen rational, wobei „rational“ hier im Gegensatz zu „irrational“ steht. Die rigide moralische Entwertung der Begierden, die bei Platon notwendig sowohl als arational als auch als irrational gelten, rührt also daher, dass nur nicht-irrationale Motivationen moralisch positiv gewertet werden dürfen. Er liefert keine Begründung für diese Entwertung.

(3) Affekt versus Begierde

Aus einem angeblich historischen Ereignis leitet Platon die Unterscheidung zwischen Affekt und Begierde ab. (Platon 1970, 439e.) Denn bisher ist nicht ausgeschlossen, dass es nur den Gegensatz zwischen Vernunft (type 1) und Begehren (type 2) gibt. Man könnte nämlich an dieser Stelle immer noch sagen, dass es in *einem* Typ psychischer arationaler Zustände (dem Begehren) sowohl rationale als auch irrationale Vorkommnisse gibt. Die Sucht wäre Begierde. Der Suchtkranke kann in

Zorn geraten, weil er seine Drogen nicht bekommt. Und der Zornesaffekt (*token*) könnte ebenfalls die Begierde (*type*) sein, sofern sie selbst es im Gegensatz zu sich selbst als Sucht manchmal mit der Vernunft hält. Platon lässt unbegründet, warum jeder Widerstreit im Bewusstsein philosophisch als Widerspruch aufzufassen ist und typologisch gedeutet werden muss. (Man denke an musikalische Disharmonien, die man hört, an beißende Farbkonstellationen, die man sieht, oder an komplexe Geschmackserlebnisse, die man riecht.)

Es bedarf also eines weiteren Argumentationsschrittes: Das Argument ist zugleich hochsubtil und als Argument ebenso fragwürdig. Hier ist die Geschichte: Ein junger Mann tritt an eine Hinrichtungsstätte, wo getötete Straftäter präsentiert werden. Seine Reaktion ist purer Irrsinn. Er wendet sich den Blick verhüllend ab. Wendet sich sodann aber die Augen weit öffnend der Szenerie schreiend zu und redet mit den Getöteten: „Da habt ihr es nun, ihr Elenden! Ergötzt Euch an Eurem schönen Anblick!“ Die Schwierigkeit hier ist, dass wir nicht — wie zuvor — introspektiv die Unterscheidung herleiten können. Wir müssen das berichtete Geschehen empathisch analysieren. Die Bewegungen des jungen Mannes sind eine Hin- und eine Wegbewegung, die als begehrlische Lust *an* etwas und als affektive Abscheu *vor* etwas gedeutet werden. Aus diesem motivationalen Gegensatz resultiert argumentativ das Unterscheidungskriterium. Er hat Lust aber auch Abscheu, sie zu sehen. Der Kampf, der in ihm statt findet, entlädt sich in seiner absurden Reaktion. Er ist neugierig zu sehen, weil wir Genugtuung empfinden, wenn Straftäter gerechte Strafe erleiden. Er wendet sich zornig im Affekt ab, weil wir, insofern wir tugendhaft sind, das Laster als unansehnlich empfinden und uns von ihm abwenden.

Das eine gesehene Objekt erregt zwei erlebnishafte Regungen. Als Motivation (Bewegung hin und weg) sind sie *beide* arational. Aber die eine ist als arationale rational und die andere als arationale irrational. An die Leserin und den Leser: Finden Sie die Analyse des Ereignisses plausibel? Können Sie eine solche Reaktion und ihre Analyse nachempfinden? Wenn ja, dann ist das Beweisziel Platons erreicht: Affekt und Begehren sind notwendig unterschieden. Wenn nein, ist das wie folgt zu interpretieren: Vermutlich erscheint Ihnen die Unterscheidung zwischen Vernunft und Begehren trotzdem sinnvoll. (Für sie spricht aus der Introspektion vieles.) Daher neigen sie, wie Aristoteles (in der Ethik) und Kant in seiner praktischen Philosophie zu einer Zweiteilung der Seele. (Aristoteles 2011, 1.13, aber Aristoteles 1998, 2.2, 2.4, 2.10, vgl. bei Kant „Achtung“, Kant 1785, S. 400, 1797b, S. 448, vs. Neigung, Kant 1785, S. 446, 458, 455.) *Diese* Variante ist für die Ethik die Gängige. Sie entspricht auch in vielen Aspekten der alltäglichen Erfahrung und der umgangs-

An den Leser

Dreiteilung, Zweiteilung

Moralpsychologie

12

Zwischenfazit

sprachlichen Rede und Analyse: Will ich vernünftig sein? Oder sollte ich mal Fünfe gerade sein lassen und der Wonne frönen?

Die auf das Individuum bezogene Gerechtigkeitsformel Platons ist nun nachvollziehbar: Eine Person ist tugendhaft, wenn die Vernunft unter Zu-Hilfe-Nahme des Affektes die Begierde beherrscht. Der Beweisgang ist an vielen Stellen anfechtbar, besitzt aber auch Plausibilität. Er ist allerdings unvollständig, weil nicht bewiesen ist, dass es *nur* drei Teile sind. Es könnte auch noch weitere geben. In der Tradition haben dann bis hin zu Kant Philosophen diese Dreiteilung immer wieder verkürzt auf den Streit der Vernunft gegen die Begierde. Noch heute ist dieser Streit typbildend für die Ethik: (1) Ethik ist Begründung und Deutung der Moral und daher vernünftig (Rationalismus). (2) Das arationale Gefühl ist aber zumindest manchmal auch gerechtfertigt, wenn auch unbewusst (Gefühlsethik). (3) Neben der Vernunft und dem Begehren gibt es auch Affekte. Sie sind komplexer (vernunftaffin und als motivationale begehrllich). In einer Affektethik werden also statische und kreative Aspekte der Moral vereint.

Und in diesem Sinn hat sich die platonische Ethik zu den Typen psychologischer Ethiken weiterentwickelt, die revisionistisch sind. (Entweder 1 oder 2; 3 wird zumeist vergessen.) Ihre Grundmodelle sind deontologisch (an der Vernunft orientiert) oder utilitaristisch (an der Begierde orientiert). Was sich hier jeweils umkehrt, ist nicht der unmittelbare einer Person präsente Wertungscharakter der beiden Typen von Erlebnissen, sondern ihre Wertung oder Entwertung im begründungstheoretischen Kontext einer Ethik. Die Deontologie gilt als lustfeindlich, aber notorische Unlust kann wiederum doch nicht moralisch gut sein, oder? Der Utilitarismus gilt dagegen als vernunftfeindlich, aber unvernünftige Lust kann doch ebenfalls nicht moralisch gut sein, nicht wahr?

Diese moralpsychologischen Fragen tragen ihre Spuren bis in die moderne Psychologie hinein. (Grünbaum 1984.) Die Psychoanalyse Sigmund Freuds führt das Konzept des psychischen Apparates ein. Ich, Es und Über-Ich wirken „in der Person“ zusammen. Das „Es“ ist der Triebpol (Begierde), das Über-Ich ist der zensorische oder idealisierende Pol (Vernunft) und das „Ich“ (Affekt) ist der Mittler nach Innen und Außen. Wenn der Apparat aus dem Ruder gerät, ist eine Person krank. Die Theorie des psychischen Apparates muss hier nicht weiter erläutert werden. Zwei für die Moralpsychologie wichtige Dinge lassen sich ohne weiteres festhalten: (1) Die Teilung der Seele in die Elemente des psychischen Apparates ist bei Freud nicht introspektiv-empathisch motiviert, sondern sie ist Ergebnis einer Interpretation des Bewusstseins ausgehend von jener Theorie des psychischen Apparates. Die Vorstellung, dass es „in“

der Seele drei Teile gibt, ist nicht – wie bei Platon – introspektiv motiviert, sondern ein Postulat der Theorie. Berechtigt ist das Postulat, wenn die Theorie sich bewährt (also durch den Therapieerfolg). Problematisch ist die Freudsche Betrachtung jedoch aus wissenschaftstheoretischer Sicht insofern, als sie nicht falsifizierbar ist. (2) Zwar übernehmen moderne Psychologen nicht die moralisierenden Charakterisierungen der Elemente der Psyche (die gute Vernunft, die böse Begierde und der ambivalente Affekt), aber die aus ihren Psychologien resultierende Analyse gesunder, kranker, normaler, unnormaler Handlungen folgt bisweilen in ihrer Struktur dem klassischen Schema der philosophischen Ethiken. Und die früher moralische Bedeutung der Teile der Seele taucht in der Unterscheidung von gesunden und kranken Seelenzuständen (als Konstellationen des psychischen Apparates) wieder auf. – Partikularistische Moralpsychologien lassen sich ebenso wenig mit heutiger Psychologie vereinbaren wie partikularistische Psychologien.

12.2 Holistische Moralpsychologie

Bisher ging es um den moralpsychologischen Partikularismus. Ein Holist in der Moralpsychologie bestreitet nun zwei Dinge: Zum einen kann man im Bewusstsein aus dem introspektiv-motivationalen Widerstreiten verschiedener Vorkommnisse von Zuständen des Bewusstseins nicht darauf schließen, dass sie zu unterschiedlichen Typen von Zuständen gehören. Zum anderen darf man weder für Zustände noch für Typen von Zuständen eine rigide Zuordnung moralischer Bewertung anerkennen.

Zwei Thesen

Wenn wir uns als Handelnde in unserem Leben selbst erleben, haben wir immer wieder diesen oder jenen Grund, Wunsch, Motivation, Interesse usw. Wir wollen beispielsweise zugleich Rauchen und nicht Rauchen. Beide Gründe, Wünsche, Motivationen, Interessen usw. sind sowohl vernünftig, als auch affektiv und begehrllich. Vernünftig ist nicht nur, gesund bleiben zu wollen, sondern auch, gesellig sein zu wollen. Und Raucher gelten aufgrund ihres „Lasters“ oft als gesellig. Andererseits: Warum sollte die Lust am Rauchen nicht vernünftig sein? (Gemeint ist hier „vernünftig“ im Sinne von „nicht-irrational.“) (Vgl. Vogt 2004, Annas 2007.)

Der Hedonist hält Lust in diesem Sinne für rational, aber er ist kein moralpsychologischer Holist, weil er Lust in einem typologischen Gegensatz zur Vernunft sieht. Denn er löst sich von Rationalisten (Platon, Kant) ab, indem er den typologischen Gegensatz zwischen Vernunft und Lust akzeptiert und lediglich die moralische Wertung invers zuordnet (von lateinisch *invertere* = umwenden). Ein Holist hält dagegen die Lust für vernünftig und Vernunft für lustvoll. Vernunft ist Begehren und Begehren ist

Hedonist: kein Holist

Moralpsychologie

12

Vernunft. Informativ wird diese Formulierung, wenn man sie so darstellt: Jeder motivationale Zustand im Sinne eines Begehrens ist immer auch ein kognitiver Zustand im Sinne eines vernünftigen Urteilens.

Diese These erscheint zunächst unplausibel. Denn mit Platon und dem Selbsterleben von Personen kann man sehr wohl Sucht als einen Widerstreit der Vernunft gegen die Begierde erleben. Der Holist scheint etwas falsch zu machen. Der Holist muss aber nicht bestreiten, dass wir uns bei unseren Süchteilen so erleben wie in Platons Darstellung und dass der Widerstreit der Motivation in uns den Affekt des Zorns bewirken kann. Der Holist sagt nur, dass man aus diesem kulturell verankerten Selbsterleben keine Psychologie machen darf. Sein zwingendes Argument ist: Erfolgreiche moralische Begründungen sind rational. Aber das bedeutet eben nur: nicht irrational. (Es bedeutet nicht, dass sie notwendig entweder rational oder a-rational sind.) Vernunft in diesem Geltungssinne kann nicht abgebildet werden auf Typen psychischer Zustände. Und so täuscht uns die Selbstwahrnehmung systematisch, wenn wir willkürlich für unsere partikularistische Moralpsychologie Suchtphänomene zum Ausgangspunkt nehmen. Warum beginnt Platon seine Argumentation nicht mit dem Widerstreit der Wünsche nach Erdbeer- oder Nusseis?

Selbsterleben vs.
Psychologie

Es gibt wenige Philosophen die konsequent einen moralpsychologischen Holismus vertreten haben. Man findet sie in der stoischen Ethik in der Antike oder in einigen Wertethiken – beispielsweise bei George Edward Moore. (Moore 1970, Abschn. 13.) Der Holismus führt zu offenen Fragen in der Ethik. Ich erlebe etwas als lustvoll und deshalb motiviert es mich. Aber ist es gut? Ich erlebe etwas als vernünftig, aber ist es gut? Ich erlebe etwas als richtig, aber ist es gut? Bei *jedem* denkbaren Inhalt, den wir evaluativ erleben oder erstreben, und sei es nur in dem Sinne, dass wir erleben spezifisch motiviert zu sein, kann man sich fragen, ob es gut ist, so motiviert zu sein.

Offene Frage

Axiologie,
Intentionalität

Wer die Axiologie einer Ethik aus der Intentionalität der moralischen Erfahrung und des Handelns herleitet, muss eine jeweils passende partikularistische Moralpsychologie ausarbeiten. Das, was beispielsweise die Vernunft oder die Lust als richtig oder gut aufzeigen, gilt dann als das moralisch Wertvolle. Das Wertvolle als praktisch orientierender Gegenstand ist das *axion* einer Ethik. Insofern wird die Axiologie aus der Intentionalität des moralischen Bewusstseins abgeleitet. Und in der Weise, wie wir faktisch uns selbst, unser Handeln und die Welt moralisch erleben, sind die Dinge moralisch gut oder schlecht. Aber, ob sie wirklich gut oder schlecht sind, ist offen, weil wir als andere Personen zu anderen Zeiten in anderen Situationen und anderen Kulturen die Dinge anders erleben würden. Anders als Holisten, beantworten partikularistische

Psychologien offene Fragen: Die Vernunft ist beispielsweise die moralische Einsicht und die Gesetze der Vernunft scheinen unveränderlich. Moralische Urteile kommen also aus einem strukturellen Teil der Seele und „deshalb“ sind sie universal. Wer offene Fragen in diesem Sinne beantwortet, legt sich axiologisch auf materiale Antworten auf Fragen der praktischen Orientierung fest.

12.3 Die Psychologie der Moralpsychologie

Freud hat klassische Partikularisierungen der philosophischen Moralpsychologie für die Psychologie aufgegriffen und im Sinne moderner Naturwissenschaften neu gefasst. Sein Ansatz ist ebenso wie der von Platon strukturell bzw. synchron. Die Moralpsychologie hat jedoch – weil der Charakter von Personen biografisch entsteht und sich verändert – auch eine diachrone Dimension.

Lawrence Kohlberg hat für die Entwicklung der Psyche ein System von Stufen entwickelt, das universal gilt: Menschen entwickeln sich – so die These – in den 6 Stufen der Titelvignette zu diesem Kapitel. (Vgl. Garz 1996.) Die Struktur der Psyche wird hier diachron aufgelöst. Personen beginnen zunächst als frühkindliche blinde Egoisten, die sich sozial als Opportunisten verhalten. Die Blindheit des Egoismus wird später zu einem rationalen Utilitarismus verhandelnder Kinder. Am Ende der Entwicklung steht ein Handeln, das sich an universalen Prinzipien orientiert und insofern die Kontingenzen einer konventionellen Moral überwindet, die sich rechtsförmig wähnt. Wie bei Freud erkennt man, dass die moderne Psychologie von der Ethik beeinflusst ist. An dieser Stelle sollen nur einige Hinweise gegeben werden, dass diese Einflussnahme philosophisch und psychologisch problematisch ist.

Dass Kinder sich zu menschlichen Personen entwickeln und dabei verschiedene Schritte durchmachen, die vergleichbar (also wiederkehrend) sind, wird niemand bestreiten wollen. Dass diese Entwicklung aber zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften und bei jedem gleich verläuft, erscheint problematisch. Der Kanon psychischer Krankheiten verändert sich stetig: Das Zeitalter der Melancholie unterscheidet sich von dem der Nervosität und dieses wiederum von der Müdigkeit einer ausgebrannten Leistungsgesellschaft. Überdies ist es fraglich, ob man für einzelne Entwicklungsphasen menschlicher Individuen überhaupt von *einer* Motivationsstruktur ausgehen darf, die jeweils einem einzigen Prinzip folgt. Die einzelnen Phasen des kohlbergschen Entwicklungsschemas setzen ein Verständnis philosophischer Positionen voraus, die in der Philosophie spezifisch modern und weder erschöpfend noch alternativlos sind. (Kohlberg/Candee 1999, S. 26-33.) Der Egoismus, der Utilitarismus und

Diachroner
Partikularismus

Informative Probleme

Moralpsychologie

12

die Deontologie werden in der Philosophie als Theorien entwickelt. Wissenschaftliche Reflexionen dieser Art haben das Ziel, moralische Erfahrung philosophisch zu verstehen und davon ausgehend, unser Leben kritisch zu deuten. Es wäre verwunderlich, wenn man diese Positionen als „Funktionsprinzipien,“ die für unsere Psyche in bestimmten Phasen konstitutiv sind, wiederfände. Der Egoismus wäre kindlich, der Utilitarismus pubertär und die Deontologie erwachsen?

Teufelskreis

Die Moderne Psychologie und die Moralpsychologie befinden sich in einem verwirrenden Teufelskreis: Psychologie ist heute eine empirische Wissenschaft, die sich bisweilen als nicht-normativ versteht. Die philosophische Ethik ist normativ, aber sie konzipiert Fragen zur Normativität in der Regel nicht als empirische. An den philosophischen Residuen in der modernen Psychologie (Freud, Kohlberg) kann man sehen, dass die Psychologie nicht nur empirisch ist, sondern auch normativ und philosophisch ist. Ihre moralischen Axiologien bleiben implizit und unreflektiert. Daran, dass Ethiken nicht nur über normative Prinzipien nachdenken, sondern auch eine Psychologie (Platon) oder Entwicklungspsychologie (Tugendethik) benötigen, kann man sehen, dass sie auch empirisch sind. Eine konzeptionell klare Verhältnisbestimmung ist bis heute ein wissenschaftliches Desiderat für beide Wissenschaften. Ethik, Psychologie und Pädagogik können also wissenschaftlich nur als interdisziplinäre Einheit gesehen werden. Revisionistische Ethiken und partikularistische Psychologien folgen einem problematischen Bild dieser Interdisziplinarität.

Desiderat

12.4 Humesche Moralpsychologien

unterscheiden vs.
differenzierenHume: (1) offiziell,
(2) inoffiziell

Die Moralpsychologie David Humes ist sowohl partikularistisch als auch holistisch. Er *unterscheidet* einerseits zwischen der Vernunft und dem Gefühl und andererseits ist für ihn die Praxis des billigenden und missbilligenden Reagierens auf bestimmte Eigenschaften von Personen, Handlungen und Situationen eine *differenzierte Einheit*. Im Folgenden sollen Hume zwei Positionen zugeschrieben werden. Die erste ist die „offizielle,“ die zweite eine „inoffizielle.“ Offiziell unterscheidet er die nicht motivierende Vernunft von dem motivierenden moralischen Gefühl. Vernunftgründe haben in der Ethik nichts zu suchen. Als guter Philosoph definiert Hume die Begriffe und Konzepte seiner Ethik so, dass die zweite (inoffizielle) Moralpsychologie in seiner Sprache nicht formulierbar ist. Das moralische Gefühl ist jedoch eine reichhaltige, vielfältige, feinsinnige, differenzierte und biografisch erworbene Reaktionskompetenz von Personen. Die differenzierte Einheit des moralischen Gefühls kennt in ihrer Differenziertheit *Gründe*, die als begründet und daher „vernünftig“

erscheinen. Aber dieses Gefühl kann aus systemimmanenten Gründen nicht als Äußerung der Vernunft konzipiert werden. Dieser Systemzwang wird im Folgenden ignoriert.

Der Humeanismus in der Ethik charakterisiert die Vernunft als motivational inert. Die Vernunft vermag nicht zu motivieren (von lateinisch *iners* = träge). Da unsere moralische Erfahrung uns zu motivieren vermag, kann sie nichts mit der Vernunft zu tun haben. Im Bezug auf die geistigen Vermögen (Vernunft, Gefühl) ist Hume also Partikularist. Denn das Gefühl ist – wie bei Platon die Begierde – nicht die Vernunft und umgekehrt. In dieser Hinsicht ergibt sich seine Moralpsychologie (das moralische Gefühl im Gegensatz zur Vernunft) aus seiner Erkenntnistheorie. (Hume 2002, Abschn. 1, Hume 1978, 2.3.3.)

Der partikularistische
Hume (1)

Auf bestimmte Dinge reagieren Personen billigend und missbilligend und haben dabei das Gefühl, dass sie moralisch billigen und missbilligen. Dieses Gefühl äußert sich vielfältig und man kann diese Äußerungen unterteilen, kategorisieren und verstehen. Aber diese Differenzierungen sind keine psychologischen (type). Psychologisch bleibt das Gefühl sowohl synchron als auch diachron eine Einheit vieler Erlebnis-Token. Es ist zu jedem Zeitpunkt und im Verlauf unseres Lebens das, was es ist: Unsere Fähigkeit, überall moralische Unterschiede zu erfassen. Diese Fähigkeit entwickelt sich, verändert sich und wir können ihre „Funktionsprinzipien“ an ihren sich verändernden Regelmäßigkeiten erkennen und testen. In dieser Hinsicht ergibt sich seine inoffizielle und holistische Moralpsychologie aus der psychologischen Einheit der moralischen Erfahrung. (Vgl. Aiken 1979.)

Der holistische
Hume (2)

Die Fähigkeit, moralische Unterschiede zu machen und zu erkennen, kann man jedoch verstehen. Hume versteht unter Tugenden die geistigen Eigenschaften und Tätigkeiten, die Personen billigen, und unter Lastern diejenigen, die sie missbilligen. Das ist zunächst eine unbefriedigende Bestimmung, weil man wissen möchte, was missbilligenswert oder billigenswert ist und warum. Antworten auf diese Fragen stehen am Ende einer reflektierten Betrachtung der moralischen Erfahrung. Sie führt zu einer Einsicht in die Gründe für berechtigtes und unberechtigtes Loben und Tadeln von geistigen Eigenschaften und Tätigkeiten von Personen. Manchmal irren wir uns und billigen Falsches.

Die zwifache Vernunft

Aus der Perspektive der partikularistischen Seite der Humeschen Moralpsychologie ist die moralische Erfahrung nicht die Vernunft, sondern ein Gefühl. Aber aus der Analyse dieses Gefühls und der Reflexion über es wird deutlich, dass manche moralischen Reaktionen berechtigt, begründet und wahr sind. Dies ist ein epistemischer Aspekt des evaluativen Erlebens. In diesem Sinne sind sie auch als „rational“ oder „vernünftig“ zu bezeichnen. Wenn Personen sich über divergierende mora-

Moralpsychologie

12

vernünftiges Gefühl =
vernünftige Unvernunft

liche Reaktionen streiten, führen sie in diesem Sinne Gründe an, die sie als vernünftig bezeichnen werden. Daran kann man erkennen, dass das moralische Gefühl in der Humeschen Ethik zwar keine Vernunft ist, aber dennoch vernünftig oder unvernünftig sein kann. Das Gefühl ist im Begründungssinn vernünftig. Es ist aber, psychologisch gesehen, keine Vernunft, sondern Gefühl. Hume lehrt uns, dass wir im epistemischen Sinne subjektiv das Gefühl von der Vernunft unterscheiden müssen. Aber weil das moralische Gefühl einer Person irrational reagieren kann, scheint es als „Seelenteil“ keineswegs nur arational der Vernunft gegenüber zu stehen. Es ist ebenso kognitiv wie sein Gegenüber.

Inverted feelings

Eine holistische Moralpsychologie im Sinne von Humes inoffizieller Position hat nun ein Problem. Es kann sein, dass Personen „*inverted feelings*“ haben. (Hume 2002, 104, 142, 149.) Die kulturell und biografisch kontingente Genese des moralischen Gefühls eröffnet diese Möglichkeit ebenso wie die kreative Weiterentwicklung der Moral. Zwar wurde zuvor gesagt, dass das moralische Gefühl von Personen in einem gewissen Sinne vernünftig oder unvernünftig sein kann. Hume hat aber keine Möglichkeit, Vernunftgründe anzuführen, wenn man es mit einer Umpolung der moralischen Wertungen bei einer Person zu tun hat (beispielsweise bei einem überlegten und aufrichtigen Rassisten oder Kinderschänder). Nach Hume gibt es gegenüber inversen Reaktionsweisen der moralischen Erfahrung von Personen keine Argumente. Inverse (oder von uns bisweilen auch als „*pervers*“ bezeichnete) Personen werden wir als Kranke erleben und wir werden sie sozial isolieren (beispielsweise durch Einsperren oder dadurch, dass wir den Umgang mit ihnen anders vermeiden). Vielfach ist diese Isolation ein Heilmittel – wenn auch ein kontingentes. Dieses Heilmittel kann als egalitaristische Sozialpsychologie bezeichnet werden (Ungleiche werden durch Ausgrenzung eingeleicht oder verbannt).

egalitaristische
Sozialpsychologie

Auch Platons Ausgangspunkt für die Bestimmung der Gerechtigkeit ist eine Sozialpsychologie. Die Tugend der Gerechtigkeit im Staat besteht in der angemessenen Interaktion der Mitglieder der Stände. (Merritt 2000, Miller 2003.) Diese Mitglieder sind die Philosophen, die die Weisheit besitzen, die Wächter, die die Tapferkeit besitzen, und die Produzenten (Bauern, Handwerker ...), die die Besonnenheit besitzen. Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit sind Bewertungs-, Einsichts- und Reaktionsfähigkeiten von Personen und gehören somit in die Psychologie. Dass jeder Stand im Staat das Seine zu tun hat, gibt dieser Psychologie ihre soziale Dimension. Platons „ständische“ Moralpsychologie ist nicht-egalitaristisch. Humes holistische Moralpsychologie ist demgegenüber als eine egalitaristische Sozialpsychologie zu bezeichnen: Es gibt nur unterschiedliche Personen und ihre jeweilige charakteristische

Sozialpsychologien

12

Moralpsychologie

Weise, Dinge zu billigen oder zu missbilligen. Die Angemessenheitskriterien dieses Billigens und Missbilligens sind bei jeder einzelnen Person gleichermaßen soziale und insofern ist Humes holistische Moralpsychologie egalitaristisch.

Fragen und Anregungen

- » Überlegen Sie, wie man Suchterlebnisse so analysieren kann, dass sich keine partikularistische Psychologie ergibt.
- » Gibt es vernünftige Leidenschaften?
- » Kann Vernunft moralisch schlecht sein? (Lassen Sie dabei die Folgen von Handlungen außer Acht. Die Frage ist also: Kann reine Vernunft intrinsisch schlecht sein?)
- » Wenn das moralische Gefühl von der Erziehung einer Person in einer Kultur abhängt, kann es dann Grundlage der Moral sein? (Beantworten sie die Frage positiv und negativ.)

Lektüreempfehlungen

- » Platon: Politeia, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1970. Die platonische Moralpsychologie wird in Buch 4 der Politeia entwickelt.
- » Horst Heidbrink: Einführung in die Moralpsychologie, Weinheim 2008. Eine knappe Einführung in viele Einzelfelder der der Moralpsychologie.
- » Thomas Nadelhoffer (Hrsg.): Moral Psychology, Chichester 2010. Dieser Band ist eine historisch und systematisch umfassende Anthologie mit Textbeispielen und -Ausschnitten zur Moralpsychologie.

13 Solidarität



Abbildung 13: Krupparbeiter besetzen die Rheinhausener Rheinbrücke.
Sie wurde 1987 zur „Brücke der Solidarität“ umgetauft

Der Strukturwandel im Ruhrgebiet veränderte alles. In kaum hundert Jahren entstand ein Lebens- und Arbeitsraum, in dem aus ganz Europa Menschen wie in einem auch kulturellen Schmelztiegel zusammenkamen. Alles ist nah beieinander: die Arbeit, das Wohnen, die Freizeit. Überall durchzieht Infrastruktur diese Bereiche – sie verband und trennte. Doch schnell war alles wieder vorbei: 1987 besetzten Krupp-Arbeiter die Rheinbrücke, als ihr Werk geschlossen werden sollte. Sie empörten sich Arm in Arm als eine dem Untergang geweihte Kultur. Doch auch ihr Werk wurde geschlossen. Es blieb nur noch der Name ihrer Brücke.

Wenn man die Proteste verstehen will, darf man nicht nur daran denken, dass den Arbeitern von Krupp die Grundlage ihrer materiellen Sicherheit weggenommen wird. Ein Teil ihrer Gemeinschaft brach ebenfalls weg. Die Empörung und der Kampf waren eben daraus motiviert. Solidarität ist eine Tugend der sozialen Gleichheit. „Untertage sind alle Kumpel schwarz!“, hieß es. Jeder war möglicherweise auf den anderen existenziell angewiesen. Das verbindet! Die Proteste in Rheinhausen spiegeln diese existenzielle Gemeinschaft übertage. Denn der kulturelle Schmelztiegel Ruhrgebiet machte es nötig, eine Lebensgemeinschaft der gleichen Schicksale herzustellen. Man lebt in Siedlungen, die man gemeinschaftlich gebaut hat, oder man lebt als Kruppianer in der Krupp-siedlung. Man musste sich wechselseitig respektieren, egal von wo man ursprünglich stammte. In der Freizeit kümmert man sich vereint um seine Tauben oder brachte Kaninchen bei, sich tot zu stellen. In Rheinhausen protestierten die Kruppianer auch, weil ihnen mit der Schließung des Werkes ein Pfeiler eben dieses Gemeinsinns genommen werden sollte. Eine ganze Region schloss sich aus moralischer Empörung in Solidarität zusammen. Aber was genau ist eigentlich Solidarität?

- 13.1 Freigebigkeit versus Solidarität
- 13.2 Solidarität versus Barmherzigkeit
- 13.3 Moralische Gemeinschaft und Begründung

Die Kapitel Solidarität und Loyalität erweitern das bisher vorgestellte Feld philosophischer Herangehensweisen an die Ethik und die Probleme der praktischen Orientierung. Die Notwendigkeit einer solchen Erweiterung ergibt sich aus der Notwendigkeit der Moralpsychologie eine Sozialpsychologie zur Seite zu stellen (vgl. Kap. 12). Zwar ist die Analogie zwischen der Gerechtigkeit im Großen (Staat) und im Kleinen (Individuum) bei Platon unbegründet, aber sie zeugt von Einsicht: Zumindest in Bezug auf die individuelle „Aneignung“ moralischer Vorstellungen und philosophischer Reflexionen über ihre Begründung bedarf es der Anerkennung einer sozialen Dimension von Moral und Ethik. (Platon 1970, 369a, 334d, 442c, 443c-444b; vgl. oben S. 203, 205.) Erziehung zur Moral findet nur in Gesellschaft statt. Die Moral entwickelt sich kreativ nur im kulturellen Wandel weiter. Diese Trivialität wird in der philosophischen Ethik oft ausgeblendet, weil das moralische Erkennen, seine Reflexion und ihre Methode individualistisch als Orientierungsfrage einer einzelnen erwachsenen Person im Handeln konzipiert ist. (Was darf man tun? Was ist gut? Was verboten?) Die scheinbare Unbegründetheit der Analogie these bei Platon weist auf diesen Schein hin.

Soziale Moral (a)

Aber auch in geltungstheoretischer Hinsicht ist Moral sozial. Für Platon ist Gerechtigkeit notwendig sozial, weil menschliche Individuen in ihrem Streben nach Glück nicht autark sind. Wir hängen von anderen negativ und positiv ab, daher sind wir nicht selbstgenügsam (von griechisch *autarkes* = unabhängig, selbstgenügsam). Negativ hängen wir von anderen ab, weil andere uns unser Leben immer irgendwie schwer machen können. Das haben wir nicht unter Kontrolle. Positiv hängen wir von anderen ab, weil man für eine Freundschaft einen Freund braucht und weil andere Dinge gut können, für die wir nicht talentiert sind. Menschliche Personen sind material, emotional und kognitiv erst in einem mehr oder weniger umfassenden sozialen Raum „selbstgenügsam.“ Der soziale Aspekt der Moral muss aus Gründen dieser Abhängigkeit in einer Ethik begründungstheoretisch Eingang finden.

Soziale Moral (b)

Eine philosophische Reflexion über Solidarität ist nun ein Beispiel für die soziale Dimension der Ethik. Gemeinhin wird Solidarität als Tugend angesehen. Neben ihr ist auch Loyalität eine soziale Tugend. Im modernen Sinne sind beide Tugenden egalitaristisch im Sinne der Gleichheit als eines zentralen Konzeptes und eines grundlegenden Wertes in der politischen Philosophie. Beide Tugenden sind spezifisch modern, insofern Loyalität an den *neuzeitlichen Rechtsbegriff* gebunden ist und Solidarität an *Gleichheit* orientiert ist. Sie hängen in ihrer Geltungskraft von der Vorstellung ab, dass alle Menschen frei, gleich und brüderlich im Staat vereint sind.

Solidarität, Loyalität

Solidarität

13

Aristoteles: Ehrgeiz	Aristoteles macht in seiner Ethik eine interessante Beobachtung: Er diskutiert viele Tugenden und versucht ihre Strukturen konzeptionell zu begreifen. An einer Stelle kommt er auf den Ehrgeiz zu sprechen. Ehrgeiz stellt ein Laster dar, da er zumeist als ein „zu Viel“ angesehen wird. Da die ethischen Tugenden bei ihm immer neben einem „zu Viel“ auch ein „zu Wenig“ und eine „Mitte“ haben, versucht er diese zu benennen. Allerdings hat in diesem Diskussionskontext nur der Ehrgeiz (also das Laster des zu Viel) einen Namen. Wer zu wenig einer bestimmten Qualität hat, ist lediglich „ohne Ehrgeiz“ – es gibt hierfür also keinen besonderen Namen. Und wer die tugendhafte Mitte hält, ist ganz ohne Namen. (Aristoteles 2011, 2.7.) Diese Beobachtung des Aristoteles ist heute von Bedeutung: Wer Ethik nur als Analyse der Sprache betrachtet, dem entgeht in seiner Ethik alles das am moralischen Erleben, wofür wir bisher keine Sprache gefunden haben.
Tugenden ohne Namen	
Ethik keine reine Sprachanalyse	
Neue Tugenden	Die Tugend der Solidarität ist etwas, was in unserer Praxis des Billigens und Missbilligens präsent ist. Der Name ist jedoch ebenso neuzeitlich wie die Sache. Frühestens seit dem 18. Jahrhundert gibt es den Namen für diese bürgerliche Tugend. Im vormodernen Kontext hat sie am meisten Ähnlichkeit mit der bürgerlichen Tugend der Freigebigkeit. Doch der Begriff des Bürgers hat sich in der Neuzeit verändert: Während Aristoteles unter den Bürgern noch die begüterten Männer seines Landes versteht, sind heute alle menschlichen Personen gleichermaßen Bürger, sofern sie zu einem Staat gehören.
Ethik gegenüber der Moral sekundär	Aristoteles reflektiert nicht, warum manche Tugenden keinen Namen haben. Aber es kann mindestens zwei Gründe geben: Entweder hat man kein Interesse etwas zu benennen oder es gibt die Sache noch nicht. Beide Gründe machen deutlich, dass die philosophische Ethik sekundär ist gegenüber der Sache der Moral. Der zweite Grund bedeutet zudem, dass sich diese „Sache“ ändern kann. Mit dem Leben, der Geschichte und der Kultur könnte sich das moralische Interesse der philosophischen Ethik ändern. Diesen Änderungen mag die Ethik mit Theorien, Konzepten und Argumenten ebenso folgen wie die Moral auch individuell kreativ weiterentwickelt wird. Die philosophische Ethik muss so immer auch dynamische Prozesse historischer Erfahrung reflektieren.
Struktur des Kapitels	Das Thema dieses Kapitels ist die moralische Parteilichkeit. Sie ist scheinbar ein ethisches Skandalon: Zunächst ist Parteilichkeit im Sinne von Freigebigkeit supererogatorisch, d. h. eine über die ethische Pflicht hinausgehende Handlung. Solidarität dagegen ist keine supererogatorische Verpflichtung, sondern eine parteiliche Pflicht. Beide – Freigebigkeit und Solidarität – sind aber Tugenden (13.1). Solidarität ist eine Tugend der Gleichheit von Individuen in Gemeinschaft: Im gemeinschaftlichen Verhältnis zueinander sichern alle ihre bürgerliche

Gleichheit materiell. Insofern ist sie von Tugenden der Gemeinschaft in Ungleichheit zu unterscheiden (13.2). Moralpsychologisch ist die Gemeinschaft in Solidarität jedoch nichts, in dem die Individuen sich verlieren. Denn die solidarische Gemeinschaft ist über die spezifische Idee einer Gemeinschaft als einer bloßen Verbundenheit der Individuen miteinander (jedes einzelnen mit jedem einzelnen) hinaus konstituiert. Eine solidarische Gemeinschaftsmoral ist so wesentlich Parteilichkeit aus Gleichheit. Dass Parteilichkeit moralisch geboten sein kann, erscheint problematisch, weil in der modernen Ethik Universalität der Geltung eine zentrale Rolle spielt. Und überdies hat Universalität zwei Seiten: Die der Allgemeinheit und die der Gleichheit (13.3).

13.1 Freigebigkeit versus Solidarität

Die Tugend der Freigebigkeit ist ein moralisches Verhalten von Personen gegenüber anderen Personen. (Vgl. Aristoteles 2011, 4.1-7.) Ihr Fokus liegt auf dem Verhältnis von Personen zu ihrem Eigentum, insofern man es geben (schenken) und nehmen kann. Die Freigebigkeit wahrt die Mitte zwischen Verschwendung und Geiz. In der Betrachtung der Freigebigkeit wird also das Verhältnis der Person zu sich selbst und zu anderen diskutiert, indem das Festhalten an seinem Eigentum für sich selbst oder das freiwillige Geben von Eigentum an bestimmte andere analysiert wird. Freigebigkeit und Solidarität werden hier als Tugenden vorgestellt, die aufgrund ihrer allgemeinen Struktur bestimmte Formen der moralischen Parteilichkeit darstellen, insofern sie persönliche Beistandstugenden sind. In den Kanon dieser sozialen Tugenden gehört auch die Barmherzigkeit (13.2).

