

# Handbuch Ethik

Marcus Düwell  
Christoph Hübenthal  
Micha H. Werner  
(Hrsg.)

3. Auflage

J.B.METZLER



**J.B.METZLER**

# Handbuch Ethik

---

3., aktualisierte Auflage

Herausgegeben von  
Marcus Düwell/Christoph Hübenal/  
Micha H. Werner

Verlag J. B. Metzler  
Stuttgart · Weimar

---

## Die Herausgeber:

Marcus Düwell, Prof. Dr., Inhaber des Lehrstuhls für Philosophische Ethik an der Philosophischen Fakultät der Universität Utrecht

Christoph Hübenthal, PD Dr., Universitätsdozent für Theologische Ethik sowie Ethik und Kultur an der Fakultät für Philosophie, Theologie und Religionswissenschaften der Radboud Universität Nijmegen

Micha H. Werner, Dr., Universitätsdozent für Praktische Philosophie an der Universität Utrecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-476-02388-9  
ISBN 978-3-476-05192-9 (eBook)  
DOI 10.1007/978-3-476-05192-9

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2011 Springer-Verlag GmbH Deutschland

Ursprünglich erschienen bei

J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung  
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2011  
[www.metzlerverlag.de](http://www.metzlerverlag.de)  
[info@metzlerverlag.de](mailto:info@metzlerverlag.de)

# Inhalt

Vorwort . . . . .	VII	7. Politische Ethik . . . . .	279
<b>I. Einleitung</b> . . . . .	1	8. Technikethik . . . . .	283
<b>II. Ethische Theorien im Überblick</b> . . . . .	25	9. Tierethik . . . . .	288
<b>A. Metaethik und deskriptive Ethik</b> . . . . .	25	10. Umweltethik . . . . .	292
1. Metaethik – ein systematischer Überblick . . . . .	25	11. Wirtschaftsethik . . . . .	297
2. Kognitivismus / Nonkognitivismus . . . . .	36	<b>IV. Zentrale Begriffe der Ethik</b> . . . . .	303
3. Realismus / Intuitionismus / Naturalismus . . . . .	49	Anerkennung . . . . .	303
<b>B. Ansätze Normativer Ethik</b> . . . . .	61	Anthropologie . . . . .	307
<b>B.1 Teleologische Ansätze</b> . . . . .	61	Autonomie . . . . .	311
Einleitung . . . . .	61	Bedürfnisse / Interessen . . . . .	314
4. Aristoteles . . . . .	69	Begründung . . . . .	319
5. Eudaimonismus . . . . .	82	Deontische Logik . . . . .	325
6. Utilitarismus . . . . .	95	Dilemma . . . . .	331
7. Wertethik . . . . .	108	Entscheidungstheorie / Spieltheorie . . . . .	337
<b>B.2 Deontologische Ansätze</b> . . . . .	122	Erfahrung . . . . .	342
Einleitung . . . . .	122	Evolutionäre Ethik . . . . .	347
8. Kant . . . . .	128	Feministische Ethik . . . . .	352
9. Diskursethik . . . . .	140	Freiheit . . . . .	358
10. Handlungsreflexive Moralbegründung . . . . .	152	Gefühl / moral sense . . . . .	366
11. Kontraktualismus . . . . .	163	Gerechtigkeit . . . . .	371
12. Rawls . . . . .	179	Gewissen . . . . .	377
<b>B.3 Schwach normative und kontextualistische Ansätze</b> . . . . .	191	Glück / Wohlergehen . . . . .	381
Einleitung . . . . .	191	gut / das Gute / das Böse . . . . .	387
13. Kohärentismus . . . . .	194	Güterabwägung . . . . .	391
14. Klugheitsethik . . . . .	206	Handlung . . . . .	396
15. Kommunitarismus . . . . .	218	Identität . . . . .	400
16. Hermeneutische Ethik / Narrative Ethik . . . . .	231	Islamische Theologie und Ethik . . . . .	405
<b>III. Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik</b> . . . . .	243	Jüdische Theologie und Ethik . . . . .	409
Einleitung . . . . .	243	Kompromiss . . . . .	415
1. Bioethik . . . . .	247	Konsens . . . . .	420
2. Forschungsethik . . . . .	253	Moral . . . . .	426
3. Genethik . . . . .	259	Moral point of view . . . . .	431
4. Kulturethik . . . . .	264	Moralischer Status . . . . .	434
5. Medienethik . . . . .	269	Moralpädagogik . . . . .	439
6. Medizinethik . . . . .	274	Moralpsychologie / Moralentwicklung . . . . .	444
		Motivation . . . . .	448
		Naturalistischer Fehlschluss . . . . .	454
		Person . . . . .	457
		Pflicht . . . . .	464
		Präferenzen . . . . .	470
		Prinzip / Maxime / Norm / Regel . . . . .	474

---

Rationalität . . . . .	480	Verantwortung . . . . .	541
Recht und Moral . . . . .	486	Wert . . . . .	548
Rechte . . . . .	493	Wille / Entscheidung . . . . .	553
Relativismus . . . . .	498	Würde . . . . .	558
Risiko . . . . .	502	Zweck / Ziel . . . . .	563
Sittlichkeit / Ethos . . . . .	508		
Sollen . . . . .	513	<b>V. Anhang . . . . .</b>	<b>567</b>
Sozialethik . . . . .	517	1. Bibliographie . . . . .	567
Theologie und Ethik (kath. Sicht) . . . . .	520	2. Die Autorinnen und Autoren . . . . .	572
Theologie und Ethik (protest. Sicht) . . . . .	525	3. Personenregister . . . . .	575
Toleranz . . . . .	529	4. Sachregister . . . . .	590
Tugend . . . . .	534		
Universalisierung . . . . .	538		

# Vorwort

In kaum einer philosophischen Disziplin vollziehen sich derzeit so viele Veränderungen wie in der Ethik. Darüber hinaus ist Ethik inzwischen in ganz unterschiedlichen institutionellen Zusammenhängen zu finden. Neben den klassischen Orten ethischer Reflexion in Philosophie und Theologie wird Ethik derzeit in verschiedenen universitären Ausbildungen, in Fachhochschulen, in Akademien und Schulen etabliert. Themen der Angewandten Ethik sind häufig auch in öffentlichen und politischen Debatten präsent. Dabei ist eine zunehmende Auffächerung zwischen philosophischem Grundlagendiskurs und konkreten moralischen Orientierungsfragen zu beobachten. Die schnelle Entwicklung der Diskussion und die Ausdifferenzierung der ethischen Debatten macht den Zugang zu ethischen Fragen immer schwieriger. Das mit dem vorliegenden Handbuch verfolgte Vorhaben, Leserinnen und Lesern eine schnelle und gezielte, zugleich aber auch fachlich fundierte Orientierung im ethischen Diskurs zu bieten, scheint daher dringend notwendig. Aus genau denselben Gründen stellt es aber auch eine ernste Herausforderung dar.

Primäres Anliegen des Buches ist die Erschließung der *aktuellen* ethischen Fachdiskussion. Philosophiegeschichtliche Aspekte treten demgemäß eher in den Hintergrund. Freilich wird auf traditionelle Ansätze überall dort Bezug genommen, wo diese auch heute noch wichtige Beiträge zur Klärung von Sachproblemen liefern oder wo Begrifflichkeiten und Diskussionszusammenhänge ohne historisches Hintergrundwissen unverständlich bleiben müssten.

Das Handbuch ist von dem Versuch geprägt, *meta- und fundamentalethische* sowie *anwendungsethische* Fragen gleichermaßen zu berücksichtigen. Dies ist im gegenwärtigen Ethik-Diskurs nicht mehr selbstverständlich. Durch die hier getroffene thematische Auswahl möchten wir einerseits der wachsenden Bedeutung von bereichsethischen Problemstellungen Rechnung tragen. Andererseits möchten wir deutlich machen, dass die Angewandte Ethik der Sache nach immer an den fundamental- und metaethischen Grundlagendiskurs zurückgebunden bleibt und dass Entwicklungen im einen Bereich stets für neue Herausforderungen im jeweils anderen sorgen.

Schließlich zeichnet sich das Handbuch durch eine neuartige Gliederung des Stoffs aus, indem es *systematische* mit *lexikalischen* Ordnungsgesichtspunkten kombiniert. Auf diese Weise werden Querverbindungen und Verweiszusammenhänge in den aktuellen Debatten, aber auch Gewichtungen und Rangunterschiede innerhalb der ethischen Begrifflichkeit erkennbar. Während etwa die Bezeichnungen ›Utilitarismus‹, ›Diskursethik‹ oder ›Kommunitarismus‹ für umfassende ethische Theoriefamilien stehen, die von verschiedenen Autorinnen und Autoren in zum Teil ganz unterschiedlichen Spielarten vertreten werden, handelt es sich bei ›Autonomie‹, ›Norm‹ oder ›Verantwortung‹ um ethische Zentralbegriffe, die in jeder der genannten Theorien eine mehr oder weniger bedeutsame Rolle spielen, dort jedoch wiederum ganz unterschiedlich interpretiert werden können. Um nun einerseits die charakteristische Eigenständigkeit umfassender ethischer Theorieansätze sowie ihre Zugehörigkeit zu bestimmten Theoriegruppen zum Ausdruck zu bringen, andererseits aber auch die im Hinblick auf diese Theorien vorliegende ›Mehrfachaffinität‹ ethisch relevanter Begriffe deutlich zu machen, haben wir uns dafür entschieden, die Darstellung von Theorien und ethischen Zentralbegriffen sozusagen einander gegenüberzustellen.

Den drei systematischen Hauptteilen des Handbuchs geht eine umfangreiche Einleitung voran, die das Themenfeld in begrifflicher, historischer, metaethischer und zeitdiagnostischer Perspektive erkundet.

Im *systematischen Teil* des Handbuchs (Abschnitt II: Ethische Theorien im Überblick) werden dann verschiedene Gruppen ethischer Theoriebildung vorgestellt. Auf einen einführenden Abschnitt, der in drei Beiträgen die Grundprobleme der ›Metaethik‹ sowie zentrale metaethische Diskussionen zur Sprache bringt, folgen drei Gruppen von jeweils verwandten normativen Theorien, und zwar: ›Teleologische Ansätze‹, ›Deontologische Ansätze‹ sowie ›Schwach normative und kontextualistische Theorien‹. Jeder der drei Abschnitte wird durch eine

Einführung der Herausgeber eröffnet, in der vor allem auf die charakteristische Zusammengehörigkeit der vorgestellten Ansätze eingegangen wird. Der Anspruch dieses Teiles besteht somit darin, Leserinnen und Lesern eine Art ›Landkarte‹ der gegenwärtigen fundamental- und metaethischen Diskussion an die Hand zu geben.

Der *zweite Teil* des Handbuchs (Abschnitt III: Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik) ist der Angewandten Ethik gewidmet. In zehn Beiträgen werden die derzeit prominentesten Bereichsethiken vorgestellt, wobei auch diesem Teil eine Einführung der Herausgeber vorangeht. In ihr wird vor allem das schwierig zu bestimmende Verhältnis von Grundlagen- und Anwendungsdimension in der Ethik beleuchtet, so dass auch hier noch einmal – auf dem Niveau einer allgemeinen theoretischen Reflexion – einsichtig gemacht wird, warum die nachfolgenden Einzelbeiträge immer wieder auf fundamentalethische Positionen Bezug nehmen.

Der *dritte Teil* (Abschnitt IV: Zentrale Begriffe der Ethik) präsentiert schließlich in lexikalischer Anordnung fünfzig Beiträge zu ethisch relevanten Grundbegriffen. Da diese Begriffe in den verschiedenen ethischen Ansätzen – und teilweise auch in den Bereichsethiken – nicht immer univok gebraucht werden, werden hier vor allem die Kerngehalte sowie die jeweilige Affinität zu unterschiedlichen ethischen Theorien aufgeschlüsselt. Ebenso soll deutlich werden, in welchen bereichsethischen Kontexten und in welchen Problemzusammenhängen diese Begriffe hauptsächlich Verwendung finden. Dass sich solche Begriffsklärungen von Fall zu Fall unterschiedlicher Zugangsweisen bedienen müssen – historisch oder systematisch –, versteht sich von selbst. Ebenso dürfte es auf der Hand liegen, dass eine notgedrungen begrenzte Auswahl von ethisch relevanten Grundbegriffen immer anfechtbar bleibt.

Ein allgemeines Literaturverzeichnis am Ende des Bandes soll einen raschen Zugriff auf Nachschlagewerke, Einführungsliteratur und besonders wichtige Werke der Ethik ermöglichen. Neben einem Personenregister findet sich auch ein Sachregister, das die Möglichkeiten einer gezielten thematischen Suche im Handbuch noch einmal erweitert. Hier wird man auf einschlägige Passagen zu Stichworten verwiesen, denen aus Platzgründen kein eigener Artikel gewidmet werden konnte.

Unter den *Autorinnen* und *Autoren* des Handbuchs finden sich Vertreter/innen ganz verschiedener Denkrichtungen. Auch die Herausgeber fühlen sich unterschiedlichen Ethikansätzen verpflichtet. Dementsprechend differieren die einzelnen Beiträge in ihren Bewertungen und Gewichtungen, ebenso ist

die Einheitlichkeit in der Begriffsverwendung und im Verständnis metaethischer Systematisierungen nicht durchgehend garantiert. Zur Vermeidung von Missverständnissen haben wir in einigen wenigen Fällen auf Differenzen aufmerksam gemacht. In jedem Fall aber haben sich Autorinnen und Autoren bemüht, theoretische Vorannahmen und Begriffe sorgfältig einzuführen. Insofern hoffen wir, dass dieses Handbuch bei dem Versuch hilfreich ist, sich im ethischen Denken der Gegenwart zu orientieren, und dass zugleich etwas von der Vielfalt der gegenwärtigen ethischen Debatten deutlich wird.

Wir danken allen Autorinnen und Autoren für ihre Bereitschaft zur Mitwirkung und für die freundliche Zusammenarbeit. Obwohl jeder der drei Herausgeber während der Erstellung des Handbuchs seinen institutionellen Kontext gewechselt hat, gelang die Kooperation erstaunlich gut. *Ute Hechtfisher* vom Metzler-Verlag hat das Entstehen dieses Handbuchs angeregt, alle Phasen seiner Entwicklung konstruktiv begleitet und Verzögerungen und technische Probleme mit einer vorbildlichen Mischung aus freundlicher Ermahnung, Ermutigung und Geduld ertragen. Ihr danken wir ganz herzlich.

Utrecht, Nijmegen und Freiburg im Sommer 2002

M. Düwell, Ch. Hüenthal und M.H. Werner



## Vorwort zur zweiten Auflage

Dass eine Neuauflage des *Handbuch Ethik* bereits drei Jahre nach seinem Erscheinen erforderlich wird, zeigt, wie gut dieses Werk in der Fachwelt und von interessierten Kreisen aufgenommen wurde. Zum nicht geringen Teil dürfte dieser Erfolg der Tatsache zu verdanken sein, dass in modernen Gesellschaften nach wie vor ein immenser Bedarf an ethischem Orientierungswissen herrscht, der nach schnell zugänglichen, doch gleichwohl gründlichen und aktuellen Informationen verlangt. Da sich die Herausgeber auch weiterhin diesem Anliegen verpflichtet wissen, war es eine Selbstverständlichkeit, anlässlich der Neuauflage des Handbuchs über nötige Anpassungen und mögliche Änderungen nachzudenken. Dabei waren die vielen, beinahe durchweg freundlichen Besprechungen eine große Hilfe, die mit einer Reihe von konstruktiven Verbesserungsvorschlägen aufwarteten. Wir konnten freilich nicht alle Empfehlungen berücksichtigen, da sie den vorgegebenen Umfang oder die Buchkonzeption gesprengt hätten. Dennoch schien uns vieles bedenkenswert. Aus diesem Grund sind wir auch dankbar auf das Angebot des Verlages eingegangen, das Werk um einige – nach unserer Einschätzung unverzichtbare – Artikel zu erweitern. Im *Handbuch Ethik* finden sich daher nun auch Beiträge zu den Stichworten »Forschungsethik«, »Islamische Theologie und Ethik«, »Jüdische Theologie und Ethik« sowie »Toleranz«. Mit dieser Auswahl

glaubten wir, jenen ethischen Herausforderungen ein Stück weit Rechnung tragen zu können, die sich aus den nach wie vor rasant voranschreitenden Wissenschaften und den sie begleitenden forschungspolitischen Weichenstellungen ebenso ergeben wie aus der wachsenden Aufmerksamkeit für die religiöse und kulturelle Vielfalt in modernen Gesellschaften und den damit – möglicherweise – verbundenen Konflikten.

Zusätzlich zu diesen Erweiterungen wurden auch die übrigen Beiträge des Handbuchs einer kritischen Durchsicht unterzogen und da, wo nötig, angepasst und mit aktualisierten Literaturangaben versehen. Ebenso sind die Allgemeine Bibliographie sowie das Sach- und Namensregister auf den neuesten Stand gebracht worden. Allen Autorinnen und Autoren, besonders den neu hinzugewonnenen, danken wir ganz herzlich für ihre Bereitschaft zur erstmaligen bzw. fortgesetzten Mitarbeit. Mit der gewohnten Umsicht hat Ute Hechtfisher vom Metzler Verlag uns rechtzeitig von der Notwendigkeit einer Neuauflage in Kenntnis gesetzt, so dass sich die erforderlichen Arbeiten nahezu stressfrei erledigen ließen. Auch dafür ganz herzlichen Dank.

Utrecht/Nijmegen/Freiburg im Dezember 2005

Die Herausgeber

# Vorwort zur dritten Auflage

In den neun Jahren seit Erscheinen der Erstausgabe dieses Handbuchs, den fünf Jahren seit Erscheinen der zweiten, überarbeiteten und ergänzten Fassung, ist die ethische Debatte nicht stehengeblieben. Was den Fachdiskurs der Moralphilosophie betrifft, so stoßen neurowissenschaftliche und evolutionsbiologische Beiträge zur ethischen Diskussion seit einigen Jahren auf großes Interesse, werden inzwischen aber auch verstärkt kritisch hinterfragt. Tugendethische Ansätze bleiben populär und spielen mitunter auch in den Diskussionen der bereichsspezifischen Ethiken eine Rolle. Zudem ist ein erneuertes Interesse an Fragen der philosophischen Anthropologie festzustellen, nicht nur in bioethischen Zusammenhängen. Die Zahl metaethischer Beiträge in der deutschsprachigen Moralphilosophie nimmt zu, wobei auch hier, ebenso wie im normativ-ethischen Diskurs, ein großer Pluralismus an Positionen zu verzeichnen ist.