Nur wenige Aspekte einer Praxis der Freigebigkeit sollen angeführt werden: Eine freigebige Person hat von vornherein ein lockeres Verhältnis zu ihrem Eigentum. Sie neigt dazu zu geben und sieht hierin auch einen wichtigen Sinn des Erwerbsstrebens. Der Freiwillige gibt anderen gerne von seinem Eigentum. Sein Erwerbsstreben ist aber moralisch vertretbar: Robin Hood etwa gibt also nicht freigebig, weil er raubt, was er gibt. Der Freigebige gibt weder zu viel noch zu wenig. Und er gibt dem Nehmer nicht zum Schaden, sonst wäre er ein Schmeichler. Der Freigebige gibt mit Freude und nicht um seines Nutzens willen. Der Nehmende nimmt und erwidert Dank. Freude und Dank sind also in der Relation der Freigebigkeit gemeinschaftsstiftend. Wem man wofür etwas gibt, bleibt in Erörterungen der Freigebigkeit unbestimmt. Man unterstützt jemanden freigebig in beliebigen Projekten und erkennt ihn dadurch an, denn die Freigebige gibt einfach etwas von ihrem Vermögen für irgendetwas, das lediglich nicht sinnlos oder schädlich ist. Das dadurch entste-

Freigebigkeit

Dank, Freude:
gemeinschaftsstiftend

Solidarität

13

hende Band zwischen Personen betrifft die Existenz beider, weil Besitz die Grundlage der Existenz der Gebenden und der Nehmenden ist. Dazu passt, dass Alter, Krankheit und Schwächen generell die Tendenz haben, den Freigebigen geizig zu machen.

Freigebige
Gemeinschaft

Wenn man so ein skizzenhaftes Bild der Freigebigkeit schafft, dann erkennt man, dass diese Tugend im wechselseitigen Geben und Nehmen zwischen Zweien ein gemeinschaftliches Band schafft, das im Bezug auf alle, denen Privatbesitz erlaubt ist, gemeinschaftsstiftend ist, insofern sie sich zu geben entschließen. Die Tugend drückt aus, dass jeder sich zu seinem Eigentum, das Grundlage seiner Existenz ist, lässig verhält, sofern sein Schenken seine Existenz (und die seiner Familie) nicht bedroht. Bezogen auf eine Gemeinschaft von individuellen und freien Eigentümern, die für sich sorgen, entsteht durch eine soziale Fliehkraft des Eigentums ein auf den Gesetzen des Eigentums beruhender positiver und wechselseitiger Zusammenhalt. Das Wesen der Freigebigkeit besteht darin, dass man zwar schenken sollte, dass aber keine Schenkung verpflichtend ist. Die Individuen bewahren also im Geben und Nehmen ihre individuelle Freiheit (Unabhängigkeit) und konstituieren so eine Gemeinschaft freier Individuen, die wechselseitig an der Anerkennung ihrer bloßen Existenz interessiert sind.

Supererogatorisch?

Freigebigkeit ist zugleich freiwilliges bzw. willkürliches Geben und moralisch verpflichtend. Der Freigebige „spendet,“ aber er „soll“ spenden. Spenden werden oft als supererogatorisch verpflichtendes Verhalten bezeichnet (von lateinisch *supererogare* = über die Schuld hinaus zahlen). (Vgl. insgesamt Heyd 1982.) Weil weder der Gebende zu Geben „streng“ verpflichtet ist, noch die Pflicht zu Geben gegenüber einer bestimmten Person besteht, passen supererogatorische Pflichten nicht zu einem engen deontologischen Pflichtbegriff. Doch Freigebigkeit ist streng genommen nicht supererogatorisch. Denn es ist einerseits moralisch verpflichtend, in seinem Streben nach Existenzsicherung Eigentum zu erlangen und andererseits zu diesem Eigentum immer ein angemessen lockeres Verhältnis zu wahren, welches bei einem „Mehr als nötig“ an Besitz auch das Geben impliziert.

liberalitas

Dieses lockere Verhältnis ist, für Aristoteles und Cicero, ein wichtiger Aspekt der Würde des besitzenden Bürgers. (Vgl. lateinisch *liberalis* = eines Freien würdig, großzügig.) Seine Pflicht zur Freigebigkeit ist also streng, insofern Geiz tadelnswert ist. Aber zum freigebigen Geben gehört es, dass die Pflicht zu Geben ein Moment der willkürlichen Wahl des Was?, Wieviel? und Wem? umfasst. Man hat nicht gegenüber demjenigen, dem man freigebig gibt, die Pflicht zu geben. Und der Akt des Gebens ist im Geben nicht unbedingt gesollt: Man könnte nicht nur einfach willkürlich einem anderen etwas geben, sondern man könnte damit

vielleicht auch auf eine andere Gelegenheit warten. Das wechselseitig verpflichtende Band rührt also aus einer Lockerheit des Verhältnisses von Einzelnen zu ihrem (zu gebenden) Besitz und zu den (nehmenden) Individuen. Der verpflichtende Charakter der Tugend der Freigebigkeit lässt sich daher weder in einem engen deontologischen Pflichtbegriff noch in der Unterscheidung supererogatorischer und nicht-supererogatorischer Pflichten fassen. Dennoch ist Freigebigkeit eine Pflicht. (Vgl. Cicero 1984, 1.42-49.)

Man kann nun gegen die konzeptionelle Folie der Freigebigkeit die der Solidarität halten. Freigebigkeit ist keine Solidarität. Solidarität ist insofern eine ähnliche Tugend als eine solidarische Person andere aus ihrem Besitz unterstützten kann. Aber Solidarität ist sowohl enger als auch weiter.

Während Freigebigkeit die Besitzenden zu einer Gemeinschaft bindet, entsteht Solidarität aus der Gemeinschaft und ist nicht auf die Besitzenden bezogen. Denn solidarisches „Geben“ ist nicht auf das Geben von Eigentum beschränkt. Die Arbeiter und Bürger des Ruhrgebietes insgesamt erwiesen sich solidarisch mit den Kruppianern, indem sie etwa gemeinsam *demonstrierten*. Solidarität ist das solidarische Verhalten aus einer Gemeinschaft heraus. Die Arbeitsfähigen ziehen Selbstachtung aus ihrer Arbeit. Bei Verlust der Arbeit sind sie weniger existenziell bedroht, weil sie über soziale Sicherungssysteme abgesichert sind. Im Arbeitsplatzverlust der einen solidarisieren sich die anderen wegen der Bedeutung der Selbstachtung, indem sie demonstrieren. Vielleicht mag Solidarität also ebenso umfassend sein wie Freigebigkeit (also alle Bürger umfassen). Als spezifisches Konzept einer sozialen Tugend ist sie weiter als Freigebigkeit.

Dennoch ist die Solidarität zugleich enger, denn das „alle“ der Freigebigkeit ist extensional bestimmt und das „alle“ der Solidarität intensional. Die Extension der Freigebigkeit ist die Menge aller Freien, denen Privateigentum erlaubt ist. Sie gehören in dieser Eigenschaft in die Menge der Geber und Nehmer, egal was ihre persönlichen Projekte sind. Solidarität ist dagegen insofern intensional bestimmt, als beispielsweise Solidarität im Bezug auf Gesundheit, Alter, Arbeit ... zu sehen ist. In diesen Hinsichten verfolgen Menschen allgemein unterschiedliche Projekte in ihrem Leben und alle nehmen spezifisch Anteil an diesen Projekten. Sie konstituieren spezifischere Arten von Gemeinschaften, die im solidarischen Geben und Nehmen zu unterschiedlichen Strukturen auch der Umverteilung führen. Das solidarische Geben und Nehmen in Bezug auf die Gesundheit, sieht anders aus als das im Bezug auf das Alter. Ein solidarisches Rentensystem im Sinne eines Umlagesystems verbindet Generationen miteinander und häuft individuelle Leistungsansprüche

Freigebigkeit vs.
Solidarität

Solidarität weiter als
Freigebigkeit

Solidarität enger als
Freigebigkeit

Solidarität

13

aus der Arbeit an. Ein solidarisches Gesundheitssystem muss dagegen möglicherweise allen Gesundheitsrisiken aller unabhängig von individueller Leistungskraft und persönlichem Lebensstil gerecht werden. Die über das Geben und Nehmen von Geld hinausgehenden persönlichen Aspekte spiegeln sich im differenzierten Leistungskatalog der Krankenkassen wider. Was wird erfasst? Was wird ausgegrenzt? Und im Rentensystem entziehen freiwillige Frührentner, die es sich leisten können, der Solidargemeinschaft nicht nur Leistung, sondern auch Achtung vor der Leistung ihrer Mitbürger. (Vgl. insgesamt Derpmann 2013, Stjernø 2004.)

Der Begriff der Solidarität ist bisher kaum theoretisch durchdrungen. Dennoch scheint diese neue Tugend deshalb philosophisch interessant zu sein, weil sie eine moralisch gesollte Parteilichkeit darstellt, obwohl der Standpunkt der Moral oft mit einer Perspektive der Unparteilichkeit identifiziert wird. Das Ziel ethischer Begründung wird zumeist darin gesehen, moralische Urteile in dem Sinn objektiv zu machen, dass sie für jeden, überall und immer gleichermaßen zwingend einsehbar sind. Nur Unparteilichkeit scheint moralisch zu sein und daher ist sie das Ziel ethischer Begründung. Solidarität ist jedoch parteilich.

Aus der Perspektive vieler Ethikansätze (beispielsweise des Utilitarismus und der Deontologie) verträgt sich Parteilichkeit nicht mit ethischer Begründung. (Rawls 1971, Teil 1, Williams 1979, S. 112-125.) Sie würden Solidarität daher gerne in den Bereich des „Ethischen“ verweisen, wobei sie dann unter Ethik nicht (wie in diesem Buch) eine Theorie der Begründung der Moral verstehen, sondern die Frage nach dem Glück und dem guten Leben. Antworten auf diese Frage sind nicht „kategorisch“ oder „universal.“ Oberflächlich liegt der Grund hierfür darin, dass viele diesbezüglich viele unterschiedliche Anschauungen haben. Begründungstheoretisch ist der Grund jedoch darin zu sehen, dass die spezifische Bedeutung der *Gemeinschaft* intensional konstitutiv für den moralisch verpflichtenden Charakter ist. Eine philosophische Ethik im Sinne dieses Buches muss sich also mit ihr trotzdem auseinandersetzen, wenn man solidarisches Verhalten als moralisch erlebt: Denn, dann hat man die Pflicht, sich seinen Gemeinschaften der Not gegenüber solidarisch zu erweisen. Diese Pflicht ist aktive, willentliche und emotionale Parteinahme. Einige Charakteristika der Solidarität sollen nun versammelt werden.

Personen verhalten sich zueinander solidarisch, indem sie sich um einer spezifischen Gemeinschaft willen und aus ihrer nicht-willkürlichen Zugehörigkeit zu der spezifischen Gemeinschaft wechselseitig unterstützen. Die Gemeinschaft (bspw. Alter und Gesundheit) ist sowohl Ursache als auch Wirkung der Solidarität und sie liefert inhaltliche Kriterien für die geforderten Unterstützungsmaßnahmen, ihre Grenzen

objektiv = unparteilich?

Parteilichkeit gehört doch zur „objektiven“ Ethik

Charakteristika der Solidarität

und die positive Haltung der Individuen zueinander. Wie Freigebigkeit hat auch Solidarität eine existenzielle Seite: Menschliche Personen sind aufeinander angewiesen, weil sie nicht willkürlich gemeinschaftlich sind (vgl. Kap. 12.1). Wir alle sind durch Alter und Gesundheit in unserer Existenz bedroht. Dies führt, wenn man uns *simpliciter* sieht, zu Geiz: Wir horten unseren Besitz, um uns selbst in Notlagen dieser Art beizustehen. In existenziellen Bedrohungen konzentrieren sich Individuen auf sich. Gegen diese Tendenz steht jedoch Solidarität. (Vgl. Derpmann 2013, Kap. 2.)

Solidarische Existenz

Denn Menschen scheinen nicht *simpliciter* zu betrachten zu sein. Geiz ist nicht die einzige Reaktion auf Existenzängste. Auch existenzielle Bedrohungen verbinden Personen zu einer moralischen Gemeinschaft. (Vgl. Kap. 4.) In einem sozialen Ganzen (Bürger eines Landes oder einer Region, Arbeiter, Betriebszugehörige, ...) wird Solidarität aus der Gemeinschaft zur Pflicht der einzelnen. Für diesen verpflichtenden Charakter ist es zentral, dass Menschen auf unterschiedliche Weise nicht-willkürlich zugehörig werden zu einer Gemeinschaft. Zwar sind Krupp-arbeiter willkürlich durch ihren Arbeitsvertrag an das Unternehmen und ihre Region gebunden, aber Arbeit als Notwendigkeit der Existenzsicherung und als Mittel der Selbstverwirklichung ist ein nicht-willkürlicher Aspekt unseres Lebens. In einem Sozialstaat ist die Existenz der vor der Arbeitslosigkeit stehenden Krupp-Arbeiter nie bedroht gewesen (so jedenfalls legt es das Grundgesetz fest), wohl aber ihr „Recht“ darauf, ihre Selbstverwirklichung durch ihre eigene Arbeit selbst materiell sicher zu stellen. Hierauf bezog sich im Wesentlichen der solidarische Protest.

Ein solidarisches gesetzliches Gesundheits- und Versicherungssystem bindet die Mitglieder einer Gemeinschaft (beispielsweise alle Bürger) rechtlich zwingend an solidarischen Beistand. Die einzelnen geben etwas von ihrem Besitz an die Solidargemeinschaft ab. In diesem Sinne scheinen sie freigebig zu sein. Aber Solidarität ist keine wechselseitige Beziehung zwischen einzelnen oder mehreren Individuen, sondern sie ist eine Verpflichtung von Individuen in und daher aus bzw. gegenüber einer Gemeinschaft. Der solidarische Beitrag muss aber nicht rechtlich verpflichtend gedacht werden und muss auch nicht notwendig im Geben von Geld bestehen. Solidarische Arbeiterproteste sind verglichen mit einer solidarischen Gesundheitsgemeinschaft ein das Phänomen der Solidarität erweiterndes Beispiel.

Im deontologischen Sinne stehen die Individuen unter einer gemeinschaftlichen Verpflichtung. (Habermas hält Solidarität für ein deontologisches Konzept, 1991, S. 11-13, 16, 1983, S. 131-133.) In dieser Haltung erkennen sie einander zwar wechselseitig an, ihre Solidarität ist aber nur die andere (emotionale) Seite des wechselseitigen sich in die

Solidarität
deontologisch

Solidarität

13

Lage des anderen Einfühlens, das moralisch unparteilich bleibt. Doch dieses Bild der Solidarität ist unangemessen. Solidarische Verpflichtung ist motivational für die Individuen aus der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft begründet und normativ-inhaltlich ist sie durch den spezifischen Charakter der Gemeinschaft bestimmt, um die es im Sinne von Parteilichkeit geht. In solidarischer Verpflichtung stehen die Einzelnen nicht *unter* einer allgemein-menschlichen Gemeinschaftsverpflichtung, sondern sie handeln *in* ihrer spezifischen Gemeinschaft (Alter, Gesundheit, ...) und *aus ihr heraus* parteilich im Bezug auf den spezifischen Aspekt der Gemeinschaftszugehörigkeit. Man ist nicht mit der ganzen Person solidarisch. Alle sind gleichermaßen als Zugehörige (und aus ihrer nicht-willkürlichen Zugehörigkeit) verpflichtet, der Gemeinschaft beizustehen. Diese Beistandspflicht ist keine von Individuen als Individuen gegen einander, wie die Freigebigkeit. Solidarität ist also vielleicht nicht bloß die andere Seite der deontologischen Gerechtigkeit. Jedenfalls passt eine vor- und umsichtige Phänomenologie nicht zu Habermas' deontologischem Solidaritätskonzept.

Das wechselseitige einander Beistehen ist jeweils moralisch gesollt. Aber man steht nicht unter ihrer Pflicht. Das Sollen ist also nicht das des revisionistischen Pflichtbegriffes deontologischer Ethiken, sondern – wie bei der Freigebigkeit – ein ergänzendes, erweitertes und alternatives Sollen. Allerdings lässt sich ein nicht-revisionistischer Pflichtbegriff nicht mit einer einfachen und klaren Definition erfassen. Dass Solidarität gesollt ist, versteht man, wenn man den Arbeiterprotest auf der Brücke sieht. Die Demonstranten erlebten ihren Protest als moralischen Beistand. Keine Philosophie darf das als konzeptionelle Verwirrtheit vorwerfen. Umgekehrt wird ein Argument daraus: Die evaluative Erfahrung ist in ihrer verwirrenden Vielfalt der Ausgangspunkt einer Ethik, die verzweifelt versucht, ein wenig Ordnung in die Moral zu bringen, und immer dann als Theorie scheitert, wenn die Ordnung zu durchdringend wird. Wie sieht Solidarität als Pflicht nun in den beiden zentralen Gemeinschaften nicht-willkürlicher Zugehörigkeit aus?

(1) Gesundheit

Im Gesundheitssystem resultiert die gemeinschaftliche Verpflichtung aus den gesundheitlichen Risiken im Bezug auf unsere Existenz. Sie können von den meisten nicht einzeln aufgrund ihrer individuellen Leistungsfähigkeit autark getragen werden. Sie betreffen jeden so, dass Kranke einen humanen Beistand von den Gesunden erwarten können sollten. Ein solidarisches Gesundheitssystem ist hochkomplex und kann hier nicht weiter konkretisiert werden. Aber es bedeutet beispielsweise (um nur drei Merkmale zu nennen), (1) dass Einzelne einen Betrag in eine Versicherung entrichten, aus deren Mitteln Kranke versorgt werden, (2) dass alle sich außerdem selbstverantwortlich gegenüber ihrer

nicht-revisionistische
Pflicht

Gesundheit verhalten und (3) dass von niemandem diese Verantwortung so interpretiert wird, dass er anderen unangemessene Vorwürfe macht. Wer sich entscheidet, mit gesundheitlichen Risiken belastete Hobbys zu haben, sich aber im Großen und Ganzen verantwortlich verhält, der kann von den anderen erwarten, dass sie gerne solidarisch sind und sich selbst auch dann nicht kritisch äußern, wenn sie den Lebenswandel anderer befremdlich empfinden. Ebenso sollte natürlich auch die fettleibige Person, die auf dem Sofa ruht und dadurch krank wird, solidarische Hilfe bekommen. Manche „gesundheitlichen“ Dinge (Risiken) werden aber aus dem solidarischen Leistungskatalog möglicherweise zu Recht ausgeschlossen: So sind Brillen zwar bisweilen medizinisch nötig, aber zugleich auch zu sehr modische Accessoires unseres Bekleidungsstils. Und Zahnersatz ist zu oft eine medizinische Notwendigkeit aufgrund fehlender Zahnpflege. Die Form der Zähne und ihre Farbe ist auch modischen Idealen verpflichtet. Ihnen gegenüber erlischt die gesundheitliche Solidaritätspflicht.

Das Beispiel der Solidarität seinerzeit im Ruhrgebiet liegt in vielen Hinsichten anders: Die wechselseitige Unterstützung ist anlassbezogen und (bei Erfolg oder Misserfolg der Proteste) zeitlich begrenzt. Der solidarische Beitrag ist weniger im Geben von Geldmitteln zu sehen als vielmehr in der psychologischen Unterstützung der Proteste oder des Streiks. Anwesenheit, Mitdemonstrieren, vielleicht auch die Motivation, den Streikposten als symbolische Geste zu Essen oder zu Trinken mitzubringen, in Diskussionen auf Unrecht aufmerksam machen ... Das ist von Solidarischen in diesem Kontext gefordert. Die Forderung liegt weniger in der materiellen Unterstützung der Existenz der künftig arbeitslosen Ex-Kruppianer. Denn materiell sind im Sozialstaat alle abgesichert (nicht nur durch die solidarische Arbeitslosenversicherung, sondern auch durch die unparteiliche Sozialhilfe). Die Solidarität mit Arbeitern, deren Werke vor der Schließung stehen, betrifft vielmehr ihr „Recht auf Arbeit.“ Es ist schlimm, wenn Personen keine Gelegenheit finden, ihre Existenz aus eigener Leistung sichern zu können. Dennoch können sie auf sich selbst stolz sein und von ihresgleichen in diesem „Recht“ anerkannt werden, wenn man sich mit ihnen solidarisch zeigt. Bisweilen werden Werksschließungen symbolisch als Angriff auf die soziale Anerkennung der Individuen erlebt, die mit Arbeit verbunden ist. Gegen diesen Angriff solidarisiert man sich dann unter den potentiell selbst betroffenen Opfern.

Mit diesen beiden kurzen Skizzen solidarischer Gemeinschaften soll nicht mehr erreicht werden, als deutlich zu machen, dass Solidargemeinschaften spezifische Versionen von Gleichheit als Werte ins Spiel bringen. (Vgl. Walzer 1992, S. 452.) Unterschiedliche soziale Gemein-

(2) Arbeitersolidarität

Gleichheit

Solidarität

13

schaften haben unterschiedliche Konstitutions- und Funktionsprinzipien. Deswegen sieht ein solidarischer Beistand immer anders aus und der Verpflichtungscharakter kann mehr oder weniger stark oder komplex sein. Solidarisch ist aber nur ein Beistand, der die Gleichheit der Individuen aus einer menschlichen Gemeinschaft der nicht-willkürlichen Not heraus bewahrt – daher ist Solidarität als soziale Tugend an den politischen und kulturellen Kontext der Moderne gebunden. Das moderne Interesse an Gleichheit macht in der Ethik die Diskussion einer neuen Tugend nötig.

Strukturvergleich:
Freigebigkeit,
Solidarität

An dieser Stelle soll ein abstrakter Strukturvergleich der beiden sozialen Tugenden angestellt werden: (A) Freigebigkeit ist ein Verhalten des wechselseitigen und notwendigen freiwilligen Gebens und Nehmens von Geld zwischen bürgerlichen Individuen, die im Geben und Nehmen beiderseitig durch Anerkennung und Dank zu einer zugleich willkürlichen und existenziellen Gemeinschaft verbunden werden, die keine der Not ist. Freigebigkeit ist überdies eine unparteiliche Parteilichkeit: Man ist parteilich im Bezug auf das Eigentum, aber unparteilich im Bezug auf die persönlichen Projekte. Insgesamt ist die freigebige Verbindung zwischen Individuen also direkt. (B) Solidarität ist ein Verhalten des wechselseitigen parteilichen Beistandes (aber nicht notwendig eines Gebens und Nehmens von Geld), wobei der moralische Grund und die Konkretisierung der Beistandsform in der nicht-willkürlichen Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft der gleichen Not bzw. Verletzlichkeit bestehen. Solidarität ist nicht freiwillig: Sie ist parteilich-parteilich, insofern die persönlichen spezifischen Projekte der anderen Unterstützung finden. Ihre Wechselseitigkeit verbindet zwar alle zugehörigen Individuen persönlich, aber nicht direkt die Individuen miteinander. — Zwar ist also bei sozialen Tugenden die Gemeinschaft (das Soziale und die Gleichheit) zentral für die moralische Bedeutung der Tugend, ihre Strukturen unterscheiden sich jedoch.

13.2 Solidarität versus Barmherzigkeit

Die Bedeutung der Gleichheit für die Solidarität kann herausgestellt werden, wenn man sie mit der Tugend der Barmherzigkeit kontrastiert. Es gibt Varianten gemeinschaftlichen Beistandes, die an Gleichheit orientiert sind, und solche, für die Ungleichheit zentral ist.

In der Bibel wird auf die Frage, wer unser „Nächster“ ist, mit einem Gleichnis geantwortet, für das Barmherzigkeit zentral ist. Barmherzigkeit bringt Personen also in eine angemessene Beziehung – die des „Für-Einander-der-Nächste-Seins.“ Das Beispiel des barmherzigen Samariters spiegelt den Charakter dieser Nähe wider (Lk 10, 25-37): Eine

Der Samariter

Person wurde durch Raub und körperliche Misshandlung geschunden und somit gedemütigt. Einige gehen an dieser Person vorbei und verhalten sich so unbarmherzig. Einer (der barmherzige Samariter) hält inne und hilft. Die Hilfe sieht in diesem Fall so aus, dass er die geschundene Person zunächst notversorgt, dann auf sein Reittier hebt, in eine Herberge bringt und letztlich mit Geld für Betreuung sorgt. Der Samariter wird als barmherzig charakterisiert. Dies ist Ausdruck einer umfassenderen Bedeutung der Barmherzigkeit: So wie Gott (oben) mit den sündigen Menschen (hier unten) barmherzig ist, so sollen Menschen untereinander Barmherzigkeit walten lassen.

So kurz und einfach das Beispiel ist, die Situation ist moralisch hochkomplex: Nur Weniges ist an dieser Stelle wichtig. Mit der Freigebigkeit teilt die Barmherzigkeit, dass es sich um die Beziehung zwischen Individuen handelt, die zu einem Modell für bestimmte soziale Relationen wird. Barmherzigkeit als soziale Praxis nimmt ihren Ausgang aber von dem individuellen Sich-Kümmern um Leidende. Gemeinsam mit Freigebigkeit und Solidarität ist der Barmherzigkeit, dass bestimmte kognitive Auffassungen nötig sind (Urteile über die Situation) und das Handeln von Emotionen begleitet sein muss. Es ist beispielsweise relevant, dass die Person beraubt und körperlich misshandelt wurde. Irrelevant wäre etwa, ob sie vielleicht leichtsinnig in eine solche Situation gekommen ist. In der persönlichen Parteilichkeit ähnelt die Barmherzigkeit der Solidarität. Die gedemütigte und geschundene Person leidet existenziell, sie braucht Beistand. Dieser besteht aber nicht nur in dem Geben von Geld, sondern auch im medizinischen Versorgen der Wunden und in dem Mitleid, das er ihr entgegen bringt. Die Emotion zieht den Barmherzigen in das Leid des anderen *hinab* und *erhebt* ihn dadurch aus seinem Leiden.

In der Barmherzigkeit ist für das Verhältnis der Personen zueinander aber etwas konstitutiv, das weder zur Struktur der Freigebigkeit noch zur Solidarität passt. Gott ist mit dem sündigen Menschen barmherzig, Menschen sollen sich ebenso untereinander gegenüber Geschundenen und Gedemütigten barmherzig verhalten. Die Beziehung ist also eine asymmetrische und eine der Ungleichheit. Der Freigebige gibt und der freigebig Nehmende nimmt symmetrisch: Keiner hat es existenziell nötig, keiner verbindet sich im Geben und Nehmen über den Akt der Freigebigkeit hinaus mit dem anderen persönlich (weder durch Nutzen-Ansprüche auf Rückforderung, noch durch demütigen Dank). Freigebigkeit zeigt, dass ein Teil des Vermögens der freien Eigentümer materiellen Reichtums zu einer „flüssigen Masse“ der eleganten Umverteilung in der Gemeinschaft zu werden hat. Weder Barmherzigkeit noch Solidarität sind besonders elegant.

Ungleichheit

Solidarität

13

Eine gedemütigte Person ist tief verletzt und erschüttert. Ihr Zustand ist aufgrund der moralischen Asymmetrie für andere handlungsleitend. Die Asymmetrie besteht zunächst nur in der Einseitigkeit der Barmherzigkeit. Die gedemütigte Person ist passiv und nicht mehr selbstbestimmt agierend, deshalb wird ihr geholfen. Bestimmte Erschütterungen unserer Existenz grenzen uns aus der Gemeinschaft selbstbestimmter Individuen aus und machen es nötig, dass man uns unsere Rückkehr ermöglicht (soweit das geht). Im Kontext der Pflege und der Medizin war Barmherzigkeit lange Zeit ein Moment professionellen Agierens – alle Elemente der Bibelstelle kamen darin vor. Heute ist Barmherzigkeit in der Medizin keine treibende Kraft mehr, die von besonderer Wichtigkeit wäre; vielmehr respektieren Pflegende und Ärzte die Autonomie des Patienten, weil sie diese heute oft zurück ins autonome Leben führen können.

Die Situation ändert sich heute eher im Hospiz, weil der Vorgang des Sterbens die Perspektive der Sterbenden auf ihr Leben verändert. Mit dem Sterbeverlauf verschiebt sich die Perspektive auf das eigene Leben und das der Lebenden auf es. Selbst wenn Sterbende sozial begleitet werden, sind sie schon perspektivisch isoliert und in vielen Hinsichten nicht mehr autonom und gleich. Sterbende verlassen die Gemeinschaft der Lebenden. In dieser Hinsicht bewegt sich die Tugend des barmherzigen Gebens und Nehmens im Hospiz in einer Situation der Ungleichheit. Freigebigkeit und Solidarität sichern als Beistand bestehende Autonomie und Selbstgenügsamkeit der einzelnen. Diese Sicherheit kann sowohl material sein als auch in der gemeinschaftlichen Anerkennung bestehen. Barmherzigkeit will sie in der Form des Beistandes wiederherstellen – und sei es durch den würdigen Tod.

Die Struktur der Barmherzigkeit

Auch hier soll kurz die Struktur der sozialen Beistandstugend formuliert werden: (C) Barmherzigkeit ist ein Verhalten des Beistandes mit einseitiger Aktivität im Sinne eines Gebens (notwendig nicht nur eines Gebens von Eigentum), wobei der moralische Grund und die Konkretisierung des Beistandes in der Art der existenziellen Erschütterung einer passiven Person liegt, der gegenüber man barmherzig ist. Und durch den so motivierten Beistand verfolgt man das Ziel, eine Gemeinschaft der aktiv am Leben Teilhabenden wiederherzustellen (oder die Relation der Ungleichheit durch den würdigen Tod aufzuheben), die jedoch nicht notwendig eine Gemeinschaft der sozialen Gleichheit ist.

Bettlern spenden: solidarisch oder barmherzig?

Der Fokus der sozialen Tugenden soll nun erweitert werden. Es wird die Vorstellung einer namenlosen Tugend entwickelt. Ein provokantes Argument dafür, sich als Gebender gegenüber Armen weder barmherzig, noch freigebig oder solidarisch zu verhalten, ist nun folgendes: Man trifft in Einkaufsstraßen immer wieder auf Bettler, die um Spenden

bitten. Manchmal knien diese Personen dabei. Wer bettelt, sieht sich in einer existenziellen materiellen Not und erhofft eine freiwillige Spende von anderen. Im Knien appellieren sie an Spender in der Weise, dass sie in einer symbolischen Unterwerfungsgeste auf ihre gegenüber dem Spender ungleiche soziale Stellung aufmerksam machen. Der Bettler erlebt seine Armut als niederschmetternd (deswegen kniet er). Jedenfalls wenn sie *tatsächlich* eine existenzielle ist. Bedrückende Armut macht Personen handlungsunfähig und nimmt ihnen die Souveränität der Menschengemeinschaft in einer Bürgerschaft. Aber Bürger knien nicht voneinander. (Punkt!) Es scheint also einerseits nahezu liegen Spenden als barmherzig zu deuten, andererseits sind Asymmetrie und Ungleichheit für Bürger im Geben und Nehmen unerträglich.

Bürger knien nicht!

Schon für Aristoteles ist bei der Diskussion der Freigebigkeit wichtig, dass sie sowohl im Geben als auch im Nehmen eine Tugend ist. Dies gilt gleichfalls für Solidarität und Barmherzigkeit. Angenommen der Bettler ist wirklich in Not. Angenommen wir beobachten ein Nehmen und Geben zwischen dem Spender und dem Bettler. Welches Geben, welches Nehmen ist tugendhaft? Bisher stehen drei Optionen zur Verfügung: freigebiges, barmherziges und solidarisches Handeln. Diese drei sind aber unpassend.

Auch Nehmen ist eine Tugend

Die Struktur der Freigebigkeit setzt ein freiwilliges Geben und Nehmen zwischen direkt Betroffenen voraus. Im Bezug auf existenzielle materielle Not ist beides nicht freiwillig und es besteht keine direkte Beziehung zwischen Bürgern. Dies gilt auch für die wechselseitige Anerkennung. Deshalb hat der Bettler ein Recht auf Sozialhilfe gegen den Staat und nicht gegen den Bürger in der Einkaufsstraße. Er kann das Geben erzwingen. Und im Nehmen muss er nicht dankbar sein. Die indirekt gebenden Steuerzahler anerkennen ihn im Geben nicht. Die Struktur der Solidarität ist demgegenüber nicht freiwillig. Sie scheint also besser zu passen. Aber auch sie verbindet die einzelnen wechselseitig, wenn auch nicht notwendig direkt. Wer solidarisch gibt und wer solidarisch nimmt, anerkennt den anderen in seiner Verletzlichkeit. Und diese Anerkennung verletzt gerade den Bettler, weil sie wechselseitige berechnete persönliche Erwartungshaltungen begründet. Dem Bettler gebührt aber auch keine Barmherzigkeit, weil er kein Ungleicher ist.

keine Freigebigkeit, keine Solidarität, keine Barmherzigkeit

Die moralische Problematik des Bettelns ist sehr komplex. Und die Darstellung hier ist weder detailliert genug noch alternativlos. Ihre Struktur soll als Abgrenzung von A, B und C formuliert werden: Jemanden durch das Recht auf materielle Grundsicherung aus der bürgerlichen Gemeinschaft der Gleichen nicht herauszulassen, ist aufgrund der Struktur der Solidarität keine solidarische Handlung (non B). Bei Solidarität ist Gemeinschaft im Bezug auf die spezifische Verletzlichkeit primär. Man

Die moralische Komplexität der Armut

Solidarität

13

kann die Praxis der Sozialhilfe auch nicht als Freigebigkeit der Besitzenden bezeichnen, weil einerseits Steuern keine Spenden sind, weil sie andererseits nicht Individuen mit Individuen im Geben und Nehmen verbinden und weil Sozialhilfe keine Förderung spezifischer Interessen des Empfängers ist (non A). Kniende Bettler wirklich gerecht zu behandeln, ist auch kein Akt der Barmherzigkeit (non C), weil der moralische Grund für die Notwendigkeit des Integrierens von Bettlern in die Gesellschaft heute wohl die Menschenwürde wäre. Und sie ist für uns notwendig mit Gleichheit verknüpft.

Namenlosigkeit der
Würde?

Denn eine Vorstellung von sozialer Gleichheit, die es für einen akzeptablen Umgang der Bürger miteinander hält, dass einige knien müssen, könnte auf einem falschen Menschenwürdeverständnis der Bürger beruhen. Im Geben und Nehmen der Sozialhilfe ist auch keine besondere emotionale Verbindung nötig. Wenn Essens-Tafeln, Kleiderkammern und Sozialkaufhäuser *tatsächlich* existenzieller Not abhelfen müssen, dann kann die Würde jedes einzelnen nicht durch Geben und Nehmen im Sinne einer Spende respektiert werden.

Wie gibt man dem Bettler, wie nimmt er tugendhaft, wenn nicht freigebig, solidarisch oder barmherzig? Nun, man gibt ihm nicht wechselseitig, man gibt notwendig bzw. zwingend und gleichheitskonform. Man gibt und nimmt *würdig*. Wer zum Betteln gedemütigt wird und sich gezwungen sieht, seinen Mitbürger zum Geben zu veranlassen, sollte trotzdem Stolz bewahren! Er sollte nicht *so* nehmen wollen. Andere sollten nicht *so* geben wollen. Der Bettler sollte aus gerechtem Protest gegen die Verletzung seiner Würde sterben wollen. Der Nicht-Bettler sollte sich *dafür* schämen. Einzig das Geben und Nehmen als Steuern zahlen und Sozialhilfe beantragen ist tugendhaft. (Auch hierin zeigt sich die begrenzte Reichweite der philosophischen Ethik.)

- (D) Vielleicht sind sachliche Probleme der Menschenwürde ein Bereich der Moral, für den noch kein passender oder vollständiger Name einer sozialen Beistandstugend (D) gefunden wurde. Denn viele meinen, dass Würde ein klassisches deontologisches Konzept ist und keine Tugend. Aber die Struktur der namenlosen Tugend D wäre eine Haltung von Personen im Geben und Nehmen des zur Existenz Nötigen einfach aus Interesse an der bloßen unqualifizierten Existenz des Anderen (unparteiliche Parteilichkeit). Es muss um eine Haltung des Interesses und nicht der Achtung gehen, weil die Würdetugend dem Bettler indirekt seine Existenz über das Recht des Staates sicher stellt. Das Spenden des Existenznotwendigen aus Achtung des Gebenden für den Nehmenden kann nicht konstitutiv für Würde sein, weil der Bettler weder A (die Existenzsorge des Bettlers nimmt ihm faktisch seinen Status als autonomes Bürger-Individuum) noch B (eine persönliche Parteinahme für die ma-

terielle Not des Bettlers) noch C (der Bettler ist durch ein seine Würde verletzendes Unrecht gedemütigt, dies ist aber nur durch das Recht des Staates möglich und nur er kann seine Würde wiederherstellen) benötigt, sondern D: Der tugendhafte D-Geber sorgt dafür, dass es im Bezug auf materielle Sicherung niemals existenzielle Sorge von irgendjemandem geben kann. *A fortiori* müsste niemand jemals fürchten, selbst als Bettler direkter D-Nehmer werden zu können.

Auch in dieser wechselseitigen sozialen Unmöglichkeit besteht die Würde eines jeden als in Hinsicht auf die materielle Existenz freier, gleicher und selbstbestimmter Bürger. Aber die Würde-Tugend ist eine Rechtstugend und somit ein indirektes Geben und Nehmen. Der Grund ist, dass der Bettler nicht nur persönlich existenziell bedroht ist. Er ist durch soziale Not zu Unrecht tief in seiner *Intimsphäre* als Bürger verletzt. Wer in solchen Situationen solidarisch oder barmherzig spendet (Essenstafeln, Sozialkaufhäuser), dringt in seiner Hilfe persönlich in die Intimsphäre des Bettlers ein. (Jeder muss das als unerträglich empfinden.) Die Würde eines Bürgers kann nicht von der unmittelbaren persönlichen Anerkennung anderer abhängig gemacht werden. Deshalb erschöpft sich die D-Tugend ausschließlich im staatlichen Geben und Nehmen von Steuergeldern. Das Geben der Nicht-Bettler besteht in der *würdigen* Sorge für gute Sozialhilfegesetze.

Die Intimität der Würde

13.3 Moralische Gemeinschaft und Begründung

Die vorangehenden Abschnitte müssten weiter und vor allem differenzierter ausgearbeitet werden. Sie könnten aber möglicherweise auch ganz anders strukturiert werden. Selbst über die Struktur der Tugenden kann man kontrovers streiten. Akzeptiert man die Charakterisierung der Tugenden der Freigebigkeit, Solidarität, Barmherzigkeit und der D-Tugend des Argumentes wegen, dann macht die Erörterung sozialer Tugenden darauf aufmerksam, dass Ethik als Artikulation oder als Begründung moralischer Normen, Werte und guter Zustände eine soziale Dimension hat. Man fasst in den traditionellen Disziplineneinteilungen der Philosophie die Ethik und die Politische Philosophie in der Praktischen Philosophie zusammen.

Die These dieses und des folgenden Kapitels ist aber stärker: Die soziale Verfasstheit des Menschen spricht gegen die Trennung von Politischer Philosophie und Ethik: Wenn man Solidarität als moralische Parteilichkeit in einer Gemeinschaft von Gleichen akzeptiert, dann ist das politische Ideal der Gleichheit in der Moderne für die Moral und damit für die philosophische Ethik zentral. Und wenn man die Trennung von Ethik und Politik für philosophisch vielversprechend hält, dann wird man in-

Einheit der Praktischen Philosophie

Solidarität

13

individuelle Autarkie	<p>individuelle Autarkie als theoretisches Glücksversprechen stark machen (vgl. Kapitel 1.4). Eine Ethik der Barmherzigkeit hat eine solche Tendenz, weil sie den sozialen Rahmen des Guten auf das barmherzige Verhältnis des Samariters zur geschundenen Person reduziert. Müsste der Samariter aber nicht eher für Sicherheit auf den Straßen sorgen? Mit Platon (vgl. Kap. 12) kann man bestreiten, dass Autarkie individuell erreichbar ist.</p>
soziale Autarkie	<p>Emotionale und materielle Autarkie erfordern den angemessenen sozialen Rahmen (eine <i>gut</i> strukturierte Gesellschaft) und eine Reflexion über die normativen Prinzipien dieses Rahmens.</p> <p>Insofern sind die Tugend des Gemeinwesens und des Individuums voneinander konzeptionell abhängig (vgl. die Analogie-These Platons, S. 203, 205, 219). Diese These überzeugt aber nur, wenn man philosophisch der Einheit der praktischen Philosophie Sinn abgewinnen kann. Eine Ethik der Solidarität und eine Ethik der Barmherzigkeit beruhen in diesem Sinne möglicherweise auf unterschiedlichen metaphilosophischen Vorlieben für Autarkiekonzepte.</p>
Parteilichkeit	<p>Eine weitere Problematik der Solidarität ist die Parteilichkeit: Wenn man Solidarität oder Barmherzigkeit als unterschiedene moralisch relevante soziale Tugenden akzeptiert, dann gibt es im Bezug auf sie oder einen Mangel an ihnen im sozialen Raum richtige und angemessene Urteile und gute oder schlechte Handlungen. Eine Ethik, die in diesem Kontext moralische Aussagen begründen möchte, muss über ein Konzept der vernünftigen Begründung verfügen, das Parteilichkeit umfasst. Die Diskussion dieser Tugenden ist daher für Ethiken ein Problem, die moralische Geltung „universal“ konzipieren. In ihnen werden soziale Tugenden bestenfalls zur anderen (emotionalen) Seite der (eigentlich vernünftigen) Gerechtigkeit. (Vgl. Derpmann 2013, 6.4.)</p>
Universalität als Allgemeinheit	<p>Einerseits ist Universalität der moralischen Geltung „allgemein“ – Normen gelten für alle, immer, überall, gleichermaßen und überdies notwendig (vgl. Kap. 2.3). Demgegenüber ist die Parteilichkeit der Beistandstugenden dieses Kapitels nicht in diesem Sinne allgemein, wenn sie echte Parteilichkeit ist. Andererseits sind Solidarität und die D-Tugend ein Beispiel dafür, dass es manchmal in der Ethik nötig ist, aufgrund von Prozessen historischer Erfahrung genuin neue moralische Probleme mit einem neuen Namen zu versehen.</p>
Universalität als Gleichheit	<p>Und überdies ist Universalität in der Moral nicht nur semantische und geltungsmäßige Allgemeinheit, sondern auch soziale Gleichheit. Eine deontologisch geprägte Vernunftethik oder eine utilitaristisch motivierte Ethik des Nutzenkalküls sind daher zugleich auch eine existenzielle <i>Solidargemeinschaft</i> der Vernünftigen: In diesem Sinne ist sie eine Gemeinschaft der „autonomen Not,“ insofern die Individuen für sich selbst wissen sollen dürfen, was für sie gut ist. Wenn die Moral in</p>
autonome Not	

dem Sinne vernünftig ist, dass sie in bestimmten Bereichen auch auf allgemein konsensfähiger Vernünftigkeit beruht, dann ist die Universalität der Pflicht und des Nutzens Ausdruck unserer tugend- und wertethischen (aber unpersönlichen) Schätzung sozialer *Gleichheit*. Der vollständige Name der Würde-Tugend müsste es uns dann ermöglichen, die Unparteilichkeit der semantischen Allgemeinheit und der universalen Gleichheit als Parteilichkeit gegenüber der existenziellen Gemeinschaft der gleichermaßen Autonomen zu deuten.

Fragen und Anregungen

- » In diesem Kapitel wird Solidarität mit einer bestimmten Tugend-Struktur analysiert. Diskutieren Sie Beispiele gelebter Solidarität (andere als in diesem Kapitel) und überlegen Sie sich, ob die Struktur passt. (Verändern Ihre Beispiele Ihre Strukturanalyse?)
- » Überlegen Sie sich, ob es neben den genannten noch weitere Beistandstugenden gibt und arbeiten Sie die Struktur dieser Tugend(en) heraus.
- » Warum ist Parteilichkeit in der Moral wichtig? Warum ist sie unwichtig?

Lektüreempfehlungen

- » Shakespeare, William: Timon von Athen, Zürich 1993. Shakespeare geht den komplexen Aspekten der Freigebigkeit in der Person des Timon und seiner dramatischen Entwicklung in der Tiefe sprachlicher Metaphern nach.
- » Derpmann, Simon: Gründe der Solidarität, Münster 2013. Dieses Buch analysiert Solidarität als Quelle parteilicher moralischer Gründe im Sinne gemeinschaftlicher Verpflichtungen.
- » Stjernø, Steinar: Solidarity in Europe, Cambridge 2004. Sowohl historisch und systematisch als auch politisch erweitert Stjernø die philosophische Diskussion.

14 Loyalität



Abbildung 14: Johann Heinrich Füssli: Die drei Eidgenossen beim Schwur auf den Rütli, 1780

Gefaltete Hände, doch ein Schwur ist kein Treueversprechen. Die drei Männer symbolisieren ein Band der Loyalität – den Rütlichschwur. Auf diese Weise verbünden sich durch einen Eid die Vertreter dreier Kantone gegen den Kaiser. Diese Geschichte ist der Gründungsmythos der Schweiz. Das Licht ist zentral: Ernsthaft richten die Männer ihre Blicke in den Himmel. Ihre Hände, die als verbundene den Eid bekräftigen, erstrahlen in diesem Lichte. Zwar ist die Szenerie etwas pathetisch, aber man spürt, dass es ein Band zwischen den Personen gibt und sie sich tatkräftig unter etwas Gemeinsamem verbinden.

Die Eidgenossen schließen keinen Vertrag, sie versprechen sich nichts. Sie entwickeln allerdings eine Idee von sich, durch die ihre Nation gegründet wird. Ihr geben sie sich hin, realisieren sie und erinnern sich stetig an sie. In der Ethik ist Loyalität ein wichtiges Konzept, weil wir in komplexen Loyalitäten stehen. Anders als Solidarität ist Loyalität hierarchisch: Gemeinsam ist man gegenüber etwas Höherem loyal. Unser Leben ist in eine Reihe von Bereichen fragmentiert, die unterschiedlichen Ideen folgen. Wir engagieren uns im Arbeitsleben, in der Familie, im Verein und in Freundeskreisen. Dies sind die Fragmente unseres Lebens, denen wir gemäß unterschiedlichen Prinzipien verpflichtet sind. Aber sie verpflichten uns oftmals widersprüchlich: Loyalität auf der Arbeit kann etwa in Konkurrenz zur Loyalität gegenüber der Familie und Freunden stehen. Oft schaffen wir es nur mit Mühe, unsere Loyalitäten unter einen Hut zu bringen. Personen müssen solche Widersprüche und die mit ihnen verbundenen moralischen Defizite jedoch leben können.

- 14.1 Moralische Erlösung durch Tugend?
- 14.2 Das Konzept der Loyalität
- 14.3 Loyalität als die Moral
- 14.4 Was ist gute Loyalität?

Solidarität und Loyalität sind egalitaristische Tugenden mit unterschiedlichen Qualitäten. Ihre Richtungen unterscheiden sich, auch wenn beide ein deontologisches Motiv des „unter einer Verpflichtung Stehens“ aufweisen. Man ist gegenüber etwas oder jemandem loyal, ebenso wie man solidarisch gegenüber jemandem ist. In dem einen Fall ist „gegenüber“ vertikal zu verstehen, in dem anderen „horizontal.“ Solidarisch sind gleiche Individuen auf ein und derselben Ebene, weil sie sich gemeinsam unter den Forderungen ihrer Gemeinschaft stehend sehen. Loyal sind einzelne oder mehrere Personen, insofern sie sich gleichermaßen unter etwas über ihnen Stehendem sehen und daraus handlungsleitende Orientierung für ihr Leben ziehen.

Anders als Solidarität kann man philosophisch Loyalität als *die* Ethik behandeln. Loyalität ist nicht irgendeine Tugend neben anderen, so wie etwa Freigebigkeit und Tapferkeit in der Pluralität der Tugenden auftauchen. Sie gehört als Tugend daher nicht genuin zu einer auf ethische Tugenden konzentrierten Ethik. Josiah Royce hat Loyalität als eine deontologische Tugend gedeutet. (Vgl. insgesamt zu Royces Ethik Oppenheim 1993 und zu Royce Schweikard 2010.) Es gibt zwar Ähnlichkeiten der Loyalität mit anderen sozialen Tugenden, aber dieses Konzept ist zugleich *die ganze Ethik*: Loyales Handeln kann die ganze Fülle der moralischen Werte realisieren. Insofern ist die roycesche Ethik mit der Ethik der Stoa vergleichbar: Es gibt nur die eine Tugend von Personen, die alle ihre moralischen Aspekte umfasst. (Plutarch 1957, § 2, Diogenes 1998, 7.125, 7.161.) Im Folgenden kommen in der Analyse der Loyalität viele Diskussionskontexte der Ethik zusammen. Auf diese Leistung der Loyalität für die philosophische Ethik hat Josiah Royce 1908 aufmerksam gemacht. Seinen Überlegungen folgt die Darstellung in diesem Kapitel, ohne dass dies im Einzelnen deutlich gemacht wird. Die Verweise in den philosophischen Diskussionskontext machen deutlich, wie seine Philosophie der Loyalität in der Ethik gewirkt hat.

Josiah Royce

Schon seit Platon finden die Fragen der philosophischen Ethik letztlich einen befriedigenden theoretischen Abschluss in der Theologie. (vgl. Platon 1970, Buch 10, Royce 1908, S. 10, 152, 256.) Diese These wird in 14.1 motiviert und in 14.4 wird auf eine mögliche Kritik einer solchen Auffassung hingewiesen. Methodisch wurden bisher immer wieder skeptische Argumente im Bezug auf die Reichweite der philosophischen Ethik und die Schwierigkeit formuliert, verschiedene Ethiktypen klar voneinander abzugrenzen. In den Abschnitten 14.2 und 14.3 wird eine Ethik der Loyalität vorgestellt, die mit deontologischen Ansätzen der Ethik ebenso kompatibel ist, wie mit tugend- und wertethischen Ideen. Wenn man nicht – wie Royce, Platon und viele andere – das Ziel philosophischer Ethik in einer religiös konzipierten spirituellen Erlösung sieht,

Struktur des Kapitels

Loyalität

14

dann ist eine säkulare Variante der Loyalitätsethik letztlich auch mit einem aufgeklärten Hedonismus philosophisch kompatibel. (Vgl. dagegen Spaemann 1987, S. 313, 315.)

14.1 Moralische Erlösung durch Tugend?

Was, wenn menschliche Personen eine Abfolge von Wünschen, Lust- bzw. Unlust-erlebnissen, Begierden und sonstigen Antrieben wären? Der Hedonismus kann in bestimmten Varianten eine solche Position darstellen. Vielleicht ist er nicht die schlechteste philosophische Ethik, aber Philosophen finden sie in der Regel unbefriedigend und können dafür mindestens zwei gute Gründe anführen: Einerseits ist eine radikale Reduktion auf einzelne Erlebnisse psychologisch unplausibel, andererseits ist sie „unphilosophisch.“ Möglicherweise gibt es aber in moralischen Fragen keine philosophische Befriedigung, sondern nur beherzt voranschreitende praktische Bewährung im innovativen Handeln.

Wenn wir uns als unseren inneren Erlebnissen folgend konzipieren, dann versteht man, warum Moral auch eine kreative Sache in unserem Leben ist. Unsere Wünsche, Begierden, Auffassungen, Vorstellungen, Gefühle und Affekte wechseln ständig. (Royce 1908, S. 33 f., 102.) Zwar passen wir unser Handeln äußeren Autoritäten an, wenn wir in die Lebensform unserer Eltern und der Gesellschaft, die uns umgibt, hineinwachsen, aber in vielen Situationen müssen wir auch eigenständig mit der Frage umgehen, was wir tun sollen. In manchen Situationen werden wir vor Dilemmata gestellt, in manchen ist die orientierende Kraft unserer Moralvorstellungen stumm – dann müssen wir aus uns selbst heraus eigene, neue Wege finden. Andererseits ist es ein Merkmal des Menschen, dass er nicht nur passiv nachahmt, sondern immer auch nach dem eigenen Stil sucht. Dies gilt auch für die Moral. Für bestimmte Aspekte der Personentwicklung ist Kreativität sogar unverzichtbar: In der Abfolge der Generationen wird jede jüngere Generation versuchen, sich von der Elterngeneration abzusetzen und ihren eigenen Wertehorizont zu entfalten. Das Verhältnis der Generationen zueinander und insbesondere Generationenkonflikte werden von allen als moralisch höchst bedeutsam erlebt. Eigene moralische Wertehorizonte zu entfalten, ist für die Persönlichkeitsentwicklung sowohl individuell als auch sozial zentral. Generationen haben eine substantielle Pluralität von Moralien die *durch* ihre Widersprüchlichkeit gleichermaßen legitim sein können.

Dennoch erfindet man nicht immer und zu jeder Zeit die eigene Moral jeweils neu. Man *entdeckt* sie auch, insofern man sie vorfindet (in sich selbst und außerhalb seiner). Beispielsweise wollen wir uns auf Lob und Tadel anderer (vor allem für uns wichtiger Personen) durch

Psychologische
Kreativität ...

Moral bleibt stumm, ...

... und sucht ihren
eigenen Stil

Generationenkonflikt

Ein Gegenbild zur
Kreativität der Moral:
Entdeckung

entsprechende Reaktionen anpassen. (Royce 1908, S. 32 f., 171.) Wenn wir außerdem auf uns stolz sind oder uns für unser Verhalten schämen, dann reagieren wir ebenfalls moralisch auf das Bild, das wir uns von uns machen. Das Bild, das wir uns von uns machen, ebenso wie die Moral unserer Umgebung sind für uns wichtige externe Autoritäten, die dem unendlichen Strom von einzelnen Erlebnissen in uns einen (Orientierungs-) Rahmen entgegensetzen. Wendet man seine Betrachtung von dem flatterhaften Zustand unserer fragmentarischen inneren Autorität hin zu der stabileren und gleichförmigeren äußeren Autorität, so gewinnt sie an Einheit. Diese Einheit scheint psychologisch nötig zu sein, damit wir nicht in unserem inneren Strudeln untergehen.

Bei aller Kreativität unserer Moral muss man sich selbst und andere eben auch verstehen und deuten können. Gründe werden auch entdeckt. Gründe dieses Verstehens mögen von „Innen“ kommen, aber sie müssen für das „Außen“ verstehbar sein und oft kommen sie von außen — auch wenn es sich beispielsweise um das innere Außen der Vernunft handelt. Dieser *psychische* Gegensatz zwischen innen und außen ist der zwischen dem Inneren des Bewusstseins von Personen und dem Draußen (innen_{ps} vs. außen_{ps}). Dieser Gegensatz bezieht sich nur darauf, ob etwas im Bewusstsein ist oder außerhalb seiner. Ein „Etwas“ im relevanten Sinne, können Wünsche, Absichten, Gründe ... sein.

Unabhängig davon gibt es ein *motivationale* Innen und Außen moralischer Autorität (innen_m vs. außen_m). Dieser Gegensatz bezieht sich nur darauf, dass Motivationen innerlich oder äußerlich sein können. Letztlich ist jede Motivation für ein Verhalten in einem trivialen Sinne innerlich: Man handelt nur, wenn man irgendwelche Bewusstseinszustände hat. Doch die Frage der Motivation ist nicht trivial. Viele unserer Motivationen zum Handeln sind äußerlich: Wir eifern Vorbildern nach, reagieren reflexhaft auf einen Befehl oder eignen uns die Moral unserer Kultur mehr oder weniger bewusst an. Viele unserer Handlungen sind in einem trivialen Sinne nicht-authentisch.

In dieser Innen-Außen-Konstellation kann man nun das ganze moralische Leben von Personen im sozialen Raum denken als Frage der praktischen Orientierung. Es besteht im Geltungssinn darin, dass das Innen und Außen des Bewusstseins zum Innen und Außen der Motivation in einem Passungsverhältnis steht. In einer völlig inhaltsleeren Konstellation dieses doppelten Gegensatzes kann man alle Fragen systematisch rekonstruieren, ohne eine Ethik oder eine Moral vorauszusetzen. Aus der Perspektive einer nach praktischer Orientierung suchenden Person kann diese Passung verschiedene Formen annehmen: (1) innen_{ps}-außen_m, (2) innen_{ps}-innen_m, (3) außen_{ps}-außen_m, (4) außen_{ps}-innen_m. Diese Optionen sollen nun einzeln konkretisiert werden:

Einheit im Strudel unseres Lebens

Kreativität und Entdeckung

(a) Bewusstsein: innen_{ps} vs. außen_{ps}(b) Motivation: innen_m vs. außen_m

Passung (a) und (b)

Loyalität

14

(1) innen_{ps}-außen_m

Man kann zuerst an ein Selbstbild denken, das wir uns von uns machen. Es könnte im ersten Sinn der Unterscheidung innen (als: innen_{ps}) sein: Man macht sich ein Bild von sich. Im motivationalen Sinne kann es aber ebenfalls innen oder außen sein (innen_m vs. außen_m): Das Bild, das wir uns selbst von uns machen, kann richtig oder falsch sein; es kann ein Ideal sein und mehr oder weniger klar und reichhaltig. Zwar ist ein Selbstbild innen_{ps}, aber es kann motivational betrachtet auch innen_{ps}-außen_m sein: Wir laufen oft einer idealen Vorstellung von uns hinterher; und möglicherweise sogar ein Leben lang in dem Sinne hinterher, dass wir nie in der geeigneten Weise motiviert sind (unser Selbstbild könnte uns immer motivational äußerlich bleiben, insofern wir nie passend motiviert sind). Unser eigenes Ideal könnte das eines Heiligen sein, wir bleiben aber trotzdem ganz mittelmäßige und normale Personen. Eine Übereinstimmung des Selbstbildes mit den Motivationen würde sich nun so als Passung innen_{ps}-innen_m darstellen.

(2) innen_{ps}-innen_m

Man kann sich auch das ideale Zusammenspiel einer harmonischen Fußballmannschaft denken. Sie spielt in *einem* Geiste (der nicht das Bewusstsein der einzelnen Spieler ist: außen_{ps}) und *einer* Motivation zum Fußball organisch zusammen (die Einzelmotivation der Spieler ist so nicht die zum Spiel relevante Motivation, die relevante ist: außen_m). Aus der Perspektive des einzelnen Fußballers ist die Konstellation nun: außen_{ps}-außen_m. Zwar läuft jeder Spieler als Individuum über den Fußballplatz, aber sie sind als Mannschaft eins, weil jeder aus dem Mannschaftsgeist seine Motivation bezieht (außen_{ps}-außen_m).

(3) außen_{ps}-außen_m

Bei manchen Fußballmannschaften und für manchen Philosophen, die nicht an einen Mannschaftsgeist „glauben,“ kann man das erfolgreiche Spiel einer Mannschaft auch so deuten, dass in ihrem gemeinschaftlichen Spiel das Spielgefühl des Trainers oder des Kapitäns als etwas Äußerliches zur inneren Motivation der Spieler geworden ist. Der einzelne Spieler würde dann das Bewusstsein eines anderen als seine Motivation verinnerlichen: außen_{ps}-innen_m.

(4) außen_{ps}-innen_m

In Fragen der praktischen Orientierung herrscht im menschlichen Leben Chaos. Das Chaos besteht aber nicht in der doppelten aber inhaltsleeren Innen-Außen-Perspektive, die soeben entwickelt wurde. Sie ist weder wirklich epistemisch komplex (unübersichtlich) noch evaluativ kompliziert (delikat). Das Chaos der praktischen Orientierung besteht vielmehr darin, dass wir auf der Suche nach Antworten auf Fragen der praktischen Orientierung weder im motivationalen noch im psychischen Innen oder Außen — geschweige den im Subjekt oder in der Welt — einen archimedischen Punkt finden können, von dem aus wir einfache, klare, untrügliche und verbindliche Antworten finden können.

Praktische Orientierung: bloß ein Chaos

Das Handeln einer einzelnen Person könnte sich in dieser Weise als eine vierfache Passung oder Konstellation darstellen. In der Inhaltsleere mag diese Darstellung schon überkompliziert erscheinen. Sie wird aber noch dadurch gesteigert, dass sich diese vier Passungen in Bezug auf das Handeln einer Person in dem der anderen Personen gespiegelt wiederfinden. Moralische Erlösung im sozialen Raum wäre nun eine Passung in dem genannten vierfachen Sinn, die sich zudem sozial realisiert. In ihr würde man eine motivationale Einheit verschiedener Personen (P_x :innen_m- P_y :außen_m) in einem Passungsverhältnis zur psychischen Einheit (P_x :innen_{ps}- P_y :außen_{ps}) finden. In einem sozialen Erlösungszustand passt das Bewusstsein (also die Vorstellungen, Wünsche, Einsichten, Absichten, Gefühle ...) jeder Person zu ihren Motivationen und alle Motivationen aller Personen passen zu allen anderen und somit passen alle Bewusstseine zu allen Bewusstseinen. Es gibt in einem solchen Zustand keine moralischen Konflikte: weder solche aus unterschiedlichen Wertungen noch solche aus konfligierenden Handlungen.

Von der Erlösung ...

Ob Erlösung in diesem Sinne im Diesseits möglich ist, soll offen gelassen werden. Da keine Person einen unmittelbaren Zugang zum Bewusstsein einer anderen Person hat, ist ein Zustand der Erlösung nicht nur faktisch möglicherweise unwahrscheinlich, er wäre überdies epistemisch nicht zugänglich. Man kann diesen Gedanken an der Verteilung eines Kuchens illustrieren: Erlösung würde bedeuten, dass es keine ungerechte Knappheit gibt. Es könnte bei der Verteilung der 16 Stücke eines Kuchens unter 17 Personen keinen Konflikt geben, weil jede nur ein Stück wünscht und eine keins. Faktisch würden also die Motivationen (der Griff jeder einzelnen Person zu einem Stück) nicht in Konflikt zueinander geraten. Aus dieser Tatsache kann man aber nicht auf die Harmonie der Bewusstseine schließen. Denn manche Personen hätten vielleicht lieber zwei Stücke und die eine, die leer ausgeht, würde vielleicht lieber auch eines bekommen. Aber aus irgendeinem Grunde finden diese Wünsche keinen motivationalen Widerhall. Die soziale Harmonie der Motivationen muss nicht auf eine soziale Harmonie der Bewusstseine hindeuten.

Erlösung epistemisch
unzugänglich

Dies gilt umgekehrt auch für den Konfliktfall. Hier gibt es Streit, weil mehrere Personen zu einem Stück Kuchen greifen wollen, aber nicht jeder, der will, eines nehmen kann. Es kann nun sein, dass Personen sich über die Situation irren (die Anzahl der Personen oder darüber, ob sie wirklich ein Stück Kuchen wollen): Vielleicht greifen Sie nur als Langeweile zu. Der äußere Motivationskonflikt lässt also nicht auf einen Bewusstseinskonflikt schließen. Und, dass Erlösung faktisch unwahrscheinlich ist, liegt wohl daran, dass zwar nicht immer um Kuchen und um Stücke vom Kuchen geht, aber irgendeine moralisch bedeutsame Knappheit von irgendetwas in irgendeinem Sinne auszuschließen, ist

Loyalität

14

im Bezug auf diese Welt und unsere menschlichen Bewusstseine kaum plausibel vorstellbar.

Überleitung
... zur Loyalität

Von der Kreativität der Moral und dem Entdecken der Moral kommt man zum Problem der moralischen Erlösung. Wie kommt man nun von der Erlösung zur Loyalität? Die doppelte Innen-Außen-Unterscheidung führt das motivationale und psychische Problem der praktischen Orientierung vor Augen. Ob wir unseren innerlich motivierenden Erkenntnissen folgen sollen oder einer innerlich äußerlichen Autorität (Vernunft) oder einer äußerlichen Autorität, das ist für uns nie *ex ante* ausgemacht. Im sozialen Raum erweitert sich das Problem distributiv allgemein: Jede einzelne Person steht zu jeder anderen in demselben Problem wie zu sich selbst. Wie kann man da begründet Antworten auf Fragen der praktischen Orientierung erreichen? Royce war in gewissem Sinne der Auffassung; gar nicht! Man muss aber handeln. Faktisch muss man also *Antworten* geben. Am Ende der Erlösungsfragen steht Orientierungslosigkeit. Diese Orientierungslosigkeit ist keine stabile Position. Man muss sich also Entscheiden. An anderen Stellen in diesem Buch wurde hierfür das Stichwort des Dezisionismus bemüht. Royce führt an dieser Stelle im Gedankengang den Begriff des Gewissens ein.

Gewissensentscheidungen.

Da man sich des Handelns nicht entledigen kann, ist jede Handlung eine Gewissensentscheidung. Man geht das Risiko ein, dass man aufgrund seines Wissens (innen_{ps}-innen_m) Motivationen „formt“ (innen_{ps}-innen_m, innen_{ps}-außen_m), mit denen man in der sozialen Welt wirkt (außen_{ps}). Luther formulierte es vielleicht so: „Hier stehe ich und kann nicht anders!“ Zwar ist dieses Moment des Handelns weit entfernt von „Erlösung,“ aber es rettet das Praktische. Und damit man mutig seinem Gewissen folgt, muss man zur Sache seiner Überzeugungen, Motive, Absichten, Gefühle ... entschlossen stehen. Dieses Moment des „zu sich Stehens“ ist der Kern der Loyalität in unserem Leben.

Menschliche Loyalität ist daher in epistemischer Hinsicht idiopsychologisch (innen_{ps}-innen_m) und gerade nicht heteropsychologisch (innen_{ps}- oder außen_{ps}-außen_m). (Martineau 1885.) Gewissensäußerungen motivieren uns unmittelbar, ohne dass wir uns durch unsere eigenen abschließenden Überlegungen oder durch fremde Ratschläge äußerlich motivieren lassen. Jeder Akt der Loyalität ist Ausdruck einer Gewissensäußerung. Gewissensäußerungen sind nun oft für uns selbst unverständlich und deswegen idiopsychologisch. Denn wer die Moral kreativ erweitert, handelt möglicherweise in einer Weise, die zu ihm selbst und zu allem anderen passt, aber weder man selbst noch andere können verstehen, warum die Handlung also richtig, gut, angemessen oder wertvoll ist. Der idiopsychologische Charakter des kreativen Gewissens wird bisweilen erst später rational zugänglich. (Royce 1908, Kap. 4.)

Das Gewissen ist subjektiv, aber kreativ

Da unsere inneren Erlebnisse, Antriebe und Begierden aber irreduzibel flatterhafte Autoritäten sind, werden sie philosophisch oft als Feinde der Autorität einer stabilen Systematik gedeutet. Sie werden aus der Ethik verbannt und als unmoralisch stigmatisiert. (Royce 1908, S. 4, 26, 123-125.) Es ist nun zwar leicht die systematische Einheit moralischer Autorität heteropsychologisch zu erreichen: „Sei vernünftig!“ oder „Maximiere den Nutzen!“ sind dann unsere Ratschläge. Das Problem ist aber das motivationale Innen. Was, wenn die ganze heteropsychologische Systematik nicht zu uns passt? Wir werden unglücklich in unserer Welt und leben vielleicht mit ständigen Schuldgefühlen. Doch man kann philosophisch nicht ausschließen, dass wir idiopsychologisch etwas entdeckt haben, das unserer sozialen Moral in unserer Kultur bisher entgangen ist. Unsere Schuldgefühle wären dann unnötig. Allerdings, dies kann niemand im Vorhinein wissen. (Man denke an den Studenten Roland in Stefan Zweigs Novelle „Verwirrung der Gefühle.“)

Schuldgefühle

Die objektive Moral einer Philosophie oder einer Kultur würde also im schlimmsten Fall (wenn wir zu starke Gewissensbisse haben oder erst gar nicht unserem Gewissen folgen) zu einem psychologisch inneren Außen, das uns motivational versklavt. Die Konstellation (1) „innen_{ps}-außen_m“ weist also ein Moment der innerlich (aus Unwissen) oder äußerlich (durch Ratschläge) begründeten Unfreiheit auf. Erlösung ist dagegen als komplexe Passung Freiheit. Die Moral kreativ weiter zu entwickeln, ist also (a) negative Freiheit, insofern man sich vom *status quo* (dem psychischen oder motivationalen Außen) löst. Diese Haltung des loyalen Gewissens gegenüber dem Problem praktischer Orientierung ist aber auch (b) positive Freiheit: Dann nämlich, wenn sich die Kreativität *ex post* als legitim erweist. Man muss seine innovative Moral ausprobieren. Ihre innere und äußere Bewährung im Sinne historischer Erfahrungsprozesse ist das Geltungskriterium der Legitimität.

Selbstversklavung durch die Moral

Kreativität: negative Freiheit

Kreativität: positive Freiheit

Der Künstler malt sein Bild, signiert es nicht und zerstört es, wenn es ihm nicht passt. Auch unsere Kreativität in der Moral kann sich irren. Dann muss man zurück zum Alten (auf nun „höherer“ historischer Erfahrungsebene) oder nach anderen Neuerungen suchen, die vielleicht besser passen. Im Rückblick bleibt dann dennoch die Loyalität dessen, der im Handeln beherzt seinen Weg sucht. Irrtümer sind also nicht notwendig Schuldig-Macher. Keine Theorie in der philosophischen Ethik kann uns vor diesen Irrtümern retten. Jede Theorie kann aber, insofern sie für uns immer äußerlich ist (sowohl außen_{ps} als auch außen_m), unsere Unfreiheit sein, wenn wir ihr gegen oder ohne unser Gewissen folgen. Sich im Studium von einem (Ethik-)Ansatz überzeugen zu lassen, ist also immer Anzeichen von begierig erlernter Unfreiheit im Handeln. Freiheit resultiert aus dem dem Mut, auch in Dingen der Moral kreativ seinem Gewissen

Irrtum ist kein Schuldig-Macher

Loyalität

14

zu folgen. Wer zur Sache seines Gewissens gerade dann steht, wenn es ihm selbst unverständlich erscheint, gewinnt Freiheit. In diesem Sinne ist Loyalität Bedingung für die Möglichkeit von Handlungsfreiheit (vgl. Kap. 11).

Diogenes: hündisch

An dieser Stelle aber ist, weil die Legitimität des Gewissens unerwiesen ist, Loyalität nichts anderes als das Geltungsprinzip des Hedonismus („Lust,“ nicht „Freude“!). Der Diogenes des Glückskapitels onaniert öffentlich auf dem Markt, um sich seines Sexualtriebes zu entledigen. Er handelt zynisch (von griechisch *kynos* = der Hund), weil er sich seiner Sexualität, mangels einer Frau oder eines Mannes, wie ein Hund entledigt. Das ist für uns anstößig, aber der Hund und Diogenes folgen ihrem Gewissen (Lust). Vermutlich würden wir, bei aller philosophischen Orientierungslosigkeit, so ein Verhalten zu Recht missbilligen. (Das sei hier und jetzt die Annahme.) Doch mit welchem Recht würden wir unsere Loyalität gegen die des Diogenes als legitim deuten?

14.2 Das Konzept der Loyalität

Sozialer Organismus

Man nähert sich philosophisch der Konzeption dieser Einheit der inneren und äußeren Autorität in der Loyalitätserfahrung nicht in einem Schritt. Ein philosophisches Verständnis umfassender Sinnerfahrung setzt bei einzelnen und für jeden von uns plausiblen Erlebnissen an. Bisweilen machen wir in Beziehungen, Freundschaften, im Mannschaftssport, aber auch in unserer Gesellschaft und in unserer Kultur die Erfahrung, dass unsere Gemeinschaften mehr sind als eine Summe von Teilen. Als Vielheit von Individuen erreichen wir so im Handeln eine organische und lebendige Einheit. In dieser Einheit gehen die Individuen ebenso auf wie sie durch sie zu besonderen Leistungen fähig werden. (Vgl. Keller 2007. Es gibt auch Verbindungen zu Mill und dem Utilitarismus; Thilly 1923, S. 8 f.) Erlösung ist daher individuell die legitime Loyalität, die distributiv auf alle Individuen verteilt ist und das Innen und Außen in jeder Hinsicht harmonisiert (Passung). Allerdings sind die Individuen bei ihrer Suche nach individueller Erlösung durch Loyalität nicht autark.

Erneut: Erlösung

Unterordnung

Diese organische Einheit von Gemeinschaften ist individuell eine freiwillige Unterordnung des Einzelnen unter eine Sache, der er sich hingibt. Eine Person zieht ihre individuelle Motivation aus dieser Sache als einer äußeren Ursache ihres Handelns. Aber gerade weil sie sich ihr freiwillig hingibt, ist sie in der Hingebung eins mit sich und der Sache. Und deshalb ist die „äußere“ Ursache (die Sache, der sie sich hingibt) zugleich und restlos ihre innere Motivation. Man kann – wie gesagt – eine solche Hingebung philosophisch als Loyalität bezeichnen. In der

„Unterordnung“ kann man das deontologische Moment des „Unter einer Verpflichtung Stehens“ ausmachen.

deontologisches
Moment

Ein philosophisches Konzept der Loyalität ist umfassender als die umgangssprachliche Verwendung dieses Wortes es nahelegt. Denn die Sachen, denen man sich loyal hingibt, umfassen alle Gegenstände der Moral (alles, was man in irgendeinem Sinne als evaluativ erlebt). Eine Philosophie der Loyalität ist also die ganze Ethik: Loyales Handeln kann die ganze Fülle der moralischen Werte realisieren. (Royce 1908, S. 129 f.) In diesem Sinne ist Loyalität keine ethische Tugend. Mangels eines besseren Begriffes wird sie hier als „deontologische Tugend“ bezeichnet.

Loyalität ist die Ethik ...

... und eine
deontologische Tugend

Loyalität wird dann in einer solchen Ethik ganz allgemein gefasst als gemeinschaftliche Hingabe an eine Ursache, der man sich gemeinsam hingibt, weil sie zugleich innerer Antrieb eines jeden ist, der zur Gemeinschaft gehört. Die Mitglieder einer Mannschaft sind der Mannschaft gegenüber loyal, aber nicht dem Gegner. Dennoch sind alle Sportler einer Mannschaftssportart dieser Sportart gegenüber loyal, wenn sie sich beispielsweise fair und siegesorientiert verhalten. Überlegungen dieser Art lassen sich für alle Loyalitäten anstellen. Die Struktur dieser Tugend kann man — mit Royce — bestimmen als die willentliche (entschieden und reflektiert) und praktische (authentische und motivationale) Hingabe einer Person an eine gemeinschaftliche Ursache ihres durch und durch hingebungsvollen Handelns. Diese Struktur ist allgemein und somit kann es viele spezifische soziale „Ursachen“ geben.

Struktur der Loyalität

Loyalität in diesem Sinne ist also ebenso wie Freigebigkeit, Solidarität und Barmherzigkeit zunächst eine soziale Tugend. Aber sie ist auch eine deontologische Tugend. Josiah Royce versteht seine Philosophie der Loyalität als Weiterentwicklung der von Kant ausgehenden deontologischen Ethik. Einerseits kann man die Ethik von Royce also als Versuch aufgreifen, einen Ethiktyp mit den konzeptionellen Mitteln eines anderen Ethiktyps vollständig zu erfassen. Man könnte dies wertneutral als Übersetzung einer Theorie in eine andere Theoriesprache deuten. Eine solche Übersetzung von Ethiken gehört zur Kompetenz, die man als Philosoph beherrschen muss. Andererseits will eine Philosophie der Loyalität mehr. Denn bezüglich der Tugenden stellt sich die Frage „Warum moralisch handeln?“ nicht. Personen, die tugendhaft sind, haben einen Charakter, der sie in den geeigneten Situationen zu moralisch gutem, angemessenem, wertvollem oder richtigem Handeln motiviert. Eine Motivation von vielen Philosophen, die kantische Ethik weiterzuentwickeln, besteht darin, die Trennung zwischen Einsicht in die Pflicht und Motivation zum Handeln zu überwinden. Eine Loyalitätsethik im Sinne Royces ist ein solcher Versuch.