Was die öffentliche Diskussion betrifft, fällt ein erneuertes Vertrauen in die Orientierungsleistungen der Philosophie auf. So genießen allgemeinverständliche Darstellungen philosophischer Grundlagenprobleme und Bücher zur Ethik des Guten Lebens große Popularität. Medienbeiträge akademischer Ethik-Experten zu allen möglichen Entscheidungsfragen sind an der Tagesordnung. Die Stimme einer radikalen (Bio-)Ethik-Kritik ist hingegen leiser geworden, vielleicht, weil inzwischen deutlich geworden ist, dass es ›die‹ Ethik als kohärentes ideologisches System nicht gibt. Ein zentrales Motiv jener Kritik, nämlich die

Befürchtung, dass die Etablierung von Ethikkommissionen mitunter bedeuten kann, wesentliche Entscheidungen dem Prozess der demokratischen Selbstbestimmung zu entziehen, oder gleichsam aus dem Verantwortungsbereich gewählter Politiker/innen zu entsorgen, scheint allerdings weiterhin relevant. Ethik sollte zweifellos auch im Hinblick auf ihre eigene Institutionalisierung kritisch bleiben.

Insgesamt hat sich der ethische Diskurs weiter differenziert. Ein grundlegender Paradigmenwechsel hat aber nicht stattgefunden. So erweisen sich auch die systematische Struktur und die begrifflichen Entscheidungen, auf die wir uns bei der Planung dieses Handbuchs festgelegt hatten, als weiterhin gültig und angemessen. Innerhalb der einzelnen Beiträge und der Bibliographie wurden jedoch die nötigen Aktualisierungen und Ergänzungen vorgenommen.

Wir freuen uns, dass das Handbuch so großen Anklang gefunden hat, und danken für zahlreiche positive Reaktionen und konstruktive Anregungen. Danken möchten wir auch Ute Hechtfisher und Franziska Remeika vom Metzler-Verlag für die bewährte reibungslose Zusammenarbeit sowie Naomi van Steenbergen, die den gesamten Überarbeitungsprozess auf professionelle Art redaktionell koordiniert hat.

Utrecht/Nijmegen im Mai 2011

Die Herausgeber

# I. Einleitung

## Ethik: Begriff – Geschichte – Theorie – Applikation

Die folgenden Ausführungen sollen einen Einstieg in die gegenwärtige ethische Diskussion ermöglichen. Dabei geht es nicht um den Versuch, die Beiträge des Handbuchs noch einmal zusammenzufassen, sondern um einen einführenden Überblick. (1) Den Auftakt bilden einige terminologische Überlegungen mit dem Ziel, ein Vorverständnis von ›Ethik‹ als wissenschaftlicher Disziplin zu gewinnen. (2) Es folgt der Versuch, einige wichtige Etappen der Geschichte der Ethik in groben Zügen nachzuzeichnen. (3) Sodann werden einige wichtige metaethische Grundunterscheidungen eingeführt, die auch gleichsam als theoretische Landkarte des Handbuchs dienen können. (4) Abschließend diskutieren wir die aktuelle gesellschaftliche Relevanz der Ethik und skizzieren die wichtigsten Themen der Angewandten Ethik.

### 1. Zum Begriff ›Ethik‹

#### 1.1 Allgemeiner Begriff

Als Bezeichnung für eine philosophische Disziplin wurde der Begriff ›Ethik‹ von Aristoteles eingeführt, der von einer *éthikês theôrias* sprach und damit die wissenschaftliche Beschäftigung mit Gewohnheiten, Sitten und Gebräuchen (*êthos*) meinte. Dahinter stand die bereits von den Sophisten vertretene Auffassung, es sei für ein Vernunftwesen wie den Menschen unangemessen, wenn dessen Handeln ausschließlich von Üblichkeiten, Konventionen und Traditionen geleitet werde. Die hiergegen von Aristoteles formulierte Überzeugung lautet, menschliche Praxis sei grundsätzlich einer vernünftigen und theoretisch fundierten Reflexion zugänglich; es lasse sich auf begründete Weise etwas darüber sagen, wie man gut und richtig handeln soll und welche personalen Qualitäten dies voraussetzt. Die überkommenen Sitten und Gebräuche werden somit der Vernunft unterstellt, und wo sie deren Maßstäben nicht genügen, sind sie zu ändern oder abzuschaffen. Ethisches Denken bezieht sich auf den gesamten Bereich des individuellen und kollektiven Handelns einschließlich dessen Voraussetzungen; alles freiwillige und zielge-

richtete Verhalten des Menschen hält Aristoteles einer vernünftig-wissenschaftlichen Bewertung für zugänglich. Dabei unterscheidet sich das Wissenschaftsverständnis der Ethik allerdings erheblich von dem der auf Naturerkenntnis bezogenen Wissenschaften. Während diese ihren Gegenstand tatsächlich erkennen können, vermag die Ethik nicht bis zum Handeln in konkreten Situationen vorzudringen, sondern nur die Umrisse und Grundprinzipien des rechten Handelns anzugeben. Ethik ist für Aristoteles eine philosophische Disziplin, die den gesamten Bereich menschlichen Handelns samt dessen personalen Bedingungen zum Gegenstand hat, diesen Gegenstand mit philosophischen Mitteln einer normativen Beurteilung unterzieht und zur praktischen Umsetzung des auf diese Weise positiv bewerteten Verhaltens anleitet.

In diesem Sinne kann man den Begriff ›Ethik‹ auch heute noch verstehen. Freilich haben sich seit dem Beginn ethischen Denkens einige mehr oder weniger gravierende Veränderungen und Akzentverschiebungen ergeben. Zu Aristoteles' Zeiten stand die *eudaimonistische Frage* im Mittelpunkt der ethischen Reflexion: Wie ist ein gutes, gelingendes und glückliches Leben für Einzelne, Gruppen und Gemeinschaften möglich? Primär ging es also um die Erkenntnis und praktische Realisierung des *evaluativ Guten*, das vom *moralisch Richtigen* noch nicht deutlich unterschieden wurde. Diese Wahrnehmung wandelt sich im Verlauf des ethischen Denkens, wobei die – in aller Radikalität mit der Wende zur Neuzeit einsetzende – Transformation sowohl eine theoriegeschichtliche wie eine kultur- und sozialgeschichtliche Seite hat: Die zunehmende Ausdifferenzierung zwischen *evaluativen* Fragen des guten Lebens und *normativen* Fragen des moralisch Richtigen steht in enger Wechselbeziehung mit der Pluralisierung von Konzepten des guten Lebens und der Säkularisierung staatlicher Autorität. Sofern an die Stelle einer einheitlichen, weithin geteilten Vorstellung des guten Lebens eine *Pluralität* verschiedener, häufig einander widersprechender Konzepte des Guten tritt, muss sich die Ethik auch der Frage widmen, wie die hier-

aus resultierenden Wert- und Interessenkonflikte friedlich und gerecht beigelegt werden können. Die Frage der *gerechten Beilegung von Wert- und Interessenkonflikten* ist Gegenstand einer eigenen Reflexion auf das *moralisch Richtige*. Seit der Neuzeit ist diese Frage immer mehr in den Vordergrund ethischer Reflexionsbemühungen getreten und erscheint auch im gegenwärtigen Diskussionskontext als dominierend. In den letzten Jahren ist allerdings wieder ein verstärktes Interesse an Fragen des evaluativ Guten zu erkennen.

Für die Klärung konkreter ethischer Probleme ist oft eine Vielzahl empirischer und prognostischer Fragen zu beantworten. Im Zentrum der ethischen Reflexion steht jedoch nicht die deskriptive und explikative Beschäftigung mit moralischen Fragen, sondern die Generierung, Überprüfung und Begründung von *normativen* Aussagen. Ethik – verstanden als *normative* Ethik – fragt also nicht in erster Linie nach dem, was *ist*, sondern nach dem, was *getan werden soll*. Solche Sollens-Aussagen besitzen im Hinblick auf eudaimonistische Fragen allerdings einen anderen Status als im Bereich der Diskussion über normative Fragen. Während *evaluativen* Aussagen, die stets von bestimmten Vorstellungen vom guten und gelingenden Leben abhängig sind, nur der Status von *Ratschlägen* oder *Empfehlungen* zukommt, erheben Normen bzw. Prinzipien des moralisch Richtigen einen universalen und kategorischen Geltungsanspruch, der ihnen – sobald er vernünftig begründet werden kann – einen Vorrang vor allen anderen praktischen Gesichtspunkten zukommen lässt.

Einige Autorinnen und Autoren neigen allerdings dazu, die Begriffe ›Ethik‹ bzw. ›ethisch‹ nur noch im Zusammenhang mit eudaimonistischen Fragestellungen zu gebrauchen und den Titel ›Moralphilosophie‹ der Reflexion auf Probleme des moralisch Richtigen (Gerechten) vorzubehalten. Aus unterschiedlichen Gründen scheint es uns jedoch sinnvoller, Ethik weiterhin als Disziplin zu verstehen, die auf den *gesamten* Bereich menschlicher Praxis reflektiert und ihn in evaluativen *sowie* normativen Hinsichten zu beurteilen sucht. *Moral* bezeichnet daher entweder die Gesamtheit der Überzeugungen vom normativ Richtigen und vom evaluativ Guten sowie der diesen Überzeugungen korrespondierenden Handlungen oder aber allein den Bereich des moralisch Normativen. Unter Ethik dagegen verstehen wir hier diejenige Disziplin, welche diese faktischen Überzeugungen und Handlungen einer *philosophischen Reflexion* unterzieht.

## 1.2 Unterscheidungen: Deskriptive Ethik, Normative Ethik und Metaethik

In einem allgemeinen Verständnis lässt sich Ethik also als *philosophische Reflexion auf Moral* verstehen. Diese Reflexion kann aber auf verschiedene Weise vollzogen werden.

(1) Wenn sie nur auf die möglichst präzise empirische Erfassung und Beschreibung der vorfindlichen Moral – oder der vorfindlichen Moral(en) – zielt, spricht man von *deskriptiver Ethik*. Die deskriptive Ethik ist mit anderen Disziplinen verschwistert, die nicht zur Ethik im engeren Sinne gezählt werden, vor allem mit der *Moralpsychologie*, der *Kulturgeschichte der Moral* und der *Moralsoziologie* sowie mit der *Ethikgeschichte*.

(2) Wenn die methodische Reflexion auf Moral nicht in empirisch-deskriptiver oder historisch ›erklärender‹ Weise, sondern mit dem Ziel der *Begründung und Kritik von Moral* bzw. dem Ziel einer *normativen Rekonstruktion* faktisch vorfindlicher Moral(en) betrieben wird, spricht man – in einem allgemeinen Sinn – von *normativer Ethik*. Wo ohne weitere Erläuterungen von ›Ethik‹ die Rede ist, ist in aller Regel dieser allgemeine Begriff gemeint. Auch dessen Verwendungsweise lässt sich noch einmal ausdifferenzieren. Neben dem skizzierten weiten Begriff von normativer Ethik als methodische Begründung und Kritik von Moral findet sich auch eine enge Begriffsverwendung, die sich lediglich auf eine Teildisziplin der normativen Ethik im weiten Sinne bezieht. Im engen Sinne beschäftigt sich die normative Ethik nur mit Fragen des normativ Richtigen (Gesollten), nicht hingegen mit Fragen des evaluativ Guten. Normative Ethik wird hier also ausschließlich als *Sollensethik* verstanden, d. h. als jene Subdisziplin, die der eudaimonistisch orientierten *Strebensethik* gegenüber steht. Dementsprechend umfasst der weite Begriff normativer Ethik Sollens- und Strebensethik gleichermaßen.

Wo normative Ethik auf einer grundsätzlichen Ebene betrieben wird, d. h. wo beispielsweise die Prinzipien moralischen Urteilens oder die Kriterien für die ethische Moralkritik begründet werden, wo die Semantik zentraler ethischer Begriffe geklärt oder die formalen und inhaltlichen Bedingungen von evaluativen Aussagen reflektiert werden, da ist im Allgemeinen von *Fundamentalethik* die Rede. Viele Autorinnen und Autoren subsumieren die Fundamentalethik allerdings unter die Metaethik. Aus gleich noch näher zu erläuternden methodischen Gründen scheint uns diese Zuordnung jedoch nicht plausibel.

(3) Schließlich kann die Reflexion auf Moral – *und auf Ethik* – auch mit dem Ziel betrieben werden, die allgemeinen logischen, semantischen und pragmatischen

schen Strukturen moralischen – und ethischen – Sprechens und Argumentierens besser zu verstehen. In diesem Fall spricht man von *Metaethik*. Die Metaethik ist eine verhältnismäßig junge Disziplin, die sich in erster Linie der Untersuchung praktischer Argumentationen mit den Mitteln der modernen sprachanalytischen Philosophie verdankt. Da das Nachdenken über die allgemeinen ›Bedingungen der Möglichkeit‹ ethischen Argumentierens (Begründens und Krisierens) seit jeher Teil der normativen Ethik war, ist es nicht immer leicht, normative Ethik und Metaethik voneinander abzugrenzen.

Der Umstand, dass mit Metaethik die sprachanalytische Reflexion auf moralisches *und* ethisches Argumentieren gemeint ist – erst Letzteres macht ja den Namen ›Metaethik‹ verständlich –, weist auf eine wichtige Tatsache: Wenn Ethik als Reflexion auf Moral verstanden wird, so darf dies nicht den Eindruck erwecken, dass Moral im gleichen Sinne ein ›Objekt‹ wissenschaftlicher Untersuchung werden könnte wie die Objekte der empirischen (Natur-)Wissenschaften. Denn auch die faktischen Überzeugungen vom normativ Richtigen und evaluativ Guten sind ja *qua* Überzeugungen immer schon auf mehr oder weniger rationale Annahmen, Argumente und (Alltags-)Theorien gestützt. Moralische Alltagsdiskurse sind insofern nicht strukturell, sondern nur graduell verschieden von denjenigen *ethischen* Diskursen, die in moralphilosophischen Seminaren und Fachzeitschriften geführt werden. Es gibt also fließende Grenzen zwischen moralischer Alltagskommunikation und ethischem Argumentieren, wobei Letzteres sich nur durch strengere Argumentationsstandards von Ersterem unterscheidet sowie durch den Versuch, die im moralischen Alltagsdiskurs stillschweigend vorausgesetzten lebensweltlichen Alltagsgewissheiten zu rekonstruieren und explizit zu machen. In dieser Hinsicht kommt die Ethik freilich mit anderen Geistes- und Kulturwissenschaften überein.

Ethische Theorien und moralische Alltagspraxis sind jedoch nicht nur strukturell, sondern auch *historisch* miteinander verwoben. Obschon es uns selten bewusst werden mag, unsere faktischen moralischen Überzeugungen, Gefühle und Reaktionen erweisen sich sehr oft als geformt – oder jedenfalls überformt – durch eine jahrhundertlange Geschichte ethischen Argumentierens.

## 2. Zur Geschichte der Ethik

### 2.1 Antike

Die Geschichte der wissenschaftlichen Ethik beginnt im 4. vorchristlichen Jahrhundert. Zu dieser Zeit legt

Aristoteles einen gegliederten philosophischen Fächerkanon vor (vgl. *Metaphysik* IV) und führt in diesem Zusammenhang auch die Ethik als eigenständige Disziplin innerhalb der praktischen Philosophie ein (vgl. *Eudemische Ethik*, *Nikomachische Ethik*). Schon der Umstand, dass diese Einteilung bis zur heutigen Gestaltung des Fächerkanons Folgen zeitigt, macht deutlich, warum die aristotelische Systematik eine wissenschaftliche Leistung von epochalem Rang darstellt. Allerdings muss man sehen, dass sich die disziplinäre Verfestigung der praktischen Philosophie und der Ethik bereits seit längerem vorbereitet hatte. Schon etwa einhundert Jahre früher hatte die sophistische Bewegung das Hauptaugenmerk der wissenschaftlichen Bemühungen von naturphilosophischen Gegenständen auf solche Fragen hin gelenkt, die mit dem Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft zu tun hatten. Auch wenn Aristoteles diese Entwicklung ausdrücklich auf Sokrates' persönliche Intervention zurückführt, dürfte die grundlegende Interessenverlagerung doch eher mit einer gewandelten politischen Situation zu erklären sein. So darf man annehmen, dass von den Bürgern der griechischen Stadtstaaten andere Kompetenzen gefordert waren als etwa noch zur Zeit der athenischen Adelherrschaft. Wofür die Philosophie jetzt aufzukommen hatte, waren nicht in erster Linie Spekulationen über den Urgrund alles Seins, sondern ein Wissen darüber, wie man das Leben der Gemeinschaft auf bestmögliche Weise zu gestalten hat und welche Fähigkeiten dazu bei den Bürgern vorliegen bzw. entfaltet werden müssen. Vor allem aber hatte das zunehmende Wissen von fremden Kulturen mit ihren abweichenden Rechts- und Wertsystemen die hergebrachten Normen und Werte unter Legitimationsdruck gesetzt. Durch ihre Weigerung, gegebene Normen und Werte schon allein deshalb anzuerkennen, weil ihre Geltung konventionell oder traditionell akzeptiert wurde, schufen die Sophisten allererst Raum für die normativ-ethische Frage nach der Rechtfertigbarkeit und den Quellen der Legitimität gesellschaftlicher ›Setzungen‹.