Loyalität eine Tugend

Loyalität

14

14.3 Loyalität als die Moral

eine spezifische Tugend
als „die Moral“?

Wie kann eine Tugend *die* Tugend und *die* Moral sein? Wenn man eine der sozialen Tugenden des vorangehenden Kapitels monopolisiert, reduziert man das Wesen der Moral auf die Struktur dieser Tugend. Damit geht in einer Ethik das, was die anderen Tugenden evaluativ voreinander auszeichnet, verloren. Eine Ethik der Nächstenliebe (Barmherzigkeit) greift zu kurz, weil sie weder dem Wert der Gleichheit noch dem der Individualität gerecht wird, die zumindest in manchen Kontexten für moralische Erwägungen zentral sind. Die Struktur der sozialen Tugend der Loyalität ist jedoch anders als die der anderen sozialen Tugenden.

Loyale Patrioten, loyale Eltern, loyale Arbeitnehmer, loyale Freunde oder loyale Bürger sehen in ihrer jeweiligen sozialen Gemeinschaft (Nation, Familie, Unternehmen, Freundschaft, Rechtsgemeinschaft) eine Ursache für ihr gemeinsames Handeln und geben sich dieser Ursache individuell hin, indem sie sich mit ihrer ganzen Person engagieren. Wie Solidarität, kann Loyalität also eine Tugend sein, die zu unterschiedlichen Gemeinschaften gehört und für sie konstitutiv ist. Allerdings gibt es auch Unterschiede.

Ein Strukturvergleich:
Solidarität vs. Loyalität

Denn solidarisch sind wir in Gemeinschaften, zu denen wir nicht-willkürlich gehören, weil sie zu unseren Existenzrisiken gehören. Solidarität dient in allen unterschiedlichen Solidargemeinschaften, zu denen man gehören kann, dem Wert der Gleichheit der beteiligten Individuen. Solidarität ist ein Verhalten des Beistandes. Zwar hat Solidarität auch ein deontologisches Moment, Loyalität ist hingegen eine deontologische Tugend. Loyal sind wir, wenn wir uns reflektiert und willentlich für die Dinge entscheiden, die Ursachen unseres Handelns sein sollen. Wir wählen die vielen Loyalitäten unseres Lebens planvoll. In dieser Wahl machen wir uns die Werte der vielen Gemeinschaften unseres sozialen Lebens individuell (und möglicherweise kreativ) zu eigen. So werden sie durch unsere überlegte Aneignung zu Ursachen unseres loyalen Handelns. Loyales Handeln kann so die ganze Fülle der moralischen Werte realisieren. In diesem Sinne fasst sie die ganze Moral und alle besonderen Tugenden in sich zusammen. Deshalb hat loyales Handeln keine Verhaltensähnlichkeit. Loyales Eltern-, Freundes-, Patrioten-, Arbeitnehmer- oder Bürgerhandeln besteht in vielen unterschiedlichen Handlungen und Handlungstypen.

Übersetzung

Sogar für einzelne deontologische Pflichten kann man eine Übersetzung der deontologischen Geltung in die der Loyalität vornehmen: Eine deontologische Ethik sieht die vernünftige Person unter der Verpflichtung, die Wahrheit zu sagen (also nicht zu lügen). Diese Pflicht resultiert aus der Vernunft. Wer lügt, sagt die Unwahrheit. Sein Handeln

setzt voraus, dass die Lüge dem Belogenen als Wahrheit erscheint. Irgendwie verwickelt sich der Lügner daher in Widerspruch zur Vernunft. Für die loyale Person nun sind vernünftige Personen auch in einer Gemeinschaft der Vernunft. Ihre Lüge würde also diese Gemeinschaft spalten. Und da Vernunft und Wahrheit ohne Personbezug zueinander gehören, werden sie ihr zur Ursache ihres Handelns gegenüber allen Vernünftigen: Sie wird nicht lügen. Allerdings verändert sich in der Loyalitätsethik gegenüber einer deontologischen Ethik das Konzept der Geltung.

Denn Loyalität betont so in dem Aspekt der aktiven Orientierung an einer Ursache das, was in deontologischen Ethiken das Moment des unter einer Verpflichtung Stehens ist. Die Ursache, die sich in unserem Handeln auswirkt, ist die sich selbst in uns geltend machende Geltung der Moral. (Deshalb ist oben die verwirrende psychologische und motivationale innen-außen-Unterscheidung nötig, vgl. 14.1.) Erfolgreiche Loyalität würde „richtig“ im Sinne vollständiger Objektivität sein. Denn in der vollständigen Harmonie zwischen der äußeren und der inneren Autorität hat die von Loyalitäten durchdrungene Person sich ihre Welt kognitiv und motivational *erfolgreich* angeeignet (Erlösung), welche Welt das auch immer sei und wie veränderlich sie auch immer sei. Daher geht eine Philosophie der Loyalität weit über plausible deontologische Ethiken hinaus, die als Ethik ein vollständig subjektives Konzept moralischer Geltung vertreten (vgl. oben 6.3). Eine Loyalitätsethik erkaufte sich diesen Erfolg um den Preis, die evaluative Erfahrung der Moral als Sinnerfüllung in religiöser Erfahrung zu deuten. Ihr Geltungskonzept ist viel stärker als das der plausiblen deontologischen Ethiken.

Vollständige Objektivität

14.4 Was ist gute Loyalität?

Vielleicht ist eine Loyalitätsethik also nicht plausibel. Ihre Plausibilität kann in drei Hinsichten bestritten werden. (1) Eine vollständige Harmonie zwischen uns als Individuen und der Welt in uns und um uns herum dürfte bestenfalls ein fragiles Glück des Momentes sein. (2) Wir kennen Beispiele für Patriotismus, die wir als fehlgeleitete Loyalität beurteilen würden: beispielsweise die Treue des Soldaten zu einem Unrechtsregime. Wie Tapferkeit, könnte Loyalität also als ethische Tugend sich auch in moralisch verwerflichem Handeln widerspiegeln. (3) Loyalität scheint aufgrund ihrer Struktur, beliebige Inhalte zur „Ursache“ annehmen zu können. Selbst wenn wir für unsere Moral wechselnde Inhalte und kreative Beiträge der Individuen anzunehmen gewillt sind, eine Beliebigkeit

Plausibilität?

Loyalität

14

ihrer Inhalte erschiene uns als moralisch bedenklich. – Die Hinsichten sollen in umgekehrter Reihenfolge behandelt werden.

Ad 3: Loyalität zur Loyalität

Angenommen, Loyalität ist eine Tugend, deren Inhalte als Ursachen beliebige sind: Eine Loyalitätsethik könnte so beliebige moralische Inhalte konzeptionell deuten. (Vgl. Royce 1908, Kap. 3.) Als philosophische Ethik wäre sie vereinbar mit unterschiedlichen Moralens. Eine solche Ethik könnte dadurch dem Wert der Pluralität, der zumindest heute und bei uns ein Wert unserer sozialen Moral ist, gerecht werden. Die Kritik könnte also – richtig formuliert – die Plausibilität der Loyalitätsethik noch erhöhen.

Unrechtsmoral verstehen?

Die Kritik betrifft aber nicht nur die Inhalte, sondern auch die Konzeption der Geltung in dieser Ethik. Wie kann eine Loyalitätsethik konzeptionell sicher stellen, dass Geltungsansprüche von ihr philosophisch nicht gerechtfertigt werden, die wir vorphilosophisch missbilligen und zwar (so die Annahme) zu Recht missbilligen? Eine Ethik sollte keine Unmoral rechtfertigend verstehen können. (Man denke an Kants Ablehnung des Suizids oder der Homosexualität.) Auch hier hat eine Loyalitätsethik eine Antwort. Sie macht sich die Kritik erneut konstruktiv zu eigen. Denn, wenn Loyalität beliebige Inhalte annehmen kann, dann kann sie auch sich selbst zum Inhalt haben: Loyalität als Tugend bedeutet, dass Personen sich willentlich und praktisch der Loyalität durch und durch hingeben. Das kann man Loyalität zur Loyalität nennen. Das erste Vorkommnis des Wortes ist Loyalität als die charakterliche Haltung einer Person. Das zweite Vorkommnis ist Loyalität als Ursache, die sich eine Person reflektiert zu eigen macht und sie so in ihrem Verhalten zur Wirklichkeit bringt. Es liegt also in der Formel „Loyalität zur Loyalität“ eine philosophisch informative Äquivokation vor. Loyalität (charakterliche Disposition von Personen) entsteht aus Loyalität (als normative Ursache).

Infektionsherde der Ethik

Das philosophische Konzept der Loyalität zur Loyalität macht in der modernen Ethik etwas erfassbar, was in Tugendethiken der Antike selbstverständlich ist: Tugend ist ansteckend. (Royce 1908, S. 134-138; vgl. Kap. 12 „*inverted feelings*“.) Die eigene Tugend für uns selbst. Die Tugend anderer für uns. Unsere Tugend für andere. Dass Loyalität ansteckend ist, bedeutet dann: Die Moral ist ansteckend. Moralpsychologisch und -pädagogisch ist eine solche These selbstverständlich. Personen entwickeln sich durch Vorbilder. Diese Imitation ist nicht passiv. Sie ist auch nicht blinde Akzeptanz eines vorgegebenen Horizontes. Loyalität hat beliebige Inhalte und daher ist die Metapher der Infektion nicht ganz passend. Die „Infektion mit Loyalität durch Loyalität“ bleibt offen: Leistungssportler dienen in der Jugendsozialarbeit bisweilen als Vorbilder für eine fokussierte Lebensplanung, die praktisch und willentlich einem

Ziel verschrieben ist. Diese Hingabe an den Sport soll aber Jugendlichen nicht insofern als Vorbild dienen, dass sie sich dem Leistungssport verschreiben. Sie sollen durch ein Vorbild lernen, sich willentlich und praktisch (vielen unterschiedlichen) Zielen hinzugeben. Die spezifische Loyalität einer Person kann die Loyalität anderer zu anderen Ursachen bewirken. Moral infiziert uns mit Moralität aber nicht unbedingt mit einer spezifischen Moral. Krankheitskeime infizieren spezifischer.

Hier hilft eine Analogie zur deontologischen Ethik: Die Frage der praktischen Orientierung ist: Welche Loyalität ist die richtige? Zwar kann man aus der reinen praktischen Vernunft den Pflichtbegriff ableiten, aber nicht die Inhalte (die richtigen Maximen). Mit Loyalität verhält es sich genauso. Aus dem Konzept der Loyalität kann man kein legitimes loyales Leben *herleiten*. Man *gewinnt* es durch praktische Bewährung.

Auf den ersten Blick erscheint Loyalität (der loyale Patriot, die loyalen Eltern, ...) als eine ethische Tugend neben den anderen (Frei-
gigkeit, Solidarität, ...). Auch scheint sie wie die anderen eine soziale Tugend zu sein. Doch das Konzept der Loyalität zur Loyalität macht deutlich, dass sie weder eine ethische noch eine dianoethische Tugend ist: Ethische Tugenden haben einen begrenzten Geltungsbereich, durch den wir besondere Bereiche unseres Handelns verstehen und gegeneinander abgrenzen können. Dianoethische Tugenden sind Tugenden des Denkens. Loyalität erfasst tugendethisch das ganze Handeln und zugleich das Denken. Sie soll daher als eine Tugend anderen Typs bezeichnet werden: Sie ist eine deontologische Tugend. Das deontologische Konzept der Pflicht ist inhaltlich ähnlich offen für alle Inhalte und als sich selbst geltend machende Geltung ist Verpflichtung sowohl praktisch als auch theoretisch. Das deontologische Moment des „unter einer Verpflichtung Stehens“ wird in einer Loyalitätsethik zu „sich der Sache der Moral verschreiben.“

Ad 2: deontologische Tugend

Natürlich bleibt nach dem bisherigen (3, 2) eine zentrale Frage: Was ist gute Loyalität? Diese Frage hat zwei Hinsichten, die man unterscheiden muss und es ist fraglich, ob eine Loyalitätsethik als philosophischer Ansatz auf irgendeine von ihnen eine Antwort geben kann. Diese begrenzte Reichweite der Loyalitätsethik folgt dem allgemeinen Skeptizismus in diesem Buch im Bezug auf die Reichweite der Ethik (vgl. Kap. 2.4). Zum einen kann die Frage so verstanden werden, dass man fragt: (a) Welche Ursachen sind es wert, dass wir uns ihnen gegenüber loyal verhalten? Zum anderen bedeutet die Frage: (b) Wie sehr hängt Tugendhaftigkeit von Personen davon ab, dass sie eine Erfahrung umfassender Harmonie und Sinnerfüllung mit sich und der Welt haben, in der sie leben? Erneut sollen diese Fragen in umgekehrter Reihenfolge behandelt werden.

Ad 1: Ein Ideal

Skeptizismus

Loyalität

14

Ad b: Religiosität

Josiah Royce war pessimistisch im Bezug auf unsere moralische Autarkie. Wenn man das oben entwickelte Chaos der praktischen Orientierung ernst nimmt, dann hängt das menschliche Glück nicht nur von uns allein ab, sondern auch von anderen und anderem. Aber man muss den Rahmen unserer Glücksautarkie in mehreren Schritten erweitern, um Autarkie zu erreichen.

individuelle Ursachen

Neben der individuellen Autarkie, die zu kurz greift, kann man das Erreichen der Autarkie in einem sozialen Rahmen oder darüber hinaus im Weltganzen und sogar noch darüber hinaus verorten. Der Gedankengang kann folgendermaßen skizziert werden: (i) Menschen sind auf ihrer Suche nach begründeten Antworten auf Fragen moralischer Geltungsansprüche nicht selbstgenügsam: weder kognitiv noch motivational. Die Ursachen unserer Loyalität liegen letztlich sowohl kognitiv als auch motivational außerhalb unserer selbst (außen_m, außen_{ps}). Viel können wir im sozialen Rahmen im Wechselspiel innerer und äußerer Autorität lernen und mitprägen. (ii) Daher kann die Ethik insofern nicht von den Fragen der Gerechtigkeit getrennt werden, als Loyalität eine soziale Tugend ist. Und im Kontext des Sozialen wiederholen sich die moralischen Fragen des Chaos der praktischen Orientierung, die zuvor nur als individuelle gesehen wurden: Welches Bild, das wir uns von unserem sozialen Zusammenleben machen, ist gerecht? Wenn wir zwischen den vielen Gerechtigkeiten (als unseren zunächst subjektiven Antworten) wählen sollen, müssen die Antworten einer Loyalitätsethik erneut „Ursachen“ nennen, die in sozialen Entscheidungen über Gerechtigkeitsfragen zu finden sind. Diese das Soziale ordnenden Ursachen liegen jenseits des Sozialen. (iii) Denn abschließende Antworten auf moralische Fragen kann die Loyalitätsethik nur als unsere loyale Haltung gegenüber einer äußeren Ursache deuten. Es bleiben daher nur der Kosmos, philosophische Prinzipien oder Gott, deren Geltung durch uns hindurch in unser Leben hineinwirken, wenn wir uns ihnen gegenüber loyal verhalten.

soziale Ursachen

kosmische Ursachen

ein harmonisches
oder fragmentarisches
Leben

Das Problem der Erlösung bzw. der moralischen Autarkie verweist darauf, dass die Ordnung im Chaos unserer Suche nach praktischer Orientierung mehr oder weniger durchdringend sein kann. Wie sehr sollte das philosophische Bild unseres Lebens der ästhetischen Einheit eines Romans oder Theaterstückes gleich kommen? Man kann sich also fragen, ob man nicht optimistischer sein darf. Denn unser Leben ist kein Roman. Von einem Roman erwartet man zumeist eine umfassende Einheit aller seiner Elemente und die Abwesenheit jedes disparaten Elementes. In ihm ist nichts überflüssig, es darf keine irritierenden Brüche geben. Dass ein menschliches Leben nicht in viele disparate Fragmente zerfallen dürfe und dass Glück nur eine umfassende innere und äußere Harmonie sein darf, muss man nicht teilen. Warum soll unser Leben

nicht beispielsweise im Beruf entfremdete Fließbandarbeit sein, um in der Freizeit, im Privaten weitreichende Freiräume zu bekommen? Warum sollen wir unsere Loyalitäten nicht regelmäßig ändern, damit das Leben interessant bleibt? Zu einem Zeitpunkt hätten wir dann verschiedene Moralen und im Verlauf unseres Lebens würden sich diese Moralen ständig verändern. Ein echtes moralische Problem entsteht aus Variabilität, Dynamik und Pluralität erst, wenn sie psychologisch und sozial unplausibel werden.

Soll man als Philosoph in der Ethik auf zwei Dinge verzichten? Nämlich: (i) die Forderung nach einer vollständig vom Chaos befreiten Ordnung unseres Lebens, und (ii) den Pessimismus der defizitären individuellen und sozialen Autarkie? Beantwortet man diese Frage mit „Ja!“, dann wendet man die Loyalitätsethik in die Richtung einer dezisionistischen Wertethik (vgl. oben Kap. 9.3). Zwar finden Personen Ursachen oft außerhalb ihrer selbst (die Moral entdecken), aber sie gestalten sie auch, indem sie kreativ für neue Ursachen sorgen (die Moral erfinden). Zwischen dem Entdecken und dem Erfinden steht vielleicht nur ein theoretisch unhintergebares und unverstehbares dezisionistisches Umkippen. Vielleicht will man die Frage doch lieber mit „Nein!“ beantworten: Dann versucht man praktisch einem psychisch oder motivational äußeren Ideal (im Sinne einer „Ursache“) zu folgen. Es ordnet das ganze Leben (beantwortet also alle Fragen der praktischen Orientierung systematisch erschöpfend) und findet seine letzten Geltungsgründe im Rahmen unserer Welt (beantwortet also unsere Fragen der praktischen Orientierung ganz äußerlich).

Ad a: dezisionistische Wertethik

Vielleicht will man die Frage aber mit „Jain!“ beantworten. Ein theoretisches Ideal fordert uns auf, aus unserem Leben (soweit unsere moralische Autarkie reicht) eine Einheit zu formen, um so dem Leben als einem Roman oder einem Gemälde ein wenig näher zu kommen. Immer wenn wir uns entscheiden müssen, welcher Autorität wir folgen sollen – der inneren oder der äußeren –, gibt es zumindest manchmal Gründe dafür, die äußere zu wählen. Solche Gründe sind beispielsweise moralpsychologische: (i) Psychologisch scheint es in Richtung auf die innere Autorität hin Grenzen zu geben, diesseits derer Personen keine tragfähige Persönlichkeit mehr darstellen. (Gäbe es nur eine innere_{ps} Autorität in unserem Leben, würden wir Kleinkindern oder Dementen gleichen, die im Strudel momentaner „Gewissensäußerungen“ leben.) (ii) Auch rechtlich scheint die Pluralität und Flüchtigkeit der Lebensentwürfe in Richtung auf die äußere Autorität hin minimale Grenzen zu haben, jenseits derer eine Pluralität nicht mehr so sozial stabil wäre, dass wir noch glücklich würden. Auch wenn eine philosophische Ethik für das Konzept der Geltung in beide Richtungen offen bleiben sollte (vgl. b), gibt es zu-

Wie viel Einheit ist nötig?

Loyalität

14

mindest manchmal Gründe der äußeren Autorität größere Relevanz beizumessen.

Postulate

Wie weit die Einheit, Systematizität, Gravität und Stabilität unserer Moral reichen sollte, ist also selbst ein Gegenstand der philosophischen Reflexion in der Ethik. Zumeist wird diese Frage durch Postulate vorentschieden und gerade nicht explizit reflektiert und artikuliert. Falls man umfassende Loyalität als Ideal betrachtet, muss man sich philosophisch darüber Rechenschaft ablegen, wie weit man es pädagogisch, psychisch und sozial realisieren *sollte*.

Philosophische Erlösung?

Vermutlich wird es niemals einer philosophischen Ethik gelingen, einen aufgeklärten (aber disparaten) Hedonismus zu überwinden (vgl. das Konzept der Freude in Kapitel 1). Alle Versuche in diese Richtung bleiben bisher nur theoretische Glücksversprechen ohne eine praktische Bedeutung, die moralisch akzeptabel wäre. Falls diese philosophische Vermutung auch mit Blick auf Loyalität plausibel erscheint, wäre das Konzept der Richtigkeit moralischer Geltung trotz allem auch bei Royce (als einem letztlich dezisionistischen Wertethiker) ebenso wie das bei Ross und Kant eigentlich doch *vollständig subjektiv* – und zwar sowohl als individuelle Erlösung als auch als spirituelle Sinnerfahrung (Keller 2007, S. 29, Kegley 1982, Vgl. Kap. 6.3.) Die theoretische Sinnerfahrung und die praktische Harmonie vollständiger Objektivität werden nur in einem absoluten philosophischen System oder im Willen Gottes philosophisch (besser: theologisch) fassbar.

Und so, wie die philosophische Ethik keine reine Analyse der moralischen Sprache sein kann, darf man auch nicht dem Irrtum unterliegen, dass unsere moralische Erfahrung als theoretischer Gegenstand der philosophischen Reflexion von Philosophen vollständig erfasst werden könnte. Dieser Irrtum resultiert aus einer Hoffnung, die eher eine *deformation professionelle* darstellt als eine philosophische Tugend. Die philosophische Ethik bleibt so immer nur eine nicht-verbatim Simulation des Lebens. Und die moralische Erfahrung im individuellen Leben und im sozialen Raum bleibt in ihrer ganzen Vielfalt, Widersprüchlichkeit und Dynamik primär.

Fragen und Anregungen

- » Suchen Sie im Alltag nach Loyalität. Formulieren Sie einige Beispiele hinreichend präzise und analysieren Sie sie dann anhand der Struktur dieser Loyalitäten im Sinne einer deontologischen Tugend.
- » Das Konzept der Loyalität zur Loyalität soll garantieren, dass die Ursachen, denen wir uns gegenüber loyal verhalten, gut sind. Fin-

- den Sie dieses Argument plausibel? Wo sehen Sie Grenzen der Leistungsfähigkeit dieses Konzeptes?
- » Wenn man dem begründungstheoretischen Pessimismus von Royce folgt, bedarf die philosophische Ethik letztlich eines religiösen Erlösungskonzeptes. Halten sie diese These für plausibel?

Lektüreempfehlungen

- » Josiah Royce: *Philosophy of Loyalty*, New York 1908. Mit diesem Buch antwortet Royce auf die moralischen Herausforderungen der modernen Welt, indem er eine kantisch geprägte Loyalitätsethik formuliert.
- » Troy Jollimore: *On Loyalty*, Oxford 2013. Dieses kleine Buch erweitert den philosophischen Fokus bei Royce auf moderne Debatten und macht daher die Aktualität der Loyalität deutlich.
- » Griffin Trotter: *The Loyal Physician*, Nashville 1997. In der Medizinethik wurde das Konzept der Loyalität aufgrund seiner tugendethischen *und* deontologischen Verankerung in der philosophischen Ethik auch anwendungsorientiert aufgegriffen.

15 Serviceteil

Am Ende des Semesters gilt es Prüfungsleistungen zu erbringen. Der Serviceteil liefert mit dem Glossar und dem Literaturverzeichnis erste Hinweise. Zum einen kann man mit der aufgeführten Literatur (15.5) schnell zu thematisch einschlägigen Büchern und Literaturverzeichnissen gelangen. Zum anderen liefert das Glossar (15.6) Worte für Suchstrategien. Aber es gibt an Universitäten heute Rechercheoptionen, die keine akademischen Wünsche mehr unerfüllt lassen. Sie sollen nun exemplarisch vorgestellt werden (15.2 und 15.3). Während die hier vorgestellten Strategien allgemeine methodische Relevanz haben, mögen manche Aspekte dieses Service-Teils durch nordrheinwestfälische oder münsteraner Gegebenheiten geprägt sein. Der Grund ist, dass wissenschaftlicher Service heute von technischen Bedingungen abhängig ist, die nicht überall identisch sind.

Dem müssen sich Service-Hinweise anpassen, indem sie Meta-Kompetenzen vermitteln. Beispielsweise ist die wichtigste Literaturdatenbank für moderne europäisch-angelsächsisch geprägte Philosophie – der *Philosophers Index* (philindex.org) – nicht mehr in Buchform verfügbar, sondern er wird derzeit über drei große Datenanbieter (EBSCO, Ovid, ProQuest) zur Verfügung gestellt. Ihr Zugriff auf den *Philosophers Index* wird von der Lizenzierungspolitik der Institutionen abhängen, an denen Sie teilhaben.

Wenn Sie mehrere Fächer studieren, dann werden die nötigen Arbeitstechniken in den meisten Fächern den gleichen technischen Bahnen folgen. Die in diesem Service-Teil versammelten Hinweise und Tipps sind in vielen Hinsichten für viele Fächerkulturen relevant. Traditionelle Link-Listen zu konkreten Informationsangeboten entsprechen heute nicht mehr dem Stand wissenschaftlicher Methodik, weil sich konkrete

Tipps zu schnell als obsolet erweisen. Ein Service-Teil, kann also nur sehr abstrakt Hilfestellungen anbieten. Die zuverlässigsten Informationen finden Sie in 15.3. Die hilfreichste ist: Nehmen Sie frühzeitig die Ausbildungsangebote Ihrer Bibliotheken in Anspruch.

15.1 Allgemeine Hilfsmittel

Die Ethik als Teildisziplin der Philosophie verfügt über eine Reihe nützlicher Einstiegswerke: Lexika, Enzyklopädien, Handbücher usw. Nicht immer sind alle Artikel in ihnen gut und nützlich, aber insgesamt kann sich jeder schnell zu jedem Thema einen Überblick verschaffen.

Henrik Lagerlund (Hg.): *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht 2011. DOI 10.1007/978-1-4020-9729-4. Dieses Werk ist elektronisch zugänglich, sofern Ihre Bibliothek über eine Lizenz verfügt.

Donald M. Borchert (Hg.): *Encyclopedia of Philosophy*, Detroit 2006. Dieses Werk ist elektronisch zugänglich, sofern Ihre Bibliothek über eine Lizenz verfügt.

Julie Newman (Hg.): *Green Ethics and Philosophy: An A-to-Z Guide*, Thousand Oaks 2011. DOI: 10.4135/9781412974608. Dieses Werk ist elektronisch zugänglich, sofern Ihre Bibliothek über eine Lizenz verfügt.

Robert Audi (Hg.): *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge 2006. Dieses Werk ist elektronisch zugänglich, sofern Ihre Bibliothek über eine Lizenz verfügt.

Edward Craig (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London 1998. Dieses Werk ist sowohl elektronisch zugänglich, sofern Ihre Bibliothek über eine Lizenz verfügt, als auch in Buchform.

Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971-2007. Dieses Werk steht in jeder Philosophie-Bibliothek und in

- 15.1 Allgemeine Hilfsmittel
- 15.2 Internet Recherchen
- 15.3 Online Datenbanken zur Philosophie
- 15.4 Bibliografische Kompetenz, Textkompetenz
- 15.5 Literatur
- 15.6 Glossar
- 15.7 Abbildungsverzeichnis

Serviceteil

15

den meisten Universitätsbibliotheken. Dieses Werk ist möglicherweise in Ihrer Institution auch als CD-Rom verfügbar.

Einige Hinweise dieser Liste enthalten eine DOI-Adresse. Diese Informationen sind im Internet besonders zuverlässig. DOI ist ein System für die präzise Identifikation digitaler Objekte, die es irgendwo, irgendwann und irgendwie gibt (www.doi.org). Bücher und Zeitschriften werden für Sie über DOI verlässlich zugänglich, auch wenn sich konkrete Verlinkungen ständig ändern können. Lesen Sie einfach den Wikipedia-Artikel zu DOI. Im Gegensatz zu allen anderen Lexika hat Wikipedia den Vorteil, dass es immer jemanden schon gegeben hat, der dieselbe Frage hatte, die Sie jetzt haben, und deshalb einen Artikel mit der Antwort auf Ihre Frage verfasst hat. (Vgl. aber den Wikipedia-Hinweis in 15.2).

Es ist oft nötig, dass Sie sich über einen Autor oder über eine Position schnell näher informieren müssen. Vielleicht müssen Sie etwas referieren, das Sie nicht gelesen haben. Wenn Sie sich auf eine Prüfung vorbereiten müssen, sollten Sie sich trotz einer vielleicht eng umgrenzten Themenstellung etwas umfassender über einen Autor oder eine Thematik orientieren. In diesem Kontext sind neben den Lexika, Enzyklopädien und Wörterbüchern die Philosophie-Geschichten für Sie wertvoll. Die ergiebigste ist:

Der Neue Ueberweg: Dieses Werk erscheint seit 1983: Ueberweg, Friedrich, Grundriß der Geschichte der Philosophie (zu dem Titel gibt es einen guten Wikipedia-Artikel), Basel 1983 ff. Es ersetzt den „alten“ Ueberweg. Hier erhalten Sie jeweils Informationen zu Autoren und vor allem Werkzusammenfassungen, Gliederungen, zentrale Thesen, Hinweise auf philosophiegeschichtliche Zusammenhänge und zitierfähige Literatur. Der alte Ueberweg mag Ihnen im Einzelfall auch weiter helfen, er ist aber in weiten Teilen nicht sehr tiefgehend, gar nicht systematisch orientiert und zumeist veraltet. — Weniger tiefgehend als der Neue Ueberweg, aber umfassender ist:

Volpi, Franco und Julian Nida-Rümelin: Lexikon der philosophischen Werke, Stuttgart 1988. — Teilweise etwas tiefer gehend, aber systematischer sind die folgenden beiden Reihen:

Röd, Wolfgang: Geschichte der Philosophie, 12 Bde., München 1995-2004.
Geschichte der Philosophie I-IV: hrsg. v. Wulff Rehfuss, Göttingen 2012.

Ottmann, Henning: Geschichte des politischen Denkens, Stuttgart 2001-2012. — Zu Epochen, Zeiten und Themen gibt es auch immer wieder einzelne einschlägige Autoren, die schnell einen Überblick vermitteln:

Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter, Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 2001.

MacIntyre, Alasdair: A Short History of Ethics, A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century, London 1967.

Rohls, Jan: Geschichte der Ethik, Tübingen 1999. — Dieses Werk ist systematisch nicht sehr ergiebig und tiefgehend, aber man bekommt einen guten und theologisch imprägnierten Eindruck von der historischen Einbettung der Ethik in die Geschichte.

Stichwort: „Cambridge Companion to ...“ Eine umfassende Reihe zu Autoren, Themen, Epochen ... Sie erscheint bei Cambridge University Press. — In den Bänden dieser Reihe finden sie zu Autoren, Themen und Epochen Literaturhinweise. In diesen Hinweisen finden Sie die einschlägige zitierfähige (und bisweilen gute) Literatur und Hinweise zu Lexika und Überblickswerken.

The Oxford Companion to Philosophy: New Edition, hrsg. v. Ted Honderich, Oxford 2005. — Dieses Werk ist äußerst zuverlässig, wenn auch nicht sehr ausführlich. Aber zu den für Sie einschlägigen Artikeln gibt es immer auch den einen oder anderen Literaturhinweis, der Ihnen hilft, indem er in seinem Literaturverzeichnis spezialisierte Hinweise gibt. Sie müssen bei Recherchen eigentlich immer nur in zwei bis drei Schritten denken, um Ihren Arbeitsaufwand zu minimieren. Vergleichbar ist:

Metzler-Philosophie-Lexikon: hrsg. v. Peter Prechtl und Franz-Peter Burkhard, Stuttgart 1999. — Wenn es ein allgemeines Metzler-Philosophie-Lexikon gibt, dann gibt es vielleicht im Metzler-Verlag auch Lexika oder Handbücher zu Ihren Fragen.

In diesem Service-Teil finden Sie immer wieder Listen zu Werken und Kommentare. Sie sollen Ihnen unmittelbare Hilfestellungen beim wissenschaftlichen Arbeiten sein. Betrachten Sie diese Listen und die Kommentare aber auch als systematische Service-Einheiten. Wenn Sie sie analysieren, gewinnen Sie Erkenntnisse darüber, wie wissenschaftliches Arbeiten im Hintergrund funktioniert. Viele nützliche Dinge, die Sie am

Wegesrand Ihrer Arbeitsstrategien antreffen und suchen, dürfen nie in Erscheinung treten. Sie dürfen aber auch nicht auf sie verzichten. (Allein schon, um Zeit zu sparen.)

15.2 Internet Recherchen

Das Internet als Raum, in dem Recherchen angestellt werden können, ist heute unerlässlich. Gerade zur Ethik finden sich aber viele schlechte (weil weltanschaulich geprägte) Quellen. Man sollte also Vorsicht walten lassen. Im Folgenden soll eine Liste von Rechercheoptionen vorgestellt werden, die einen relativ sicheren Einstieg in den Informationsraum des Internets ermöglicht.

philpapers.org: Die Grenzen zwischen Literaturbeschaffung (15.2.1) und inhaltlicher Recherche verschwimmen immer mehr. PhilPapers ist inhaltlich strukturiert und semantisch erschlossen. Sie finden hier Literaturhinweise ebenso wie Volltexte. Oft liefert die Recherche Ihnen einen Link in kostenpflichtige Angebote, die Ihnen die Literatur bereit halten. Dann hängt es von der Lizenzpolitik Ihrer Bibliothek ab, ob Sie Zugriff haben. Zumeist gibt es aber Verlinkungen zu mehreren kostenpflichtigen Angeboten. PhilPapers ist außerdem ein großes Archiv für OpenAccess-Materialien (vgl. den Wikipedia-Artikel zu „Open Access“). Überdies findet man auf der Seite auch PhilEvents und PhilJobs.

Wikipedia.org: In verschiedenen Sprachen findet man in Wikipedia auch Artikel zur Philosophie und insbesondere Ethik. Sie sind von unterschiedlicher Qualität. Aber selten macht man ganz schlimme Erfahrungen. Zumeist eignen sich die Artikel mindestens dazu, eigene Internet-Recherchen präziser zu formulieren. Und die Qualität von Artikeln kann man in Wikipedia auf zwei Weisen überprüfen. Schauen Sie sich die Versionen eines Artikels und die Diskussionen an. Diese Dimension fehlt allen anderen Lexika und Enzyklopädien. Vergleichen Sie die Struktur von Artikeln in mehreren Werken miteinander, dann bekommen Sie ein Gespür für gute oder schlechte Artikel. In der Regel sind Artikel aus Wikipedia nicht zitierbar. Der Grund ist, dass diese Art von Lexikon generell nicht zitierbar ist (es handelt sich um ein allgemeinbildendes Nachschlagewerk, wie es auch der Brockhaus oder die Encyclopedia Britannica ist), auch wenn sie informative Artikel zu philosophischen Begriffen, Themen und Personen enthalten. Ein wichtiger Grund für die Nichtzitierbarkeit liegt in der nicht genannten oder unklaren Autorschaft der Artikel.

Achten Sie für zitierfähige Quellen auf (a)

mehrbändige Werke, die im Titel doppelt einschlägig sind: d. h. (b) „Lexikon“, „Enzyklopädie“, „Kompendium“, „Wörterbuch“ und (c) „Philosophie“, „Ethik“, „Politische Philosophie“, „Ästhetik“ enthalten. In allen Wissenschaften gibt es solche Werke in verschiedenen Sprachen und in jeder Sprache gibt es natürlich eine Reihe von Synonymen für die angeführten Stichworte. In jeder Fachbibliothek gibt es überdies eine einschlägige Abteilung von Buchregalen, die solche Werke versammelt. In jeder Universitätsbibliothek gibt es im Lesesaal eine Philosophie-Abteilung, die solche Werke anbietet. Und generell sollte die semantische Struktur von Bibliotheken benutzt werden. Es gibt historische und systematische Abteilungen in Bibliotheken. In solchen Abteilungen gibt es immer wieder Unterabteilungen mit Hilfsmitteln, Übersichtswerken, Lexika usw.

Wenn man Werke, Bücher, Lexika als „zitierfähig“ einstuft, heißt das nicht, dass die genannten Quellen gut sind. Sie gelten in der Wissenschaftsgemeinschaft als zitierfähig. Das haben Sie als Student zu respektieren (in Ihrem eigenen Interesse). Es kann also gute Artikel geben, die Sie nicht zitieren können. Zitierfähig, gut und im Internet verfügbar sind in der Regel die folgenden Angebote:

plato.stanford.edu: Die Stanford Encyclopedia of Philosophy ist eine umfassende Enzyklopädie zur Philosophie, die alle Themen auf hohem Niveau inhaltlich erschließt und gezielt zu den einschlägigen Literaturtiteln führt. Diese Quelle ist quantitativ und qualitativ sehr verlässlich und die Verfügbarkeit dieses Angebotes ist aufgrund von weltweiten Bibliotheksspenden auf Dauer angelegt.

www.iep.utm.edu: The Internet Encyclopedia of Philosophy ist ebenfalls eine umfassende Enzyklopädie zur Philosophie, die auch nach systematischen Lemmata durchsucht werden kann.

www.perseus.tufts.edu: Wer sich in der antiken Philosophie orientieren möchte, findet im Perseus-Projekt ein Angebot vor, das kaum Lücken offen lässt. Man findet originale Texte in englischer und lateinischer bzw. griechischer Sprache, aber auch Sekundärliteratur. Die überlieferten Klassiker sind grammatisch und lexikalisch durchgehend und vollständig erschlossen.

Wulff D. Rehfuss (Hg.): Handwörterbuch der Philosophie, www.philosophie-woerterbuch.de.

15.2.1 Literaturbeschaffung

Dieses Thema hat früher einen Großteil des Studiums erfordert, um die nötigen Kompetenzen zu erwerben, Kataloge und Bibliografien bedienen, lesen und bear-

Serviceeteil

15

beiten zu können. Das ist weitgehend unnötig geworden. Hinter dem Stichwort „Semantic Web in Bibliotheken“ (swib.org) verbirgt sich die langfristige Strategie, bibliothekarische und bibliografische Kompetenzen in einer Technik zu bündeln, die es dem Nutzer weitgehend ohne Kompetenzen ermöglicht, erfolgreich zu sein.

www.digibib.net: Weltweit werden alle Wege der Literaturrecherche und Beschaffung in immer leistungsfähigeren Suchtechnologien zusammengefasst. An Hochschulen in Nordrhein-Westfalen heißt ein solches Angebot DigiBib. (An anderen Universitäten gibt es vergleichbare Techniken mit vielen anderen Namen: bspw. www.gbv.de, www.gateway-bayern.de. Informieren Sie sich über die Bibliotheksverbände, zu denen Ihre Institutionen gehören.) In ein solches Recherchesystem kann man sich in der Regel mit seinem Bibliotheksausweis der Hochschule einloggen und dann lokal, regional und weltweit unzählige Bibliotheken ebenso durchsuchen, wie man Zeitschriftendatenbanken und Bibliografien über eine einzige Suchmaske erreicht. Die Ergebnislisten führen in der Regel unmittelbar zu konkreten Beschaffungsoptionen: Ist das Buch für mich hier verfügbar? Kann ich den Volltext herunterladen? Unter welcher Signatur finde ich ein Buch? Wenn es nicht hier ist, wo kann ich es fernleihen?

www.ubka.uni-karlsruhe.de/kvk.html: DigiBib kann als Angebot sinnvoll durch den KVK ergänzt werden – durch den virtuellen Katalog der Universitätsbibliothek Karlsruhe. Er stellt eine weltweit operierende Meta-Suche für Bibliothekskataloge zur Verfügung. Bücher, die man auf diesem Weg nicht findet, sind für ein Studium mit hoher Wahrscheinlichkeit unnötig, weil sie zu speziell sind. Ähnliche Angebote sind der Katalog europäischer Nationalbibliotheken (www.theeuropeanlibrary.org) und der weltweite Bibliothekskatalog WorldCat (www.worldcat.org).

ezb.uni-regensburg.de: An der Universität Regensburg werden für Deutschland zentral elektronische Zeitschriften erfasst und verlinkt. Ihre Universitätsbibliothek verlinkt ihr Zeitschriftenangebot in der Regel mit dieser Datenbank. Durch ein Ampelsystem können Sie sich orientieren, ob eine Zeitschrift für Sie verfügbar ist. Oftmals können Sie direkt den gewünschten Artikel herunterladen.

www.jstor.org: Noch vorwiegend für den englischsprachigen Raum werden alle Zeitschriften seit dem 19. Jahrhundert eingescannt und mittels Texterkennung zugänglich gemacht. Man kann daher heute mit einem Klick Kilometer von Zeitschriftenregalen im Volltext durchsuchen, wenn man den Zugang zum Internet aus dem Netz seiner Universität sucht. Die

verfügbaren Artikel sind oft älteren Datums und daher frei verfügbar. Aktuelle Artikel sind jedoch zumeist nur zugänglich, wenn Ihre Bibliothek sie lizenziert hat. In jstor können Sie eine beliebige thematisch zugeschnittene Suchstrategie auf die philosophischen Zeitschriften anwenden. So erhalten Sie effektiv eine aussagekräftige Ergebnisliste.

webofknowledge.com/WOS: Ergänzend zu den bisherigen Angeboten kann man im „Web of Science“ (WOS) in tausenden von aktuellen Zeitschriften (also in hunderten von Zeitschriftenbänden!) suchen. In der Regel stellt Ihnen Ihre Bibliothek in den Ergebnislisten Verlinkungen zur Verfügung, die Sie direkt zur Beschaffung führen. Sie sollten WOS über Ihre Bibliothek aufsuchen. Wenn Ihre Bibliothek WOS nicht lizenziert hat, gibt es vergleichbare Angebote.

Academic Search Premier via EBSCO: Hierbei handelt es sich um ein multidisziplinäres Informationsangebot, das durch ihre Universitätsbibliothek via EBSCO zur Verfügung gestellt wird. Man kann fachspezifische Datenbanken wie den Philosophers Index (philinfo.org) auswählen (oder einfach gleichzeitig in allen Datenbanken suchen). Wenn Ihre Bibliothek nicht über EBSCO lizenziert, dann gibt es vergleichbare Angebote.

gso.gbv.de: In dem Sondersammelgebiet Philosophie ist OLC-SSG ein Angebot, in dem seit 1993 über 500 philosophische Zeitschriften erfasst werden. Im Gegensatz zu jstor ist dieses Angebot auf europäische Zeitschriften konzentriert. Diese Datenbank führt Sie aus den Recherche-Ergebnissen direkt in die Verfügbarkeitsanfragen für Ihre Bibliothek.

www.bookfinder.com: Diese Buch-Such-Maschine ist eine Metasuchmaschine für Bücher, die im Internet käuflich zu erwerben sind (neu und antiquarisch). Wenn Ihnen Buchinformationen fehlen, können Sie auch diese Quelle für Informationen benutzen. Aber Geisteswissenschaftler lesen nicht nur von morgens bis abends Bücher, sie sammeln sie auch.

Die Aufgabe eines Service-Teils in einem modernen Buch darf heute nicht mehr allzu konkret sein: Methodische Kompetenzen wissenschaftlichen Arbeitens sind heute abstrakter als früher, weil sie arbeits teiliger und internationaler geworden sind. Sie müssen sich in gedruckten Büchern, wie dem vorliegenden, methodisch orientieren. Wie Ihre Wege dann konkret aussehen werden, das hängt von Ihrem universitären Umfeld ab. Sie sollten sich frühzeitig (nicht erst für ein Referat oder eine schriftliche Arbeit) auf den Internetseiten der Bibliothek orientieren. Es wird viel Geld für Service ausgegeben! Dieser Service wird viel zu wenig genutzt! Die Nutzung der universitären Dienstleistun-

gen setzt (1) Vertrautheit mit der Organisation, der Informationen und ihrer Beschaffung voraus und (2) Beherrschung der technischen Bedingungen hierfür.

Diese technischen Bedingungen hängen mit den lizenzrechtlichen zusammen: Damit Sie auf die Dienstleistungen Ihrer Bibliothek Zugriff haben (und auf die für Sie nützlichen weist dieser Service-Teil hin), müssen Sie „befugt“ sein. Hierzu müssen Sie sich technisch ausweisen können. Das bedeutet, dass Sie „in der Uni“ sein müssen. Gerade, wenn Sie am Wochenende oder in letzter Sekunde Informationen benötigen, sollten Sie im Internet „in der Uni“ sein können, selbst wenn Ihre Bibliotheken geschlossen sind. Dies geschieht durch „Virtuelle Private Netzwerke“ (VPN) und durch sogenannte „Terminal-Server“ bzw. auch durch andere Virtualisierungstechniken für CD-Roms und DVDs (Citrix). Es gibt natürlich in diesem Bereich viele Technologien. Informieren Sie sich, welche Ihre Universität anbietet.

Diese technischen Strukturen versetzen Sie in die Lage, die Angebote zu nutzen, weil Sie im Internet aus dem virtuellen Raum Ihrer Universität agieren können, selbst wenn Sie zu Hause sind oder gerade irgendwo ein Praktikum absolvieren. Zumeist können Sie sich aber auch schlicht in Ihre Bibliotheken (WLAN) oder in eine Bibliothek irgendwo (eduroam: www.eduroam.org) setzen und mit Ihrem Rechner online gehen. Eduroam hilft Ihnen in einem Auslandssemester, einem Praktikum oder, wenn Sie in der vorlesungsfreien Zeit nicht an Ihrer *alma mater* sein können (oder wollen).

Die oben genannten Recherchemethoden für Bücher, Zeitschriften, Volltext-Datenbanken und digitale Lexika, Enzyklopädien und Handbücher werden Sie ganz schnell mit Lesestoff überfrachten. Davon dürfen Sie sich nicht entmutigen lassen. Wissenschaftliche Diskussionen folgen sehr festen Bahnen. Es gibt wenige Diskussionslinien, selten wird ein Autor kanonisch. Die Speerspitze der Wissenschaft benutzt für 90 % eines normalen Textes genau diese Trampelpfade.

Über das Datenbank-Infosystem (DBIS) gelangen Sie auch in Datenbanken, die Rezensionen von Büchern erfassen. Wenn Sie sich über ein Buch informieren wollen, dann sind Rezensionen wichtige Abkürzungen. Ein Rezensent berichtet zumeist über zentrale Themen, Argumente und konzeptionelle Zusammenhänge. Er erwähnt Gegenpositionen und die relevante Literatur. Hier bekommen Sie oft viele nützliche Hinweise auf die Trampelpfade der Wissenschaft. Sie können sich so relativ schnell und gezielt in ein Werk einarbeiten. Rezensionen sind bisweilen auch gute Anlaufstellen bei der Konzeption von Referaten oder

wenn man sich in der Lektüre eines Buches auf Seminarsitzungen vorbereitet. Eine gute Quelle sind neben jstor auch IBR-Online und die International Philosophical Bibliography. Frei verfügbar sind: Notre Dame Philosophical Reviews (ndpr.nd.edu) und *sophikon* (www.sophikon.de).

Moderne Recherchemethoden werden aufgrund der bibliothekarischen Kompetenz in der Technik und durch die Organisationsstrukturen der Wissenschaft für Sie „durchsichtig.“ Die meisten hier genannten Recherchehinweise beruhen auf semantisch erschlossenen technischen Strukturen. Das hört sich kompliziert an, es ist aber nur komplex: Der Hinweis auf Datenbanken (bspw.: jstor, EBSCO) ist ein Hinweis auf semantisch erschlossene Systeme, weil dort die meisten Texte mit Schlagworten und Zusammenfassungen erfasst werden. Man muss nur wenig Text wirklich lesen, um sich am Anfang einer Referatsausarbeitung oder Hausarbeit zu orientieren. Die meisten Ergebnisse von Recherchen kann man ignorieren, weil die Datensätze nicht zu Ihren Erwartungshaltungen passen. Mit wenig Anfangslektüre kann man sich schnell über das wirklich Lesenswerte und Wichtige orientieren. Vielleicht probieren Sie folgende Vorgehensweise einfach mal aus:

1. Versuchen Sie Ihre Thematik, Ihr Problem in einigen zentralen Substantiven und Adjektiven zu formulieren.
2. Übersetzen Sie sie ins Englische, da sich die meisten Recherche-Systeme (wie auch die Wissenschaft insgesamt) dieser Sprache bedienen.
3. Nun können Sie Ihre Suche in einer allgemeinen Internetrecherche testen. Wenn Ihre Ergebnislisten vorwiegend philosophisch und thematisch halbwegs einschlägig erscheinen, dann sind Ihre Suchkriterien erfolgversprechend. Sonst müssen Sie sie verändern (1.-2.). Und erneut testen.
4. Geben Sie Ihre Suchkriterien bei einem großen wissenschaftlichen Datenanbieter ein.
5. Nun analysieren Sie die Schlagworte der Ergebnisse und schauen Sie, ob sie in ihrer Gesamtheit für Sie relevant sind.
6. Lesen Sie die Zusammenfassungen einiger Ergebnisse, deren Titel Ihnen einschlägig erscheinen.
7. Wiederholen Sie 1.-6. so lange, bis Sie das Gefühl haben, dass die Ergebnisse einschlägig sind. (Für die Schritte 1.-7. müssen Sie mehrere Stunden intensiver Arbeit einplanen.)

Serviceteil

15

8. Fahren Sie dann mit der tieferen Lektüre und Analyse der Zusammenfassungen fort, bis Sie eine Anzahl von Texten vorliegen haben, die für Sie lesenswert sind. (Hierfür sollten Sie erneut ein bis zwei Tage einplanen.)
9. Erst jetzt sollten Sie tiefer in die Lektüre der Texte und in die inhaltliche Arbeit einsteigen.
10. In Ihren Texten werden Sie über die Literaturverzeichnisse weiterführende Literatur finden. Daher sollten Sie ein wenig darauf achten, dass einige Ihrer lesenswerten Texte neueren Datums sind.

Wenn Sie diese Vorgehensweise befolgen, dann haben Sie mit großer Sicherheit in zwei bis drei Tagen eine präzise Vorstellung von einer Thematik. In weiteren drei bis vier Tagen können Sie dann eine Gliederung Ihres Textes oder Ihrer Prüfung entwickeln mit zentralen Konzepten und Argumenten. (Schauen Sie dazu auch in die Publikationsliste Ihres Dozenten.) Ihre Fragestellung und Ihre Gliederung sollten klar formuliert werden, damit der Dozent im Anschluss sich ein Bild von dem machen kann, was Ihr Ansinnen ist. Diese sollten Sie dann mit Ihrem Dozenten besprechen und gegebenenfalls revidieren und erneut besprechen. Erst danach sollten Sie mit dem eigentlich Ausarbeiten beginnen.

15.2.2 Ethik

Die philosophische Ethik wird über eine Reihe von Handbüchern, Lexika und Enzyklopädien erschließbar, von denen einige zentrale hier aufgeführt werden sollen:

- Marcus Düwell/Christoph Hübenal/Micha H. Werner (Hg.): Handbuch Ethik. Stuttgart 2006. Dieses Buch gehört in jeden studentischen Haushalt der Philosophie.
- Peter Singer (Hg.): A Companion to Ethics. Cambridge 1991. Dieses Buch erweitert den Themenfokus der vorliegenden Einführung in thematischen Artikeln, die sich systematisch teilweise einer anderen Terminologie als im vorliegenden Buch bedienen.
- Lawrence C. Becker/Charlotte B. Becker (Hg.): Encyclopedia of Ethics. New York 1992. Dieses Werk ist historisch und systematisch monumental, wenn auch – wie immer – einige Artikel weniger gelungen sind als andere. Ein ebenfalls monumentales Werk ist:
- Hugh La Follette (Hg.): International Encyclopedia

of Ethics. Malden 2013. Als elektronische Ressource ist sie verfügbar, sofern Ihre Bibliothek über eine Lizenz verfügt (DOI: 10.1002/9781444367072).

Oft sind Ressourcen für die Medizin-, Bio- und Angewandte Ethik nützlich. In ihnen sind systematische Themen, Argumente und Konzepte der Allgemeinen Ethik oft für Fachfremde aufbereitet. Diese Werke sind daher gerade zu Beginn des Studiums verlässliche Anlaufstellen:

- Wilhelm Korff/Lutwin Beck/Paul Mikat (Hg.): Lexikon der Bioethik. Gütersloh 1998. Dieses Werk ist eher theologisch weltanschaulich geprägt, einige systematische Artikel geben aber klare Hinweise zu zentralen Begriffen der Ethik.
- Helga Kuhse/Peter Singer (Hg.): A Companion to Bioethics. Oxford 1998. Dieses Nachschlagewerk überzeugt durch seine umfassende Übersicht und seine systematische Ausrichtung.
- Stephen G. Post (Hg.): Encyclopedia of Bioethics. New York 2005. Kaum eine Frage dürfte in diesem umfassenden Klassiker offen bleiben.
- Carl Mitcham (Hg.): Encyclopedia of Science, Technology and Ethics. Detroit 2005. In diesem Werk wird deutlich, dass sich aus der angewandten Ethik leicht Themenstellungen für Hausarbeiten und Essays finden lassen, die systematisch ergiebig sind.
- Stefan Gosepath/Wilfried Hinsch/Beate Rössler (Hg.): Handbuch der Politischen und Sozialphilosophie. Berlin 2008. Obwohl es in diesem Handbuch um politische Philosophie geht, führt es auch viele ethische Lemmata auf. Ohnehin sind die Bereiche der praktischen Philosophie eng verbunden und die Übergänge fließend.

Natürlich gibt es auch andere Einführungen in die Allgemeine Ethik. Einige Standardwerke sollen hier aufgeführt werden:

- Dieter Birnbacher: Analytische Einführung in die Ethik. Berlin 2006.
- Michael Quante: Einführung in die Allgemeine Ethik. Darmstadt 2003.
- Friedo Ricken: Allgemeine Ethik. Stuttgart 2003.
- Dagmar Fenner: Ethik. Stuttgart 2008.
- Charles Dunbar Broad: Five Types of Ethical Theory. London 1930. (Lesen Sie bei Broad zunächst nicht die Spinoza-Rekonstruktion, sondern die anderen Kapitel.)

15.3 Online Datenbanken zur Philosophie

Mittlerweile gibt es die Texte fast jeden klassischen Autors der Philosophie als elektronische Ressource. Viele sind frei verfügbar. Im Rahmen der Dienstleistungen der Universitätsbibliotheken können Sie vielfältige elektronische Ressourcen schnell und einfach benutzen. Manchmal gibt es aus lizentechnischen Gründen technische Bedingungen, die Sie beherrschen müssen. Jede Universität bietet Ihnen hierfür umfangreiche Hilfestellungen und Informationsangebote.

Die für Sie an Ihrer Universität und für Ihr Fach relevanten Datenbanken finden Sie schnell und problemlos über die DBIS-Datenbank der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG). Die Universität Regensburg stellt diese Datenbank zur Verfügung:

DBIS: rzblx10.uni-regensburg.de/dbinfo/fachliste.php?lett=l

Diese Datenbank für Datenbanken ist auf den Internetseiten jeder Universitätsbibliothek leicht aufzufinden. Eine Art Ampelsystem und Hinweise zu technischen Anforderungen führen Sie sehr schnell zu den Angeboten. Es ist allerdings besser, nicht den oben stehenden Link zu benutzen, sondern DBIS über die Internetseiten Ihrer Bibliothek aufzusuchen. Sie werden dann technische Hinweise ebenso finden wie Schulungen in der Benutzung der Datenbanken.

Ein Teil dieser DBIS-Datenbanken sind Volltexte von Autoren. Zumeist sind die Texte von Philosophen, die Sie in online-Angeboten vorfinden, nicht zitierfähig, weil sie aus überholten Ausgaben stammen oder ohne die Option für adäquate Stellenangaben erfasst sind. Sie dürfen auch nicht vergessen, dass gedruckte Ausgaben in der Regel haltbarer sind als Internetangebote.

Selbst wenn ein Text-Korpus verlässlich ist, können Sie niemals sicher sein und müssen daher immer alles explizit in respektablen Buchausgaben überprüfen, wenn Sie Text von Platon, Hegel, Kant und anderen per *copy-und-paste* als Zitate in Ihre Arbeiten übernehmen (Buchstabe für Buchstabe, Leerzeichen und Interpunktion inklusive). Eine ebenfalls gute Strategie, um an entlegene Texte zu gelangen, stellen auch die Wikipedia-Artikel zu Autoren, Begriffen oder Theorien dar. In der Regel werden Sie für Textzitate und Textbelege Ausgaben in Buchform in Ihrer Bibliothek suchen müssen. Aber um einfach mal nur schnell in die vielen Bücher, die Sie nicht besitzen werden, hineinzusehen, sind die Volltexte zu Autoren hilfreich:

sehen, sind die Volltexte zu Autoren hilfreich:

gutenberg.spiegel.de: Das Projekt Gutenberg ist ein guter Berg von Literatur. Eine Alternative ist: www.textlog.de. Sie werden weitere mächtige Angebote finden. Suchen Sie frühzeitig danach!

books.google.de oder archive.org: Hier werden ganze Bibliotheken eingescannt und texterkannt. Teilweise stehen sie frei zugänglich zur Verfügung. Immer können Sie einzelne Textstellen nachweisen! Wenn Sie in letzter Minute ein Zitat belegen wollen und alle Bibliotheken geschlossen sind und es keine für Sie verfügbaren online-Lizenzen gibt, dann hilft Ihnen google vielleicht weiter. Im *Snippet-View* können Sie auch in nicht-verfügbaren Büchern konkrete (aber kurze) Textstellen auffinden.

www.ilt.columbia.edu/publications/digitext.html: Digital Text Projects an der Columbia Universität.
ota.ahds.ac.uk: The University of Oxford Text Archive.
www.earlymoderntexts.com: Early Modern Texts von Jonathan Bennet.

oll.libertyfund.org: Online Library of Liberty des Liberty Fund.

Diese Liste hat nur exemplarischen Charakter. Immer aktuell ist DBIS. Man muss sich heute ständig auf dem Laufenden halten über die verfügbaren Ressourcen im Internet. Sie ändern sich ständig. In der Regel gibt es aber im Service Ihrer Universität Personen, die für Sie diese Arbeit erledigen. Sie sollten diese Arbeit durch die Benutzung würdigen.

15.4 Bibliografische Kompetenz, Textkompetenz

Es wurde oben gesagt, dass Sie heute keine umfangreiche bibliografische Kompetenz mehr benötigen. Das ist richtig, trifft aber nur für die Recherche zu. Wenn Sie Texte schreiben, müssen Sie zitieren und ihre Zitate belegen. Hierfür muss man wissen, wie Literaturangaben funktionieren.

Zumeist bieten Bibliotheken Literaturverwaltungsprogramme an, die es Ihnen erlauben, die Informationen in Datenbanken dort abzuspeichern und dann Literaturangaben automatisch zu erzeugen und in Ihre Dokumente zu übernehmen. Lassen Sie sich in diesen Dingen schulen. Allerdings haben diese Angebote auch Nachteile. Sie bekommen nämlich keinen Blick für den Aufbau von bibliografischen Angaben.

Serviceteil

15

Jedes Komma, jeder Punkt, jedes Leerzeichen, die Anordnung der Elemente, Abkürzungen und jedes noch so winzige Detail folgen einem umfangreichen Regelwerk, das Sie kennen müssen.

Sie sollten daher auch lernen, bibliografische Angaben eigenständig herzustellen. Um deutlich zu machen, was das bedeutet, finden Sie im Folgenden drei Beispiele für eine abstrakte Struktur von bibliografischen Angaben gemäß einem einfachen exemplarischen Regelwerk (Die Punkte sind die Stellen, an denen Leerzeichen nötig sind. Die eckigen Klammern grenzen optionale Elemente ab. Diese Zeichen gehören also nicht mit in die Literaturangabe):

Buch: Name, • Vorname[[, • Name, • Vorname]], • Name, • Vorname][...][• und • Name, • Vorname]][• (Hrsg.)], • Titel, • [Untertitel, •]Ort[[, • Ort][...][, • Ort]]: • Verlag, • Jahr.

Resultat: Quante, Michael, Einführung in die Allgemeine Ethik, Darmstadt: WBG, 2003.

Lexikon-Artikel: Name, • Vorname, • Art.: • „Artikeltitel.“, • in: • Lexikontitel[, • Bd. • Band], • hrsg. • v. • Vorname • Name[[, • Vorname • Name] [, • Vorname • Name][...][• und • Vorname • Name]], • Ort: • Verlag, • Jahr, • S. • Anfang-Ende.

Resultat: Düwell, Marcus, Art.: „Kompromiss.“, in: Handbuch Ethik, hrsg. v. Marcus Düwell, Christoph Hübenthal und Micha H. Werner, Stuttgart: Metzler, 2002, S. 399-404.

Artikel in Sammelbänden: Name, • Vorname[[, • Name, • Vorname][, • Name, • Vorname][...][• und • Name, • Vorname]], • „Artikeltitel.“, • in: • Sammelbandtitel, • hrsg. • v. • Vorname • Name[[, • Vorname • Name][...][• und • Vorname • Name]], • Ort[[, • Ort][...][, • Ort]]: • Verlag, • Jahr, • S. • Anfang-Ende.

Resultat: Baier, Kurt, „Der moralische Standpunkt.“, in: Seminar, Sprache und Ethik, hrsg. v. Günther Grewendorf und Georg Meggle, Frankfurt: Suhrkamp, 1974, S. 285-316.

Dieses exemplarische System weicht von den Vorgaben ab, nach denen das Literaturverzeichnis dieses Buches (15.5) konzipiert wurde. Nehmen Sie sich das Literaturverzeichnis vor und erstellen Sie ein abstraktes System für bibliografische Angaben, das dem Literaturverzeichnis zugrunde liegt. Das kostet Sie einige Stunden Arbeit. Danach werden aber alle bibliografischen Arbeiten ein Leichtes für Sie sein.

Vergleichbares gilt für die Texte, die Sie schreiben. Textverarbeitungsprogramme nehmen Ihnen heu-

te weitgehend die Last der Formatierung, Orthografie und Zeichensetzung ab, wenn Sie mit ihnen ohne Aufwand respektable Ergebnisse hervorbringen können. Aber auch hier sollten Sie die Regeln für gutes Layout kennen und Sie sollten die technischen Hintergründe für die Texterzeugung beherrschen. Diese Dinge lernt man am besten auf mindestens einem von zwei Wegen: Besuchen Sie einen Kurs in HTML-Programmierung, eignen Sie sich satztechnische Kompetenzen mit LaTeX/MikTeX an. Bei beiden Technologien handelt es sich um Programmiersprachen für die Erzeugung von Texten.

Textsatz ist eine hochkomplexe Aufgabe. Sie dürfen Ihre Kompetenz, einen Text mit den üblichen Textverarbeitungsprogrammen zu realisieren, im Normalfall nicht mit dem Bewältigen dieser Aufgabe verwechseln. Früher war hierfür eine Ausbildung nötig. Sie hätten vor 20 Jahren Ihre Arbeiten noch mit mechanischen Schreibmaschinen geschrieben oder setzen lassen. Heute sind Setzer arbeitslos und unnötig. Das erleichtert Ihnen die Erstellung von Bachelor- und Master-Arbeiten. Aber nun sind Sie verantwortlich für die Perfektion des Ergebnisses. Der zuvor genannte Hinweis auf HTML/CSS-Textprogrammierung und auf LaTeX/MikTeX mag Ihnen als langfristiger Tipp dienen. Sie müssen lernen, dass Texte typografisch, satztechnisch, bibliografisch, orthografisch, lexikalisch, Zeichensetzungs- und layoutmäßig strukturierte Werke sind.

Zumeist betrachtet man Bücher, Artikel und Literaturangaben beim Lesen als Einheit. Aber die Hinweise auf die Konstruktion von Literaturangaben und die Erzeugung von Dokumenten verweist auf heute strikt getrennte Dimensionen von Texten (typografisch, satztechnisch, bibliografisch, orthografisch, lexikalisch, Zeichensetzungs-, layoutmäßig). Diese Dimensionen können Sie mit den Hinweisen auf HTML- und LaTeX-Textsatz zumindest insofern lernen, als Sie auf dem Weg zu diesen Technologien eine Vorstellung davon gewinnen, die Form und den Inhalt vollständig getrennt zu realisieren. Das bedeutet: Manchmal werden Sie das (meist völlig unberechtigte) Bedürfnis haben, ein Wort kursiv zu setzen. Form und Inhalt zu trennen heißt: Sie müssen mit einem einzigen Handgriff alle kursiven Textelemente Ihrer Texte fett und in Pink setzen können. Wenn Sie bei dem einen Dozenten Literaturangaben nach dem einen System setzen müssen und bei dem anderen nach einem anderen, dann müssen Sie das in einem einzigen Befehl kontrollieren können. Ihre Inhaltsverzeichnisse müssen exakt mit dem Körper der Arbeit zusammen passen. Sie müssen also vollkommen automatisch erzeugt und formatiert

werden.

Das geht nicht nur. Es ist auch ganz einfach. Allerdings muss man diese Kompetenz über Jahre erlernen. Zur Master-Arbeit muss sie mit einer gewissen Perfektion für Sie verfügbar sein. Die wenigsten Ihrer Dozenten haben diese Kompetenz aktiv. Aber sie lesen Ihre Arbeiten und sie sind daran gewöhnt gut lektorierte Publikationen zu lesen. Egal welchen Unsinn Sie als Leistungen abgeben sollten, er wirkt aufgrund von Text- und Sprachkompetenz besser.

Das Wort „Unsinn“ mag provozieren. Aber Sie müssen beachten, auf wen Ihre Leistungen treffen. Studieren Sie diese Leute. Man erwartet von Lernenden keine besonders lesenswerten Leistungen. Diese Erwartungshaltung ist ebenso natürlich wie berechtigt. Man würde Lehrlingen im Handwerk gewisse Meisteraufgaben nicht anvertrauen. So auch in der Wissenschaft. Über die Textgestalt können Sie viel erreichen. Fragen Sie nicht nach Zeichengrößen, Seitenrändern, Zitiersystemen usw. Lernen Sie Texte zu verfassen und zu realisieren.

15.5 Literatur

- Ackrill 1995 John Ackrill: Aristotle on Eudaimonia, in: Otfried Höffe (Hg.), Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 39-62.
- Aiken 1979 Henry David Aiken: An Interpretation of Hume's Theory of the Place of Reason, Ethics and Politics, in: Ethics 90, 1979, S. 66-80.
- Annas 2007 Julia Annas: Ethics in Stoic Philosophy, in: Phronesis 52, 2007, S. 58-87.
- Annas 1993 Julia Annas: The Morality of Happiness, Oxford 1993.
- Anscombe 1958 Gertrude Elizabeth Anscombe: Modern Moral Philosophy, in: Philosophy 33, 1958, 1-19.
- Aristoteles 1998 Aristoteles: Über die Seele, übers. und komm. von Horst Seidl, Hamburg 1998.
- Aristoteles 2011 Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. v. Ursula Wolf, Hamburg 2011.
- Atwell 1978 John Atwell: Ross and Prima Facie Duties, in: Ethics 88, 1978, S. 240-249.
- Ayer 1936 Alfred Ayer: Language, Truth and Logic, London 1936.
- Baier 1974 Kurt Baier: Der Standpunkt der Moral. Eine rationale Grundlegung der Ethik, Düsseldorf 1974.
- Baier 1978 Kurt Baier: Moral Reasons and Reasons to Be Moral, in: Goldman/Jaegwon 1978, S. 231-256.
- Baier 1991 Kurt Baier: Egoism, in: Peter Singer (Hg.), A Companion to Ethics, Oxford 1991, S. 197-204.
- Balaguer 2009 Mark Balaguer: Why There Are No Good Arguments for Any Interesting Version of Determinism, in: Synthese 168, 2009, S. 1-21.
- Ball 1991 Stephen W. Ball: Linguistic Intuitions and Varieties of Ethical Naturalism, in: Philosophy and Phenomenological Research 51, 1991, S. 1-38.
- Batson/Shawn 1991 Daniel Charles Batson/Laura L. Shawn: Evidence for Altruism. Toward a Pluralism of Prosocial Motives, in: Psychological Inquiry 2, 1991, S. 107-122.
- Benjamin 1991 Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: Gesammelte Werke, hg. von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann, Bd. I/2, Frankfurt a. M. 1991, S. 690-708.
- Bennett 1966 Jonathan Bennett: Whatever the Consequences, in: Analysis 26, 1966, S. 83-102.
- Bentham 2013 Jeremy Bentham: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, übers. v. Irmgard Nash und Richard Seidenkranz, Saldenburg 2013.
- Birnbacher 2002 Dieter Birnbacher: Utilitarismus/Ethischer Egoismus, in: Marcus Düwell/Christoph Hübenenthal/Micha H. Werner (Hg.): Handbuch Ethik, Stuttgart 2002, S. 95-107.
- Birnbacher 2007 Dieter Birnbacher: Analytische Einführung in die Ethik, Berlin 2007.
- Bittner 2009 Rüdiger Bittner: Achtung und ihre moralische Bedeutung, in: Analyse und Kritik 2, 2009, S. 339-350.
- Borchers 2001 Dagmar Borchers: Die neue Tugendethik. Schritt zurück im Zorn?, Paderborn 2001.
- Bradley 1876 Francis Herbert Bradley: Ethical Studies, Oxford 1876.
- Brandt 1992 Richard Booker Brandt: Morality, Utilitarianism, and Rights, Cambridge 1992.
- Brink 1989 David O. Brink: Moral Realism and the Foundations of Ethics, Cambridge 1989.
- Broad 1928 Charles Dunbar Broad: Analysis of Some Ethical Concepts, in: Journal of Philosophical Studies 3, 1928, S. 285-299.
- Broad 1934a Charles Dunbar Broad: Determinism, Interdeterminism and Libertarianism, Cambridge 1934.
- Broad 1934b Charles Dunbar Broad: Five Types of Ethical Theory, London 1934.
- Broad 1940 Charles Dunbar Broad: Rez. v. „Foundations of Ethics,“ von David Ross, in: Mind 49,

Serviceteil

15

- 1940, S. 228-239.
- Brown 1933 Sarah H. Brown: The Right and Good. Methodology in Ethics, in: *The Journal of Philosophy* 30, 1933, S. 393-399.
- Buddensiek 2008 Friedmann Buddensiek: Was sind Aristoteles zufolge Handlungen?, in: Klaus Corcilius (Hg.), *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, Stuttgart 2008, S. 29-51.
- Butler 1970 Joseph Butler: *Sermons*, London 1970.
- Cargile 1969 James Cargile: On Consequentialism, in: *Analysis* 29, 1969, S. 78-88.
- Carson 2003 Thomas Carson (Hg.): *New Catholic Encyclopedia*, Detroit 2003.
- Cicero 1984 Marcus Tullius Cicero: *De officiis, Vom pflichtgemäßen Handeln*, Stuttgart 1987.
- Cicero 2000 Marcus Tullius Cicero: *Über das Schicksal*, übers. v. Karl Bayer, Düsseldorf 2000.
- Cooper 1977 John M. Cooper: The Psychology of Justice in Platon, in: *American Philosophical Quarterly* 14, 1977, S. 151-157.
- Crisp/Slote 1997 Roger Crisp/Michael Slote (Hg.): *Virtue Ethics*, Oxford 1997.
- Czaniera 2001 Uwe Czaniera: *Gibt es moralisches Wissen?*, Paderborn 2001.
- Dawkins 1976 Richard Dawkins: *The Selfish Gene*, Oxford 1976.
- Dennett 2013 Daniel C. Dennett: *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*, New York 2013.
- Derpmann 2013 Simon Derpmann: *Solidarität*, Münster 2013.
- Derpmann 2014 Simon Derpmann: *Mill*, Paderborn 2014.
- Diogenes 1998 Diogenes Laertius: *Leben und Lehre der Philosophen*, übers. und hrsg. von Fritz Jürß, Stuttgart 1998.
- Doris 1998 John M. Doris: Persons, Situations, and Virtue Ethics, in: *Noûs* 32, 1998, S. 504-530.
- Doris 2012 John M. Doris (Hg.): *The Moral Psychology Handbook*, Oxford 2012.
- Düwell/Hübenthal/Werner 2002 Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner (Hg.): *Handbuch Ethik*, Stuttgart 2002.
- Ebert 1976 Theodor Ebert: Praxis und Poesis, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30, 1976, S. 12-30.
- Ekstrom 2003 Laura W. Ekstrom: Free Will, Chance, and Mystery, in: *An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 113, 2003, S. 153-180.
- Elm 1996 Ralf Elm: Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn 1996.
- Ewing 1951 Alfred C. Ewing: Indeterminism, in: *The Review of Metaphysics* 5, 1951, S. 199-222.
- Fehige/Megggle 1995 Christoph Fehige/Georg Megggle (Hg.): *Zum moralischen Denken*, 2 Bd.e, Frankfurt 1995.
- Fink-Eitel/Lohmann 1993 Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (Hg.): *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt 1993.
- Foot 1967 Philippa Foot: The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect, in: *Oxford Review* 6, 1967, 5-15.
- Forschner 1993 Maximilian Forschner: *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt 1993.
- Frankena 1972 William K. Frankena: *Analytische Ethik*, übers. v. Norbert Hoerster (Hg.), München 1972.
- Frankfurt 1969 Harry Frankfurt: Alternate Possibilities and Moral Responsibility, in: *Journal of Philosophy* 66, 1969, S. 829-839.
- Gähde 1992 Ulrich Gähde: Zum Wandel des Nutzenbegriffs im klassischen Utilitarismus, in: Gähde/Schrader 1992, S. 83-110.
- Gähde/Schrader 1992 Ulrich Gähde/Wolfgang H. Schrader: *Der klassische Utilitarismus. Einflüsse, Entwicklungen, Folgen*, Berlin 1992.
- Garz 1996 Detlef Garz: *Lawrence Kohlberg*, Hamburg 1996.
- Gauthier 1991 David Gauthier: Why Contractarianism?, in: Peter Vallentyne (Hg.), *Contractarianism and rational choice*, New York 1991, S. 15-30.
- Gert 1996 Bernard Gert: Hobbes's Psychology, in: Tom Sorell (Hg.): *The Companion to Hobbes*, Cambridge 1996, S. 157-174.
- Gert 1998 Bernard Gert: *Morality, It's Nature and Justification*, Oxford 1998.
- Goldman/Jeagwon 1978 Alvin Goldman/Kim Jeagwon (Hg.): *Values and Morals*, Dordrecht 1978.
- Goldstein 2002 Irwin Goldstein: The Good's Magnetism and Ethical Realism, in: *Philosophical Studies* 108, 2002, S. 1-14.
- Gosling 1969 Justin Cyril Gosling: *Pleasure and Desire*, Oxford 1969.
- Greenspan 1998 Patricia S. Greenspan: Moral Responses and Moral Theory. Socially-Based Externalist Ethics, in: *The Journal of Ethics* 2, 1998, S. 103-122.
- Grünbaum 1984 Adolf Grünbaum: *Die Grundlagen der Psychoanalyse*, Stuttgart 1984.
- Guckes 2004 Barbara Guckes: *Zur Ethik der älteren Stoa*, Göttingen 2004.