Will man Platon glauben, so beantworteten die Sophisten diese Fragen auf eine recht pragmatische und insofern auch angreifbare Weise. Denn ihr Streben nach Effektivität stand von Beginn an in Gefahr, das zentrale Moment des ethischen Nachdenkens zu verfehlen und Reflexionen über die menschliche Praxis auf das Bereitstellen von rhetorischen Fähigkeiten und sozialen Techniken zu reduzieren. Demgegenüber ringen Platon – und der platonische Sokrates – von Anfang an mit der Frage nach den einschlägigen Kriterien, an denen sich das individuelle wie kollektive Handeln gleichermaßen auszurichten hat. Zu

diesem Zweck überführt Platon in seinen Frühdialogen (z. B. *Laches*, *Charmides*, *Hippias Minor*) die moralische Alltagssprache der semantischen Uneindeutigkeit und schärft auf diese Weise den Blick für das Desiderat eines verbindlichen Maßstabs aller Praxis. Das kognitivistische Pathos des platonischen Sokrates, der sein ganzes Leben aufs Spiel der Vernunft setzen sollte, kommt in seiner Selbstbeschreibung zum Ausdruck, er wolle nichts anderem gehorchen als dem Logos (wir würden vielleicht sagen: dem Argument), der sich bei der Untersuchung als der Beste zeigt (vgl. *Kriton* 46b). Platons spätere Antwort auf die Frage nach einem Maßstab aller Praxis entfernt sich freilich von der sokratischen Vorstellung einer gleichsam auf dem Marktplatz, im öffentlichen Streit der Argumente zu entwickelnden und hier gleichermaßen gegen den Traditionalismus wie gegen den sophistischen Relativismus zu verteidigenden praktischen Vernunft. Vielmehr lässt Platons Antwort sich als ambitionierter Versuch begreifen, die bereits auseinander strebenden Zweige von theoretischer und praktischer Philosophie in einem Gesamtsystem zu integrieren. Seiner Auffassung nach gründet richtiges Handeln auf der Einsicht in die wahre Struktur der Wirklichkeit. Nur wer weiß, wie sich die Dinge ihrem Wesen nach verhalten, ist auch in der Lage, menschliche Angelegenheiten sachgemäß zu organisieren. Das oberste Prinzip seines philosophischen Systems erfüllt somit zugleich eine epistemische und eine praktische Orientierungsfunktion. Wenn aber, wie Platon glaubt, richtige Praxis auf wahren Wissen beruht und genau diese Behauptung einer – den Sophisten nun zu Recht oder zu Unrecht zugeschriebenen – ethischen Skepsis gegenübergestellt wird, dann deutet sich hier bereits ein paradigmatischer Gegensatz an, der die gesamte europäische Ethikgeschichte durchziehen wird. *Kann es*, so lautet die entscheidende Frage, *ein begründetes Wissen vom guten und richtigen Handeln geben oder nicht?*

Mit seiner Etablierung der Ethik als unabhängiger philosophischer Disziplin bezieht Aristoteles in dieser Frage eindeutig Stellung. Denn nur wenn es ein solches Wissen tatsächlich gibt, ist auch eine sich darauf beziehende Wissenschaft möglich. Gegenüber Platon ist hierzu allerdings noch ein weiterer Schritt nötig. Es geht nicht nur darum zu zeigen, dass in praktischen Angelegenheiten begründete Aussagen möglich sind, ebenso ist deutlich zu machen, warum es sich dabei um ein von theoretischen Einsichten prinzipiell zu unterscheidendes Wissen handelt. Andernfalls ginge die Ethik in einem philosophischen Gesamtsystem auf und würde gerade keinen selbstständigen Aussagenzusammenhang bilden. Platon vertritt gegenüber den Sophisten einen ethischen

*Kognitivismus*, der sich jedoch noch nicht substanzial von theoretischen Wissensgehalten unterscheidet. Bei Aristoteles findet sich die weitergehende Annahme einer *Eigenständigkeit der praktischen Rationalität*. Es ist diese doppelte Grenzziehung, der sich die Ethik seither als autonome philosophische Disziplin verdankt und die sie im Grunde bis heute in unterschiedlichen historischen Kontexten und vor dem Hintergrund mannigfacher Herausforderungen stets von neuem zu ratifizieren hat.

Dass die Früchte der klassischen Definitionsbemühungen nicht überall gleichermaßen geschätzt wurden, zeigt schon die Entwicklung der nachsokratischen Strömungen. Während Sokrates ebenfalls einen ethischen Kognitivismus vertreten zu haben scheint, hielt man sich in der *kynischen Schule* vor allem an seine Hedonismuskritik und verteidigte ein streng asketisches und zugleich provokant zivilisationskritisches Naturideal. Im Hintergrund stand hier die Überzeugung, dass Konventionen den Blick auf das Gute nur verstellen. Auf der anderen Seite folgten die *Kyrenaiker* Sokrates bei seiner Identifikation des Guten mit dem menschlichen Glück. Allerdings gelangte ihr Verständnis vom erfüllten Leben kaum über die rudimentäre Gestalt eines kurzfristigen situativen Hedonismus hinaus. Beide Richtungen zeigten sich damit außerstande, die Tradition einer argumentativ verfahrenen Ethik fortzuführen und verharrten auf dem Stand zum Teil recht bizarr anmutender Lebenslehren.

Anders verhält es sich mit den bekannten ethischen Strömungen des Hellenismus und der Kaiserzeit: dem *stoischen* sowie dem *epikureischen Denken*. Gewiss finden sich dort auch immer wieder popularisierende Tendenzen, aber in ihren anspruchsvollen Varianten lassen sich beide Richtungen durch das Festhalten an der kognitivistischen Grundoption charakterisieren, wenngleich in unterschiedlicher Ausprägung. Während die Stoa eine naturteleologische Auffassung vertritt, richtige Praxis als prozesshafte Angleichung an eine allgemeine Weltvernunft versteht und damit in gewisser Weise das platonische Einheitsmodell rekapituliert – immerhin mit dem Ergebnis eines klar akzentuierten Universalismus und Kosmopolitismus –, setzen die epikureischen Denker auf eine rationale Aufklärung der menschlichen Bedürfnisstruktur. Bei ihnen wird deutlich zwischen theoretischem und praktischem Wissen unterschieden und Ersteres sogar ausdrücklich in den Dienst des Letzteren gestellt. Der naturphilosophisch ermöglichte Einblick in den atomisch-chaotischen Aufbau von Welt, Leib und Seele, so meinen sie, könne uns endgültig von aller Todesangst befreien und gestatte dadurch erst den Genuss wahrer Lebens-

freude. Der Anspruch, richtiges Handeln mit vernünftigen Begründungen versehen zu können, darf somit als charakteristisch für weite Teile sowohl des stoischen wie des epikureischen Denkens gelten.

## 2.2 Christentum und Mittelalter

Aus dem *Christentum* erhält die ethische Reflexion eine Reihe weiterer Impulse; zunächst freilich weniger in der Form wissenschaftlicher Anregungen als vielmehr durch die Radikalisierung und Erweiterung moralischer Gehalte, wie etwa in der jesuanischen Bergpredigt, in der Utopie der Urgemeinde bei Lukas, in der paulinischen Überwindung des legalistischen Denkens oder in der ethischen Konzentration auf das Liebesgebot bei Johannes. Aber schon im apologetischen Schrifttum des 2. Jh.s wird die Verschwisterung des Christentums mit dem griechischen Erbe programmatisch, so dass von einer philosophisch reflektierten Durchdringung der neuen Moralgehalte eigentlich eine durchgreifende Revision der Ethik hätte erwartet werden können. Dass es für lange Zeit anders kommen sollte, ist Augustinus zuzuschreiben.

Im Zuge seiner Auseinandersetzungen mit dem Manichäismus bestreitet Augustinus rigoros die Existenz eines bösen Prinzips und bestimmt das Böse im Sinne des Neuplatonismus lediglich als Seinsmangel, als *privatio boni*. Menschliche Würde resultiert ihm zufolge aus einer gottgegebenen Willensfreiheit (*liberum arbitrium*), die allerdings schon in Adam dazu missbraucht wurde, das Streben nicht auf den Schöpfer selbst, sondern auf das am Sein nur unvollkommen partizipierende Geschöpf und damit letztlich auf das Nichts bzw. das Böse zu richten. Mit seiner skrupulösen Bestimmung dieser urzuständlichen Willensfreiheit hat Augustinus zweifellos anthropologisches Neuland betreten. Zwar machte auch die griechische Ethik, allen voran Aristoteles, den Vorgang des Wählens immer wieder zum Thema ihrer Überlegungen, aber die Unableitbarkeit des Willensaktes findet sich in dieser Radikalität erst bei Augustinus. Für eine Fortentwicklung der Ethik war damit allerdings wenig gewonnen. Denn nach Augustinus zeugte sich die Verkehrung des Strebens durch die Sünde Adams permanent fort. Zwar setzt die damit verbundene Konkupiszenz die Willensfreiheit als anthropologische Bestimmung nicht prinzipiell außer Kraft, aber faktisch wird diese nun gänzlich unwirksam. In seinem Streit mit den Pelagianern macht Augustinus unmissverständlich deutlich, dass von einer Freiheit des Willens zum Guten keine Rede mehr sein kann. Schon die Erkenntnis des einzigen, wahren Strebenszieles hängt ausschließlich von der – aus menschlicher Warte überdies sehr selektiv ge-

währten – göttlichen Gnade ab. Vernünftig begründete Aussagen über das richtige Handeln sind angesichts dieser Sündenverfallenheit also von vornherein ausgeschlossen; und bei aller sonstigen Klarheit und Tiefe seiner Gedankenführung vertritt Augustinus in diesem Punkt doch eine Form des Irrationalismus, der eine wissenschaftliche Ethik letztlich unmöglich macht.

Führt man sich vor Augen, welchen immensen Einfluss das augustininische Denken für fast achthundert Jahre auf die Philosophie- und Theologiegeschichte – zumindest im lateinischen Westen – ausüben sollte, so erklärt dies hinreichend, warum eine produktive Fortschreibung des ethischen Diskurses für lange Zeit unmöglich war. Von Ausnahmen abgesehen – Anselm von Canterbury oder Petrus Abelardus wären etwa zu nennen – ändert sich dies erst im 12. bzw. 13. Jh. mit der neu einsetzenden Aristotelesrezeption. Thomas von Aquin entwirft im zweiten Teil seiner *Summa theologiae* als Erster wieder ein eigenständiges ethisches System und setzt sich damit deutlich von Augustinus ab. Für ihn ist die menschliche Vernunft nicht völlig durch den Sündenfall korrumpiert. Als theoretische Vernunft kann sie Wahres und als praktische auch Gutes erkennen. Zur Einsicht in die übernatürlichen Wahrheiten ist sie zwar auf die göttliche Offenbarung angewiesen, aber im Bereich der natürlichen Gegebenheiten steht ihr durchaus ein höchster praktischer Grundsatz zur Verfügung, an dem sich alles Handeln orientieren kann: »Das Gute ist zu tun und das Böse ist zu lassen.« Für Thomas bleibt dieses Axiom allerdings nicht nur formal, vielmehr zeichnet sich das menschliche Streben durch eine Reihe von natürlichen Neigungen (*inclinationes naturales*) aus, die in gewisser Hinsicht als Indikatoren für das geforderte Gute gelten können. Beispiele sind etwa der Selbsterhaltungstrieb, der Fortpflanzungstrieb oder der Gemeinschaftstrieb. Mit Hilfe der Vernunft kann dieses Strebenspotenzial in eine sinnvolle Ordnung gebracht werden, und die Gesamtheit der sich daraus ergebenden Normen bezeichnet Thomas als natürliches Gesetz (*lex naturalis*). Um die dauerhafte Wirksamkeit dieses Gesetzes zu gewährleisten, bedarf es einer Habitualisierung der entsprechenden Handlungsdispositionen. Diesen Gedanken versucht Thomas in einer an Aristoteles anschließenden Tugendlehre systematisch auszuarbeiten.

Bemerkenswert ist an diesem Ansatz, dass sowohl das praktische Axiom als auch das natürliche Gesetz und ebenso das Tugendssystem vernünftig einsehbar und damit auch Nichtgläubigen zugänglich sein sollen. Allerdings lässt Thomas keinen Zweifel daran, dass es sich bei dem Bereich, der für die natürliche

Vernunft tatsächlich erreichbar ist, eben gerade nicht um letzte Wahrheiten handelt. Die eigentliche Bestimmung des Menschen liegt vielmehr in einer jenseitigen, selig machenden Schau Gottes (*visio Dei beatifica*), von der der Mensch nur durch Offenbarung wissen kann. Ähnliches gilt für die dieser Bestimmung entsprechenden Verhaltensweisen und Handlungsdispositionen – allen voran die ›theologischen Tugenden‹: Glaube, Liebe und Hoffnung. Nicht nur kann die Einsicht in ihre Heilsnotwendigkeit niemals Resultat eines bloß vernünftigen Nachdenkens sein, auch ihr Erwerb ist nicht ohne die freigeschenkte göttliche Gnade möglich. Obwohl damit die entscheidenden ethischen Gehalte von der natürlichen Vernunft gerade nicht selbstständig erkannt werden können, unterstreicht Thomas doch mit allem Nachdruck, dass eine vernünftige Durchdringung der übernatürlichen Wahrheiten durchaus möglich ist, wenn diese nur erst einmal offenbart wurden. Unter dem Offenbarungsvorbehalt lässt sich die thomasische Ethik somit als vollständig kognitivistisch bezeichnen; und im Hinblick auf eine nur innerhalb ihrer natürlichen Grenzen agierenden praktischen Vernunft vertritt Thomas immerhin noch einen – wenn man so will – eingeschränkten Kognitivismus.

### 2.3 Nominalismus und Renaissance

Gegen Ende des Mittelalters vollzieht sich – zunächst ebenfalls auf theologischem Gebiet – ein folgenreicher Umschlag, durch den das neuzeitliche Denken in gewisser Weise erst möglich wurde. Gleichzeitig ändern sich auch die sozialen und politischen Umstände so grundlegend, dass sich die Ethik nun mit einer historisch völlig neuen Aufgabe konfrontiert sieht. Interessanterweise hat diese Transformation wieder mit dem augustinischen Erbe zu tun. Im Gegensatz zu den großen Synthesen der Hochscholastik, die die gesamte Schöpfung nur als rational durchkonstruierten Ordnungszusammenhang begreifen konnten, betonen die Vertreter des spätmittelalterlichen *Nominalismus* – etwa Johannes Duns Scotus oder Wilhelm von Ockham – die absolute Allmacht Gottes (*omnipotentia Dei absoluta*), die gerade nicht auf ein menschlich nachvollziehbares Ordnungsdenken reduziert werden kann. Die von Augustinus erstmals ins Spiel gebrachte unableitbare Willensfreiheit wird nun zum zentralen Attribut Gottes erklärt, was zur Folge hat, dass der gesamte Schöpfungszusammenhang als kontingentes, ja geradezu willkürliches Arrangement erscheinen muss. Ähnliches gilt auch für alle praktischen Normierungen und eine sich darauf gründende Sozialordnung. Theoretisches und praktisches Wissen sind damit

nicht mehr als Angleichung des menschlichen Intellekts an die per analogiam einsehbare Logik der göttlichen Ideen zu verstehen, sondern sie werden jetzt sozusagen auf sich selbst gestellt.

Überraschenderweise führt dieser theologische Voluntarismus jedoch nicht zu einer Lähmung der menschlichen Erkenntnisbemühungen, sondern im Gegenteil zu jenem groß angelegten Emanzipationsprogramm, das für die europäische Neuzeit typisch werden sollte. Auf der einen Seite sind es die Naturwissenschaften, die mit der eigenständigen Konstruktion von theoretischen Kenntnissen betraut werden und sich dazu spätestens seit Galilei systematisch der bis dahin kaum entwickelten Methode des wissenschaftlichen Experiments bedienen. Andererseits sieht sich der Mensch nun auch in seinen praktischen Angelegenheiten auf sich selbst gestellt und – wie es der Renaissancephilosoph Pico Della Mirandola selbstbewusst formuliert – dazu aufgerufen, seinen Ort in der Welt nach »eigenem Willen und eigener Meinung« zu gestalten. Der vom Nominalismus ausgehenden Freiheit Gottes korrespondiert somit eine bislang nicht gekannte Freiheit des Menschen, durch die das wissenschaftlich-technische Großprojekt der Moderne eigentlich erst möglich wird.

Eine beinahe zwangsläufige Nebenfolge dieser Transformationen ergibt sich allerdings daraus, dass die ehemals gemeinsam geteilte Vorstellung vom Guten zusehends erodiert und einem unaufhaltsamen Pluralisierungs- und Partikularisierungsprozess unterworfen wird. Wenn selbst die Theologen nicht mehr für eine unverrückbare Welt- und Sozialordnung gerade stehen können, sondern stattdessen menschliche Erfindungsgabe und Schaffenskraft dafür aufzukommen haben, dann steht zu erwarten, dass die entsprechenden Zielbestimmungen auch nicht immer einheitlich ausfallen. Ebenso verwundert es nicht, dass die unterschiedlichen Auffassungen vom Guten sehr bald miteinander in Konflikt geraten. Als historischer Beleg für diese ›polemogene‹ Wirkung des Pluralismus können die Religionskriege der ersten Hälfte des 16. Jh.s gelten, deren Ursache in gewisser Hinsicht tatsächlich in widerstreitenden Totalinterpretationen von Mensch und Welt zu suchen ist.

Wenig später, unter dem Einfluss dieser Erfahrungen, präsentiert Thomas Hobbes in seinem *Leviathan* die Konstruktion eines vorstaatlichen Naturzustandes. Mit den bekannten Metaphern, wonach der »Mensch des Menschen Wolf« sei und ein Zustand des »Kriegs aller gegen alle« herrsche, wird auf drastische Weise zum Ausdruck gebracht, dass das nach Selbsterhaltung strebende Individuum nun als alleiniger Ursprung von Wertsetzungen zu gelten hat, die



es gegenüber allen anderen gewaltsam durchzusetzen versucht. Damit wird die Pluralisierung und Partikularisierung des Guten samt dem daraus entstehenden Antagonismus hyperbolisch auf die Spitze getrieben. Gleichzeitig indizieren diese Bilder aber auch – und das ist entscheidend –, dass sich die neuzeitliche Ethik nun mit einer bis dato nicht gekannten Herausforderung konfrontiert sieht.

Ging es der antiken und mittelalterlichen Ethik – jedenfalls dort, wo man ihr die entsprechende Wissenschaftsfähigkeit zutraute – um begründete Aussagen über das menschliche Handeln, die sich von einem – wie auch immer verstandenen – *gemeinsamen Guten* herleiten, so tritt angesichts der neuzeitlichen Pluralisierungs- und Partikularisierungstendenzen die Frage in den Vordergrund, wie daraus entstehende Konflikte auf gerechte Weise geregelt oder zumindest auf ein lebbares Maß reduziert werden können. Der eudaimonistischen Frage nach dem Guten wird die *moralische Gerechtigkeitsfrage* als die dringlichere vorgeordnet. Neben der eudaimonistischen Frage nach dem partikularen Guten, die nach wie vor zum Gegenstandsbereich der Ethik zählt, sieht sich die neuzeitliche Ethik nun vor allem durch die Frage herausgefordert, ob und wie Normen gerechten Handelns begründet werden können, die eine Lösung von Interessenkonflikten ermöglichen und dementsprechend auch zur Legitimation politischer oder rechtlicher Verfahren und Regelungen taugen.

## 2.4 Empirismus und Rationalismus

Folgt man einer gängigen philosophiehistorischen Einteilung, so lassen sich mit dem Empirismus und dem Rationalismus zwei große Entwicklungslinien des neuzeitlichen Denkens unterscheiden, die in jeweils unterschiedlicher Weise auf diese ethische Herausforderung reagieren. Die Vertreter des *Empirismus* gehen davon aus, dass moralisches Wissen letztlich immer auf Erfahrungen gründet. Anthony Ashley, der Earl von Shaftesbury, und später auch Francis Hutcheson nehmen beispielsweise an, dass der Mensch über einen spezifisch ›moralischen Sinn‹ verfügt, mit dem er die sittliche Qualität von Handlungen gewissermaßen empirisch feststellen kann. Wenn wir manche Verhaltensweisen deswegen billigen, weil wir bei ihrem Anblick ein gewisses Wohlgefallen verspüren, so kann dies als Indiz für ihre Richtigkeit gelten. Für Hutcheson handelt es sich dabei ausnahmslos um solche Verhaltensweisen, die nicht dem individuellen, sondern dem allgemeinen Wohl dienen. Deshalb findet sich auch schon bei ihm die später zur Charakterisierung des Utilitarismus herangezogene Formel vom ›größten Glück der

größten Zahl‹, das mit jeder Handlung anzustreben sei. Da es sich beim ›moralischen Sinn‹ um ein allgemeines und gleichförmiges Vermögen handeln soll, müssten im Prinzip alle Menschen zu denselben Bewertungen gelangen. Hutcheson ist sich jedoch darüber im Klaren, dass dies nicht der Fall ist. Die entsprechenden Dissense erklärt er mit subjektiven Interessen oder Vorurteilen, die das Funktionieren des moralischen Sinnes beeinträchtigen können. Zwar lassen sich solche Unstimmigkeiten nach Hutcheson auf vernünftigen Wege lösen, dennoch kommt der Vernunft keine eigentliche Begründungsfunktion zu, sondern sie dient lediglich als Entscheidungsinstanz bei konträren Bewertungen. Die Universalität moralischer Urteile wird in diesem ethischen Ansatz also durch den Rekurs auf einen anthropologisch invarianten moralischen Sinn gewährleistet, der die Richtigkeit von Handlungen nach Maßgabe ihrer Gemeinwohlorientierung feststellt. Die Vernunft dient lediglich zur Aufdeckung und Beseitigung subjektiver Verunreinigungen.

In der Moralphilosophie David Humes wird die Rolle der Vernunft noch weiter beschränkt. Ihm geht es vor allem um die Frage, was uns zum sittlichen Handeln motiviert. Dafür kann jedoch weder ein moralischer Sinn aufkommen noch die Vernunft, deren praktische Begründungsleistung für Hume notwendig in einem infiniten Regress enden muss. Seiner Ansicht nach sind es ausschließlich Gefühle, die die letzten Zwecke von menschlichen Handlungen setzen und die daher auch als eigentliche Motivation von sittlichen Handlungen anzusehen sind. Hume nimmt folglich eine Reihe von ›moralischen Gefühlen‹ an, deren Vorhandensein er ebenfalls bei jedem Menschen unterstellt. Beispiele sind etwa das Wohlwollen, das Gerechtigkeitsgefühl oder das Gefühl für den allgemeinen Nutzen. »Die Vernunft«, so heißt es bei Hume dagegen unmissverständlich, »ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen als die, denselben zu dienen und zu gehorchen« (*Ein Traktat über die menschliche Natur* II, III 3). Auch hier wird also der Universalismus der Moral von einer nicht-vernünftigen anthropologischen Konstante abhängig gemacht.

Von Hume führt ein mehr oder weniger direkter Weg zum klassischen Utilitarismus. Auch für Jeremy Bentham und John Stuart Mill bilden Gefühle die grundlegende Handlungsmotivation, und zwar das Streben nach Lust sowie das Vermeiden von Unlust. Im Gegensatz zu ihren Vorgängern stellen sie aber nicht die Existenz eines moralischen Sinnes oder moralischer Gefühle in den Vordergrund, sondern betonen gewissermaßen die Pflicht zur Universalisie-

rung des Nutzenstrebens. Was also bei Shaftesbury, Hutcheson, Hume oder auch bei Adam Smith noch in einer anthropologischen Konstante grundgelegt war, wird jetzt als spezifisch moralische Forderung erkennbar: die Pflicht, den allgemeinen Nutzen zu fördern bzw. zu maximieren. Interessanterweise übernimmt die Vernunft aber auch im utilitaristischen System nicht die Funktion einer Begründungsinstanz, obwohl doch dieser systematische Ort nach dem Ausfall der anthropologischen Konstanten ›Sinn‹ und ›Gefühl‹ vakant geworden ist. Zwar spielen im klassischen Utilitarismus rationale Überlegungen durchaus eine zentrale Rolle, vor allem da, wo es um die genaue Ermittlung des moralisch Geforderten geht. Aber die zum Teil hoch komplexen Folgenkalküle können kaum darüber hinwegtäuschen, dass die normative Forderung einer Universalisierung des Nutzenstrebens als solche gar nicht eigens begründet wird.

Die zweite große Traditionslinie der neuzeitlichen Ethik ist, wie gesagt, der *Rationalismus*. Zumindest was die ethische Theoriebildung anbelangt, lässt sie sich in gewisser Hinsicht bis zu Thomas von Aquin und über diesen bis auf das stoische Naturrechtsdenken zurückverfolgen. Während jedoch das thomastische Naturgesetz noch stark teleologische Züge aufweist, indem es inhaltlich von der Richtungsdynamik der natürlichen Neigungen abhängt, lassen die neuzeitlichen Theoretiker, wie etwa Johannes Althusius oder Hugo Grotius, das Naturrecht ausschließlich in der Vernunftnatur des Menschen gründen. Genau genommen sind es *zwei* unterschiedliche, teils aufeinander aufbauende, teils einander widerstrebende Entwicklungen, die für die Ablösung eines theologisch unterfütterten Naturrechts durch ein säkulares Vernunftrecht verantwortlich sind. Zum einen hatte der Nominalismus bzw. Konzeptualismus (Duns Scotus, Wilhelm von Ockham) die Grundlagen des teleologischen, klassisch-naturalistischen Naturrechtsdenkens erschüttert und damit Raum für die in seiner Gesetzgebungshoheit unbegrenzte Autorität Gottes geschaffen. Zum anderen machte sich auf beiden Seiten ein Säkularisierungsdruck geltend, so dass die bekannten Argumentationsmuster sowohl ›naturalistischer‹ wie sozusagen ›voluntaristischer‹ Prägung oft in einer radikal gewandelten, säkularisierten Form wiederkehrten. Das vermutlich beste Beispiel dafür ist die Säkularisierung der von den Nominalisten postulierten grenzenlosen Normsetzungsbefugnis Gottes zur ähnlich unbegrenzten Autorität des weltlichen Souveräns in Hobbes' *Leviathan*.

Etwa zur selben Zeit wie Althusius und Grotius formuliert René Descartes die Grundzüge des ge-

samten rationalistischen Projekts. Alles Wissen soll ihm zufolge einen kohärenten Zusammenhang bilden, indem es methodisch aus einem einzigen, unverrückbaren Fundament (*fundamentum inconcussum*) abgeleitet wird. Die vom Nominalismus einstmals erschütterte Welt- und Wissensordnung erlebt damit eine eigentümliche Renaissance. Sie kehrt nun als autonome Leistung des menschlichen Geistes und zugleich als dessen immanente Struktur zurück. Auf die Gottesidee muss nur noch Bezug genommen werden, um die strukturelle Entsprechung zwischen Geist (*res cogitans*) und materieller Außenwelt (*res extensa*) zu verbürgen. Sobald diese Übereinstimmung aber vorausgesetzt werden kann, lassen sich die Ergebnisse der methodisch entwickelten Wissenschaft im Sinne technischer Anwendungen unmittelbar auf die körperliche Welt übertragen, und genau diese Applikationsleistung stellt für Descartes die eigentliche Aufgabe der Ethik dar: Wissenschaftliches Wissen soll im menschlichen Individuum, in der Sozialwelt und in der Natur wirksam werden. Zumindest der rationalen Beherrschung der Affekte hat Descartes in diesem Zusammenhang einige Aufmerksamkeit gewidmet. Auf's Ganze gesehen musste sein ethisches Projekt allerdings unvollendet bleiben, weil es den Abschluss des gesamten Wissenschaftssystems zur Voraussetzung hat und damit seine eigenen Möglichkeitsbedingungen erst in ferner Zukunft realisiert findet. Dennoch repräsentiert Descartes' Ansatz eine Ethik vom Typ des kognitivistischen Universalismus, wobei die Aufgabe der praktischen Vernunft allerdings darauf beschränkt bleibt, als technische Anwendungsrationalität zu fungieren.

Bei Baruch de Spinoza lässt sich eine ähnliche Grundintention wie bei Descartes feststellen. Auch ihm geht es um die Harmonisierung von geistigen und physischen Prozessen, und sein Hauptaugenmerk gilt in diesem Zusammenhang ebenfalls den menschlichen Leidenschaften. Im Gegensatz zu Descartes ist ihm jedoch weniger an einer Eindämmung der Affekte nach dem Modell des technischen Eingriffs gelegen. Seine Forderungen richten sich vielmehr darauf, das Zustandekommen und die Wirkweise von Gemütsbewegungen vernünftig nachzuvollziehen. Seiner Ansicht nach lässt sich nur durch die rationale Aufklärung aller physischen und psychischen Zusammenhänge ein Zustand der Leidenschaftslosigkeit erreichen, der ihm dann auch als das eigentlich Erstrebenswerte gilt. Die gegenüber Descartes veränderte Sichtweise erklärt sich aus den gewandelten ontologischen Voraussetzungen. Für Spinoza stellen die Strukturen des Geistes und der körperlichen Welt keine getrennten Sphären dar, deren Entsprechung erst nachträglich durch einen Re-

kurs auf die Gottesidee abgesichert werden müsste. Vielmehr werden Geist und Körper nun als parallel aufgebaute Attribute der einen göttlichen Substanz begriffen, die ihrerseits zur einzigen Wirklichkeit überhaupt erklärt wird und damit der Welt gerade nicht als etwas Transzendentes gegenübersteht. Die eigentliche ethische Aufgabe besteht für ihn also darin, sowohl die Vollzüge des menschlichen Geistes wie auch alle physischen Vorkommnisse als Selbstvollzüge der göttlichen Substanz zu begreifen. Mit dieser Erkenntnis, durch die sich der Mensch aus seiner leiblichen Gebundenheit erhebt und gewissermaßen von einem ewigen Standpunkt aus (*sub specie aeternitatis*) betrachtet, ist nach Spinoza eine eigentümliche Freiheit verbunden, die zur umfassenden Gottes- und Menschenliebe befähigen soll. In seinen politischen Schriften, in denen diese Überlegungen konsequenterweise für eine Theorie der religiösen Toleranz fruchtbar gemacht werden, zeigt sich die soziale Reichweite des Ansatzes. Es ist die Universalität der Vernunft, die dem Menschen einen interesselosen Blick auf sich selbst ermöglicht und ihn damit sozusagen aus seinem Engagement für seine Partikularinteressen befreit.

Ein entscheidendes Problem des ontologischen Monismus bei Spinoza liegt jedoch in dessen Freiheitsverständnis. Recht besehen können nämlich weder Gott noch der Mensch als wirklich frei gedacht werden, wenn Letzterer sich als bloße Aggregation verschiedener Modi in einem totalen Notwendigkeitszusammenhang betrachten muss und Ersterer diese Totalität selber ist. Damit scheint die Ethik – noch mehr als bei Descartes – auf einen Selbstvollzug theoretischen Wissens reduziert zu werden, wodurch die Eigenständigkeit der praktischen Vernunft vollständig aus dem Blick zu geraten droht. Mit genau dieser Schwierigkeit ringen die Vertreter der ›zweiten Generation‹ des Naturrechtsdenkens, vor allem Samuel Pufendorf und Christian Thomasius. Etwa zur selben Zeit wie Spinoza betonen sie einmal mehr die menschliche Willensfreiheit und definieren damit einen gegenüber dem deterministisch konzipierten Naturzusammenhang selbstständigen Praxisbereich. Ebenso sanktionieren sie die schon bei Althusius und Grotius zu beobachtende Entdivinisierung des Naturrechts, so dass moralisches Handeln für sie in der Tat nur noch ein Handeln nach vernünftig einsehbaren Grundsätzen meinen kann.

## 2.5 Kant

Die Philosophie Immanuel Kants ist von dem Versuch bestimmt, den das Denken seiner Zeit prägenden Gegensatz von Empirismus und Rationalismus zu überwinden. Dieser Versuch führte Kant im Rah-

men der theoretischen Philosophie dazu, eine grundlegende Revolution der Denkungsart ins Werk zu setzen, die er selbst als ›kopernikanische Wende‹ im philosophischen Weltbild begriffen hat. Sie ist durch einen radikalen Wechsel der Blickrichtung gekennzeichnet. An die Stelle des Versuchs, sich gleichsam im direkten Zugriff der ›objektiven‹ Strukturen der Wirklichkeit zu versichern, tritt der Versuch, allererst die ›subjektiven‹ Konstitutionsbedingungen dieser Wirklichkeit aufzudecken, die Anschauungsformen und Verstandeskategorien nämlich, unter denen diese Wirklichkeit uns allein zugänglich ist. Die von Kant vorgeschlagene Lösung des Gegensatzes zwischen Empirismus und Rationalismus gibt dem Rationalismus in Bezug auf die formalen und kategorialen Strukturen der für uns erkennbaren Wirklichkeit – die Kant Erscheinungswelt nennt – Recht, dem Empirismus hingegen bezüglich der materiellen Inhalte.

Von dem Versuch einer Überwindung des Gegensatzes zwischen Empirismus und Rationalismus ist auch Kants Moralphilosophie geprägt. Auf der einen Seite pflichtet Kant den Vertretern des Empirismus darin bei, dass das menschliche Handeln in naturale und affektive Zusammenhänge eingebunden ist und somit unter empirischen Gesichtspunkten betrachtet werden kann. Auf der anderen Seite insistiert er jedoch mit allem Nachdruck auf dem Gedanken der Willensfreiheit, die sich zwar theoretisch nicht beweisen, wohl aber als notwendige Implikation des sittlichen Sollensanspruchs bzw. als Postulat der praktischen Vernunft erweisen lässt. Somit existieren für Kant zwei mögliche Bestimmungsgründe des Willens, die jeweils unterschiedliche Gesetzesformen repräsentieren: das Naturgesetz und das Sittengesetz. Moralisch zu handeln bedeutet demnach, sich von allen naturgesetzlich-empirischen Bestimmungen frei zu machen und den Willen allein dem vernünftigen Sittengesetz zu unterstellen.

Die entscheidende Wende gegenüber der vorkantischen Tradition ethischen Denkens wird dadurch vollzogen, dass dieses Sittengesetz selbst – jedenfalls nach dem Selbstverständnis Kants – gar nichts anderes enthält und enthalten darf als eben das Postulat der sittlichen Freiheit selbst. Die Verknüpfung zwischen eudaimonistischer Strebenethik bzw. klassisch-teleologischer Tugendethik auf der einen Seite und normativer Sollensethik auf der anderen wird damit auf folgenreiche Weise gelöst. Kants konsequent deontologischer Auffassung zufolge ist jede normative Ethik von Grund auf falsch angelegt, die ihre Adressaten unmittelbar auf die Realisierung irgendwelcher – wie auch immer definierter – äußerer bzw. materialer Zielsetzungen oder Güter verpflich-

tet. Jede solche Ethik wäre nämlich ihrem Wesen nach heteronom: Freie (wenngleich endliche) Vernunftwesen für Wesen zu halten, die *in letzter Hinsicht* auf die Realisierung äußerer Ziele oder Güter verpflichtet sind, würde ihre Autonomie und somit auch ihre Würde verletzen. Eine Ethik hingegen, welche die Autonomie ihrer Adressaten achtet, darf Kant zufolge keinen anderen ›Inhalt‹ haben, darf ihren Adressaten nichts auferlegen, als eben die Pflicht zur Autonomie selbst. In der Ethik macht sich also dieselbe ›kopernikanische Wende‹ geltend, derselbe Wechsel der Blickrichtung vom ›Objekt‹ zum ›Subjekt‹, wie in der theoretischen Philosophie.

In Kants Verständnis ist ein Vernunftwesen dann autonom, wenn es nur denjenigen Maximen folgt, denen es selbst seine vernünftige Zustimmung geben könnte. Das von Kant vorgeschlagene Moralprinzip, der kategorische Imperativ, besteht daher in der Forderung, stets nur nach solchen Prinzipien zu handeln, denen die Moraladressaten selbst ihre vernünftige Zustimmung geben könnten. Die hiermit geforderte Selbstaffirmation der Vernunftautonomie impliziert zugleich die Pflicht, alle Vernunftwesen gleichermaßen in ihrer Selbstzweckhaftigkeit anzuerkennen und sie in ihrer Würde als moralische Personen zu achten. Kant hat dies in der so genannten Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: »Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest« (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* AA IV, S. 429).

Kants Moralphilosophie hat die ethische, juristische und politische Diskussion bis in die Gegenwart so tiefgreifend geprägt wie zuvor wohl nur die des Aristoteles. Gleichwohl ist bis heute umstritten, inwieweit Kant die selbst gesteckten Ziele erreicht hat bzw. inwieweit diese überhaupt – evtl. durch mehr oder weniger grundlegende Modifikationen der kantischen Theorie – erreicht werden können. So ist erstens umstritten, ob es Kant gelungen ist (und inwieweit es gelingen kann), Freiheit als notwendiges Postulat der praktischen Vernunft zu erweisen. Zweitens ist strittig, inwieweit ein Prinzip wie der kategorische Imperativ, das in gewissem Sinne ein formales Prinzip ist, gleichwohl eine reale Handlungsorientierung in konkreten Entscheidungssituationen bieten kann. Drittens sind Kants unbefriedigende Versuche, dem Problem möglicher Normen- oder Maximenkollisionen bzw. moralischer Konfliktsituationen Rechnung zu tragen, wiederholt kritisiert worden. Nachhaltige Wirkung hat insbesondere die facettenreiche Kritik Georg W.F. Hegels entfaltet. Einflussreich waren im deutschen Sprachraum auch

Max Schelers Kritik am angeblichen Formalismus der kantischen Ethik sowie der von Max Weber formulierte Gesinnungsethik-Vorwurf, der primär den dritten der oben unterschiedenen Aspekte betrifft.