- Gurtler 2003 Gary Michael Gurtler: The Activity of Happiness in Aristotle's Ethics, in: *The Review of Metaphysics* 56, 2003, S. 801-834.
- Habermas 1983 Jürgen Habermas: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, in: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, S. 127-206.
- Habermas 1991 Jürgen Habermas: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt 1991, S. 9-30.
- Hare 1992 Richard Mervin Hare: *Moralisches Denken*, Frankfurt 1992.
- Hare 1997 Richard Mervin Hare: *Die Sprache der Moral*, Frankfurt a. M. 1997.
- Hegler 1891 Alfred Hegler: *Die Psychologie in Kants Ethik*, Freiburg 1891.
- Heiliger 2007 Jan Christoph Heiliger (Hg.): *Naturgeschichte der Freiheit*, Berlin 2007.
- Hesslow 1981 Germund Hesslow: Causality and Determinism, in: *Philosophy of Science* 48, 1981, S. 591-605.
- Heyd 1982 David Heyd: *Supererogation. Its status in ethical theory*, Cambridge 1982.
- Höffe 1995 Otfried Höffe: *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995.
- Hofmann-Riedinger 1992 Monika Hoffman-Riedinger: *Metaethik*, in: Annemarie Pieper (Hg.), *Geschichte der neuen Ethik*, Bd. 2, Tübingen 1992, S. 55-81.
- Hooker/Little 2000 Brad Hooker/Margaret O. Little (Hg.): *Moral Particularism*, Oxford 2000.
- Hume 1978 David Hume: *Traktat über die menschliche Natur*, Bd. 2, übers. v. Theodor Lipps, Hamburg 1978.
- Hume 2002 David Hume: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, übers. v. Gerhardt Streminger (Hg.), Stuttgart 2002.
- Hurka 2010 Thomas Hurka: *Right Act, Virtuous Motive*, in: *Metaphilosophy* 41, 2010, S. 58-72.
- Inwood 1985 Brad Inwood: *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985.
- Irwin 1986 Terence Irwin: *Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness*, in: Schofield/Striker 1986, S. 205-244.
- Jones 1978 Hardy Jones: *Mill's Argument for the Principle of Utility*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 38, 1978, S. 338-354.
- Kant 1785 Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Kant 1968, Bd. 4, S. 385-463.
- Kant 1787 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, in: Kant 1968, Bd. 3.
- Kant 1788 Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Kant 1968, Bd. 5, S. 1-164.
- Kant 1797a Immanuel Kant: *Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen [1797]*, in: Kant 1968, Bd. 8, S. 423-430.
- Kant 1797b Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*, in: Kant 1968, Bd. 6, S. 203-496.
- Kant 1968 Immanuel Kant: *Akademie Textausgabe*. Hg. v. Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1968.
- Kegley 1982 Jacquely Ann Kegley: *A source of New Insight for Religion Today*, in: *Religious Studies* 18, 1982, S. 211-224.
- Keil 2007 Geert Keil: *Willensfreiheit*, Berlin 2007.
- Keller 2007 Simon Keller: *Royce and Communitarianism*, in: *The Pluralist* 2, 2007, S. 16-30.
- Kiesselbach 2012 Matthias Kiesselbach: *Ethische Wirklichkeit*, Berlin 2012.
- Kirchin 2003 Simon Kirchin: *Ethical Phenomenology and Metaethics*, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 6, 2003, S. 241-264.
- Köhl 1993 Harald Köhl: *Die Theorie des moralischen Gefühls bei Kant und Schopenhauer*, in: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M. 1993, S. 136-156.
- Kohlberg/Candee 1999 Lawrence Kohlberg/Daniel Candee: *Die Beziehung zwischen moralischem Urteilen und moralischem Handeln*, in: Detlef Garz (Hg.): *Moralisches Urteil und Handeln*, Frankfurt 1999, S. 13-46.
- Korsgaard 1996 Christine Marion Korsgaard: *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996.
- Kourany 2000 Janet A. Kourany: *A Successor to the Realism/Antirealism Question*, in: *Philosophy of Science* 67, 2000, S. 87-101.
- Kuhse 1994 Helga Kuhse: *Die „Heiligkeit des Lebens“ in der Medizin. Eine philosophische Kritik*, Erlangen 1994.
- Kullmann 1995 Wolfgang Kullmann: *Theoretische und politische Lebensform*, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, S. 254-276.
- Kutschera 1982 Franz von Kutschera: *Grundlagen der Ethik*, Berlin 1982.
- Kymlicka 1997 Will Kymlicka: *Politische Philosophie heute*, übers. v. Hermann Vetter, Frankfurt 1997.
- Landweer/Renz 2008 Hilge Landweer/Ursula Renz (Hg.): *Klassische Emotionstheorien*, Berlin 2008.

Serviceteil

15

- Leist 1995 Anton Leist: *Moralisches Zaubern*, in: Christoph Fehige/Georg Meggle (Hg.): *Zum moralischen Denken*, Bd. 1, Frankfurt 1995, S. 77-106.
- Locke 1981 John Locke: *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg 1981.
- Mackie 1981 John Leslie Mackie: *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*, Stuttgart 1981.
- Martineau 1885a James Martineau: *Professor Sidwick in „Types of Ethical Theory“*, in: *Mind* 10, 1885, S. 628-640.
- Martineau 1885b James Martineau: *Types of Ethical Theory*, Oxford 1885.
- McDowell 2002 John McDowell: *Wert und Wirklichkeit*, Frankfurt 2002.
- McDowell 2002a John McDowell: *Zwei Arten von Naturalismus*, in: McDowell 2002, S. 30-73.
- McDowell 2002b John McDowell: *Tugend und Vernunft*, in: McDowell 2002, S. 74-106.
- McDowell 2002c John McDowell: *Werte und sekundäre Qualitäten*, in: McDowell 2002, S. 204-230.
- McNaughton 2003 David McNaughton: *Moralisches Sehen*, Frankfurt a. M. 2003.
- Merritt 2000 Maria Merritt: *Virtue Ethics and Situationist Personality Psychology*, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 3, 2000, S. 365-383.
- Mill 1997 John Stuart Mill: *Utilitarismus*, übers. v. Dieter Birnbacher (Hg.), Stuttgart 1997.
- Miller 2003 Christian Miller: *Social Psychology and Virtue Ethics*, in: *The Journal of Ethics* 7, 2003, S. 365-392.
- Montgomery 1892 Edmund Montgomery: *Psychical Monism*, in: *The Monist* 2, 1892, S. 338-356.
- Moore 1912 George Edward Moore: *Ethics*, Oxford 1912.
- Moore 1970 George Edward Moore: *Principia Ethica*, Stuttgart 1970.
- Nagel 1988 Thomas Nagel: *Foundations of Impartiality*, in: Douglas Seanor/Nicholas Fotion (Hg.), *Hare and Critics. Essays on Moral Thinking*, Oxford 1988, S. 101-112.
- Nakhnikian 1985 Georg Nakhnikian: *Kantian Universalizability and the Objectivity of Moral Judgments*, in: Nelson T. Potter/Mark Timmons (Hg.), *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability*, Dordrecht 1985, S. 187-233.
- Narveson 1985 Jan Narveson: *The How and Why of Universalizability*, in: Nelson T. Potter/Mark Timmons (Hg.), *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability*, Dordrecht 1985, S. 3-44.
- Neu 1971 Jerome Neu: *Plato's Analogy of State and Individual*, in: *Philosophy* 46, 1971, S. 238-254.
- Nicgorski 1984 Walter Nicgorski: *Cicero's Paradoxes and His Idea of Utility*, in: *Political Theory* 12, 1984, S. 557-578.
- Nielsen 1973 Kai Nielsen: *Alienation and Self-Realization*, in: *Philosophy* 48, 1973, S. 21-33.
- Nietzsche 1966a Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, hg. v. Karl Schlechta, München 1966.
- Nietzsche 1966b Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, in: ders.: *Werke*, hg. v.: Karl Schlechta, Bd. 2, Darmstadt 1966, S. 761-900.
- Nussbaum 1999 Martha C. Nussbaum: *Virtue Ethics, A Misleading Category?*, in: *The Journal of Ethics* 3, 1999, S. 163-201.
- Oksenberg-Rorty 1971 Amelie Oksenberg-Rorty: *Naturalism, Paradigms, and Ideology*, in: *The Review of Metaphysics* 24, 1971, S. 637-667.
- Oppenheim 1993 Frank M. Oppenheim: *Royce's Mature Ethics*, Notre Dame 1993.
- Pereboom 1995 Derek Pereboom: *Determinism al Dente*, in: *Noûs* 29, 1995, S. 21-45.
- Piepers 1992 Annemarie Piepers (Hg.): *Geschichte der neueren Ethik*, 2 Bd.e, Tübingen 1992.
- Platon 1970 Platon: *Politeia*, in: *Sämtliche Werke*, übers. v. Friedrich Schleiermacher und Franz Susemihl, Bd. 4, Frankfurt 1970.
- Plutarch 1957 Plutarch: *Moralia*, hg. v. William C. Helmbold, Harvard 1957.
- Potter/Timmons 1985 Nelson T. Potter/Mark Timmons (Hg.): *Morality and Universality. Essays on Ethical Universalizability*, Dordrecht 1985.
- Prinz 2009 Jesse Prinz: *The Normativity Challenge*, in: *The Journal of Ethics* 13, 2009, S. 117-144.
- Puolimatka 2004 Tapio Puolimatka: *Moral Realism and the Standards of Justification*, in: *Acta Philosophica Fennica* 76, 2004, S. 147-169.
- Quante 1998 Quante, Michael: *Freiheit, Autonomie und Verantwortung in der neueren analytischen Philosophie*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 51, 1998, S. 281-309, 387-414.
- Quante 2004 Michael Quante: *Which Intrinsicness for Weak Moral Realism?*, in: *Acta Philosophica Fennica* 76, 2004, S. 171-187.
- Railton 2003 Peter Albert Railton: *Facts, Values, and Norms*, Cambridge 2003.
- Railton 2005 Peter Albert Railton: *Précis of Facts, Values, and Norms*, in: *An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 126, 2005, S. 429-432.

- Rawls 1971 John Rawls: Gerechtigkeit als Fairness, Frankfurt 1971.
- Raz 2000 Joseph Raz: The Truth in Particularism, in: Hooker/Little 2000, S. 48-78.
- Rhonheimer 2001 Martin Rhonheimer: Die Perspektive der Moral, Berlin 2001.
- Ricken 1976 Friedo Ricken: Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, Göttingen 1976.
- Ricken 1995 Friedo Ricken: Wert und Wesen der Lust, in: Otfried Höffe (Hg.), Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995, S. 207-228.
- Robinson 2006 Luke Robinson: Moral Holism, Moral Generalism, and Moral Dispositionalism, in *Mind* 115, 2006, S. 331-360.
- Ross 1930 David Ross: The Right and the Good, Oxford 1930.
- Ross 1939 David Ross: Foundations of Ethics, Oxford 1939.
- Royce 1908 Josiah Royce: Philosophy of Loyalty, New York 1908.
- Scheler 1973 Max Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, Basel 1973.
- Schmidt 2011 Hans Bernhardt Schmidt: Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts, Berlin 2011.
- Schnädelbach 1983 Herbert Schnädelbach: Wert als philosophisches Problem, in: Philosophie in Deutschland, Frankfurt 1983, S. 198-231.
- Schofield/Striker 1986 Malcolm Schofield/Gisela Striker (Hg.): The Norms of Nature, Cambridge 1986.
- Schopenhauer 1977 Arthur Schopenhauer: Über die Grundlage der Moral, in: Zürcher Ausgabe, Bd. 4, Zürich 1977, S. 143-315.
- Schroth 2001 Jörg Schroth: Die Universalisierbarkeit moralischer Urteile, Paderborn 2001.
- Schweikard 2010 David Schweikard: Josiah Royce, in: The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy, hg. v. Dean Moyar, London 2010, S. 769-805.
- Seanor/Fortion 1988 Douglas Seanor/Nicholas Fortion: Hare and Critics, Oxford 1988.
- Senor 1996 Thomas D. Senior: The Prima/Ultima Facie Justification Distinction in Epistemology, in: Philosophy and Phenomenological Research 56, 3, 1996, S. 551-566.
- Seth 1897 James Seth: The Standpoint and Method of Ethics, in: The Philosophical Review 6, 1897, S. 275-287.
- Siep 2004a Ludwig Siep: Konkrete Ethik, Frankfurt 2004.
- Siep 2004b Ludwig Siep: Ethics and the Structure of Valuation?, in: Acta Philosophica Fennica 76, 2004, S. 189-200.
- Siep 2013 Ludwig Siep: Moral und Gottesbild, in: Moral und Gottesbild, Münster 2013, S. 25-46.
- Singer 1991 Peter Singer: A Companion to Ethics, Oxford 1991.
- Singer 1994 Peter Singer: Praktische Ethik, Stuttgart 1994.
- Slote 2001 Michael Slote: Morals from Motives, Oxford 2001.
- Smith 1948 James Ward Smith: Senses of Subjectivism in Value Theory, in: The Journal of Philosophy 1948, S. 393-405.
- Sorell 1996 Tom Sorell: The Cambridge Companion to Hobbes, Cambridge 1996.
- Spaemann 1987 Robert Spaemann: Über den Begriff der Menschenwürde, in: Menschenrechte und Menschenwürde, hg. v. Ernst-Wolfgang Böckenförde und Robert Spaemann, Stuttgart 1987, S. 295-316.
- Sprigge 1985 Timothy L. S. Sprigge: Utilitarianism and Idealism. A Rapprochement, in: Philosophy 60, 1985, S. 447-463.
- Stevenson 1937 Charles Leslie Stevenson: The Emotive Meaning of Ethical Terms, in: *Mind* 46, 1937, S. 14-31.
- Stjernø 2004 Steinar Stjernø: Solidarity in Europe, Cambridge 2004.
- Stocker 1997 Michael Stocker: The Schizophrenia of Modern Ethical Theories, in: Crisp/Slote 1997, S. 66-78.
- Stohr/Wellman 2002 Karen Stohr/Christopher Heath Wellman: Recent Work on Virtue Ethics, in: American Philosophical Quarterly 39, 2002, S. 49-72.
- Stubbs 1981 Anne Stubbs: The Pros and Cons of Consequentialism, in: Philosophy 56, 1981, S. 497-516.
- Thies 2004 Christian Thies: Einführung in die philosophische Anthropologie, Darmstadt 2004.
- Thilly 1923 Frank Thilly: The Individualism of John Stuart Mill, in: The Philosophical Review 32, 1923, S. 1-17.
- Thomas von Aquin 1953 Thomas von Aquin: Summa Theologica, hg. v. der Albertus-Magnus Akademie Walberberg, Bd. 18, Heidelberg 1953.
- Thomson 1985 Judith Jarvis Thomson: The Trolley Problem, in: The Yale Law Journal 94, 1985, S. 1395-1415.
- Tietzel 1981 Manfred Tietzel: Die Rationalitätsannahme in den Wirtschaftswissenschaften. Oder: Der homo oeconomicus und seine Ver-

Serviceteil

15

- wandten, in: Jahrbuch für Sozialwissenschaften 32, 1981, S. 115-138.
- Timmons 1999 Mark Timmons: *Morality Without Foundations*, Oxford 1999.
- Trapp 1992 Rainer W. Trapp: Die ideengeschichtliche und theoretische Entwicklung der Wertbasis des klassischen Utilitarismus, in: Gähde/Schrader 1992, S. 172-265.
- Trotter 1997 Griffin Trotter: *The Loyal Physician*, Nashville 1997.
- Jollimore 2013 Troy Jollimore: *On Loyalty*, Oxford 2013.
- Tsanoff 1910 Radoslav A. Tsanoff: Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Ethics, in: *The Philosophical Review* 19, 1910, S. 512-534.
- Tugendhat 2007 Ernst Tugendhat: *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007.
- Urban 1939 Wilbur M. Urban: The Present Situation in Axiology, in: *Revue internationale de Philosophie* 4, 1939, S. 609-621.
- Vallentyne 1991 Peter Vallentyne (Hg.): *Contractarianism and Rational Choice*, Cambridge 1991.
- Vogt 2004 Katja Maria Vogt: Die stoische Theorie der Emotionen, in: Guckes 2004, S. 69-93.
- Walzer 1992 Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, übers. v. Hanne Herkommer, Frankfurt 1992.
- Ward 1995 David E. Ward: Imaginary Scenarios. Black Boxes and Philosophical Method, in: *Erkenntnis* 43, 1995, S. 181-198.
- Weber 1988 Max Weber: Politik als Beruf, in: ders., *Gesammelte Politische Schriften*, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1988, S. 505-560.
- Wedgwood 1999 Ralph Wedgwood: The Price of Non-reductive Moral Realism, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 2, 1999, S. 199-215.
- Wedgwood 2007 Ralph Wedgwood: *The nature of normativity*, Oxford 2007.
- Wellmann 1968 Carl Wellmann: Emotivism and Ethical Objectivity, in: *American Philosophical Quarterly* 5, 1968, S. 90-99.
- Wildt 1993 Andreas Wildt: Die Moralspezifität von Affekten und der Moralbegriff, in: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M. 1993, S. 188-217.
- Williams 1979 Bernard Williams: Kritik des Utilitarismus, Frankfurt 1979.
- Williams 1984 Bernard Williams: *Moralischer Zufall*, Königstein 1984.
- Williams 1985 Bernard Williams: *Ethics and the Fabric of the World*, in: *Morality and Objectivity*, hg. v. Ted Honderich, London 1985, S. 203-214.
- Williams 1988 Bernard Williams: The Structure of Hare's Theory, in: Douglas Seanor/Nicholas Fotion (Hg.), *Hare and Critics. Essays on Moral Thinking*, Oxford 1988, S. 185-196.
- Williams 1999 Bernard Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg 1999.
- Wolf 1993 Ursula Wolf: Gefühle im Leben und in der Philosophie, in: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M. 1993, S. 112-135.
- Wolf 1995 Ursula Wolf: Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre, in: Höffe 1995, S. 83-108.
- Wright 1984 Georg Henrik von Wright: *Erklären und Verstehen*, Königstein 1984.
- Volton 1966 John W. Volton: Agent Causality, in: *American Philosophical Quarterly* 3, 1966, S. 14-26.
- Zimmerman 2006 Michael J. Zimmerman: On the Fulfillment of Moral Obligation, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 9, 2006, S. 577-597.

15.6 Glossar

Die Begriffe dieses Glossars sind so ausgewählt, dass sie terminologische Entscheidungen des Autors transparent machen. In der Ethik gibt es keine allgemein anerkannte und abschließend festgelegte und einheitliche Terminologie. Es gibt zwar eine gewisse begrenzte Anzahl von Theorien und Argumenten, die aber in keiner Weise kanonisch werden. Man kann seine terminologischen, theoretischen und argumentativen Entscheidungen als Philosoph nur offen legen. Man muss das tun.

Liest man dieses Glossar mit seinen internen Verweisen und steigt jeweils beliebig in den Haupttext ein (und kehrt zurück ins Glossar), so kann sich jeder in gewissem Sinne seine Ethik aus diesem Buch reimen. Jede selbst gereimte Ethik wird aber dem Glossareintrag \rightarrow Ethik folgen müssen. (Insoweit ist die Reichweite des vorliegenden Buches begrenzt.) Ein anderer Glossareintrag „Ethik“ würde einen anderen Haupttext ernötigen. Zwei weitere Unterscheidungen sind für die vorliegende Einführung stilbildend: die zwischen \rightarrow psychologischer und nicht-psychologischer Ethik einerseits und die zwischen \rightarrow heteropsychologischen und idiopsychologischen Ethiken. (Martineau 1885, Broad 1934b.)

Die weiteren Begriffe des Haupttextes sind so gewählt, dass alle Verständnisschwierigkeiten entweder durch Introspektion oder durch eine einfache

Internet-Recherche geklärt werden können.

Affekt (→ Gefühl, → evaluative Erfahrung)
Das Wort wird oft mit „Gefühl“ gleichbedeutend gebraucht. Terminologisch wird es in der Ethik als Verweis auf eine zugleich kognitive, emotionale und motivationale Erfahrung benutzt. Flugangst ist ein Affekt. Wer Flugangst hat, hat eine Erfahrung, die komplex ist: Sie beruht (1-kognitiv) auf bestimmten Vorstellungen über das Fliegen (Thesen über die Wahrscheinlichkeit des Absturzes), (2-emotional) bewirkt unangenehme Angstempfindungen aufgrund vermeinter Gefahr für Leib und Leben, (3-motivational) veranlasst jemanden einerseits eher mit der Bahn zu reisen und andererseits sein Leben (Beruf, Urlaub) so zu planen, dass er ohne Fliegen auskommt. (Andere Affekte sind etwa: Eifersucht, Trauer, Liebe, Neugier, Freude, Ekel.)

allozentrisch, egozentrisch Manche Philosophen vertreten einen → Egoismus. Ihre Position kann jedoch vielfach gedeutet werden: allozentrisch oder egozentrisch (von griechisch *allos* = ein anderer, und griechisch *ego* = ich). Der egozentrische Egoist erscheint uns egoistisch, weil er seine Interessen gegen unsere verfolgt. Der allozentrische Egoist verfolgt zwar seine Interessen, aber er plant dabei die Interessen anderer konstruktiv mit ein, um möglichst erfolgreich egoistisch sein zu können. Möglicherweise ist der allozentrische Egoist, dann am erfolgreichsten, wenn er sich selbst subjektiv für vollständig altruistisch hält, sich also selbst vollständig über seine egoistischen Motive täuscht.

Alltagsmoral Personen wachsen in eine moralisch bedeutungsvolle Welt hinein. Sie übernehmen moralische Vorstellungen einer räumlich und zeitlich kontingenten sozialen Umgebung. Dieser Vorgang der biografischen Aneignung ist nicht nur passiv, sondern Personen geben der Moral auch eine individuelle Färbung. Somit gibt es nicht *die* Alltagsmoral, sondern viele unterschiedliche. Aber keineswegs ist die Vielfalt chaotisch. Bei aller Variabilität kann man in einem kulturellen und sozialen Rahmen immer auch von weitgehend geteilten moralischen Auffassungen ausgehen. Diese soziale Gemeinsamkeit kann man als → common sense bezeichnen. Der *common sense* ist eine komplexe Pluralität im Geltungssinne. Dass er nicht als moralfähig gilt, liegt an der → Pluralität. Oft gilt Moral als ein nicht-pluralistisches Normen- und Werte-System. Der Geltungscharakter des *common sense* und der Alltagsmoral erscheint daher fraglich und schwach. Der Konsens ist möglicherweise auch unmoralisch (man denke an sexistische, rassistische ... Alltagsmoralen, die man zu Recht missbilligen möchte). Der Konsens ist brüchig

und veränderlich. Sein komplexer Geltungscharakter kann daher nicht im Rahmen traditionaler philosophischer Ethiken der Neuzeit (→ psychologische Ethiken), sondern nur in wert- oder tugendethischen Ansätzen erfolgreich gedeutet werden. Sein Geltungskonzept kann auch als das → historische Erfahrung bezeichnet werden.

Altruismus → Egoismus
Autarkie ist Selbstgenügsamkeit (von griechisch *autarkeia*). Ein Land ist dann autark, wenn es alle seine Güter aus sich selbst für sich selbst gewinnt. Personen können im moralischen Sinne dann moralisch selbstgenügsam sein, wenn sie faktisch, begründungstheoretisch, motivational und effektiv selbstgenügsam sind. Ihre moralische Erfahrung erfasst Situationen adäquat (faktisch). Sie verstehen ihre moralischen Aspekte adäquat (begründungstheoretisch) und handeln entsprechend adäquat (motivational). Überdies verwirklichen sie wahrnehmend, reflektierend und handelnd das Richtige, Angemessene und Gute in der Welt (effektiv). Dass eine Person in diesem vierfachen Sinne selbstgenügsam sein könnte, ist ziemlich unwahrscheinlich. Autarkie ist ein Ideal. Für antike Tugendethiken ist Autarkie aber notwendige und hinreichende Bedingung für Glück. Aristoteles fragt sich diesbezüglich sogar, ob eine Person glücklich genannt werden darf, wenn ihr Leben zwar gelingt, nach ihrem Tode aber die Werte dieses Lebens vernichtet werden (die Familie stirbt, der Reichtum geht verloren, mit der Erinnerung erlischt das Ansehen ...).

Axiologie Die Axiologie einer Ethik ist ihre Wertlehre (von griechisch *axion* = wertvoll). Zentral ist dieser Begriff vor allem in Wert- und Tugendethiken. Aber jede Ethik muss Wertphänomene deuten können. Hierfür benötigt man Konzepte, die uns helfen, das Werthafte (das Gute, das Richtige, das Angemessene, das Wertvolle) philosophisch zu deuten. Diese Konzepte und Begründungsstrukturen sind die Axiologie einer Ethik. In einer Wertethik ist die Axiologie das System der Werte. In einer Tugendethik ist die Axiologie die reichhaltige und konzeptionell durchdrungene Vorstellung eines gelingenden Lebens. In → psychologischen Ethiken ist die Wertlehre identisch mit dem subjektiven Charakter der Wertungen des von ihnen ausgezeichneten Typs evaluativer Erfahrung. So wird im Hedonismus als philosophischer Position das Konzept der „Lust“ aus der philosophischen Deutung des Lusterlebens entwickelt. Das Konzept ist insofern mit dem Phänomen identisch, als seine Bedeutung nicht anderes ist.

Begierde Seit Platon ist Begierde in der Philosophie ein Kampfbegriff. Es gibt einen unspezifi-

Serviceteil

15

schen Begriff der Begierde. Ihm zufolge begehren wir alles Mögliche, wenn wir etwas erstreben. Begierde in diesem Sinne ist alles, was wir wollen, wünschen, hoffen, wozu wir motiviert sind. Zum Kampfbegriff wird die Begierde in partikularistischen Moralpsychologien. In ihnen steht die Begierde (das, was wir wollen, wünschen, hoffen ...) gegen die Vernunft. Im Handeln soll man also nicht einfach unspezifisch wollen, wünschen und hoffen, sondern vernünftig. Diejenigen Gegenstände des Wollens, Wünschens und Hoffens, die unvernünftig sind, werden als Begierde entwertet. Der Gegensatz zwischen Vernunft und Begierde (Platon, Aristoteles, Kant) wird in Kapitel 12 hergeleitet.

Bewusstsein (a) Das Bewusstsein ist jede Form der bewussten Evidenz (Wünsche, Lust, Begehren, Affekte, Emotionen, Wahrnehmungen ...). Evidenzen sind beliebige bewusste Erlebnisse, die sich teilweise gleichzeitig im Bewusstsein befinden, teilweise einander abwechseln (aufeinander folgen). Zwar ist das Bewusstsein ein mysteriöses „Phänomen,“ aber es wird von bestimmten Bereichen der Psychologie (direkt) erforscht. Bestimmte andere Bereiche der Psychologie (Psychoanalyse) oder die Neurologie erforschen das Bewusstsein indirekt. So mysteriös das Bewusstsein ist, so trivial ist (*prima facie*) auch die Tatsache, dass jeder weiß, was Bewusstsein bzw. was ihm oder ihr bewusst ist. Als unmittelbare und unbestreitbare Evidenz ist das Bewusstsein eine empirische Tatsache. Man kann es selbst erforschen. Man kann es selbst am Besten erforschen, weil die Zustände des Bewusstseins *privat* sind. Das Bewusstsein ist nur sich selbst empirisch (also als Evidenz) unmittelbar zugänglich. Öffentlich ist es durch sprachliche Äußerungen (jemand artikuliert seine Bewusstseinszustände und teilt sie sprachlich mit) oder durch Verhalten zugänglich (denn andere schließen durch unser Tun und Unterlassen auf unser Bewusstsein). Das \rightarrow evaluative Erleben ist als \rightarrow Alltagsmoral das moralische Bewusstsein von Personen. Zwar ist es das in seiner ganzen Vielfalt, aber viele philosophische Ethiken engen es auf partikuläre Bereiche des Bewusstseins (Typen bewusster Erlebnisse: Vernunft, Lust ...) ein. Das ist immer rechtfertigungsbedürftig und nie unmittelbar einsichtig. Es wird erst aufgrund einer bestimmten \rightarrow Moralpsychologie im Rahmen einer \rightarrow Ethik verständlich, weil bestimmte Bereiche des evaluativen Erlebens geltungstheoretische Besonderheiten aufweisen: Das kategorische Pflichtbewusstsein unterscheidet sich von dem flatterhaften Lusterleben, die Erfahrung eines Sollens von der einer Angemessenheit — beides und vieles mehr fühlt sich als kognitive Evidenz in seinem Wertungscharakter

unterschiedlich an). Jedem ist das unmittelbar als sein moralisches Bewusstsein einsichtig, wenn auch nicht immer richtig, vollständig oder kompetent artikulierbar. Insofern versteht man sein eigenes moralisches Bewusstsein möglicherweise nicht vollständig. Durch die Artikulation des moralischen Bewusstseins und seine philosophische Deutung als Ethik gewinnt man auch im Sinne einer neuen Evidenz Klarheit über sein moralisches Bewusstsein. In dem hier relevanten Sinne ist das private, empirische Bewusstsein immer auch Selbstbewusstsein. (b) Ein solcher (hier nur rudimentär skizzierter) Begriff des Bewusstseins kann von zwei Alternativen abgegrenzt werden. Während das Bewusstsein zunächst die von der empirischen Psychologie zu erforschenden Phänomene ausmacht, kann man Bewusstsein auch im Rahmen einer rationalen oder einer transzendentalen „Psychologie“ erforschen. (Für letztere vgl. \rightarrow Subjektivität.) Die rationale Psychologie deutet das Bewusstsein philosophisch als das Mentale unabhängig von allen empirischen Bewusstseinsaspekten. Die Eigenschaften, Strukturen und Gesetze des Mentalen sind solche einer Substanz oder Struktur (des Mentalen: *anima rationalis*). Sie werden rational erschlossen. (Man denke an die Einheit des Ich im „*cogito sum*.“) Das Mentale (Seele) in diesem Sinne ermöglicht die empirischen Phänomene des Selbst- und Gegenstandsbewusstseins.

Biodiversität Biodiversität ist ein Beispiel für einen Wert, der heute wenig umstritten ist. Daher kann man ihn als modernen Wert bezeichnen. Dieser Wert hat heute sowohl international als auch national einen rechtlich abgesicherten Status und ist im moralischen Bewusstsein vieler Personen bedeutsam. Es ist eine \rightarrow historische Erfahrung in modernen Industriegesellschaften, dass die Umwelt eine Wertressource darstellt, die nicht unbegrenzt und unbeschränkt zur Verfügung steht. Ihr Verlust ist nicht nur konsequenzialistisch für Menschen lebensbedrohlich, sondern ein Wertverlust. Die Vielfalt der Arten sichert die Stabilität des Lebens ebenso, wie sie von uns als ästhetischer Wert, der sich wissenschaftlicher Erschließung eröffnet, erlebt wird. Biodiversität ist ein wichtiges Konzept, um den Wertcharakter der Umwelt zu verstehen.

Booh-and-hurrah-theory Im Kontext des Non-Kognitivismus sind moralische Urteile nur scheinbar Urteile. Moralische Erfahrung ist einerseits eine Wahrnehmung (von bspw. Situationen) und andererseits eine gefühlsmäßige Reaktion: booh (-) oder hurrah (+). In der gefühlsmäßigen Erfahrung werden keine kognitiven oder rationalen „Urteilsaspekte“ bewusst, sondern es handelt sich um rein motivationale Reaktionen auf etwas. In der Ethik kann die \rightarrow evaluative

Erfahrung ein solches unqualifiziertes \rightarrow Gefühl sein, oder ein \rightarrow Affekt oder im weitesten Sinne eine \rightarrow Wertung.

Common sense In der Ethik ist der Begriff *common sense* mit \rightarrow Alltagsmoral weitgehend austauschbar. Die in einem historischen, kulturellen und biografischen Rahmen geteilten Auffassungen sind Ausgangspunkte unserer Reflexionen über Moral. Da der *common sense* kontingent ist und nicht planvoll durch eine allgemein anerkannte ethische Reflexion gestaltet wurde, kann man von der Tatsache der Alltagsmoral nicht auf ihre Geltung (Angemessenheit, Richtigkeit ...) schließen. Die Ethik kann die Alltagsmoral kritisieren und dadurch verändern, aber keine bisherige Ethik kommt am Ende ihrer Reflexionen zu einer vollständigen Revision der Alltagsmoral. Auch Kant rekonstruiert letztlich mehr oder weniger vollständig den faktischen Konsens seiner Zeit (bis hin zu dessen Irrtümern: Suizidverbot). In der Ethik gibt es eine kritische und eine positive Haltung gegenüber dem *common-sense*. Kritisch betont man die Kontingenz der Alltagsmoralen und lenkt das Augenmerk auf ihre Fragwürdigkeiten. Positiv (oder: affirmativ) vertritt man die begründungstheoretische These, dass unsere Alltagsmoral (trotz aller Kritikwürdigkeit im Detail) in einem Prozess \rightarrow historischer Erfahrung entstanden ist, der ihr auch moralische Geltung verleiht, die dann in einer Ethik philosophisch rekonstruiert werden kann.

Dezisionismus, ethischer Ein Dezisionismus ist eine Position, die eine willkürliche Entscheidung in das Zentrum der Begründung stellt (lateinisch *decidere* = etwas zum Abschluss bringen). An bestimmten Stellen in der Begründungsstruktur einer Ethik können Entscheidungen Legitimationsquellen sein. Wer dezisionistisch begründet, vertritt die These, dass eine grundlose Entscheidung ein Grund sein kann. Philosophisch wirkt das unsinnig und man versucht, den Dezisionismus zu vermeiden. Wann immer wir aber das Los oder das Kreuz auf dem Wahlzettel entscheiden lassen wollen, vertreten wir letztlich (aus politischer und gesellschaftlicher Perspektive) einen Dezisionismus. Denn wir akzeptieren (= anerkennen als legitim) dann in wirklich wichtigen Fragen Entscheidungen. Es gibt zwei Arten des Akzeptierens „grundloser“ Entscheidungen: Der Respekt vor der Willkür kann radikal sein, wir erwarten dann von jemandem nicht notwendig überhaupt Gründe für sein Handeln (= Los). Er kann aber auch weniger radikal sein: Wir erwarten dann zwar Gründe (und dürfen das auch), aber wir haben zu respektieren, dass uns diese Gründe nichts angehen (= Wahlzettel). Gründe müssen nicht notwendig transparent (= in die Öffentlichkeit zu zerrende)

Gründe sein, falls sie in den Bereich unserer Intimität gehören. (Vgl. Abtreibung, § 218a, 219 StGB : Die Gesellschaft verlangt, dass Abtreibungen begründet und informiert statt finden. Dies wird durch ergebnisoffene Beratung gewährleistet. Faktisch kommt es aber nur auf die Entscheidung der Abtreibenden an.)

Egalitarismus Gleichheit ist in modernen Gesellschaften ein Grundwert (von französisch *égalité* bzw. lateinisch *aequalitas*). Ständische Ungleichheit, die nur für die Mitglieder eines Standes Gleichheit kennt, gilt uns als unakzeptabel. Aus dem Kontext der politischen Philosophie hielt der Begriff Einzug in die Ethik. \rightarrow Psychologische Ethiken sind insofern \rightarrow revisionistisch, als sie einen Typ der \rightarrow evaluativen Erfahrung als die moralische Erfahrung auszeichnen. Beispiele hierfür sind die Axiologien des Utilitarismus und der Deontologie: Lust (Hedonismus) und Vernunft (Deontologie). Diese Wertprinzipien sind nun egalitär – denn warum solle meine Lust besser sein als deine? Meine Vernunft ist als Vernunft auch deine Vernunft! Wer also Frauen, Proletarier und Tiere aus dem Bereich der moralisch beachtenswerten Kooperationspartner ausschließen will, muss zeigen, dass sie keine Vernunft haben, oder dass ihre Lust irrelevant ist. Ansonsten ist ein Verbot von gleichen politischen Partizipationsrechten für Frauen und Proletarier schlicht ungerechte Willkür (vgl. eine kantische Deontologie). Wer Tiere in den Bereich des Moralischen einbeziehen möchte, wird ihre Lust als gleichwertig mit der unsrigen aufwerten (Utilitarismus).

Egoismus Der Egoismus ist sowohl als psychologische als auch als ethische These zu verstehen. Beide sind unabhängig voneinander. Psychologisch bedeutet Egoismus, dass Personen nur auf sie selbst bezogene Motive haben. Der Altruismus ist die Gegenthese (Nächstenliebe). Es geht also um die Behauptung der Tatsache, dass jeder nur nach seinem Vorteil strebt. Der ethische Egoismus ist die These, dass es gut, richtig, angemessen, pflichtgemäß ist, nach seinem Vorteil zu streben (\rightarrow allozentrisch, \rightarrow heteropsychologisch). Vgl. insgesamt Kap. 4.

egozentrisch \rightarrow allozentrisch

Emotivismus Moralische Wertungen sind dem Emotivismus zufolge weder Urteile noch \rightarrow Affekte, sondern Gefühle. Wir erfassen wahrnehmend oder affektiv eine Situation und reagieren mit Gefühl auf das Erfasste. Im Gegensatz zu Affekten ist das Gefühl binär (booh/igitt!, hurrah/toll!) und im Gegensatz zu Affekten und Urteilen ist das Gefühl einfach. Das bedeutet: Als Affekt ist die Flugangst eine negativ wertende Reaktion auf das Fliegen, die auf bestimmten Annahmen beruht. Spinnenangst ist eine andere Angst. Emotio-

Serviceteil

15

nen im Emotivismus sind keine spezifischen und keine mit Annahmen verbundenen Gefühle. Sie sind einfach nur ein + oder ein –, das sich in uns regt (→booh-and-hurrah-theory).

Epistemologie Die Epistemologie ist die Lehre vom Wissen. Ihr Hauptinteresse gilt der Frage: Was ist begründetes Wissen? In →psychologischen Ethiken ist die Epistemologie konstitutiv für die →Axiologie. In nicht-psychologischen Ethiken ist die Epistemologie zwar auch abhängig von der →Moralpsychologie, aber diese ist nicht konstitutiv für ihre →Axiologie.

Error-theory Die Fehler-Theorie ist eine besondere These im Kontext der Begründungstheorie und der Epistemologie. Evaluative Erfahrung ist (so der eine Teil der These) urteilhaft. Wir fällen moralische Urteile. Als solche sind diese Urteile wie Wahrnehmungsurteile über Tatsachen. Das Urteil, dass es regnet, ist wahr, wenn es regnet. Im Gegensatz zu Wahrnehmungsurteilen sind moralische Urteile (so der andere Teil der These) notwendig falsch. Es kann im Inventar der Welt zwar „Regen“ geben, aber nicht Werte, „Grausamkeit“ oder das Gute. Was es im Inventar der Welt gibt, sagen uns nur die Naturwissenschaften (→Naturalismus, B). Moralische Urteile sind als Urteile immer falsch und daher Fehler; aber Fehler des Urteilsvermögens.