## 2.6 Entwicklung bis zur Gegenwart

Die deontologische Moralphilosophie Kants, der teleologische Konsequentialismus in Gestalt des Utilitarismus sowie der Kontraktualismus im Anschluss an Hobbes dürfen als diejenigen Grundtypen ethischer Theoriebildung gelten, die auch das gegenwärtige Erscheinungsbild der Disziplin maßgeblich prägen. Der Grund dafür dürfte vor allem in der Entschlossenheit liegen, mit der sie den neuzeitlichen Herausforderungen zu begegnen versuchen. Die spezifisch moderne Aufgabenstellung besteht ja in erster Linie darin, angesichts weitgehender Spielräume der Verfolgung von Partikularinteressen und zunehmender Pluralisierung der Vorstellungen vom Guten einen Weg zu finden, wie die daraus entstehenden Interessen- und Wertungskonflikte auf moralisch legitime Weise geregelt werden können. Dazu bedarf es eines universalistischen Ansatzes, der die Berechtigung moralischer Forderungen von einem Maßstab her beurteilt, der nicht von einer Konzeption des Guten abhängig ist. Und dieser Universalismus ist es, der – ungeachtet der zum Teil gravierenden Unterschiede – als das gemeinsame Kennzeichen der genannten Ansätze gelten darf.

Die behauptete Dominanz des kantischen, kontraktualistischen und utilitaristischen Ethikparadigmas sollte freilich nicht verdecken, dass im 19. und 20. Jh. eine Vielzahl von konkurrierenden Positionen entwickelt werden, die in der gegenwärtigen Diskussion ebenfalls eine mehr oder weniger bedeutsame Rolle spielen. Zu nennen wären beispielsweise die verschiedenen Entwürfe des deutschen Idealismus, die in Auseinandersetzung mit Kant die Dualität von Natur und Freiheit zu überwinden suchten, Schopenhauers Mitleidsethik, die religiöse Existenzethik Kierkegaards, marxistische Ansätze, der amerikanische Pragmatismus, die materiale Wertethik, neoaristotelische und neohegelianische Richtungen sowie feministische Ethiken oder neue Varianten zur Tugendethik. Ebenso lässt sich für diesen Zeitraum eine Radikalisierung der *Ethikkritik* feststellen. Maßgeblich ist einerseits Nietzsches – vielfach auf Denkmuster der antiken Sophisten rekurrierender – Angriff gegen eine Moral, die seiner Ansicht nach die Erschaffung und Verwirklichung von neuen Werten behindert und damit der ästhetisch-kreativen Selbstüberwindung des Menschen im Wege steht. Auf der anderen Seite bestreiten positivistische Strömungen

und der – durch sprachanalytische Überlegungen gestützte – metaethische Nonkognitivismus in der ersten Hälfte des 20. Jh.s die Wahrheitsfähigkeit von moralischen Aussagen und untergraben damit das Fundament aller wissenschaftlichen Ethik. Seit dem zweiten Weltkrieg und insbesondere seit den sechziger Jahren ist jedoch eine ›Rehabilitierung der Praktischen Philosophie‹ zu verzeichnen. Politische Philosophie und Rechtsphilosophie, vor allem aber Moralphilosophie und -theologie sowie die verschiedenen Bereichsspezifischen bzw. Angewandten Ethiken (siehe Teil III. dieses Handbuchs) haben seitdem ihre Position in der akademischen und zunehmend auch in der allgemeinen öffentlichen Debatte behaupten und ausbauen können.

### 3. Metaethische Unterscheidungen und allgemeine Kategorien normativer Ethik

Versucht man, im gegenwärtigen Diskurs der Moralphilosophie Orientierung zu finden, so liegt es nahe, sich an die Unterscheidungen der Metaethik zu halten. Als eine Art Wissenschaftstheorie der Ethik hat die Metaethik Kategorien entwickelt, die einen systematischen Überblick über die verschiedenen normativ-ethischen Theorien erleichtern können. Zu diesem Zweck seien sie im Folgenden vorgestellt.

#### 3.1 ›Neutralität‹ von Metaethik und deskriptiver Ethik?

Vorangeschickt werden muss ein Wort zur Metaethik als solcher. Ihrem Selbstverständnis nach beschäftigt sich die Metaethik mit moralischen und normativ-ethischen Äußerungen, ohne normativ dazu Stellung zu nehmen, also ohne zu versuchen, diese Äußerungen zu kritisieren oder zu begründen. Sie ist insofern bemüht, gegenüber den verschiedenen Varianten normativer Ethik *Neutralität* zu wahren. Auch hier ist freilich umstritten, wie dieses Neutralitätspostulat verstanden werden muss. In einer vorsichtigen Lesart besagt die Neutralitätsforderung vor allem zweierlei: *Erstens*, dass die Aussagen der Metaethik nach Möglichkeit die Pluralität des normativ-ethischen Diskurses nicht ohne zwingenden Grund restringieren dürfen; *zweitens*, dass metaethische Theorien eigene Prämissen, die in Verdacht stehen, normativ-gehaltvoll zu sein, nach Möglichkeit offen legen müssen. In einer weniger vorsichtigen Lesart könnte man das Neutralitätspostulat so verstehen, dass metaethische Theorien unter völligem Verzicht auf jede affirmative oder kritische Bezugnahme auf normativ-ethische Annahmen entfaltet werden müssten. Diese Anforderung dürfte indes überzogen sein. Denn keine Be-

schäftigung mit Moral – und somit auch keine meta-theoretische Beschäftigung mit Ethik als der auf Moral reflektierenden Disziplin – kommt ohne ein zumindest implizites Unterscheidungskriterium aus, das es ermöglicht anzugeben, welche Überzeugungen und welche Handlungsorientierungen jeweils moralischen Charakters sind und welche nicht. Nun stellt aber die Wahl eines jeden möglichen Kriteriums für die Verwendung des Begriffs ›Moral‹ bereits eine Vorentscheidung dar, die auch für die Möglichkeiten normativer Ethik von entscheidender Bedeutung sind. Denn zwischen den Vertreterinnen und Vertretern verschiedener moralischer Positionen bzw. verschiedener normativ-ethischer Konzeptionen ist nicht etwa nur umstritten, wie man unter verschiedenen moralischen Überzeugungen und Handlungsorientierungen die ›richtigen‹ von den ›falschen‹ unterscheidet. Vielmehr herrscht bereits Uneinigkeit darüber, ob mit demjenigen, worin die eine Seite definierende Charakteristika des Moralischen erblickt, der Begriff der Moral überhaupt richtig bestimmt wurde. Für die Metaethik ist allerdings der Versuch charakteristisch, beide Diskussionsebenen zu unterscheiden. Metaethik fragt danach, was moralische Überzeugungen von anderen Überzeugungen unterscheidet. Ihr Ziel liegt nicht in der Begründung von Kriterien für richtiges moralisches Handeln, was allein Aufgabe der normativen Ethik ist.

In der Vielschichtigkeit solcher Dissense spiegelt sich die epistemische Ungewissheit von Kontroversen innerhalb der Ethik. Diese Ungewissheit ist nicht vergleichbar mit der Ungewissheit angesichts einer Rechenaufgabe, bei der immerhin bekannt ist, wie die gesuchte Lösung definiert ist, so dass die Aufgabe nur darin besteht, gültige und möglichst einfache Gleichungen zu finden, um die Lösung auf effiziente Weise zu erreichen oder strittige Lösungsvorschläge zu überprüfen. Innerhalb der Ethik besteht dagegen zumindest partiell schon Uneinigkeit darüber, wie die gesuchte ›Lösung‹ überhaupt zu definieren ist und wie die ›Aufgabe‹ der normativen Ethik formuliert werden muss.

Die erste, schwächere Lesart des Neutralitätspostulats scheint indessen unproblematisch. Auch auf der Grundlage dieser Lesart bleiben die Zielsetzungen der Metaethik hinreichend unterschieden von denen der normativen Ethik, so dass genug Raum für die Metaethik als einer sinnvollen und – relativ – eigenständigen Disziplin bleibt.

#### 3.2 Kognitivismus und Nonkognitivismus

Eine der allgemeinsten metaethischen Unterscheidungen ist die zwischen kognitivistischen und non-kognitivistischen Theorien.

(1) Als *Nonkognitivismus* bezeichnet man die Auffassung, dass der oberflächliche Eindruck, wonach moralische Urteile gültig (richtig, wahr) oder ungültig (unrichtig, falsch) sein können, ein trügerischer Eindruck sei. In Wahrheit, so meinen die Vertreter und Vertreterinnen des Nonkognitivismus, verdienen moralische ›Urteile‹ diesen Namen gar nicht.

(a) Einer radikalen Ausprägung des Nonkognitivismus zufolge bringen moralische ›Urteile‹ lediglich *subjektive Gefühle oder Einstellungen* zum Ausdruck oder/und dienen der appellativen *Beeinflussung der Handlungsweisen anderer*. Konsequenterweise bestreiten die Vertreter/innen dieser radikalen, *Emotivismus* genannten Spielart des Nonkognitivismus meist, dass normative Ethik als wissenschaftliche Disziplin möglich ist. Als bekannteste Vertreter des Emotivismus gelten Alfred J. Ayer und Charles L. Stevenson, die allerdings in ihren späteren Arbeiten von den Extrempositionen wieder ein Stück weit abgerückt sind.

(b) Eine in ihren Konsequenzen weniger radikale Variante des Nonkognitivismus bildet der so genannte *Präskriptivismus*. Bekannt und einflussreich ist er insbesondere in Gestalt des so genannten *universellen Präskriptivismus* geworden, der von Richard M. Hare entwickelt wurde. Auch der Präskriptivismus geht davon aus, dass moralische Sätze nicht in letzter Hinsicht begründbar sind. Vielmehr ist auch Hare der Ansicht, dass solche Sätze im Grunde auf subjektiven Präferenzen beruhen. In anderer Weise als der Emotivismus betont der Präskriptivismus jedoch den Handlungsbezug moralischer Sätze, die als wesentlich präskriptive, also vorschreibende Sätze – analog Imperativsätzen – verstanden werden: Wenn eine Person P die Auffassung vertritt, dass die Handlung H in der Situation S richtig oder vorzugswürdig ist, so kann diese Auffassung nur dann als Ps aufrichtige Überzeugung gelten, wenn P auch bereit ist, in einer Situation des Typs S tatsächlich H zu tun. Dieser Handlungsbezug präskriptiver Sätze erweist sich – Hare zufolge – als höchst bedeutsam, wenn man zusätzlich auf die Bedingungen der Konsistenz moralischen Argumentierens reflektiert. In dieser Reflexion zeigt sich nämlich, dass (auch) praktische Behauptungen und Begründungen unter dem logisch-semanticen Postulat der Universalisierbarkeit stehen: Solange die Person P die Auffassung vertritt, »in der Situation S ist es richtig, die Handlungsweise H zu vollziehen«, muss P auch zustimmen, dass es in der Situation S\* ebenfalls richtig ist, gemäß H zu handeln, wenn S\* in allen relevanten Eigenschaften S gleicht. Wenn P die Auffassung vertritt, »in der Situation S ist es für die Person P\* richtig, H zu tun«, so muss P auch der Behauptung zustimmen, dass es für

die Person P\*\* – oder eben auch für P selbst – richtig ist, in S H zu tun, sofern es nicht wiederum relevante Unterschiede zwischen P\* und P\*\* – oder P – gibt. Der Hinweis auf die Tatsache, dass P nun einmal selbst diejenige Person ist, die sich in der Situation von P\* befindet – die also, der von ihr selbst vertretenen Auffassung zufolge, *H tun soll* – kann rationalerweise keine Rolle spielen. P kann, mit anderen Worten, denjenigen Präskriptionen, die sie selbst für gültig hält, nicht mit dem bloßen Hinweis abwehren, dass sie selbst die Betroffene ist. Demnach sind, dem universellen Präskriptivismus zufolge, alle Formen des *ethischen Egoismus* ebenso inkonsistent wie alle übrigen Formen des Partikularismus. Nach Hare kann der universelle Präskriptivismus somit eine Begründung der so genannten Goldenen Regel leisten (die in der bekannteren ›negativen‹ Form lautet: »Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg' auch keinem andern zu!«). Obwohl der universelle Präskriptivismus eine nonkognitivistische Auffassung von Ethik vertritt, versucht er doch die normativen Konsequenzen seiner metaethischen Konzeption herauszuarbeiten.

(2) Während Hares universeller Präskriptivismus logisch-semantiche Mindestbedingungen moralischen bzw. ethischen Argumentierens aufzuzeigen scheint, gehen die Begründungsansprüche der *kognitivistischen* Theorien darüber hinaus. Im Gegensatz zum Nonkognitivismus nehmen Vertreterinnen und Vertreter des Kognitivismus im Allgemeinen an, dass moralische Urteile – wie es das moralische Sprachspiel ja auch nahe zu legen scheint – als solche gültig (richtig, wahr) oder ungültig (unrichtig, falsch) sein können. Zwar behandelt auch der universelle Präskriptivismus moralische Urteile als gültig oder ungültig; aber diese Gültigkeit oder Ungültigkeit ist stets nur *relativer* Natur. Was im Rahmen des universellen Präskriptivismus allein beurteilt werden kann, ist die *Konsistenz* verschiedener präskriptiver Urteile untereinander. Vertreterinnen und Vertreter des Kognitivismus sind dagegen der Ansicht, dass zumindest ein Teil der moralischen Urteile *als solche* gültig oder ungültig sind; dass, anders gesagt, moralische Urteile ungültig sein können, auch ohne logisch-semantiche Inkonsistenz zu sein.

Nach einer häufig vertretenen Auffassung impliziert diese Grundannahme des Kognitivismus allerdings noch nicht die weiter gehende These, dass die Gültigkeit (Richtigkeit, Wahrheit) moralischer Urteile auch *erkannt* werden kann. Vielmehr, so wird gesagt, sei auch die Auffassung möglich, dass moralische Urteile zwar echte Urteile sind, die gültig oder ungültig sein können, dass wir aber prinzipiell keine Möglichkeit haben zu erkennen oder zu prüfen, ob

sie gültig oder ungültig sind. Diese – absurd-tragisch anmutende – Auffassung ist es wohl, die man als *Skeptizismus* bezeichnen muss.

Wenn man von dem hier vorgeschlagenen *weiten* Begriff des Kognitivismus ausgeht, dann sind die nicht-skeptischen Versionen des Kognitivismus recht zahlreich. (Nur am Rande sei angemerkt, dass sich in den verschiedenen Beiträgen des vorliegenden Handbuchs unterschiedliche Definitionen dieses Begriffs finden; vgl. die Beiträge »Kognitivismus – Nonkognitivismus« sowie »Realismus, Naturalismus, Intuitionismus«.) Obwohl die Unterscheidung zwischen Kognitivismus und Nonkognitivismus vergleichsweise einfach und eindeutig zu definieren scheint, bringt die Zuordnung ethischer Theorien oder Theoriefamilien zu einer dieser Kategorien mitunter Probleme mit sich. Bei manchen ethischen Konzeptionen sind nämlich Divergenzen festzustellen zwischen den Begründungsansprüchen, die diese Konzeptionen *implizit* erheben (indem sie zu bestimmten moralischen Streitfragen – auch über logische Konsistenzbeurteilungen hinaus – wertend und urteilend Stellung nehmen), und den Begründbarkeitsansprüchen, zu denen sie sich bekennen, wenn sie *explizit* ihr metaethisches Selbstverständnis zum Ausdruck bringen. Zudem sind graduelle Unterschiede in der Deutlichkeit möglich, in der die kognitivistische Grundauffassung sichtbar wird. Die Positionen derjenigen, die moralische Urteile für echte, begründungsfähige Urteile halten, unterscheiden sich nämlich unter anderem in der Stärke der jeweils für möglich gehaltenen – und als zureichend erachteten – Begründungsleistungen. Während beispielsweise im Utilitarismus meist die einfache Plausibilität der vorgeschlagenen Grundauffassung für rechtfertigungstheoretisch hinreichend erachtet und der größte Teil der Denkbemühungen auf die präzise, alle Details berücksichtigende Ausarbeitung dieser Grundposition verwandt wird, beschäftigen sich z. B. die Vertreterinnen und Vertreter der Diskursethik mit Vorliebe damit, ihre normativ-ethische Konzeption auch noch gegen den letzten denkmöglichen Einwand zu verteidigen, so dass sie erst verhältnismäßig spät mit der anwendungsbezogenen Spezifikation ihrer Theorie begonnen haben. Die Rede von »schwachen« versus »starken« (oder »zu schwachen« versus »überzogenen«) Begründungsansprüchen ist freilich insofern etwas missverständlich, als auch diejenigen, die »schwache« Begründungen für hinreichend erachten, wiederum eine »starke« normative These vertreten müssen – nämlich die These, dass es moralisch richtig ist, plausibel erscheinenden Theorien zu vertrauen und ihnen gemäß zu handeln.

### 3.3 Naturalismus, Intuitionismus, Konstruktivismus

In Anlehnung an die von George E. Moore geprägte Begrifflichkeit wird in metaethischen Übersichtsarbeiten bis heute oft die Unterscheidung von Naturalismus und Intuitionismus als entscheidende Binnendifferenzierung kognitivistischer Theorien vorgeschlagen. Diese Binnendifferenzierung betrifft erstens die epistemologische Frage, wie die Gültigkeit moralischer Urteile erkannt bzw. überprüft werden kann. Damit hängt zweitens die Frage zusammen, was es heißt zu behaupten, dass ein moralisches Urteil gültig ist.

(1) Dem *Naturalismus* zufolge müssen moralische Urteile als Urteile über das Vorliegen natürlicher Tatsachen oder als strukturell identisch mit solchen Urteilen verstanden werden. Es besteht nach dieser Auffassung keine wirkliche Diskontinuität zwischen den empirischen Wissenschaften und der normativen Ethik. Moore hat den Naturalismus nachdrücklich zurückgewiesen, wobei er sich vor allem auf das so genannte *Argument der offenen Frage* stützt (vgl. hierzu wie auch zum Folgenden die Beiträge »Realismus, Naturalismus, Intuitionismus« sowie »Naturalistischer Fehlschluss«).

(2) Die *intuitionistische* Gegenposition zum Naturalismus unterstellt im Grunde ebenfalls die Erkennbarkeit moralischer Tatsachen, begreift diese jedoch nicht als natürliche, empirisch überprüfbare Sachverhalte, sondern als unmittelbar (»intuitiv«) einsehbare moralische Grundwahrheiten. (Es ist freilich nicht ganz einfach nachzuvollziehen, was genau sich Intuitionisten unter dem intuitiven Zugang zu diesen Grundwahrheiten vorstellen.) Beide Positionen stimmen also in der *realistischen* Auffassung überein, dass moralische Tatsachen als etwas Objektives zu betrachten sind, das in gewissem Sinne unabhängig von den sie erkennenden Moralsubjekten existiert, jedenfalls nicht erst durch diese konstituiert wird.