Ethik Drei Begriffe sind in einer Einführung in die Allgemeine Ethik zentral für das Themengebiet: Ethik, Moral und Metaethik. Es herrscht in der Philosophie jedoch keinerlei klare Abtrennung zwischen Ethik und Moral und keine Einigkeit darüber, ob Metaethik sinnvoll ist. Jeder Philosoph kann eine solche Einführung anders schreiben, wenn er bezüglich dieser Konzepte andere Auffassungen vertritt. Eine Festlegung ist idiosynkratisch (→idiopsychologisch). In dieser Einführung wird unter (A) Moral etwas verstanden, von dem man einigermaßen überzeugend sagen kann, dass der *common-sense* (nicht verstanden als Ethik) es anerkennt (→Alltagmoral, →historische Erfahrung). Der *common-sense* ist veränderlich, unklar, widersprüchlich und keineswegs einheitlich und möglicherweise an vielen Punkten sogar unmoralisch. Eine (B) Ethik deutet die Moral konzeptionell, theoretisch und argumentativ. Dieses philosophische Deuten kann sowohl als Artikulieren als auch als Begründen konzipiert werden. Eine *common-sense*-Ethik deutet die *common-sense*-Moral als eine Entwicklung →historischer Erfahrung und arbeitet ein Geltungskonzept begrifflich klar heraus. Andere Ethiken kommen zu anderen Deutungen. Man kann aus einer Ethik aber nicht auf eine Moral schließen. Der Utilitarismus kann ein

Abtreibungsverbot ebenso begründen, wie die Deontologie eine Erlaubnis oder ein Gebot zur Abtreibung. Ethiken sind Theorien der Moralen. Jede Ethik kann jede Moral deuten und in ihrer Deutung die Moral des *common-sense* ebenso affirmativ rekonstruieren, wie sie ihn kritisch revidieren kann. Es gibt aber Ethiken, die sich besser als andere eignen, um gewisse Aspekte der moralischen Erfahrung theoretisch zu deuten. Wer aber sagt, dass ein „kategorisches“ Abtreibungsverbot (Moral) nur deontologisch „bedingungslos“ gerechtfertigt werden kann und nicht utilitaristisch (Ethik), begeht einen theoretischen Fehlschluss: Denn dass eine *vehemente* Ablehnung (Moral) Geltung im Sinne einer deontologischen Bedingungslosigkeit (Ethik) impliziert, ist offensichtlich unschlüssig, weil es andere Ethiken gibt mit anderen Geltungskonzepten, die auf anderem Weg material zu einer gleich vehementen Moral führen. Eine (C) Metaethik ist einerseits eine Reflexion auf das Verhältnis zwischen Moral und Ethik (A/B). Dieser Glossareintrag ist also Metaethik. Zur Metaethik gehört andererseits auch die Frage, was Ethiken voneinander unterscheidet. Wie kommen Ethiken zur Deutung von Moralen und wie verhalten sich Affirmation und Kritik relativ zu Ethiken zueinander. Ein utilitaristisches Abtreibungsverbot funktioniert anders als ein deontologisches. Möglicherweise verhalten sich Ethiken und Moralen bzw. Teile von Moralen zueinander nicht beliebig. Die Metaethik könnte also zu dem Schluss kommen, dass es für ein Abtreibungsverbot besser wäre, es utilitaristisch als deontologisch zu begründen (oder umgekehrt). Vermutlich wäre das nicht nur eine Schlussfolgerung aus metaethischen Überlegungen, sondern eine moralische Forderung, die aber nicht Teil des *common-sense* wäre. Es gibt also weder endgültige noch besonders klare Trennlinien zwischen A, B und C. Dennoch wird in dieser Einführung soweit es geht zwischen A, B und C im Sinne dieses Glossareintrages unterschieden.

Evaluative, das Das Evaluative ist der Bereich in der Welt, auf den wir uns mit unserem →evaluativen Erleben beziehen. In →psychologischen Ethiken ist das Evaluative die Gesamtheit der Vorkommnisse (*token*) eines ausgezeichneten Erlebnistyps (*type*). In anderen Ethiken ist das Evaluative der ontologische Bereich, der von ihren →Axiologien erfasst wird.

Evaluatives Erleben Personen nehmen die Welt, in der sie leben auch wertend wahr. Man sieht nicht einfach unbeteiligt ein ertrinkendes Kind oder jemanden, der ein ertrinkendes Kind rettet. Man erlebt die Dinge seines Lebens positiv oder negativ. Man findet etwas gut oder schlecht, richtig oder falsch, angemessen oder unangemessen, grausam, liebevoll,

zuvorkommend, höflich, unbarmherzig, blöd usw. Das evaluative Erleben ist wertend, aber mal binär (richtig, falsch), mal spezifisch (grausam) und immer äußerst vielfältig, reichhaltig, oft überraschend. Man darf einerseits nicht aus der Tatsache, dass man etwas so oder so wertend (evaluativ) erlebt, darauf schließen, dass unsere Wertungen adäquat sind. Aber andererseits sind unsere Wertungen (wenn wir etwas evaluativ so oder so erleben) für uns wichtig, wenn wir unsere eigenen Motivationen verstehen wollen. Und insofern sich die \rightarrow Alltagsmoral und der \rightarrow common sense aus unserem evaluativen Erleben speisen, gibt es keinen vernünftigen Grund, unseren Wertungen grundsätzlich philosophisch zu misstrauen (\rightarrow historische Erfahrung). Die Begriffe „evaluatives Erleben“ und „evaluative Erfahrung“ werden in diesem Buch austauschbar verwandt.

Externalismus/Internalismus Man denke sich einen Kreis und Punkte, die sich in diesem Kreis, und Punkte, die sich außerhalb befinden. Die einen sind externe, die anderen sind interne Punkte. Wenn man nun in der Philosophie sagt, dass es für ein Problem x um die internen „Punkte“ (y_1, y_2, y_3, \dots) geht und nicht um die externen „Punkte“ (z_1, z_2, z_3, \dots), vertritt man einen Internalismus. (Sonst vertritt man einen Externalismus oder einen neutralen Agnostizismus.) Der Gegensatz kennzeichnet also verschiedene Strategien der Philosophie in Bezug auf beliebige philosophische Probleme. In diesem Sinne vertreten \rightarrow partikularistische Moralpsychologien einen begründungstheoretischen Externalismus: So entnimmt man moralische Gründe (x) der Vernunft (y_1, y_2, y_3, \dots) und nicht der Begierde (z_1, z_2, z_3, \dots). Eine holistische Moralpsychologie vertritt dagegen die These, dass moralische Gründe aus der evaluativen Erfahrung insgesamt stammen. Sie sind nicht in einem psychischen Sinne (type) extern gegen über anderen psychischen Quellen für Gründe. Dieser \rightarrow Holismus in der Moralpsychologie ist also insofern ein umfassender Internalismus als zwischen (y_1, y_2, y_3, \dots) und (z_1, z_2, z_3, \dots) keine partikularistische Grenze gezogen werden darf. Das heißt: Die Typologie der evaluativen Erfahrung hat keine axiologische oder begründungstheoretische Relevanz.

Freiheit Freiheit ist negativ definiert die Freiheit von Zwang und positiv die Freiheit zu allen möglichen Dingen. Freiheit ist in diesem positiven und negativen Sinn *Handlungsfreiheit*: Kann man das, was man will erreichen oder verwirklichen? Davon zu unterscheiden ist metaphysische oder *Willensfreiheit*: Kann man sich für das, was man will, „frei“ entscheiden. Viele glauben, dass die Freiheit des Willens und die Freiheit des Handelns in einer konzeptionellen Beziehung

zueinander stehen. Es gibt viele Verwendungen des Freiheitsbegriffes, eine wichtige ist „politische Freiheit.“ Hierunter versteht man einen Wert (bspw. das Recht zur Partizipation an politischen Entscheidungsprozessen oder die freie Wahl des Aufenthaltsortes).

Freude Freude ist in Kapitel 1 ein Kunstbegriff. (1) \rightarrow Lust und \rightarrow Glück sind verwandte Begriffe im Kontext des Hedonismus. Der Begriff der Freude steht für eine „Lustkonzeption,“ die in diesem Buch als „abstrakte“ oder als „heteropsychologische“ bezeichnet wird. Ein Weinkenner (Sommelier) hat nicht einfach nur Lust an gutem Wein, wenn er ihn schmeckt und riecht. Seine Lust ist komplexer: Sie unterscheidet viele Nuancen und liefert als Lust zugleich intersubjektiv nachvollziehbare (\rightarrow heteropsychologische) Kriterien für ihre eigene Angemessenheit. Sommeliers lernen es, das Phänomen der Weinstoffe zu erfassen. Weder für den von Lust erfüllten Weinkenner selbst, noch für seine Kollegen ist die Lust eine einfache (\rightarrow idiopsychologische) Tatsache ihrer Empfindung. Eine solche Lust wird in diesem Buch „Freude“ genannt. (2) Lust im egalitaristischen Sinne ist dagegen eine einfache psychische Tatsache, wenn jemand etwas als positiv erlebt, ohne im Empfinden zugleich zu wissen, „warum.“ Dieses Warum betrifft zugleich das Warum der legitimen Gründe und das der Ursachen des Erlebnisses. Lusterlebnisse dieser Art sind egalitaristisch, weil alle Erlebnisse einer Person in ihrem Leben und alle Erlebnisse aller Personen gleichwertig sind. In diesem Sinn wird der Sommelier einen wirklich schlechten (unlustvollen) Wein, so wie wir, als angenehm (lustvoll) erleben, wenn er nur süß und säurearm genug oder lau warm ist. (3) Diese egalitaristische Lust wird freilich regelmäßig beim Sommelier durch die Kenner-Lust in ihrem positiven evaluativen Charakter entwertet. Egalitaristische Lust ist als Tatsache konkret und bezogen auf ihren epistemischen Charakter idiopsychologisch. Dementsprechend ist nicht-egalitaristische Lust abstrakt und heteropsychologisch. Abstrakt ist sie, insofern die Kenner-Lust im unmittelbaren Lustempfinden weder ihre Genese (Lernen, kulturelle und \rightarrow historische Erfahrung) noch Kriterien ihrer Geltung mit-intuiert.

Gefühl (\rightarrow Affekt, \rightarrow evaluative Erfahrung, \rightarrow Lust) Ein Affekt der Angst vor etwas kann in manchen Fällen übergehen in ein *reines* Gefühl: Pure, panikartige und unqualifizierte Existenzangst liegt zum Beispiel im Falle schwerer Depression vor. Gefühlen fehlen aber nicht nur kognitive Aspekte von Affekten, sondern auch der emotionale Aspekt ist weniger komplex oder gerichtet. Man hat Angst, weiß aber nicht warum und worin die Gefährdung besteht. Die Grenze zwischen Affekten und Gefühlen ist möglicherweise fließend,

Serviceteil

15

was gegen eine an *types* orientierte externalistische Konzeption dieser Unterscheidung spräche. So kann Schmerz einfach nur Schmerz sein (Gefühl), oder ein schnell pochender Schmerz des Voretwastretens im kleinen Zeh (Affekt). Ein besonderes Gefühl könnte das „moralische Gefühl“ im Sinne reiner Billigung oder Missbilligung sein (→Booh-and-hurrah-theory).

Gesinnungsethik Es ist ein definitorisches Merkmal von deontologischen Ethiken im Gegensatz zu konsequenzialistischen Ansätzen, dass es der Ethik um die Bewertung von „Gesinnungen“ geht: Personen handeln richtig, wenn ihre Absichten gute, richtige, wertvolle oder angemessene sind. Die Folgen sind für eine (reine) Gesinnungsethik irrelevant. Der Grund ist, dass man als Handelnder seine Gesinnungen (Absichten) unter Kontrolle hat, die Folgen aber nicht. Für manche konsequenzialistischen Ethiken sind Gesinnungen (Absichten) irrelevant, weil für sie nur die (teleologischen) Folgen zählen.

Glück Glück ist Glück. Aber Glück ist manchmal Zufall, manchmal ein gelingendes Leben, manchmal ist Glück eine abstrakte und umfassende Konzeption eines gelingenden Lebens, die vielleicht immer nur ein unerreichbares Ideal bleibt. Und manchmal ist Glück einfach nur ein schöner Moment allein oder mit Freunden. Man kann Glück nicht wirklich definieren, sondern nur die Verwendung des Wortes verstehen und das Phänomen eines mehr oder weniger glücklichen Lebens in allen Aspekten untersuchen. Dass Glück als →Freude ganz ohne Glück als idiopsychologische →Lust auskommen könnte, erscheint unplausibel.

Hedonismus (→Freude, →Glück, →Lust) Der Hedonismus ist die These, dass das Glück als moralisches Ziel unseres Lebens von Lust abhängt, wenn man sie →heteropsychologisch als Freude deutet.

heteropsychologisch/idiopsychologisch Eine Unterscheidung, die in →psychologischen Ethiken relevant ist. Typen evaluativer Erfahrung können idiopsychologisch sein (griechisch *idion* = eigen, selbst). In diesem Sinne sind sie idiosynkratisch (eigentlich: epistemisch und geltungstheoretisch). Gewissensäußerungen sind idiopsychologisch, weil sie für die Person selbst eine (teilweise unverständliche) innere Stimme darstellen, die ihnen erfolgreich sagt, was sie tun sollen. Die Autorität dieser Stimme wird von uns subjektiv anerkannt, obwohl wir sie nicht endgültig verstehen (vgl. das *daimonion* des Sokrates). (Es gibt keine heteropsychologischen Gewissensäußerungen. Wer aus voller Überzeugung im Bewusstsein aller Gründe handelt, ist „beherzt“, „standfest“ oder „authentisch“, aber nicht „gewissenhaft“ bzw.

„skrupulös“.) Andere Typen der Erfahrung können auch heteropsychologisch sein (Beispiel: Lust, Unlust, Vernunft). Lust im heteropsychologischen Sinne ist beispielsweise „Ekel“ (und seine Abwesenheit, die keinen Namen hat). Es gibt keinen als normal zu bezeichnenden idiopsychologischen Ekel, denn Ekel ist ein erlerntes Unlustempfinden, das sich in frühen Jahren im sozialen Raum unserer Entwicklung herausbildet. Wer Ekel empfindet, macht nicht-idiosynkratische Unterscheidungen. Für sein unterscheidendes Empfinden sind kulturelle, soziale und historische Parameter konstitutiv geworden. Diese Parameter spiegeln sich in unseren Erläuterungen und Begründungen des Ekels wider. Insofern ist Ekel psychologisch subjektiv, aber geltungsmäßig nicht unvermittelt auf uns selbst (*idion*) bezogen, sondern auf das andere (*heteron*) der Kultur. (Wer in einem idiosynkratischen Sinne Ekel empfindet, wenn er beispielsweise normgerechtes Leitungswasser trinkt, ist psychisch krank.)

Historische Erfahrung Historische Erfahrung ist zum einen ein geschichtlicher Prozess, in dem sich die individuelle und soziale Alltagsmoral mit mehr oder weniger Systematizität entwickelt. Zum anderen ist sie das rechtfertigende Resultat dieses Prozesses. Die verbundene und sich überlappende moralische Dimension individueller Biografien in einem sozialen Kontext ist sowohl individuell als auch sozial zäh und bewährt sich oder sie bewährt sich nicht. Diese doppelte Zähigkeit ist eine Art Viskosität im geltungstheoretischen Sinn einer Ethik. Die Geltung des Faktischen kann als Rechtfertigungsbasis einer Ethik dienen, weil die Alltagsmoral eine echte Werterfahrung darstellt und sowohl deskriptiv als auch normativ, präskriptiv, wertvoll und glückskonstitutiv ist. Als Begründungsressource steht sie also nicht in Widerspruch zum →Humeschen Gesetz. Zwar ist die Ethik der Alltagsmoral im Sinne eines pluralen →*common sense* eine Ethik der sich selbst bewährenden oder entzaubern den historischen Erfahrungen in seinen Geltungs- und Begründungsleistungen vage, vielfältig und dynamisch. Aber dieser Charakter einer Ethik erscheint vielen als Defizit, weil sie eine Ethik suchen, die nicht vage, nicht vielfältig und nicht dynamisch ist. Dafür favorisieren sie eine ausgezeichnete Methode ihrer Ethik und gründen ihre moralischen Urteile auf passende epistemische Geltungsquellen für klare Antworten. Sie ignorieren andere Geltungsquellen. Im Kontext solcher Ethiken ist die philosophisch eng geführte Zielvorstellung dieser Suche das Hauptargument für die Zuschreibung von Defiziten an die historische Erfahrung (→Revisionismus). Die Sehnsucht nach klaren Antworten ist der eigentliche Dissens. Die Viskosität der

moralischen Geltung kann nicht in Allgemeinheit oder Universalität erstarren, wenn der moralische *common sense* ethisch als historische Erfahrung rekonstruiert wird. Sie erstarrt aus der philosophisch motivierten Sehnsucht nach universalen und unveränderlichen Gesetzen, die man allen gleichermaßen vorschreiben kann, weil jeder die Geltungsquelle anerkennen muss. Das Moment der Bewährung (→Biodiversität) hat hedonistische Tiefen in einem →heteropsychologischen Sinne, der sich am Besten tugend- und sozialetisch (Kap. 8, 13, 14) deuten lässt. Eine Ethik der →Alltagsmoral liefert aber nur unklare Antworten, weil sie keine methodischen und epistemologischen Revisionen im starken Sinne zulässt (sucht). Die Lust als Geltungsprinzip einer solchen Ethik kann auch ein psychologisch/nicht-psychologisches Fundament moralischer Geltung sein (vgl. Kap. 1).

Holismus (→Moralpsychologie, →Internalismus/Externalismus) Im Kapitel Moralpsychologie wird eine Unterscheidung zwischen Holismus und Partikularismus abgerufen, die in der Philosophie vielseitig verwendet wird. Ein Holismus versteht etwas Ganzes nicht als die Summe seiner Teile. Vielmehr kann man die Teile eines Ganzen nur unter Bezugnahme auf das Ganze individuieren (unterscheiden) und so das Ganze verstehen. Ein →Partikularismus in diesem Sinne wäre die mechanistische These, dass das Ganze nur die Summe der Teile ist. Manche Philosophen sind im Bezug auf mechanische Uhren Partikularisten, aber im Bezug auf Organismen Holisten. Holismus wird zumeist als Gegensatz zum Partikularismus gesehen (vgl. griechisch *holon* = das Ganze und lateinisch *pars* = Teil). In der Kosmologie ist der Atomismus ein Partikularismus: Das Ganze des Kosmos ist aus Atomen als diskreten Teilchen zusammengesetzt. Dagegen steht die sogenannte Elementen-Lehre (die heute vielleicht als String-Theorie wiederbelebt wird). Der ganze Kosmos besteht aus Feuer, Erde, Luft und Wasser. Diese Elemente sind nun keine Atome, weil sie nicht unteilbar und unveränderbar sind. Elemente können sich wechselseitig ineinander verwandeln und bewegen sich dann zu ihrem Platz im Kosmos hin (vom Zentrum zur Peripherie: Erde, Wasser, Luft, Feuer). Man kann diese kleinsten „Teile“ nur unter Bezugnahme auf das Ganze verstehen. (So ist Wasser der Teil der Materie, der sich als Wasser von anderer Materie unterscheidet, weil es an seinen Platz im Kosmos hinstrebt, auch wenn es bspw. in unserem Organismus mit den anderen Elementen vermischt ist.) In der Psychologie kann man analog einzelne Erlebnisse (Lusterlebnisse) oder Typen von Erlebnissen (Vernunft, Begierde) als „Atome“ oder als „Elemente“ des bewussten Erlebens ver-

stehen. Als Atome individuieren sich Erlebnisse (vgl. bspw. in der empiristischen Erkenntnistheorie von John Locke einfache Ideen der sinnlichen oder geistigen Wahrnehmung) aus sich selbst heraus und der Geist setzt sich aus ihnen zusammen, wie der Kosmos aus Atomen. Analoges gilt für Typen von Erlebnissen: Manche Philosophen meinen, dass sich Vernunft-erlebnisse (reine praktische Vernunft) in ihrem Erlebnischarakter von anderen Erlebnissen (Begierde, Neigung) unterscheiden. In diesem Sinne vertreten sie einen psychologischen Partikularismus.

Humesches Gesetz Das Humesche Gesetz ist vom →Naturalistischen Fehlschluss zu unterscheiden. Hume bemerkte, dass man in moralischen Diskussionen nicht eine Zeit lang behaupten kann, dass das-und-das so-und-so ist, nur um dann zu sagen, dass es so sein soll. Etwas formaler lautet das Gesetz: Aus einer Menge rein deskriptiver (beschreibender) Sätze, kann man keine moralische, präskriptive oder evaluative Geltung ableiten. Das Humesche Gesetz ist also eine These zur Gültigkeit von Schlüssen. Ein solcher Schluss wäre gültig, wenn man davon ausgeht, dass die Vordersätze nicht rein deskriptiv sind (→*common sense*, →historische Erfahrung). Ein solcher Schluss wäre auch gültig, falls man folgendes Brückenprinzip akzeptiert: „Das, was alle faktisch tun, soll man tun!“

Intuition, moralische (1) Der Begriff moralischer Intuitionen ist sehr umstritten. Intuitionen haben Ähnlichkeit mit Wahrnehmungen. In einer Wahrnehmung bringt sich uns etwas aus sich selbst heraus zu Bewusstsein: Wir sehen einen Stein, wenn wir die Augen auf haben und genügend Licht da ist. Im Wahrnehmen sind wir „passiv.“ (2) Intuitionen in der Mathematik sind Einsichten, die selbst nicht weiter begründbar sind oder erläutert werden könnten (bspw. das Widerspruchsprinzip der Logik oder die Axiome der Arithmetik und Geometrie). Im Akt des intuitiven Schauens wissen wir, dass etwas nicht zugleich und in derselben Hinsicht es selbst und etwas anderes ist. In mathematischen Intuitionen erfasst man „unumstößliche Wahrheiten“ und ist „absolut gerechtfertigt.“ (3) Intuitionen in der Ethik teilen mit der Wahrnehmung die beiden Momente 1 und 2. Im Gegensatz zur Wahrnehmung sind Intuitionen aber nicht notwendig auf den Gegenstandsbereich der empirischen Erfahrung unserer Sinne beschränkt. Das Moment der Passivität bleibt aber immer. Dass Intuitionen unbestreitbar wahr sind, kann in der Ethik analog zur Mathematik konzipiert werden (vgl. Platon). Man kann Intuitionen aber auch als unmittelbare subjektive Wahrheiten konzipieren, die fallibel sind. Wir sehen die Dinge so, wie wir sie sehen, aber möglicherweise sollten wir sie anders

Serviceteil

15

sehen. Intuitionen können also entweder \rightarrow evaluative Erfahrung im allgemeinen Sinne sein oder epistemische Grundprinzipien der platonischen, expressionistischen oder dezisionistischen Wertethik (vgl. Kap. 9). In psychologischen Ethiken sind Intuitionen einzelne Vorkommnisse des jeweils für die Axiologie dieser Ethiken konstitutiven Erfahrungstyps (vgl. Kap. 5, 6, und \rightarrow psychologische Ethik).

Kategorischer Imperativ Hierbei handelt es sich um ein Verallgemeinerungsprinzip in der kantischen Ethik. Vernünftige menschliche Personen sehen sich als unter Verpflichtungen stehend. Der Pflichtbegriff ist zwar vernünftig und wird aus der Vernunft erkannt, aber er füllt sich nicht aus sich selbst mit Inhalten: Handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann. Zu inhaltlichen Bestimmungen der Pflicht (Unter welchen Verpflichtungen stehe ich hier und jetzt?) kommt man nur, indem man überprüft, ob die eigenen Motivationsstrukturen (Maximen) verallgemeinerbar und widerspruchsfrei sind. Vernünftigkeit moralischer Begründung wird in einem solchen Testverfahren reduziert auf Verallgemeinerbarkeit und Widerspruchsfreiheit von Handlungen.

Kompatibilismus/Inkompatibilismus Diese Worte werden in der Philosophie in vielen Themenfeldern dazu benutzt, um Positionen zu kennzeichnen. Ein Kompatibilismus vertritt dann immer die Vereinbarkeit von unterschiedlichen Theorieelementen, der Inkompatibilismus die Unvereinbarkeit.

Kontingenz, Inkontingenz Kontingent ist das, was nicht notwendig ist, sondern zufällig, aber in einem Sinne zufällig, der nicht notwendig chaotisch ist. Die moralischen Auffassungen einer Kultur sind weitgehend kontingent, aber sie sind das Ergebnis \rightarrow historischer Erfahrung. Auf längere Sicht können sich moralische Auffassungen bewähren oder ihren Zauber verlieren. Man wird kaum eine moralische Vorstellung finden, die nicht in anderen Kulturen und zu bestimmten Zeiten unbekannt war oder die an die Stelle einer gegenteiligen getreten ist. (Vielleicht war der „Inzest“ eine nicht-kontingente Norm. Neuerdings werden allerdings Klagen gegen das Inzestverbot zugelassen: EGMR, 12.04.2012-43547/08.) Veränderungen der Alltagsmoral sind rationale Antworten auf die Erfahrung der Überlebtheit moralischer Vorstellungen und der Notwendigkeit der kreativen Anpassung der Moral an neue Umstände — und sei es nur, weil Überkommenes langweilig geworden ist.

Lust, Lusterlebnis Lust ist ein Typ (\rightarrow type) der \rightarrow evaluativen Erfahrung. In Lust wird etwas als lustvoll erlebt. Dieses Erleben kann \rightarrow heteropsy-

chologisch oder idiopsychologisch gedeutet werden. Lust kann einem \rightarrow Gefühl oder einem \rightarrow Affekt verwandt sein. Zunächst ist Lust immer ein positives Erleben, Unlust ein negatives. Dieses Erleben kann mehr oder weniger komplex sein (je nachdem wird es eher ein Gefühl oder ein Affekt sein). Lusterlebnisse sind im Gegensatz zu \rightarrow Freude \rightarrow idiopsychologisch und daher epistemisch und geltungstheoretisch \rightarrow egalitaristisch. Denn aus dem angenehmen Erleben selbst ergeben sich keine ungleichen Bewertungskriterien: Warum sollte meine Lust für uns relevanter sein als deine?

Mesoteslehre Das *meson* ist im Griechischen das Mittige oder das Mittlere. In der aristotelischen (Tugend-)Ethik ist die Mesoteslehre der Kern des Verständnisses der ethischen Tugenden. Tapferkeit ist eine Tugend, die die Mitte zwischen dem Laster des Zu-Viel (Tollkühnheit) und dem Laster des Zu-Wenig (Feigheit) wahr. Die Mitte ist dabei einerseits keine arithmetische, sondern eine proportionale und sie ist andererseits keine unveränderliche, sondern eine situative und persönliche.

Metaethik \rightarrow Ethik

Monismus \rightarrow Pluralismus

Moral point of view In \rightarrow revisionistischen \rightarrow psychologischen Ethiken gibt es einen „*moral point of view*.“ Damit ist ein in moralischen Fragen ausgezeichneter Standpunkt gemeint, den man auf der Suche nach praktischer Orientierung einnehmen muss, um zu einer angemessenen Antwort zu gelangen. Ein solcher ausgezeichneter Standpunkt vernachlässigt viele andere Standpunkte und Perspektiven, die man auch noch einnehmen könnte. Der *moral point of view* ist immer insofern revisionistisch, als die \rightarrow evaluative Erfahrung, gedeutet als philosophische Ethik, methodisch eine Pluralität von Standpunkten nahe legt. Ein Ethiker des \rightarrow *common-sense* plädiert für einen auf sie bezogenen \rightarrow Pluralismus. In psychologischen Ethiken kann eine monistische Perspektive der Moral durch eine \rightarrow partikularistische Moralphysikologie erreicht werden. Die Motivation des Philosophen, einen *moral point of view* als ethische Begründung moralischer Geltungen zu fordern, ist der Wunsch nach einer stark konsensbildenden Kraft der Moral und klaren Antworten. Konsens ist dabei zunächst (i) nur das wechselseitige Verstehen, zumeist aber (ii) als wechselseitige Zustimmung mehr. Überdies ist der Geltungscharakter eines *moral point of view* universalistisch im Sinne (iii) einer wechselseitig erzwingbaren Zustimmung. Man wird daher als Vertreter einer *moral point of view*-Theorie in seiner Moralphysikologie einen Typ evaluativer Erfahrung wählen, der in besonderem Maße \rightarrow heteropsychologisch ist. Denn das sichert im Idealfall die

→ universale Geltung der Antworten des *moral point of view*. Insofern ist ein *moral point of view* (i-iii) zumeist antipluralistisch: moralisch antipluralistisch im Bezug auf die praktische Orientierung und methodisch antipluralistisch im Bezug auf die Ethik. Ein pluralistischer *moral point of view* wäre nur das → Evaluative Erleben in Verbindung mit einer → holistischen → Moralpsychologie.

Moral → Ethik
Moralische Erfahrung → evaluative Erfahrung

Moralpsychologie Unter Moralpsychologie kann man zum einen **(a)** die Psychologie des Moralischen verstehen, zum anderen **(b)** die Moral des Psychischen. Unter Psychologie versteht man die Lehre oder die Wissenschaft, die das Psychische als Untersuchungsgegenstand hat. Das Psychische ist zunächst nur das bewusste Erleben. In manchen Psychologien gehören das „Unterbewusste“ oder „neuronale Erregungsmuster“ mit zum Untersuchungsgegenstand. Die Adjektive „psychisch“ und „psychologisch“ werden im Deutschen leider oft austauschbar verwandt. In diesem Buch ist in den meisten Fällen nur psychisch gemeint, auch wenn sprachlich psychologisch opportun erscheint. **(ad a)** Platon war der Auffassung, dass ein Mensch dann gut ist, wenn seine Motivationen (Handlungen, Verhalten) auf eine bestimmte Weise entstehen: Die Vernunft soll unter Zuhilfenahme der Affekte die Begierde kontrollieren. Diese Theorie setzt voraus, dass es in einem introspektiv nicht unmittelbar zugänglichen Weg drei „psychische Module“ gibt (Vernunft, Affekt, Begierde). Ihr Vorhandensein und die Notwendigkeit ihrer Dreierheit (diese drei!, nicht mehr als drei!) können wir durch Reflexionen über unser subjektives Erleben und unser Handeln erschließen. Ohne diese psychologischen Annahmen versteht man das Moralische nicht. Aristoteles war wie Kant der Auffassung, dass es nur eine psychologische Zweierheit gibt (Vernunft, Begierde). Die Stoa war der Auffassung, dass es nur einen psychischen Monismus gibt. In diesem Sinne vertreten die meisten Philosophen partikularistische Moralpsychologien, die Stoa vertritt eine nicht-partikularistische (holistische, monistische). Zwar sind Ethiken auf eine bestimmte Psychologie verpflichtet, aber sie sind daher noch nicht unmittelbar → psychologische Ethiken. (Vgl. Kap. 12) In einer Moralpsychologie darf man die Strukturen des Psychischen (Vernunft, Affekt, Begierde) nicht mit ihren bewussten Äußerungen im praktizierten vernünftigen Denken und im affektiven und begehrlchen Erleben gleich setzen. **(ad b)** Die Moral des Psychischen ist zunächst nur der → evaluative Charakter bestimmter Er-

lebnisse oder Erlebnistypen. So ist Schmerz zugleich eine unlustvolle Bewertung und insofern → axiologisch negativ. Im weiteren Sinne ist die Moral des Psychischen der Bereich der moralischen Gefühle oder Affekte und ihre komplexe Phänomenologie (Scham, Dankbarkeit, Schuld, Stolz, Mitleid, Verzeihung, ...).

Naturalistischer Fehlschluss George Edward Moore vertrat im Unterschied zu Hume (→ Humesches Gesetz) die These, dass man die ethischen Begriffe für moralische Geltung nicht naturalistisch deuten darf. Wer „gut“ als „lustvoll“ definiert, begeht einen naturalistischen Fehlschluss, wenn er unter „Lust“ einen physiologischen Zustand versteht, wie er in der Biologie erforscht wird. Ontologisch sind die Naturwissenschaften und die Ethik auf unterschiedliche Seinsbereiche bezogen und in der Definition „gut ist lustvoll“ werden diese Bereiche unangemessen miteinander identifiziert. Eine Definition ist normalerweise in der Philosophie kein Schluss, Definieren kein Schließen. Man muss also nicht nur das „naturalistisch“ in diesem Konzept erläutern, sondern auch „Schluss.“ Dass man in der oben genannten Definition von „gut“ etwas mit etwas *identifiziert*, kann man jedoch als Schließen auffassen. (Üblich ist eine solche Auffassung in der Philosophie nicht.) „Gut“ ist eine Eigenschaft im ontologischen Reich des Evaluativen; „lustvoll“ ist eine im ontologischen Bereich der Natur; die Definition identifiziert etwas aus dem einen Bereich mit etwas aus dem anderen Bereich. Es gibt ergänzend auch einen metaphysischen Fehlschluss: Er identifiziert das Ethische mit dem Übernatürlichen. Somit gibt es drei Seinsbereiche (das Natürliche der Naturwissenschaft, das Moralische der Ethik und das Übernatürliche der Metaphysik). Die Ethik darf sich nur mit ihrem Seinsbereich beschäftigen. Wir erfassen ihn durch → Intuitionen.

Naturalismus In der Ethik gibt es zwei wesentliche Möglichkeiten, einen Naturalismus zu vertreten: **(A)** Man hat eine reichhaltige Vorstellung über das Wesen und die Natur des Menschen und leitet hieraus moralische Forderungen ab. Früher tat man das, indem man das Wesen der Ehe für eine heterosexuelle Gemeinschaft zweier Personen hielt. Es gibt aber auch heute noch akzeptierte Beispiele: Eine solidarische Gesundheitsversorgung kann konzeptionell auf der Auffassung beruhen, dass Menschen im Bezug auf gesundheitliche Risiken Schicksalsgemeinschaften bilden und moralisch eine wechselseitige Verantwortung für einander zu tragen haben, weil sie ihrer Natur nach von Krankheit bedroht sind und in dieser Hinsicht nicht autark sind. **(B)** Naturalist ist man aber auch, wenn man sich (a) epistemologisch, (b) methodisch,

Serviceteil

15

(c) ontologisch und (d) geltungstheoretisch an den Naturwissenschaften orientiert. (a) Epistemologisch ist eine zentrale Quelle des Wissens). (b) Methodisch ist das Experiment für die Naturwissenschaften kennzeichnend. (c) Ontologisch kann man alles das, was existiert (bspw. Gesellschaften) reduzieren auf die im sozialen Raum und in der kulturellen Zeit interagierenden Individuen. (d) Geltungstheoretisch beruhen die Naturwissenschaften auf einer zweiten zentralen Quelle des Wissens: Universalen (mathematischen) Gesetzmäßigkeiten. – Man kann A als anthropologischen und B als metaphysischen Naturalismus bezeichnen.

objektiv → subjektiv

Partikularismus Dieser Begriff hat in der Philosophie viele Bedeutungen. **(A)** Einerseits steht der Partikularismus gegen den → Holismus. In dieser Hinsicht gibt es einen Bezug zur Unterscheidung → Internalismus/Externalismus. **(B)** Andererseits ist in der Ethik der Partikularismus die These, dass für das Problem der moralischen Rechtfertigung letztlich die unendlich feinteiligen Aspekte von Situationen relevant sein können und ausschlaggebend für moralische Entscheidungen sind. In dieser Hinsicht steht der Partikularismus gegen den Universalismus/Generalismus. Dessen These ist, dass moralische Entscheidungen sich an allgemeinen oder universalen Gesetzen orientieren müssen. Ein Beispiel: Darf ich hier und jetzt lügen? Der Universalist mag „Nein!“ sagen, weil es ein universales Lügenverbot gibt (das er in seiner revisionistischen Ethik begründet hat). Deshalb sind mögliche partikuläre Aspekte von Situationen, die für die Lüge sprechen, irrelevant. Der Partikularist misst diesen Aspekten zumindest potentiell eine begründungstheoretische Bedeutung zu. Die Partikularität der Geltung steht nicht nur gegen den universalen Charakter der Geltung oder die Allgemeinheit der geltenden Regeln, sondern auch als emotionale Beteiligung gegen die Unparteilichkeit der nüchternen Vernunft. Es gibt keinen zwingenden philosophischen Grund, weswegen partikuläre und universale Geltung in einer Ethik nicht systematisch koexistieren dürften.