(3) In dieser Hinsicht unterscheiden sie sich von *konstruktivistischen* Ansätzen. Den Konstruktivismus darf man möglicherweise als eine dritte moralepistemologische Grundposition neben Naturalismus und Intuitionismus begreifen. Konstruktivisten nehmen nicht an, dass moralische »Tatsachen« oder »Wahrheiten« unabhängig von den Urteilen existieren, die über sie getroffen werden. Diese Auffassung muss nicht zwangsläufig in einen ethischen Relativismus münden, dem zufolge moralische Auffassungen nur relative Gültigkeit – bezogen auf das jeweilige Moralsubjekt oder die jeweilige moralische Gemeinschaft – zukommt. Dem Konstruktivismus lässt sich auch eine universalistische Wendung geben,

wenn gezeigt werden kann, dass die kognitiven, pragmatischen, sozialen oder sprachlichen Strukturen, innerhalb derer moralische Äußerungen überhaupt möglich sind, die Bedingungen gültiger moralischer Äußerungen in einer normativ relevanten Weise restringieren. Konzeptionen normativer Ethik, die in der Nachfolge Kants stehen, lassen sich vermutlich am ehesten in diesem konstruktivistischen Sinne begreifen. So ist beispielsweise nach diskursethischer Auffassung die Gültigkeit moralischer Grundnormen durch die allgemeinen pragmatisch-logischen Strukturen der Kommunikationspraxis verbürgt; sie haften insofern zwar an einer sozusagen »gegenstandskonstituierenden« Praxis der Moralgemeinschaft, sind aber gleichwohl nicht beliebig, da die hier relevanten Strukturen dieser Praxis ihrerseits nicht beliebig sind.

### 3.4 Lineare, kohärentistische und reflexive Begründungsmuster

Während die Unterscheidung zwischen Naturalismus, Intuitionismus und Konstruktivismus die sozusagen moralontologische Frage nach der Natur des Moralischen überhaupt sowie die hiermit verknüpfte epistemologische Frage nach der Struktur moralischen Wissens und moralischer Erkenntnis betrifft, bezieht sich die Unterscheidung zwischen linear-deduktiven, kohärentistischen und reflexiven Begründungen auf die rechtfertigungstheoretische Frage nach der Struktur ethischer Begründungen (vgl. zum gesamten Abschnitt den Beitrag »Begründung«). Zweifellos existieren Abhängigkeiten zwischen den beiden Frageebenen. So sind naturalistische Konzeptionen normativer Ethik meist kohärentistisch, konstruktivistische rekurrieren vielfach auf reflexive Begründungsfiguren. Eine starre Kopplung oder gar logische Implikationsbeziehung ist hier allerdings nicht gegeben.

(1) Im Rahmen *linearer Begründungen* gilt eine eindeutige Begründungsrichtung: Wenn das moralische Urteil U auf das Urteil U\* gestützt ist, dann kann U nicht gleichzeitig als Teil einer Begründung für U\* herangezogen werden. Derartige lineare Begründungen sind natürlich mit dem Problem behaftet, dass bei allem, was jeweils zur Begründung herangezogen wird, immer wieder erneut nach einer Begründung gefragt werden kann. Etwas anderes würde gelten, wenn es tatsächlich eine Art wahrheitsverbürgender intuitiver Erkenntnis gäbe, hinter die nicht mehr zurückgefragt werden kann. Diese Auffassung wird mitunter auch als »Fundamentalismus« bezeichnet. Angesichts der schwer vermeidbaren pejorativen Konnotationen scheint dieser Begriff allerdings wenig glücklich.

(2) Im Rahmen *kohärentistischer Begründungen* wird es als zulässig erachtet, das auf das moralische Urteil U\* gestützte Urteil U zugleich als Beleg für die Gültigkeit von U\* zu verstehen (vgl. den Beitrag »Kohärentismus«). Dies läuft freilich nur dann nicht auf einen Begründungszirkel hinaus, wenn man sich das Verhältnis von U und U\* nicht als logische Beziehung zweier isolierter Urteile, sondern als Teil eines komplexen Netzwerks moralischer Urteile vorstellt, in das sich »neue« Urteile mehr oder weniger gut einfügen, weil sie besser oder schlechter mit dem – seinerseits mehr oder weniger konsistenten – System der gegebenen Urteile zusammenpassen. Tatsächlich dürfte kaum jemand jemals eine Begründungskonzeption normativer Ethik ganz unabhängig von den Konsequenzen entwickelt und aufrecht erhalten haben, die sich aus ihr ergeben. Kohärentistische Begründungen sind in der Regel verbunden mit einem sozusagen *rekonstruktionistischen* Selbstverständnis der normativen Ethik, wonach diese auf eine – möglichst konsistente und einfache – Rekonstruktion des gegebenen Systems moralischer Überzeugungen und seiner kognitiven Grundstrukturen zielt. Die Kohärenzforderung wird in diesem Rahmen also nicht nur auf die normativ-ethische Theorie selbst, sondern auch auf die von ihr angebotene Rekonstruktion einer gegebenen moralischen Urteilspraxis bezogen. Dies entspricht der Einsicht, dass normative Ethik sich niemals schlechthin außerhalb unserer moralischen Alltagsdiskurse positionieren kann, sondern dass Ethikerinnen und Ethiker immer auch als *Teilnehmer* am allgemeinen Moraldiskurs verstanden werden müssen.

Aus dieser Positionsbestimmung ergibt sich freilich auch die Frage, ob kohärentistische Begründungen *allein* ausreichen können, die genuine Aufgabe der normativen Ethik zu erfüllen; die Aufgabe nämlich, hinreichende *Gründe für die Verbindlichkeit* moralischer Forderungen aufzuweisen. Kohärentistische Begründungen sehen sich dem Einwand ausgesetzt, dass die Verbindlichkeit ihrer Ergebnisse von Voraussetzungen abhängig ist, die nicht von allen geteilt werden müssen.

(3) *Reflexive Begründungen* stellen nach Auffassung ihrer Vertreter/innen neben linearen und kohärentistischen Begründungen eine dritte Möglichkeit der Rechtfertigung moralischer Urteile dar. Reflexive Begründungen leiten das zu Begründende nicht von einem vorausgesetzten Begründendem ab, sondern suchen nachzuweisen, dass das zu Begründende vom Begründungssubjekt nicht konsistent bestritten werden kann. Reflexiver Begründungsfiguren bedienen sich in jüngerer Zeit beispielsweise Alan Gewirth und die Diskursethik. So lässt sich nach diskursethischer



Auffassung nicht sinnvoll bestreiten, dass wir unbedingt verpflichtet sind, uns in unserem Handeln an der allgemeinen argumentativen Konsensfähigkeit unserer Handlungsweise zu orientieren, weil wir mit *jeder* Handlungsbegründung – ganz gleich wie sie inhaltlich bestimmt sein mag – immer schon auf einen rationalen Konsens zielen. Nach der Auffassung Gewirths muss jeder handlungsfähige Freiheit und Wohlergehen als notwendige Voraussetzungen seiner Handlungsfähigkeit (sowie schließlich auch der aller anderen Handlungsfähigen) anerkennen und wertschätzen. Reflexive Begründungen zielen also stets auf den Nachweis der ›Unhintergebarkeit‹ des Zu-Begründenden als Bedingung der Möglichkeit von etwas, was jedes Moralsubjekt als solches in Anspruch nehmen muss (z. B. Rationalität, Freiheit, Handlungsfähigkeit). Mithin besteht die Pointe reflexiver Begründungen darin, dass sie zwar keine ›Voraussetzungslosigkeit‹ *strictu sensu* beanspruchen; dass sie jedoch – dem eigenen Anspruch nach – nur solche Voraussetzungen in Anspruch nehmen, die in jeder Situation, in der überhaupt moralische Begründungsfragen auftauchen können, immer schon gegeben sein müssen (z. B. dass es freie und rationale Handlungssubjekte gibt, die irgendwelche Zielsetzungen anstreben, dass eine Sprache existiert, in der sie sich verständigen, Behauptungen aufstellen und Argumente austauschen können, etc.). Die Möglichkeit reflexiver Begründungen als eines dritten Begründungstyps neben linearen und kohärentistischen Begründungen ist in der Diskussion umstritten.

Lineare, kohärentistische sowie reflexive Begründungsfiguren können auf verschiedene Weise miteinander kombiniert werden. Am ehesten verstehen die Vertreter und Vertreterinnen des Kohärentismus ihre begründungstheoretische Position als selbstgenügsam. Der intuitionistische ›Fundamentalismus‹ findet im gegenwärtigen Diskurs der normativen Ethik kaum noch Anhänger.

### 3.5 Universalismus vs. Partikularismus

Die Unterscheidung zwischen *universalistischen* und *partikularistischen* (z. B. egoistischen oder kontextualistischen) Konzeptionen normativer Ethik ist bereits im Zusammenhang mit der Skizze des universalen Präskriptivismus angedeutet worden (für eine differenziertere Auseinandersetzung vgl. den Beitrag »Universalisierung«). Während der Universalismus besagt, dass moralische Urteile den Kontext, in dem sie getroffen werden, transzendieren – genauer: dass moralische Urteile stets Gültigkeit auch für *alle* anderen qualitativ übereinstimmenden Kontexte prä-tendieren müssen –, bestreiten dies die Vertreter/innen des Partikularismus. Nun fällt es aus Sicht des

Universalismus leicht nachzuweisen, dass in Argumentationen per se der Universalismus sozusagen strukturell eingebaut ist und dass somit der Versuch, sich dem Postulat der Universalisierbarkeit moralischer Begründungen völlig zu entziehen, nur durch den völligen Verzicht auf verständliches Argumentieren gelingen könnte. Allerdings sollte es stutzig machen, wenn Siege derart leicht errungen werden. Tatsächlich ändert ja die intern universalistische Struktur begrifflichen Argumentierens nichts an der Tatsache, dass die konkrete Realität moralischer Handlungssituationen einschließlich der sie prägenden sinnlichen Erfahrungen und subjektiven Empfindungen niemals *vollständig*, mit all ihren Eigenheiten begrifflich erfasst werden kann. Jeder Versuch, allgemeine Regeln des richtigen Handelns zu formulieren und diese auf konkrete Situationen – und konkrete Menschen – zu applizieren, steht daher ständig in der Gefahr, deren Eigentümlichkeit zu vernachlässigen und ihnen dadurch Unrecht zu tun. Vor diesem Hintergrund erweist sich die Ausbildung moralischer Sensibilität und moralischen Urteilsvermögens als unverzichtbares Korrelat ethischer Theoriebildung (vgl. dazu den Beitrag »Moralpädagogik«).

### 3.6 Prinzipienethik, Normenethik, Maximenethik, Situationsethik

Akzeptiert man es als Aufgabe der normativen Ethik, allgemeine (d. h. universelle) Regeln des moralisch richtigen Verhaltens zu formulieren, zu begründen oder zu kritisieren, so gibt es verschiedene Möglichkeiten, wie generell oder spezifisch diese Regeln formuliert sein können, und – damit zusammenhängend – verschiedene Möglichkeiten, die ›Anwendung‹ dieser Regeln zu verstehen (vgl. zum Folgenden den Beitrag »Prinzip/Maxime/Norm/Regel«). Auch in dieser Hinsicht unterscheiden sich die vorfindlichen Konzeptionen normativer Ethik. Was die Generalität bzw. Spezifität der jeweils in den Blick genommenen moralischen Regeln anbelangt, lässt sich ein breites Spektrum graduell abgestufter Möglichkeiten feststellen. Der eine Pol wird durch Prinzipienethiken markiert, wobei unter ›Prinzipienethik‹ eine Ethik verstanden werden soll, in der in letzter Instanz nur *eine einzige* Präskription maßgeblich ist, die dann üblicherweise als *Moralprinzip* bezeichnet wird. Das eindeutigste Beispiel für eine Ethik dieses Typs ist vielleicht der Utilitarismus, der – in der handlungsutilitaristischen Standardform – nur eine einzige normative Verpflichtung kennt: die Verpflichtung zur Maximierung des Gesamtnutzens. An ihr sollen die Moralsubjekte ihr *gesamtes* Verhalten orientieren. Alle spezifischeren moralischen Ge- und

Verbote – beispielsweise das moralische Verbot der Folter – sind nur dadurch und nur insoweit begründet, als sie zur Erfüllung des Moralprinzips – also zur Maximierung des Gesamtnutzens – beitragen. Bei der Prüfung, welche Handlungsweise jeweils richtig ist, wird das Moralprinzip sozusagen unmittelbar auf die Situation angewandt. Auch die Ethik Kants und die an Kant orientierten Ethiken kennen nur ein Moralprinzip. Allerdings fordert deren Prinzip in der ›Anwendung‹ einen Umweg über die Prüfung der universellen Akzeptabilität spezifischer Handlungsprinzipien, die Kant ›Maximen‹ nennt und wodurch das Moralprinzip mit einer Fülle konkreter Handlungsregulierungen vermittelt wird (siehe den Beitrag »Kant«). Die meisten Prinzipienethiken sehen die Möglichkeit vor, das Moralprinzip durch eine Reihe von Regelungen begrenzter Reichweite genauer zu konkretisieren.

Am anderen Pol des Spektrums der Theoriemöglichkeiten sind die Situationsethiken angesiedelt. Sofern man diese Ethiken nicht als partikularistische Ethiken betrachten muss, lassen sie sich nämlich so verstehen, dass sie für jede qualitativ identische Situation eine eigene Handlungsregel vorsehen. Solche Handlungsregeln müssten freilich so detailliert und spezifisch sein, dass sie in begrenzter Zeit unmöglich artikuliert und somit auch nicht gelehrt oder systematisiert werden können. Vermutlich ist eine solche Auffassung nur in der Form eines Intuitionismus denkbar; moralisches Argumentieren im eigentlichen Sinne ist im Rahmen eines solchen Modells allerdings weder möglich noch nötig.

Zwischen Prinzipien- und Situationsethiken stehen Ethiken, die als Maßstab der Handlungsorientierung eine begrenzte Zahl generellerer Präskriptionen vorschlagen. Diese können etwa die Form von Tugendkonzepten oder von allgemeinen Pflichten oder ›Mittleren Prinzipien‹ (*axiomata media*) annehmen. Als Beispiel für eine solche Ethik könnten die Gebote des Dekalogs dienen. Auch Ethiken, die mittlere Prinzipien als höchsten Orientierungspunkt moralischen Handelns vorsehen, also kein singuläres Moralprinzip kennen, werden mitunter als ›Prinzipienethiken‹ bezeichnet, insbesondere das medizinethische Konzept, das Beauchamp und Childress in den *Principles of Biomedical Ethics* entwickelt haben. Generell bringen solche Ethiken die Schwierigkeit mit sich, dass bei einer Pluralität rivalisierender Prinzipien mit Kollisionen gerechnet werden muss. Da kein übergeordnetes Prinzip (Moralprinzip) existiert, das in solchen Konfliktfällen Orientierung geben könnte, besteht insoweit nur die Möglichkeit, an das Urteilsvermögen der Moralsubjekte zu appellieren, welches seinerseits nicht durch weitere explizite Kriterien angeleitet wird.

Gleichwohl beharren traditionelle Moralsysteme, wie sie etwa in ›primitiven‹ Kulturen zu finden sind, auf der strikten Einhaltung von Präskriptionen mittlerer Reichweite. Solche Moralsysteme sind *rigoristisch*, da auch diejenigen Pflichtverstöße verurteilt (und in der Regel auch geahndet) werden, die aufgrund einer Pflichtenkollision unvermeidlich waren. Manche ethischen Konzeptionen gehen davon aus, dass einige, aber nicht alle moralischen Präskriptionen unbedingt – unter allen Umständen – zu befolgen bzw. ›moral absolutes‹ sind. Ein bekannter Vertreter dieser Auffassung, die in der englischsprachigen Diskussion meist als ›absolutism‹ bezeichnet wird, ist Charles Fried. Die entgegengesetzte Position besagt, dass moralische Pflichten als *Prima-facie-Pflichten* verstanden werden müssen, d. h. als Pflichten, die u. U. durch andere aufgewogen werden können (z. B. Jonathan Dancy).

### 3.7 Teleologische vs. deontologische Ethiken

Die vielleicht prominenteste Unterscheidung normativ-ethischer Theorien ist schließlich die zwischen *teleologischen* und *deontologischen* Ansätzen. An ihr ist auch die Einteilung der normativ-ethischen Theorien in Abschnitt II B des vorliegenden Buches orientiert. Für diese Unterscheidung – wie leider für fast alle Unterscheidungen auf dem Feld der Philosophie – finden sich in der Literatur recht unterschiedliche Definitionsvorschläge (vgl. die Einleitungen zu den jeweiligen Teilen des Handbuchs). In einer vagen, alle heiklen Detailprobleme vermeidenden Formulierung lässt sich zumindest Folgendes festhalten: Im Rahmen teleologischer Ansätze wird die moralische Richtigkeit von Handlungen durch ihren Beitrag zur Realisierung oder Erhaltung eines Guten bestimmt. Deontologische Ansätze implizieren die Auffassung, dass Handlungen aufgrund anderer Charakteristika als ihrer konkreten Folgen moralisch richtig oder falsch sein können. Je nach Interpretation lässt diese vorläufige Formulierung offen, ob es normative Ethiken gibt, die weder deontologisch noch teleologisch sind.

Ein präziserer und weithin anerkannter Unterscheidungsvorschlag findet sich unter anderem bei William K. Frankena und John Rawls. Diese Autoren bezeichnen genau diejenigen Ethiken als teleologisch, die das moralisch Richtige als eine Funktion des vormoralisch Guten bestimmen: Gemäß teleologischen Ethiken sind Handlungen insofern moralisch richtig, als sie zur Maximierung eines vormoralisch Guten beitragen. Deontologische Ethiken werden als Negation teleologischer Ethiken bestimmt: *Alle* Ethiken, die nicht teleologisch sind, sind demzufolge

deontologisch, und keine Ethik kann zugleich deontologisch und teleologisch sein.

Die entscheidende Präzisierung gegenüber der zuvor vorgeschlagenen vagen Formulierung liegt in der Charakterisierung des anzustrebenden Guten als einem *vormoralisch* Guten. Diese Präzisierung bedeutet: das moralisch relevante Gute muss als ›gut‹ charakterisiert bzw. definiert werden können, ohne dabei schon auf moralische Kriterien vorzugreifen. Demnach müsste z. B. eine teleologische Ethik, die das moralisch Richtige einer Handlung als ihren Beitrag zur Maximierung des allgemeinen Glücks betrachtet, ›Glück‹ bestimmen, ohne dabei auf moralische Unterscheidungen zu rekurrieren. Erst nachträglich kann sie dann einen Begriff des Moralischen gewinnen, indem sie das Moralische als Beitrag zur Realisierung des so verstandenen Glücks bestimmt.