Pluralismus Es gibt eine Pluralität (Vielfalt von etwas), die man möglicherweise pluralistisch wertschätzt. **(A)** Wenn man sie schätzt, ist man Pluralist oder vertritt einen Pluralismus. In Fragen der Moral vertritt der Pluralismus die These, dass es gut, richtig und angemessen ist, dass es eine Vielfalt einander widersprechender Moralen gibt. Dieser Pluralität kann er als moralischer Pluralist nur gerecht werden, wenn er auch in der Ethik epistemisch und begründungstheoretisch Pluralist ist. **(B)** In der Philosophie ist der Plu-

ralismus und sein Gegenteil der Monismus eine Charakterisierung von philosophischen Methoden. Viele Philosophen wollen alles auf ein Prinzip (Utilitaristen das Gute auf den Nutzen, Deontologen das Richtige auf die Vernunft) zurückführen. Sie müssen deshalb alles, was nicht zu diesem Prinzip passt, als irrelevant erweisen, um den Monismus zu retten. Pluralisten leben dagegen mit Widersprüchen, Konflikten, Ambiguitäten und Vagheiten in ihrer Systematik. Intuitionisten (→ Intuitionismus) in der Philosophie sind in diesem Sinne Pluralisten.

poiesis vs. praxis (Oder: poietisches vs. praktisches Handeln) Mit dieser Unterscheidung werden zwei Klassen von Handlungen unterschieden. Poietische Handlungen sind herstellende Handlungen (von griechisch *poiein* = verfertigen, verschaffen, opfern, zu etwas machen), die auf ein vom Handeln und Handelnden unterscheidbares Ziel im Sinne eines hergestellten Produktes aus sind. Praktische Handlungen sind Handlungen, deren Ziel in ihrem Vollzug selbst liegt (von griechisch *prattein* = handeln, vollbringen, betreiben). Der Handwerker stellt ein Werk her, das man im Gebrauch genießen kann; wenn man tanzt, geht es (zumindest wenn man aus Spaß tanzt) um den Genuss des Tuns selbst. (Die Unterscheidung stammt aus: Aristoteles 2011, 6.4-5, 3.1-2, 10.7; vgl. Ebert 1976.) Man kann die Unterscheidung stark deuten, dann handelt es sich um extensional exklusive Klassen von Handlungen. Dann muss eine Handlung entweder ein Ziel unabhängig von ihr (im Produkt des Handelns) haben oder in ihm selbst. Man kann die Unterscheidung auch schwach deuten, dann handelt es sich um Handlungstypen, die intensional inklusiv an einzelnen Handlungen als Aspekte ausgemacht werden können. Wer etwas produziert (ein Brötchen), ist in der Produktion zum einen dadurch motiviert, es zu gebrauchen (das Brötchen aufessen). Der Nutzen liegt im Genuss des Produktes als externes Ziel des Produzierens. Zum anderen ist ein Bäcker auch talentiert und im Leben dazu berufen, seine Brötchen elegant und qualitativ hochwertig (kunstvoll) zu produzieren. Der Weise, wie er produzierend handelt, kommt also wie dem Tanzen auch ein innerer Wert zu. Man könnte der Auffassung sein, dass das Leben insgesamt nur praktisch ist und nicht poietisch. Allerdings arbeiten Personen auch an sich (Charakterbildung, Training), sie erbringen eine Lebensleistung (preiswürdige Resultate ihres Lebensvollzuges) und sie reproduzieren sich in ihren Nachkommen. Die intensionale Deutung der Unterscheidung könnte man besser (ohne den Zielbezug) so fassen: Jedes Tun kann poietisch und praktisch zugleich sein (manchmal mag jedoch das eine oder das

andere überwiegen oder relevanter sein). Ein Tun ist insofern poietisch als es eine Entäußerung des Tuenden darstellen kann: Durch seine Arbeit realisiert man sich (seine Vorstellungen, seine Kräfte, sein Können) in einem unabhängigen Produkt, aber durch Arbeit an sich formt man auch seinen Charakter oder seinen Körper, der einem selbst dann faktisch als Können oder Nicht-Können gegenüber steht. (Entäußerung hat nichts mit der Innen-/Außen-Differenz zu tun: Es geht lediglich um Aspekte der Motivationen von Personen.) Poiesis als sich entäußerndes Tun kann nun so in Gegensatz zu Praxis gesehen werden: Ein Tun ist praktisch, wenn es um Aspekte des Tuns geht, die (negativ formuliert) nicht-entäußernd sind. Positiv formuliert geht es dann um ein authentisches bei sich selbst (faktisches und ideales „Selbst“) Bleiben der Person in ihrem Tun. Insofern kann man das Praktische als das Handeln im Vollzug und das Poietische als herstellendes Handeln bezeichnen.

psychologische Ethik Es gibt verschiedene Typen der Erfahrung. (Vgl. \rightarrow type/token.) Dabei bedeutet Erfahrung, dass man bewusste Erlebnisse hat. (Vgl. \rightarrow Bewusstsein.) Typen von Erlebnissen unterscheiden sich voneinander. Unterschiede dieser Art sind uns zumindest intuitiv klar. Wahrnehmungen, Gefühle, Affekte, Vernunft, Begierde sind einige Beispiele solcher Erlebnis- oder Erfahrungstypen. \rightarrow Evaluative Erfahrung ist als moralische Erfahrung ebenfalls ein solcher Typ. Allerdings ist evaluative Erfahrung selbst sehr vielfältig (Gefühle, Affekte, Vernunfturteile, Wert-erfahrung ... sie alle sind mehr oder weniger stark, heftig oder motivational). In einer psychologischen Ethik wird nun gesagt, dass moralische Erfahrung ein besonderer Typ von evaluativer Erfahrung ist, der sich von anderen Erfahrungen (evaluativen und nicht-evaluativen) unterscheidet, dessen Unterschiedenheit wir aber nicht intuitiv erfassen, sondern nur, indem wir philosophischen Herleitungen folgen (reine praktische Vernunft wäre ebenso so ein Typ wie Lust). Der Ethiker muss solche Typen, wie ein Chemiker methodisch „isolieren.“ Moralische Erfahrung kann also im weiten Sinne evaluative Erfahrung sein. In psychologischen Ethiken wird sie jedoch *enger* rekonstruiert: Sie sind daher revisionistisch gegenüber der evaluativen Erfahrung im weiten Sinne. Psychologische Ethiken reduzieren moralische Erfahrung auf einen besonderen Typ evaluativer Erfahrung. Daher unterscheiden sie sich in ihrer \rightarrow Axiologie.

Rationalität \rightarrow Vernunft, d.

Revisionismus Revisionismus ist zweideutig. (A) Jede Ethik ist insofern revisionistisch, als eine \rightarrow Ethik über die \rightarrow Moral reflektiert (sie artikuliert

und deutet) und dabei möglicherweise zu einer mehr oder weniger umfassenden Kritik kommt. Dies ist ein kontingenter moralischer Revisionismus jeder Ethik; denn in der Regel ist die Alltagsmoral ethisch akzeptabel. (B) In einem engeren ethischen Sinn ist jede Ethik revisionistisch, aber \rightarrow psychologische Ethiken sind besonders revisionistisch. Da die evaluative Erfahrung in ihrer Komplexität, Widersprüchlichkeit und Dynamik konstitutiv ist für den \rightarrow common-sense, ist jede \rightarrow Ethik als Theorie der \rightarrow Moral eine Vereinfachung. \rightarrow Psychologische Ethiken sind darüber hinaus besonders vereinfachend. Daher sind sie oft in praktischen Orientierungsfragen unzureichend. Metaethisch gesehen zielt das Konzept des ethischen Revisionismus also auf eine Klärung der Reichweite der Ethik (vgl. Kap. 2).

subjektiv vs. objektiv Dieses Gegensatzpaar wird in der Erkenntnistheorie und der Ethik oft unklar benutzt **(a)**. Diese Unklarheit hat strategische Gründe **(b)**. **(ad a)** Etwas kann subjektiv im **(i)** epistemischen, **(ii)** ontologischen, **(iii)** geltungstheoretischen Sinne sein. Diese Unterscheidungen sind unabhängig von der Differenz **(iv)** abstrakt/konkret und **(v)** allgemein/spezifisch. **(ad i)** Im epistemischen Sinne ist das subjektiv, was Gegenstand im Bewusstsein ist. Ein wesentliches Merkmal des Bewusstseins ist es, dass seine Vorkommnisse (bewusste Erlebnisse) privat sind. Epistemisch sind sie nur einer Person selbst direkt zugänglich. Sie sind für andere epistemisch nur indirekt über Äußerungen und Handlungen/Verhalten zugänglich. Objektiv in dieser Hinsicht ist alles, was auch öffentlich zugänglich ist. **(ad ii)** Im ontologischen Sinne ist alles subjektiv, was in seiner Existenz abhängig vom Bewusstsein ist. Oft wird dieses Merkmal auch so formuliert: „..., was abhängig ist von den Leistungen der Subjektivität.“ Ob es aber \rightarrow Subjektivität in Abgrenzung zum \rightarrow Bewusstsein gibt, ist unklar. So existiert Zahnschmerz subjektiv, auch wenn er objektiv aus einem vom Bewusstsein unabhängig existierenden entzündeten Nerv resultiert. Niemand weiß, wie die Entzündung sich im Empfinden als Schmerz bewusst macht. Das objektiv Existierende wird in der epistemischen Beobachter-Perspektive erkannt (Naturwissenschaft); das subjektiv Existierende wird in der Teilnehmerperspektive erkannt (Nicht-Naturwissenschaft). **(ad iii)** Im geltungs- oder begründungstheoretischen Sinn kann subjektiv das sein, was nur für mich bzw. im Bezug auf mich gilt (richtig, gut, angemessen, wertvoll ... ist). Objektiv wäre das, was mindestens für mehr Personen, Situationen, Handlungen, Charaktermerkmale, ... als für mich oder meine gilt. So sind mathematische Reflexionen subjektiv (i) und

Serviceteil

15

möglicherweise subjektiv oder objektiv (ii), aber auf jeden Fall objektiv (iii). Denn das epistemisch subjektive Nachvollziehen eines mathematischen Beweises erfasst etwas objektiv Geltendes. \rightarrow Heteropsychologische \rightarrow Lusterlebnisse sind vermutlich epistemisch und ontologisch subjektiv, können aber im objektiven Sinne gelten. Die \rightarrow Freude am Wertvollen ist ein Beispiel hierfür. **(ad iv)** Das Abstrakte ist „losgelöst“ (von lateinisch *abstrahere* = ab-, wegziehen). Es kann epistemisch, motivational oder ontologisch losgelöst sein. Wenn man einem Ratschlag folgt, den man nicht versteht, dann folgt man einer für einen selbst abstrakten Vorstellung und gewinnt in der Folge vielleicht aus der Erfahrung (\rightarrow Historische Erfahrung) ein konkretes Verständnis. Man denke sich dagegen eine komplexe Choreografie (Walzer) und eine Handlungsanweisung (Schrittfolge). Sie kann, wenn man keine Realisierungskompetenz hat, motivational abstrakt sein. Man muss sich durch das Tanzen einfühlen und eine konkrete motivationale Kompetenz erwerben. Das Abstrakte kann aber auch das im Erkennen durch die Theorie von der Welt Losgelöste sein. Die Welt wäre dann ontologisch der konkrete Ausgangspunkt. Das Abstrakte in diesem Sinne ist objektiv, weil es nicht subjektiv angeeignet ist. **(ad v)** Das im Geltungssinne Objektive wird oft mit dem Allgemeinen und das Universalen identifiziert. Aber moralische Geltung kann auch spezifisch sein. Das Objektive kann sehr spezifisch sein: Die moralische Ungerechtigkeit eines Steuersystems kann an winzigen Details hängen und dort ausgemacht werden. Neben dieser semantischen Unterscheidung gibt es auch eine begründungstheoretische. Objektive Geltung in der Moral wird zumeist von Ethikern als universal charakterisiert: Etwas gilt für alle, immer, überall, kategorisch und in jeder Hinsicht (\rightarrow Universalismus). Aber warum sollte es *neben* universaler Geltung nicht auch mehr oder weniger partikuläre Geltung geben? **(ad b)** In der Kritik des Hedonismus kann man die strategische Verquickung bzgl. dieser Unterscheidungen erkennen. Weil die Lust epistemisch und ontologisch subjektiv ist, muss sie (so die These) auch im Geltungssinne subjektiv sein. Das stimmt aber nur für einen \rightarrow idiopsychologischen Lustbegriff, nicht für einen heteropsychologischen. Überdies wird auch oft gesagt, dass das, was epistemisch abhängig vom Bewusstsein ist, ontologisch subjektiv sein muss. Aber private Bewusstseinszustände können nur nicht *beobachtet* werden. Daraus folgt nicht ihre Nicht-Existenz bzw. Irrealität oder ihre Fiktionalität (es gibt zumindest das beobachtbare Verhalten, für das wir oft Motivationen als Erklärung und Verstehen annehmen). Die Verquickung dieser Unterscheidungen

ist eine Folge des \rightarrow Revisionismus in der philosophischen Ethik. Man will klare Antworten auf Fragen der praktischen Orientierung, man will allgemeine Regeln und, weil man anderen ihr Leben vorschreiben möchte, soll die Geltung möglichst universal sein — für diese Bedürfnisse konzipiert man dann eine spezifische Epistemologie und leitet aus ihr eine zu dieser Epistemologie passende Begründungstheorie her, die dann andere epistemologische Aspekte der evaluativen Erfahrung aufgrund ihrer begründungstheoretischen Inkompatibilität mit der Lieblingsbegründungstheorie als bloß subjektiv *entwertet*.

Subjektivität Der Begriff der Subjektivität kann in Abgrenzung zu den psychologischen Aspekten der empirischen und rationalen Psychologie entwickelt werden. (Vgl. \rightarrow Bewusstsein.) Subjektivität ist der Gegenstand einer transzendentalen Psychologie. Sie grenzt sich von der rationalen und der empirischen ab. Subjektivität ist daher die Ermöglichungsbedingung empirischer Erfahrung und Erkenntnis. Die Struktur der Subjektivität ist insofern „transzendental“ als sie die empirische Erfahrung übersteigt (von lateinisch *transcendere* = übersteigen). Denn die vielen mannigfaltigen empirischen Vorstellungen im Bewusstsein machen die Annahme entweder des Mentalen (etwa die „Seele“ einer rationalen Psychologie) oder der Subjektivität nötig („reine“ oder transzendente Psychologie). Da alle mannigfaltigen Erscheinungen (Wahrnehmungen, Gefühle, ...) von *einem* „Ich“ erfahren werden, ist dieses „Ich“ die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins. Wahrheit, Angemessenheit, Richtigkeit ... finden ihren Geltungsgrund in diesem transzendentalen Ich, das nicht verwechselt werden darf mit dem empirischen Ich (Petra und Peter Müller mit ihrem tugendhaften Charakter und ihren wertvollen Einstellungen). Moralische (x ist gut, angemessen, wertvoll ...) und epistemische Geltung (y ist wahr) können ihre Begründung also nicht im empirischen Bewusstsein finden. Denn die (1) Pluralität der empirisch bewussten Geltungsansprüche führt aus der faktischen Vielfalt heraus zu einem inneren (und dann äußeren) Dissens. Konsens wird daher (2) erst möglich (und unausweichlich), wenn man den Dissens so deutet, dass die empirischen Subjekte (Iche) hinter ihren eigentlichen Erkenntnismöglichkeiten zurück bleiben, solange sie sich nur als empirische Bewusstseine deuten (wie vielleicht Locke). Erst (3) in der Einheit des transzendentalen Ichs, das die vielen unterschiedlichen, geordneten und vorbeifließenden Bewusstseinszustände des empirischen Ichs ermöglicht, kann man Geltungsfragen lösen. Es ist in einem eher formalen Sinne das Selbstbewusstsein als unver-

änderliche Einheit, in der die empirischen Zustände des Bewusstseins kategorial und verstandesmäßig nach allgemeinen Begriffen und Gesetzen *geordnet sind*. Die transzendente Psychologie führt theoretisches und praktisches Wissen auf die „Struktur der Subjektivität“ zurück. (Es gibt in der kreativen Werkstatt der Philosophie mehrere unterschiedliche Subjektivitätstheorien.) Die Struktur *der Subjektivität* ist notwendig und universal und sichert so *empirischen Subjekten* intersubjektive Geltungsansprüche. Zu diesen intersubjektiven Geltungsansprüchen gehört auch die antipluralistische und widerspruchsfreie systematische Geltung der Moral. Unser Wissen von ihr ist nicht unmittelbar in der empirischen Erfahrung präsent, sondern es wird im Verlaufe einer bereinigenden Argumentation (Kritik) gewonnen. In der Ethik spricht man dann von „reiner praktischer Vernunft.“ Ob es so etwas gibt, ist jedoch umstritten. Das philosophische Interesse an „Strukturen der Subjektivität“ ist immer aus einem philosophischen Bedürfnis an \rightarrow kategorischer bzw. \rightarrow universalen Geltung der \rightarrow Moral oder an der Systematizität der \rightarrow Ethik entlehnt (alles passt widerpruchsfrei in einer umfassenden konzeptionellen Einheit des holistischen Denkens zueinander). Es ist also immer antipluralistisch und nicht mit der Kontingenz der \rightarrow evaluativen Erfahrung des empirischen \rightarrow Bewusstseins und \rightarrow Historischer Erfahrung als Begründungsressource des \rightarrow common sense vereinbar.

type vs. token Die Unterscheidung von Typ (*type*) und Vorkommnis (*token*) ist ein nützliches begriffliches Instrumentarium der analytischen Sprachphilosophie. Sie unterscheidet die ontologische Bedeutung von Aussagen. Es gibt beispielsweise zwei wahre Aussagen auf die Frage, wie viele Tiere auf einer Wiese sind, auf der sich 5 Kühe, 3 Schweine und 70 Ameisen befinden. Dem Typ nach sind es 3. Den Vorkommnissen nach sind es 78. Wenn ein Ethiker die Tugend von Personen so definiert, dass die Vernunft unter Zuhilfenahme der Affekte die Begierde kontrollieren sollte, dann sind Vernunft, Affekte und Begierde einerseits *token*: Die Kontrolle der Begierden ist in partikularistischen Moralpsychologien zunächst ein ontologisches Vorkommnis (Module oder Funktionsbereiche wirken kausal gegeneinander). Da man aber kein unmittelbares Bewusstsein von diesen „Modulen“ hat, kann man sich auch fragen, ob ein bestimmter Bewusstseinszustand als Vorkommnis eine Äußerung des einen oder anderen Vermögens ist und deshalb unter diesen oder jenen Bewusstseinstyp fällt.

Universalismus Geltung ist in der Ethik universal, wenn sie in vier Hinsichten nicht kontingent ist: Das Richtige, das Gute, das Angemessene, das Wert-

volle muss unabhängig von (a) zeitlichen, (b) räumlichen und (c) distributiven Veränderungen gelten. Den universalen Geltungscharakter macht man sich am Besten dadurch verständlich, dass universale Normen (d) „kategorisch“ gelten – sie gelten „unbedingt.“ Was gilt, gilt immer, überall und für jeden. Diese Bedingungen sind aber nicht formal, sondern es handelt sich um ein Gefühl der „Kompromisslosigkeit“ der Geltung. Inkongenz in diesem Sinne löst moralische Geltung von einem \rightarrow common-sense ab, der als Ethik sein Geltungskonzept im Sinne \rightarrow historischer Erfahrung entwickelt. Historische Erfahrung ist kontingent. Manche Ethiken vertreten einen Universalismus in diesem Sinne (a-d). Universalität muss man aber von zwei weiteren Gegensatzpaaren loslösen: **(1)** Allgemeinheit vs. Spezifität, **(2)** Abstraktheit vs. Konkretheit. **(ad 1)** Oft werden Geltungsbehauptungen, für die Universalität beansprucht wird, sehr allgemein formuliert („Lügen ist verboten!“). Aber die Norm könnte auch lauten: Lügen ist in allen Notsituationen am Vormittag eines Sonntages für Blauäugige in Paris erlaubt. Diese Norm wäre spezifisch, könnte aber (je nach Ethik) in dem a-b-c-d-Sinne universal gelten. Denn dass etwas für jemanden in Hinsicht auf etwas und unter bestimmten Bedingungen gilt, macht den Charakter der Geltung noch nicht notwendig kontingent. **(ad 2)** Universalistische Geltungskonzepte gelten aufgrund ihres \rightarrow revisionistischen Charakters oft als abstrakt. Das bedeutet, dass die Erfahrung von universalen Geltungen nur von einem \rightarrow partikularen Erfahrungstyp und nicht von der ganzen (konkreten) evaluativen Erfahrung einer Person abhängt. Es ist aber bisher von niemandem klar gezeigt worden, dass die Geltungsansprüche des *common-sense* nicht a-b-c-d-universal sein können. (Der Geltungscharakter \rightarrow idiopsychologischer \rightarrow Lust ist ganz sicher „kompromisslos.“) Denn zwar ist die \rightarrow historische Erfahrung kontingent und damit auch die Geltung in einer *common-sense*- \rightarrow Ethik. Es könnte aber auch sein, dass es einen nicht-kontingenten Ideenhimmel gibt (vgl. Kap. 9, platonische Wertethik), zu dem wir uns immer wieder neu (also kontingent) in Beziehung setzen müssen. Konkrete Ethik kann universalistisch sein, sofern man nicht fordert, dass moralische Geltung (a) immer, (b) überall, (c) für jeden, (d) kompromisslos und (e) in jeder Hinsicht universal ist.

Vernunft Vernunft ist **(a)** ein besonderer Typ psychischer Phänomene im Sinne der empirischen Psychologie (\rightarrow Bewusstsein) oder **(b)** ein mehr oder weniger \rightarrow universales Geltungsprinzip oder **(c)** der moralische Wert der Unparteilichkeit oder **(d)** ein ambivalentes Prinzip für Imperative im Handeln. **(ad a)** Als Erfahrungstyp kann man Vernunft am Besten im

Serviceteil

15

Rahmen partikularistischer → Moralpsychologien rekonstruieren: Bei Suchterlebnissen kämpft oft die Vernunft gegen die Begierde. Es gibt aber auch Affekte, für deren emotionale und motivationale Aspekte rationale Vorstellungen konstitutiv sind. Dass es die Vernunft im Gegensatz zu anderen → Typen psychischer Phänomene gibt, ist also philosophisch nicht alternativlos. **(ad b)** Vernunft erscheint in der Ethik besonders als begründungstheoretische Ressource nützlich. Analog zu vernünftigem Denken in der Logik oder der Mathematik soll eine Vernunftethik über die Grenzen der Individuen und Kulturen hinweg einheitliche Antworten auf Fragen der Verbindlichkeit der praktischen Orientierung ermöglichen. Dieselbe Vernunft (vgl. a) ist jedem vernünftigen Wesen als intersubjektiv verstehbare und gleichermaßen verbindliche Begründungsressource zugänglich. Die Verbindlichkeit der Vernunft wird oft als → universal charakterisiert. Vernunft in diesem Sinne begrenzt die Komplexität und die Kreativität des moralischen Bewusstseins (→ Alltagsmoral, → historische Erfahrung). Insofern ist Vernunft als geltungstheoretisches Begründungsprinzip nützlich bei Konflikten mit gravierender moralischer Sprengkraft. Allerdings kommt es immer wieder vor, dass die universale Vernunft des einen „Ja!“ sagt und die des anderen „Nein!“. **(ad c)** Aufgrund der intersubjektiven Geltungskraft der Vernunft in manchen philosophischen Artikulationen dieses Konzeptes liefert sie dem, der ihre Perspektive einnimmt, einen unparteiischen Blick auf die Dinge der Moral (→ *moral point of view*). Wo also Unparteilichkeit moralisch geboten ist, sollte man sich möglicherweise seiner Vernunft bedienen. **(ad d)** Oft unterscheidet man Vernunft und Rationalität voneinander, wobei letztere dann „instrumentelle“ Vernunft ist. In deontologischen Ethiken ist Vernunft das moralische Einsichtsvermögen, das es jedem im Erfolgsfalle ermöglicht einzusehen, worin seine Pflicht besteht. Zwar können Pflichten nicht aus der Vernunft abgeleitet werden, aber sie ist epistemisch unser Zugang zu unseren Pflichten. Im Handeln aus Pflicht gibt es dann zwischen dem moralischen Wert der Handlung und der Handlung eine notwendig rechtfertigende und notwendig motivierende Beziehung. Vernunft ist als Quelle unserer Pflichtvorstellungen eine Lieferantin *unbedingter* Imperative. Man kann Handlungen aber auch in einem anderen Sinne als vernünftig charakterisieren: Wenn man diesen oder jenen Zweck erreichen möchte, dann mag dieses oder jenes als nützlich, angemessen oder wertvoll erscheinen. Und möglicherweise gibt es alternative Wege, den Zweck zu erreichen, zwischen denen man begründet wählen kann. Die vernünftigen Imperative des Handelns sind also (i) nicht notwendig an die mo-

ralische Qualität der Zwecke gebunden und (ii) nicht notwendig eineindeutig an die Zwecke gebunden. Man bezeichnet sie aufgrund dieser *Bedingtheit* ihrer Vernünftigkeit als hypothetische Imperative. Ob es wirklich unbedingte Imperative gibt, ist umstritten. Denn man könnte mit Bezug auf (b) und (c) die Universalität und Unparteilichkeit der Vernunft auch als *unser* Instrument zur Realisierung einer sozialen Gemeinschaft der Gleichen deuten. Es spricht einiges dafür, dass beides (b, c) bisweilen *nötig* ist, um Gleichheit zu realisieren. Aber der soziale Wert der Gleichheit ist *historisch kontingent*. In der Moral ständischer Gesellschaften dient die Vernunft einer partikularen und parteiischen Ungleichheit. In diesem Sinne können → kategorische Imperative als hypothetische gedeutet werden, die nur deshalb als nicht-hypothetische gelten *dürfen*, weil *wir* prinzipiell nicht bereit sind, den Wert der Gleichheit infrage zu stellen. (Andere achtenswerte Kulturen und wir zu anderen Zeiten tun das aber!)

Vita activa, vita contemplativa Das aktive Leben und das kontemplative Leben sind zwei Ideale, die einerseits einigermaßen vollständige Lebensentwürfe darstellen können, die aber andererseits auch defizitär sind und vor allem ebenso in Widerspruch zueinander stehen können wie sie einander auch bedingen. Die Thematik eignet sich daher dazu, Probleme des philosophischen → Pluralismus zu diskutieren. Der wirtschaftlich und politisch tätige Bürger ist aktiv, der Wissenschaftler oder der Mönch sind kontemplativ lebende Personen. Auch der Wissenschaftler und der Mönch müssen essen, benötigen Häuser und hängen von sozialen und staatlichen Strukturen ab. Ihre kontemplative Hingabe an das reine Wissen (die Theorie) oder die Spiritualität sind immer auch ein bisschen aktiv. Andererseits ist der Bürger in seiner Hingabe an das aktive Leben auf Wissen, Kompetenz und vielleicht auf Spiritualität angewiesen und insofern immer auch ein wenig kontemplativ. Beide Lebensentwürfe bedingen einander, man kann allerdings sich auch weitgehend konsequent für eine Option entscheiden, aber sie stehen auch in Widerspruch zueinander: Der Wissenschaftler kann nicht mehr auf dem Stand der Wissenschaft bleiben, wenn er in die Politik geht oder ein Unternehmen gründet. Gleiches gilt für den Politiker in umgekehrter Richtung.

Wert → Wertnehmen

Wertnehmen Wertnehmen ist ein Kunstbegriff, der analog zum Wahrnehmen zu sehen ist. Man erfährt sich als eine Person, die in ihrem Leben mit Situationen, anderen Personen, der Welt insgesamt und mit einer unendlichen Fülle von „Dingen“ konfrontiert ist. Diese Konfrontation ist ein Erleben alles dessen,

was uns begegnet (→Intuition). Es begegnet uns aber nicht einfach nur, sondern wir bewerten die Dinge (im Sinne von →Gefühlen oder →Affekten). Im weiten Sinne ist Wertnehmen nichts als →evaluative Erfahrung. Im engeren Sinne versteht man darunter evaluative Erfahrung als moralische Erfahrung. Ob man Wertnehmen eng oder weit deutet, hängt auch davon ab, ob man der Auffassung ist, dass jede Erfahrung moralisch wertend ist. Werte sind die Objekte des Wertnehmens.

Wertung →Wertnehmen

15.7 Abbildungsverzeichnis

Die Kapitel dieser Einführung sollen jeweils mit einem Bild beginnen. Es stellt visuell den Bezug zur systematischen Thematik des Kapitels her. Denn vermittelt über die Bildbeschreibung werden die Ziele des Kapitels expliziert und so wird zu Beginn die Gliederung des Kapitels eingeführt. Die beiden Einführungsseiten sind also ein didaktisches Instrument für die Seminar-situation.

Die rechtliche Situation von Bildzitat ist allerdings komplexer als die von Textzitat. Daher wurde das Bildmaterial jeweils nur als Skizze aufbereitet, die ein eigenständiges Werk darstellt. An ihren Schemen kann man als Leser, der die Bildzitate sucht, relevante Ähnlichkeiten für die Auswahl aus den Suchergebnissen identifizieren.

Ziel dieses Verfahrens ist es, dass der Leser die Bildzitate nicht in diesem Buch vorfindet, sondern sie selbst im Internet suchen muss. Das ist in der Regel nicht schwer. Dennoch sollen in diesem Abbildungsverzeichnis Hinweise gegeben werden, wie man Bildmaterial recherchieren kann. Die meisten als Zitate relevanten Abbildungen findet man durch eine einfache Internet-Suche mit dem Textmaterial der jeweiligen Bildunterschrift.

Nicht in jedem Fall liefern die Ergebnisse auf diesem Weg die besten Zitate. Es gibt neben allen möglichen Datenbanken mit Bildmaterial für Studierende zugängliche besondere Datenbanken, deren Zugang allerdings bisweilen von den Lizenzrechten der jeweiligen Universitäten abhängt. Am besten können Sie sich bei Ihrer Universitätsbibliothek nach den Datenbanken für die Kunstgeschichte oder verwandter Fächer erkundigen (DBIS).

Abbildung 1: Jacob Jordaens: Diogenes mit der Laterne auf dem Markt „Menschen suchend“ (ca. 1642) — Für dieses Zitat reicht eine einfache allgemeine Internetsuche.

Abbildung 2: Eingangstor zum Stammlager (Auschwitz

l) des Konzentrationslagers Auschwitz (1945) — Für dieses Zitat gilt der vorherige Hinweis. Es stehen viele Varianten zur Auswahl. Man kann es, so wie es gezeichnet wurde, aber auch einfach nur aus seinem Gedächtnis abrufen. Dieses Motiv ist so tief im kulturellen Gedächtnis eingegraben wie das nackte vietnamesische Mädchen, das über die Straße entlang an Reisfeldern läuft. Ihm hängt nicht der Rest der Kleidung herunter, sondern die vom Napalm übrig gelassene Haut. Die eigene. (Das Mädchen heißt Kim Phúc, das Foto ist von Nick Ut. Es eignet sich ebenfalls als Bildzitat zu Kapitel 2, wie so viele andere ikonografisch einprägsame moralische Katastrophen.)

Abbildung 3: GEHORCHE KEINEM, Babak Saed (Eine Skulptur aus menschengroßen roten Buchstaben an der Universitätsbibliothek in Münster). — Für dieses Zitat findet man auf der Homepage des Künstlers ebenso Bildmaterial wie an vielen Stellen im Internet. Im Öffentlichen Raum ist es aber ganz einfach zu finden: Lon 51.962463, Lat 7.620815.

Abbildung 4: Michelangelo Amerighi da Caravaggio (genannt Caravaggio), Narcissus (ca. 1597-99) — Für dieses Zitat können Sie auf die Materialdatenbank von Wikipedia zurückgreifen (commons.wikimedia.org). Diese Materialquelle ist eine der wenigen, die nicht nur frei ist, sondern es überhaupt für sinnvoll erachtet, über Rechte transparent aufzuklären.

Abbildung 5: Anschlag auf die beiden Türme des World-Trade-Centers in New York am 11. September 2001. — Für dieses Zitat sollten Sie einfach im Internet suchen. Es empfiehlt sich eine Fotografie mit einem Flugzeug zu verwenden, das auf einen der Türme schlägt.

Abbildung 6: Thomasin von Zerklare: Der welsche Gast (Univ.-Bib. Heidelberg, Cod. Pal. Germ. 320, fol. 9v). — Eine digitale Version der Handschrift finden Sie bei der Universitätsbibliothek Heidelberg (digi.ub.uni-heidelberg.de). Suchen Sie nach der Signatur und in der qualitativ hochwertigen PDF-Datei nach der Seite 9v (v = verso). Sie finden das Bildmaterial aus dieser illuminierten Handschrift auch im Bildarchiv prometheus bei der Universität Köln. Andere Quellen für historisches Bildmaterial finden Sie, wenn Sie die kunsthistorischen Datenbanken in DBIS durchsuchen, die an Ihrer Universität lizenziert sind (vgl. oben 15.3).

Abbildung 7: Paul Klee, Angelus Novus (1920). — Das

Bild als solches ist im Internet zu finden und vor allem als Foto in Wiki-Commons frei verfügbar. Da der Künstler seit langem tot ist, ist nicht nur das Foto in Wiki-Commons gemeinfrei, sondern auch das Kunstwerk. Rechtlich muss man die Rechte eines (a) Künstlers und ggf. der (b) dargestellten Personen beachten. Es sei denn sie sind erloschen. Aber man muss auch daran denken, dass das Werk des Künstlers in einem (c) Museum (oder bei einem Besitzer) (d) von einer Person fotografiert wurde. Sowohl der Fotograf als auch der Besitzer haben ebenfalls relevante Rechte. Meistens ist die rechtliche Situation extrem intransparent. Kaum ein normaler Bürger besitzt aufgrund dieser Intransparenz die Kompetenz, diese Dinge im Interesse der Rechtssicherheit ohne Rechtsbeistand zu klären. Letztlich lassen sich Fragen nach der Rechtssicherheit im Normalfall nur als Einzelentscheidung vor Gericht klären. Sogar der Weg in diesem Buch, Bildmaterial durch „Nachzeichnen“ zu verfremden, ist noch problematisch, weil einerseits ein nachgezeichnetes Original verfremdet wird. Daher kann man *dann* aber nicht mehr Zitat-Recht geltend machen. (Zitate müssen unverändert übernommen werden.) Andererseits bleibt das Motiv das Gleiche, das vom Urheber- und Verwertungsrechtinhaber für das Original geltend gemacht wird (er ist Schöpfer oder Rechteinhaber). Man benötigt im Idealfall die Urheber- und die Verwertungsrechte und ist als Urheber nur sicher, wenn man im Sinne eines Urknalls „originell“ ist.

Abbildung 8: Reginaldus Piramus aus Monopoli: Die Allegorie der Trefflichkeit, um 1500 (Cod. Phil. gr. 4, Österr. Nationalbibliothek). — Für dieses Zitat gibt es Bildmaterial im Internet, das einer Buchpublikation entstammt. Die wunderbare Handschrift ist leider nicht als Digitalisat der Österreichischen Nationalbibliothek verfügbar, geschweige denn frei verfügbar. Sie finden aber das Zitat-Material im Internet oder in Ihrer Bibliothek in dem Buch: Der Aristoteles des Herzogs von Atri, hrsg. v. Otto Mazal, Graz 1988, S. 44 (Beschreibung, S. 42-45).

Abbildung 9: Jeff Koons, Woman in Tub, von einer Kennerin angesehen im Liebieghaus in Frankfurt, 2012. — Für dieses Zitat reicht die Beschreibung des Bildes für eine Internet-Suche. Es gibt viele Fotos der Porzellan-Statue, aber für die Zitatfunktion benötigen Sie eines von der

Ausstellungseröffnung in Frankfurt in der Presse (dpa). Denn auf diesem Foto sehen Sie eine Besucherin im Hintergrund, die die Frau im Bad wertorientiert mustert. Es gibt auch verschiedene rein-weiße Porzellan-Statuen von Ernst Barlach, die leidende oder bittende Personen zeigen. Sie zeigen neben den inneren Materialwerten zwar keine sexuellen Werte, aber dafür soziale Unwerte, die vielleicht wichtiger sind als eine vom Schnorchel überraschte Badenixe eines kapitalistischen Künstlers. Es gibt auch den sterbenden Gallier in Marmor (der vielleicht ein Opfer von Caesar ist) oder die Bronze-Statue in Amsterdam zum Gedenken an das Unrecht der Sklaverei (Erwin Jules de Vries). Beide stellen ebenfalls Unwerte in wertvollen Materialien dar. Letzteres stellt vielleicht sogar mit einem (wertvollen aber) unspektakulären Material einen sozialen Unwert an einem wertvollen Ort dar (es ist ein Monument der ehemals Ungerechten des Gedenkens an ihr vergangenes aber nachwirkendes Unrecht: ein kleescher Angelus Novus im Oosterpark von Amsterdam).

Abbildung 10: Bernd Schwing, Alsum, 2003. — Für dieses Zitat reicht die Homepage des Künstlers. Sonst finden Sie das Bild nicht. Es gibt aber natürlich mehr Künstler die hyperrealistisch malen. Deren Werke können also für den Zweck als Zitat zu dienen ebenfalls herangezogen werden, sofern das Motiv wertend ist (vgl. die Allegorie der guten Regierung von Lorenzetti).

Abbildung 11: Die französische Schaustellertruppe Royal de Luxe erinnert mit einer Marionettenshow an den Untergang der Titanic. Man sieht die „Freiheitsstatue“ Little Giant Girl, die von einem Team und einer Maschinerie bewegt wird. — Für dieses Zitat gibt es viele mögliche Bildquellen, die alle etwas mit Marionetten zu tun haben. Die paranoide philosophische Diskussionssituation im Kontext des Kapitelthemas wird durch alle möglichen Marionettendarstellungen illustriert und motiviert. Aber Royal de Luxe zelebriert Marionetten als Paraden im öffentlichen Raum, die von einem System von Technik und Begleitpersonal gesteuert werden. Die Fotografen am Straßenrand dokumentieren also sich selber in dem abgebildeten Gegenstand der dargestellten Figur (Little Giant Girl) und der sich vor ihm darbietenden Performance (Parade von Royal de Luxe). Auf

15

flickr.com und ähnlichen Angeboten finden Sie daher viele Bildquellen.

Abbildung 12: Das Stufenmodell nach Lawrence Kohlbergs Modell der Moralentwicklung. — Hier handelt es sich nicht um ein Schemen, sondern um ein Zitat. Allerdings finden Sie im Internet viele verschiedene Varianten des Modells von Kohlberg, die mal diesen oder mal jenen Vorteil haben. Insofern gibt es für dieses Zitat keine besonders einschlägige Belegstelle.

Abbildung 13: Krupparbeiter besetzen die Rheinhauser Rheinbrücke. Sie wurde 1987 zur „Brücke der Solidarität“ umgetauft. — Solidarität ist nicht nur ein Thema des Ruhrgebietes. Solidarität ist nicht nur ein Thema, das bei der Schließung von Arbeitsstätten relevant ist. Es gibt also alternative Motive. Aber das Bildmaterial zum letztlich ebenso erfolglosen wie erfolgreichen Kampf der Arbeiter und Angestellten von Krupp gegen den von Krupp beschlossenen Untergang von Krupp in Rheinhausen finden Sie im Internet, weil die Lokal-Presse ebenso wenig vergisst wie die Leute.

Abbildung 14: Johann Heinrich Füssli: Die drei Eidgenossen beim Schwur auf den Rütli, 1780. — Für dieses Zitat finden Sie das Bildmaterial im Nu und es ist frei. Aber Loyalität als ein gemeinsames sich unter etwas Verpflichtendes Stellen sollte Sie nach der Lektüre des Kapitels motivieren, anderes Bildmaterial für den Beginn des Kapitels zu suchen. Warum nicht eine atemberaubend tätowierte Person präsentieren? Oder jemanden, der einem Präsidenten am Mount Rushmore auf der Nase herumklettert? Oder Sie fotografieren selbst eine wagemutige gotische Kathedrale, die von lang verstorbenen Architekten und Besitzern erbaut wurde und die heute als Erbe der Menschheit einsam in der Landschaft steht? Wenn Sie geringfügig und ohne störende Andere vor dieser Szenerie stünden und ein Selfie anfertigten, dann wäre dies in jeder Hinsicht ein würdiges Bildzitat für *Loyalität*, sofern Sie nicht bei der Installation Ihres Smartphones dem Anbieter des Betriebssystems alle Rechte an allem per „Klick“ abgetreten haben.