Deontologische Ethiken werden, wie gesagt, als Negation der Charakteristika der teleologischen Ethiken definiert. Deontologische Ethiken können demnach, wie Rawls ausführt, *entweder* dadurch definiert sein, dass sie das zu maximierende Gute in Abhängigkeit vom moralisch Richtigen bestimmen, *oder* sie werden bestreiten, dass das moralisch Richtige in der Maximierung des nicht-moralisch Guten besteht.

Akzeptiert man die von Frankena, Rawls und vielen anderen vorgeschlagene Unterscheidung, so erhält man einen verhältnismäßig engen Teleologie- und einen sehr weiten Deontologiebegriff. Der Teleologiebegriff umfasst dann ausschließlich *konsequentialistisch-teleologische* Ansätze, wie etwa – und vor allem – den *Handlungsutilitarismus*. Diejenigen Ethiken hingegen, die man am besten als *onto-teleologische* Ansätze bezeichnet, weil sie das zu realisierende Gute als eine dem menschlichen oder physischen Sein bereits inhärierende Zielvorgabe begreifen, fallen *nicht mehr* in die Klasse der teleologischen Ethiken, sondern müssen als *deontologische* Ethiken gelten. Denn in diesen Ethiken wird das anzustrebende Gute nicht unabhängig vom moralisch Richtigen bestimmt. Auch beim Regelutilitarismus handelt es sich dann um eine deontologische Ethik (vgl. auch den Beitrag »Utilitarismus«), da nicht jede einzelne Handlung, die moralisch richtig ist, das vormoralisch Gute maximiert.

Andere Definitionsvorschläge – etwa bei Julian Nida-Rümelin – teilen mit Frankena und Rawls zwar den engen konsequentialistischen Teleologiebegriff, fassen aber den Begriff deontologischer Ethiken enger, so dass insbesondere die onto-teleologischen Ethiken einer dritten Kategorie angehören. Warum bei der Zuordnung gerade dieser traditionellen – vor allem in der Antike formulierten oder präformierten

– Ethiken Schwierigkeiten auftreten, lässt sich verhältnismäßig einfach erklären: Die Unterscheidung zwischen deontologischen und teleologischen Ansätzen setzt eine klare Unterscheidung zwischen dem Richtigen und dem Guten voraus. Diese Unterscheidung ist aber selbst erst im Rahmen der deontologischen Ethik Kants in voller Klarheit und mit nachhaltigen Folgen für die moralphilosophische Debatte formuliert worden, wenngleich sich zweifellos wichtige Vorwegnahmen, zumal in der Ethik der Stoa, ausmachen lassen. Dementsprechend wirkt es vielfach künstlich – und setzt ein hohes Maß angreifbarer Rekonstruktionsarbeit voraus –, diese Unterscheidung auf ethische Konzeptionen zu applizieren, denen sie wesentlich fremd war.

Die Zuordnung normativer Ethiken, die sich in diesem Handbuch findet, orientiert sich dennoch im Wesentlichen an konventionellen Zuordnungen. So werden die onto-teleologischen Konzeptionen, die das moralisch Richtige zwar in der Realisierung eines Guten sehen, dieses aber nicht moralunabhängig fassen, trotz aller Schwierigkeiten gemeinsam mit dem Utilitarismus im Teleologie-Teil behandelt. Diskussionen hat allerdings die *Zuordnung vertragstheoretischer (kontraktualistischer) Ansätze* zu den deontologischen Theorien ausgelöst, weil im Rahmen der meisten kontraktualistischen Ethiken letztlich das individuelle Nutzenstreben den Hintergrund für die Einigung auf moralische Regeln bildet. Gleichwohl kommt diesen Regeln, nachdem sie einmal als Ergebnis eines (fiktiven) interessensbasierten Vertrages hervorgegangen sind, ein zumindest relatives eigenständiges Gewicht gegenüber den individuellen Nutzenmaximierungskalkülen zu. (Inwieweit es überhaupt denkbar ist, dass rein interessensbasierte Verträge eine Bindekraft entfalten, die sich im Einzelfall auch *gegen* individuelle Interessen geltend macht, ist freilich eine berechtigte Frage, die auf das Grundproblem kontraktualistischer Theorien verweist.)

Erläuterungsbedürftig ist insbesondere die *dritte* in diesem Handbuch vorgesehene Rubrik normativer Ethiken. Die Entscheidung, neben teleologischen und deontologischen Ethiken einen eigenen Teil für ›schwach normative und kontextualistische‹ Ansätze einzurichten, muss nicht als Zustimmung zu der These verstanden werden, dass die Distinktion zwischen deontologischen und teleologischen Ethiken unvollständig ist; dass also eine dritte Kategorie normativ-ethischen Argumentierens existiert. Entscheidend für die Aufnahme einer solchen Rubrik – und für die entsprechenden Zuordnungen – war vielmehr allein die Tatsache, dass es ethische Theoriefamilien gibt, für die zweierlei gilt: *Erstens* werden sie nicht, wie beispielsweise die onto-teleologischen Ansätze

oder die kantische Ethik, üblicherweise der ein oder anderen Position fest zugeordnet. *Zweitens* gilt für diese Ansätze, dass die Zugehörigkeit zu einer der beiden Kategorien für sie nicht charakteristisch ist, ganz unabhängig davon, an welcher gängigen Definition von Deontologie und Teleologie man sich orientiert. So wird im Rahmen einer Konzeption wie der *hermeneutischen Ethik*, bei der die hermeneutische Klärung des *Sinns* moralischer Auffassungen und Einstellungen im Vordergrund steht, die Bedeutung teleologischer und deontologischer Argumentationsmuster nicht durch die Theorie vorgegeben. Vielmehr ist diese Bedeutung kontextabhängig; und dasselbe gilt, mutatis mutandis, für alle kontextualistischen Ansätze, zu denen auch der *Kommunitarismus* gehört. Der *Kohärenzismus* als eine sehr allgemeine und umfangreiche (begründungstheoretisch charakterisierte) *Familie* normativ-ethischer Theorien ist nicht auf eine Position innerhalb der Deontologie-Teleologie-Dualität festgelegt. Im Falle der *Klugheitsethik* schließlich ist fraglich, inwieweit diese überhaupt als *normative* Ethik verstanden werden kann, d. h. inwiefern es ihr überhaupt darum geht, ein genuines Verständnis des moralisch Richtigen auszuweisen. Daher entzieht sie sich ebenfalls – jedenfalls in einigen Varianten – einer eindeutigen Zuordnung im Rahmen der Deontologie-Teleologie-Unterscheidung.

#### 4. Die Bedeutung der (Angewandten) Ethik in der aktuellen Diskussion

##### 4.1 Zur aktuellen Relevanz der ethischen Diskussion

Für die starke öffentliche und wissenschaftliche Resonanz, die der ethischen Diskussion in jüngster Zeit zuteil wurde, kann eine Reihe von Ursachen ausgemacht werden. Zum einen gab es in den letzten Jahrzehnten zahlreiche gesellschaftliche Veränderungen, die eine Erosion tradierter Wertüberzeugungen zur Folge hatten. Dazu zählt der Wandel von tradierten Sozialformen, die durch die Massenmedien bewirkte Veränderung von Strukturen der Öffentlichkeit, die immer deutlicher wahrzunehmende Bedrohung der natürlichen Umwelt sowie die rasant vanschreitende Neugestaltung von internationalen Beziehungen im politischen und wirtschaftlichen Bereich. Zudem ist durch wissenschaftliche und technische Veränderungen eine Vielzahl von neuen Handlungsfeldern und Handlungsmöglichkeiten entstanden. Mit diesen Stichworten sind Transformationsprozesse angesprochen, aus denen ein ethischer Reflexionsbedarf hervorgeht. Dabei handelt es sich

zum einen um moralische Fragestellungen, die teilweise inhaltlich neu sind oder doch traditionelle moralische Fragen in einem neuen Licht erscheinen lassen, zum anderen geht es um den Verlust von gemeinsam geteilten moralischen Überzeugungen. Das Verschwinden moralischer Selbstverständlichkeiten sowie das Aufkommen von neuen Gegenständen moralischer Reflexion sind somit als Ursachen für einen wachsenden *Bedarf* an Ethik anzusehen.

Zugleich ist jedoch die *Möglichkeit* fachphilosophischer ethischer Diskussionen nach wie vor stark umstritten. Zweifel an der Möglichkeit, Ethik im Rahmen einer wissenschaftlichen Disziplin zu betreiben, erwachsen zum Teil aus dem Erkenntnisstand verschiedener empirischer Wissenschaften. Aus der Sicht mancher Forschungswege scheint etwa die *Annahme der menschlichen Handlungsfreiheit*, als Grundlage von Moralität überhaupt, weitgehend unplausibel. So hat es unterschiedliche Versuche gegeben, menschliches Verhalten im Rahmen der Verhaltensforschung oder der Evolutionstheorie als biologisch determiniert zu erweisen. Analoge Versuche wurden im Rahmen der Sozialwissenschaften und der Psychologie unternommen. Gelänge es aber, die vollständige Determination menschlichen Verhaltens durch biologische, psychische oder soziale Sachverhalte zu belegen, dann wäre die Frage nach den Maßstäben moralisch richtigen oder guten Handelns hinfällig. Nun haben jedoch die meisten dieser Disziplinen am Erklärungswert ihrer Theorien in den letzten Jahrzehnten selbst starke Einschränkungen vornehmen müssen, so dass die Determinismusthese im angedeuteten Sinne heute nicht mehr sehr plausibel erscheint. Auch in neueren Forschungsfeldern, etwa im Bereich der Molekular- oder Neurobiologie, werden immer wieder deterministische Erklärungsmodelle vertreten, aber bereits die Tatsache, dass in diesen Disziplinen zunehmend auf kybernetische oder systemtheoretische Ansätze zurückgegriffen wird, scheint anzuzeigen, dass die klassisch deterministischen Konzepte an ihre Grenzen geraten sind. Jedenfalls gibt es keine zwingenden Belege gegen die – für unser lebensweltliches Selbstverständnis ohnehin konstitutive – Annahme, dass das menschliche Handeln zwar von vielfältigen naturalen, sozialen und psychischen Faktoren beeinflusst ist, wir aber dennoch über die Fähigkeit verfügen, uns reflexiv zu diesen Faktoren zu verhalten und echte Entscheidungen zu treffen. Zudem gibt es ernst zu nehmende epistemologische Bedenken gegen die Erwartung, dass Belege für einen strengen Determinismus überhaupt einmal gefunden werden können.

Über diese Frage hinaus wurde in vielen sozialwissenschaftlichen Debatten die Einsicht in die *Kul-*

*turabhängigkeit* von Wertüberzeugungen als hinreichender Grund dafür angesehen, dass die ethisch-normative Diskussion über allgemein verbindliche moralische Prinzipien abzulehnen sei. Moral wurde in erster Linie als soziales Phänomen verstanden, das nur in Relation zum jeweiligen historisch-kulturellen Kontext verstanden werden könne. Von wissenschaftlichem Interesse ist nach dieser Sichtweise allenfalls die Rekonstruktion der sozialen Funktionen, die mit bestimmten Wertüberzeugungen verbunden sind. Eine nahe liegende Konsequenz dieser Auffassung ist die These vom Relativismus moralischer Überzeugungen. Bis in die 1970er Jahre wurde diese Konsequenz jedoch häufig dadurch vermieden, dass der historische Wandel von Wertüberzeugungen durch geschichtsteleologische Modelle aufgefangen wurde. Mit dem Glaubwürdigkeitsverlust des historischen Materialismus haben solche geschichtsphilosophischen Konstruktionen allerdings an Attraktivität verloren. Für die Ethik als Disziplin, die systematisch auf die Begründung von moralischen Urteilen, Regeln und Prinzipien reflektiert, bestand in diesen Diskussionen offenbar wenig Raum. (Etwas anderes gilt allenfalls für nicht-deterministische, normativ-rekonstruktive Entwicklungsmodelle, wie sie im Anschluss an Kohlberg herausgearbeitet worden sind.)

Diesen – auf tatsächliche oder vermeintliche Einsichten der Erfahrungswissenschaften – gestützten Zweifeln an der bloßen Möglichkeit der Ethik als Disziplin zur Prüfung und Begründung von moralischen Normen korrespondierten im Laufe des 20. Jh.s Entwicklungen innerhalb der *Philosophie*, die aus internen Gründen gegen die Möglichkeit einer philosophischen Ethik Bedenken anmeldeten. In der phänomenologischen und hermeneutischen Philosophie war die Ethik als systematische Disziplin allenfalls in der – etwas randständigen, wenngleich im Nachkriegsdeutschland die Verfassungsrechtsprechung durchaus beeinflussenden – wertethischen Variante von Max Scheler und Nicolai Hartmann präsent. Auch die Analytische Philosophie entwickelte erst in den 1960er Jahren ein verstärktes Interesse an ethischen Fragen. Neben metaethischen Analysen und Problemen der deontischen Logik stießen Fragen der normativen Ethik im Laufe der 1960er und 1970er Jahre v.a. im Kontext der Politischen Philosophie auf Interesse. Besonders die Diskussion um John Rawls' *Theory of Justice* diente als Kristallisationspunkt einer Diskussion über die moralischen Verbindlichkeiten einer modernen Gesellschaft. Vor allem ging es dabei um die Frage, inwiefern grundlegende Gerechtigkeitsintuitionen, das Sozialstaatsgebot oder Maßnahmen zur Bekämpfung von eklatanten Ungleichheiten – unbeschadet eines weltan-

schaulichen und axiologischen Pluralismus – allgemeine Verbindlichkeit für sich in Anspruch nehmen können. Die Diskussionen der normativen Ethik konzentrierten sich in aller Regel zunächst darauf, was als normativer Grundbestand einer modernen Gesellschaft zu gelten habe. Seit Ende der 1970er Jahre wurde jedoch im Rahmen der Angewandten Ethik zunehmend auch nach allgemeinen moralischen Beurteilungen von konkreten Handlungsfeldern gefragt, die mit den Entwicklungen in Wissenschaft und Technik zusammenhängen oder als Folgeprobleme einer fortgeschrittenen Industriegesellschaft zu verstehen sind.

Ausgehend von einem angesichts komplexer Handlungsfelder immer stärker werdenden Reflexionsbedarf und vor dem Hintergrund der binnenphilosophischen Forderung nach einer ›Rehabilitierung der praktischen Philosophie‹ erfuhren auch die Grundlagendiskurse der Ethik in den 1980er und 1990er Jahren neue Impulse. Eine Reihe von ethischen Grundbegriffen, wie ›Verantwortung‹, ›Personalität‹, ›Würde‹ oder ›Rechte‹, wurde problematisch, weil ihre Verwendung in veränderten Handlungskontexten nicht mehr ohne weiteres möglich schien. Zum Beispiel hat die Forderung nach einer moralisch angemessenen Berücksichtigung von Tieren dazu geführt, dass verstärkt über die moralische Relevanz und die Anwendungsbedingungen der Begriffe ›Rechte‹ und ›Würde‹ nachgedacht wurde. Ebenso musste die Verwendung von neuen Techniken in komplexen Handlungszusammenhängen fast zwangsläufig die Frage nach der Reichweite und der Zuschreibbarkeit von Verantwortung aufwerfen. Und schließlich hat die Einsicht in die moralische Schutzwürdigkeit der nicht-menschlichen Umwelt dazu geführt, dass der Gegenstandsbereich der Moral ebenso zum Thema ethischen Nachdenkens wurde wie die Frage, wem alles moralischer Schutz zu gewähren sei.

Die öffentliche Diskussion und die gesellschaftlichen und politischen Regelungsprobleme haben also lebhaft und bisweilen ausgesprochen kontrovers geführte Grundlagendiskurse in der Ethik ausgelöst. Darüber hinaus ist mit der Zulassung der Ethik zu den relevanten Gegenständen der philosophischen Diskussion auch die Frage nach den Grundlagen allgemein verbindlicher Urteile auf die philosophische Agenda gerückt. Selbst wenn die Möglichkeit ethischer Erkenntnis nach wie vor umstritten bleibt, wurden die verschiedenen Konzepte zur Begründung moralischer Verbindlichkeiten doch äußerst lebhaft diskutiert. Neben klassischen, utilitaristischen, deontologischen und kontraktualistischen Theorien sind besonders im Rahmen der Angewandten Ethik auch

kasuistische, tugendethische und kohärentistische Ansätze ins Spiel gebracht worden. Viele Autoren entziehen sich freilich auch den Begründungsdiskussionen, indem sie das Problem der Pluralität ethischer Theorien durch Rekurs auf eine kohärente Rekonstruktion moralischer Überzeugungen oder vor-theoretisch geteilter lebensweltlicher Überzeugungen zu umgehen versuchen.

Diese Diskussionen sind nicht abgeschlossen. Aber zweifellos hat der Reflexionsbedarf im Hinblick auf die moralischen Grundlagen der Moderne sowie das gesellschaftliche Interesse an ethischen Fragen überhaupt in hohem Maße dazu beigetragen, dass sich äußerst produktive Auseinandersetzungen innerhalb der ›Ethik‹ ergeben haben. Weitgehend unklar ist allerdings, welcher Beitrag von der Ethik für die öffentlichen Debatten zu erwarten ist. Gewiss sind Ethiker/innen stärker in der Öffentlichkeit vertreten, als dies bei Philosophinnen und Philosophen üblicherweise der Fall ist. Aber deswegen ist die Rolle der Ethik im und ihr Beitrag zum öffentlichen Diskurs noch längst nicht hinreichend geklärt. Bisweilen scheint man gegenüber der Ethik sogar die Erwartung zu hegen, sie solle als säkulare Nachfolgeinstitution der Kirchen auftreten. Als die ersten Diskussionen zum Thema ›Organentnahme und Hirntod‹ Ende der 1950er Jahre geführt wurden, haben sich Ärzte Hilfe suchend an den Papst gewandt, der die Frage seinerseits an die Naturwissenschaften weiterleitete. Seit den 1970er Jahren wird bei derartigen gesellschaftlichen Streitfragen eine Ethikkommission eingerichtet. Der Status solcher Beratungen und Empfehlungen ist allerdings unklar. Seitens der Politik wird häufig versucht, mit der Einrichtung von Ethikkommissionen, politischen Beratungsgremien oder Ethikräten eigenständige Institutionen zu schaffen, in denen Entscheidungsgrundlagen entwickelt werden, die dann Parlamente, Regierungen und politische Parteien aus dem Streit weltanschaulicher Gruppen heraushalten sollen. Der Effekt ist jedoch außerordentlich zweifelhaft. Zum einen deutet vieles darauf hin, dass eine moderne Gesellschaft keineswegs bereit ist, strittige Fragen an semi-demokratische Gremien zu delegieren. Zum anderen stellt sich auch die Frage, kraft welcher Kompetenz die Expertengremien Gegenstände der demokratischen Willensbildung vorentscheiden. Da diese Gremien in der Regel interdisziplinär zusammengesetzt sind, ergibt sich häufig die Situation, dass die Regelung von moralisch strittigen Fragen durch eine Kommission aus Biologen, Mediziner, Juristen, Theologen und Philosophen präjudiziert wird. Die Tatsache, dass dieses Präjudiz unter dem Label ›Ethik‹ figuriert, wirft die Frage auf, was denn genau Maßstäbe und

Kompetenzerwartungen an die Ethik in einer modernen Gesellschaft sein könnten. Ethik kann und soll eine demokratische Willensbildung nicht ersetzen, sondern sollte ihre genuine Reflexionskompetenz in diesen Diskussionsprozess einbringen.

Unstrittig ist also, dass die moderne Gesellschaft einen Bedarf an Reflexion über die moralischen und evaluativen Grundlagen unseres Selbstverständnisses, unseres Zusammenlebens sowie über die Rolle von Wissenschaft und Technik hervorgebracht hat. Zunehmend werden auch in der Philosophie derartige Reflexionen angestellt. Dennoch scheint die entsprechende Aufgabe der Ethik noch nicht hinreichend geklärt zu sein. Jedenfalls taugt sie kaum als Moderator in gesellschaftlichen Streitfragen oder als Puffer für gesellschaftliche Kritik an neuen Technologien.

#### **4.2 Das Selbstverständnis der Ethik in der aktuellen Diskussion**

Wie jedoch versteht sich die Disziplin selbst im Rahmen dieser aktuellen Diskussionen? Wie in kaum einer anderen philosophischen Teildisziplin ist dieses Selbstverständnis derzeit stark im Fluss. Ein geschlossenes Bild lässt sich kaum zeichnen. Das hängt mit den gewachsenen gesellschaftlichen Erwartungen an das Fach, mit der Erweiterung des thematischen Spektrums und mit einer unklaren disziplinären Zuordnung zusammen. ›Ethik‹ ist zunächst eine Teildisziplin von Philosophie und Theologie. Mit der verstärkten Zuwendung zu aktuellen Fragen von Gesellschaft, Wissenschaft und Technik wird sie aber auch in anderen fachlichen Kontexten angesiedelt, wie etwa in der Medizin. Nun ist die notwendige Interdisziplinarität zwar weitgehend unumstritten, doch im Zusammenhang mit einer interdisziplinär verfahrenen Angewandten Ethik stellt sich durchaus die Frage, durch welche Kompetenz sich der genuin ethische Charakter des Forschungszweiges legitimiert. Dem Selbstverständnis einiger Ethiker entsprechend wird ›Ethik‹ als systematische Entfaltung einer bestimmten weltanschaulich gebundenen Perspektive betrachtet oder auch als Ausarbeitung eines Standesethos. Ärztliche Ethik definiert sich dann beispielsweise in Abhängigkeit vom Berufsethos der medizinischen Zunft. Nicht wenige Ethiker/innen sehen ihre Rolle auch in der Moderation und Kanalisierung eines emotional aufgeheizten öffentlichen Diskurses über moralische Streitfragen. Dieses fachliche Selbstverständnis kommt gesellschaftlichen Erwartungen und Bedürfnissen zweifellos entgegen; es ist jedoch fraglich, ob die genuine Zielbestimmung ethischen Argumentierens damit nicht verfehlt wird.

Die Moderation gesellschaftlicher Diskurse und die Kompromissfindung eignen sich kaum als

Grundlage für das Selbstverständnis einer wissenschaftlichen Disziplin. Solche kontextgebundenen pragmatischen Zielbestimmungen taugen nicht als erkenntnisleitende Interessen wissenschaftlicher Forschung, sondern sind vielmehr Aufgaben der politischen Willensbildung und gesellschaftlichen Auseinandersetzung. Diese Aufgaben können in einer Demokratie nicht an Fachleute delegiert, sondern nur von den Bürgerinnen und Bürgern selbst sowie ihren Repräsentantinnen und Repräsentanten wahrgenommen werden. Sofern die Ethik nur die Kraft des Arguments auf ihrer Seite hat, wird sie zu weltanschaulichen Vorannahmen und Wertüberzeugungen von Berufsgruppen noch einmal eine kritische Distanz einnehmen müssen. Auch in der interdisziplinären Ethik werden daher, sobald es um eine präskriptive Dimension geht, die Begründungsmöglichkeiten der normativen Ethik den Maßstab abgeben.

Derzeit wird diese Aufgabenbeschreibung jedoch in der Ethik selbst unterschiedlich eingeschätzt. Viele Ethiker/innen sehen ihre Aufgabe lediglich darin, Handlungsalternativen zu beschreiben, moralische Begriffe zu analysieren und den moralischen Diskurs unter Kohärenzgesichtspunkten zu kritisieren. Letztlich wäre die Methode der Ethik damit ausschließlich deskriptiv und analytisch. Nun ist es, wie gesehen, unstrittig, dass auch eine solche deskriptive und analytische Reflexion auf Moral zu den Aufgaben der Ethik zählt. Wenn sich die wissenschaftliche Aufgabe der Ethik jedoch darin erschöpfen würde, hätten sich Ethiker/innen im Grunde jeder normativen oder auch nur empfehlenden Äußerung zu enthalten. Sobald eine präskriptive Dimension erreicht wird, muss die/der Ethiker/in die entsprechenden Empfehlungen auf der Grundlage der normativen Theoriebildung legitimieren. Nun will (und kann) kein/e Ethiker/in dieser präskriptiven Dimension entgehen, wenn etwa Autonomie, Leidensvermeidung, Lebensschutz, Umweltschutz oder Ähnliches positiv bewertet werden, wenn Autonomie geschützt oder Ehrlichkeit eingefordert wird usw. Da es zu den Aufgaben der Ethik gehört, all diese Stellungnahmen mit den theoretischen Mitteln der Disziplin einzuholen, besteht in der Disziplin ›Ethik‹ keine Möglichkeit, sich aus dem Begründungsdiskurs der normativen Ethik herauszuhalten.

### **4.3 Zur Relevanz der Angewandten Ethik und ihre wichtigsten Themen**

Die Angewandte Ethik hat die öffentliche Wahrnehmung der Ethik wesentlich verändert, das thematische Spektrum erweitert und eine Reihe von grundlegenden moralphilosophischen Diskussionen ange-

regt. Die Angewandte Ethik ist insofern nicht allein als Anwendung ethischer Theorien auf bestimmte Praxisbereiche zu verstehen. Vielmehr ist damit zugleich die Herausforderung an die ethische Theoriebildung verbunden, ihre Begriffe und Konzepte zu präzisieren und hinsichtlich ihrer Anwendungsbedingungen neu zu reflektieren. Vielfach wird daher der Begriff ›Angewandte Ethik‹ kritisiert, da er zu einseitig eine bloß technische Anwendung von Theorien auf Praxisbereiche suggeriere. Eine attraktive terminologische Alternative ist allerdings noch nicht in Sicht. Der Begriff ›anwendungsorientierte Ethik‹ etwa vermeidet die möglichen Missverständnisse des Anwendungsbegriffs auch nicht, und die Begriffe ›praktische bzw. praxisorientierte Ethik‹ sind schon deshalb wenig präzise, weil Ethik stets als Reflexion auf Praxis zu begreifen ist und darüber hinaus nicht nur mit der Angewandten sondern auch mit der Fundamental- und Metaethik Orientierungsfunktionen für die Praxis verbunden sind. Bis eine überzeugendere Alternative präsentiert wird, ist daher der Begriff ›Angewandte Ethik‹, der auch international als ›Applied Ethics‹ durchaus eingeführt ist, als Sammelbezeichnung für die Bereichsethiken weiterhin sinnvoll und angemessen.

Die Themen und die Aufteilungen der Bereichsethiken sind keineswegs eindeutig. Allgemein lässt sich sagen, dass sich die Arbeitsgebiete der Angewandten Ethik besonders an Handlungsfeldern entzünden, in denen neue moralische Fragen aufgeworfen werden. In der Regel ist dabei nicht eo ipso klar, ob mit den neuen Handlungsfeldern auch wirklich neuartige moralische Fragestellungen verbunden sind, sondern auch diese Problemerkennung ist als Teil des Aufgabenbereichs der Angewandten Ethik zu begreifen. Eine traditionelle Unterscheidung von Individual- und Sozialethik unterschied zwischen Fragen der individuellen Lebensführung und Fragen des menschlichen Zusammenlebens. In den letzten Jahrzehnten wurden jedoch zunehmend Fragen der individuellen Lebensführung nicht mehr (oder nur sehr indirekt) als Gegenstand moralischer Normierung angesehen. Sozialethik hingegen bezeichnet nicht so sehr einen Bereich der Angewandten Ethik, sondern eher eine methodische Zugangsweise, in der die soziale Dimension der verschiedenen Handlungsbereiche der Angewandten Ethik im Vordergrund der Reflexion stehen. In diesem Sinne ist der Begriff ›Sozialethik‹ etwa mit den Begriffen ›Feministische Ethik‹ oder ›Gender-Ethik‹ vergleichbar, bei denen die Relevanz des ›Geschlechts‹ in moralischen Fragestellungen besonders pointiert betrachtet wird.

Die Themen der Angewandten Ethik ergeben sich zum einen aus den großen Handlungsbereichen der

Gesellschaft bzw. ihrer Institutionen, wie Politik, Recht und Wirtschaft. Die Nomenklaturen sind allerdings uneindeutig. In der Wirtschaftsethik geht es zum Teil um allgemeine Fragen der Gestaltung des Wirtschaftssystems, der Implementierung von Gerechtigkeitsforderungen sowie moralischer Aspekte des globalen Wirtschaftssystems. Es geht aber auch in der Betriebs- oder Unternehmensethik um konkrete Fragen der Verantwortung in und von Unternehmen. Viele Themen der Politischen Ethik und Rechtsethik werden in der Politischen Philosophie oder Rechtsphilosophie abgehandelt. Die Terminologie ist vielleicht weniger bedeutsam, doch verbindet sich damit auch eine sachliche Frage. Rechtsphilosophie und Politische Philosophie haben verschiedene Aufgaben. Sie analysieren fundamentale Begriffe von Recht und Politik, fragen nach der Legitimation von Institutionen (wie etwa Völkerrecht, Strafrecht etc.) und behandeln spezifisch moralisch-normative Fragen von Recht und Politik (etwa nach der Legitimation von militärischen Interventionen oder der moralischen Begründung des Sozialstaats). Nun ist es vermutlich unstrittig, dass Rechtsphilosophie und Politische Philosophie sich nicht in den normativ-ethischen Fragen erschöpfen. Umstritten ist jedoch, inwiefern sie bei der Frage nach der Legitimation von Institutionen und bei den moralisch-normativen Fragen auf den moralphilosophischen Begründungsdiskurs zurückverwiesen sind – und insofern als Rechtsethik oder Politische Ethik aufzutreten haben – oder gerade eine Legitimationsbasis finden müssen, die nicht von moralphilosophischen Begründungskonzepten abhängig ist. So versuchen etwa einige kontraktualistische oder kohärentistische Konzepte eine Art Verbindlichkeit höherer Stufe zu etablieren, die sich theorie-neutral zu verhalten sucht. Dabei erhebt sich natürlich die Frage, ob das gelingen kann oder ob nicht jede Legitimation der Institutionen von Recht und Politik wiederum (implizit oder explizit) bestimmte Voraussetzungen macht, die in normativ-ethischer Hinsicht nicht neutral sind, sondern nur im Rahmen bestimmter Ethik-Konzepte kohärent rekonstruiert werden können.

Die bislang genannten Bereiche der Angewandten Ethik sind im Wesentlichen von der ethischen Reflexion auf zentrale Bereiche des gesellschaftlichen Zusammenlebens her zu verstehen. Immer mehr jedoch drängen sich in der Angewandten Ethik Themen in den Vordergrund, die traditionell nur sehr eingeschränkt als Gegenstände der ethischen Reflexion angesehen wurden. Dazu zählen die Aktivitäten in verschiedenen Bereichen der Wissenschaft (Bio- und Medizinethik), die verschiedenen Aspekte von tech-

nischen Anwendungen (Technikethik), die Reflexion auf moralische Aspekte der medialen Durchdringung unserer Wirklichkeit (Medien- und Informationsethik) sowie der Umgang mit der unbelebten Natur (Umweltethik) und mit Tieren (Tierethik). Die Zuordnung der verschiedenen Bereiche ist wiederum in der Literatur uneinheitlich. Wenn etwa Technikethik als Reflexion auf Technik in einem umfassenden Sinne verstanden wird, so umfasst sie weite Bereiche der Medizin- und Medienethik, bei denen es zum großen Teil um die Anwendung neuer Techniken geht. In der Regel wird Technikethik aber nicht hierfür als Oberbegriff gefasst, sondern als Reflexion auf die moralische Dimension von Großtechnologien, die damit verbundenen begrifflichen Konzepte (Fehlerfreundlichkeit, Risiko etc.) sowie auf die Verantwortung der Technikbetreiber. Auch sind in der Technikethik fundamentale Konzepte entwickelt worden (etwa beim Risikodiskurs in der Kernenergie-diskussion), die nun auch bei der Diskussion um Gen- und Biotechnologie als Argumentationsfolie fungieren.

Medizin-, Umwelt und Tierethik werden zudem häufig unter dem Oberbegriff ›Bioethik‹ zusammengefasst. In den USA wurde Bioethik über lange Zeit als ›Biomedizinische Ethik‹ verstanden. In der Medizinethik geht es jedoch nicht nur um die exponierten Handlungsfelder der medizinischen Forschung, sondern auch um Fragen nach der Ressourcenverteilung im Gesundheitswesen, nach den Arbeitsabläufen in medizinischen Institutionen oder um das Berufsethos der medizinischen Profession. Schon aus diesem Grund ist es fraglich, ob Medizinethik einfach unter dem Label ›Bioethik‹ subsumiert werden soll. Präziser gefasst kann ›Bioethik‹ als ethische Reflexion auf den Umgang mit dem Lebendigen begriffen werden, wobei es dann um moralische Fragen am Anfang und Ende des menschlichen Lebens (Schwangerschaftsabbruch, Organtransplantation, Sterbehilfe) geht sowie um Fragen von Reproduktionsmedizin, Gentechnik und Klonierungstechnologien. Diese Technologien sind aber nicht auf den Menschen beschränkt, sondern kommen bei allen Lebensformen zur Anwendung. Da besonders die ethische Diskussion um die Gentechnik hier eine prominente Rolle einnimmt, wird dieser Bereich häufig auch unter dem Begriff ›Genethik‹ zusammengefasst. Mit der zunehmenden biotechnologischen Veränderung der Nahrung haben sich zudem Fragen nach der Qualität und Sicherheit der menschlichen Nahrung herauskristallisiert. Diese Diskussionen haben sich inzwischen weit über die Debatte um gentechnisch veränderte Nahrungsmittel hinaus zu einer Reflexion auf die menschliche Nahrung insgesamt ausgeweitet,



so dass auch eine eigene Diskussion um die ›food ethics‹ etabliert wurde.

Die genannten Bereiche überschneiden sich deutlich mit der Tier- und Umweltethik. Dabei sind beide Bereiche nur zum Teil als Bereichsethik zu sehen. Mit der Frage, welchen Status das Tier in der Moral einnimmt, verbindet sich eine ganz grundlegende Herausforderung für unser Verständnis von Moral und Ethik, so dass sich ein Großteil der tierethischen Literatur mit konzeptionellen Fragen des normativen Begründungsdiskurses beschäftigt. Die Umweltethik unter die Bioethik zu subsumieren, ist schon allein deshalb fragwürdig, weil es ihr nicht nur um den Umgang mit der belebten, sondern auch mit der unbelebten Natur geht. Etwa bei der Diskussion um den Schutz von Landschaften und Naturressourcen spielt die Unterscheidung zwischen belebter und unbelebter Natur keine zentrale Rolle mehr. Hingegen sind hier Fragen der Wirtschafts- und Politischen Ethik berührt.

Die Zuordnungsfragen der verschiedenen Themenbereiche sind in systematischer Hinsicht jedoch nur von nachgeordneter Bedeutung. Wenn man sich den heuristischen Charakter dieser Begriffe vor Augen führt und auch die bisweilen kontingenten Entstehungskontexte der Teildisziplinen im Blick behält, kann man Überschneidungen und Heterogenitäten zwanglos zugestehen. Zugleich ist jedoch bereits mit der Benennung von Bereichsethiken eine Teilautonomie und nicht selten eine inhaltliche Präjudizierung verbunden. So ist in der Medizinethik die Ten-

denz zu konstatieren, das ärztliche Ethos zu einer normativen Bezugsgröße zu erheben. Auch mit der Fixierung des Begriffs ›Bioethik‹ sind teilweise unreflektierte Implikationen hinsichtlich des Lebensbegriffs verbunden. Wesentlich scheint es hier, die Angewandte Ethik im Horizont des gesamten als Ethik bekannten Reflexionsbemühens zu begreifen. Jede Angewandte Ethik wird sich auf die Besonderheiten ihres Bereichs einlassen müssen. Die ›Wirtschaftsethik‹ muss auf sozial- und gesellschaftstheoretische Diskussionen zurückgreifen oder die Bioethik muss auf die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen von Medizin und Biologie reflektieren. Darüber hinaus spielen in jedem der genannten Bereiche anthropologische und hermeneutische Fragen eine Rolle. Insofern ist eine Ausdifferenzierung und partielle Autonomie der Bereichsethiken gar nicht zu vermeiden. Gleichwohl ist jede Bereichsethik an den Theoriediskurs der normativen Ethik zurückgebunden. Kurzfristig kann man unter Angewandter Ethik natürlich auch eine theoriefreie Beratung von Politikern oder Ärzten verstehen. Langfristig wird die Angewandte Ethik sich aber nur dann als seriöses Unternehmen etablieren, wenn sie eine Methodik entwickelt, die den Weg von den moralphilosophischen Grundlagendiskursen zu ihren Anwendungsdimensionen in den vielfältigen Kontexten transparent darlegen kann.

Marcus Düwell / Christoph Hübenthal /  
Micha H. Werner

## II. Ethische Theorien im Überblick

### A. Metaethik und deskriptive Ethik

#### 1. Metaethik – ein systematischer Überblick

##### 1. Normative Ethik, deskriptive Ethik und Metaethik

Der Gegenstand der Ethik ist die Moral. Als »Ethiken« können demnach Theorien bezeichnet werden, die sich mit den verschiedenen Aspekten des Phänomens Moral auseinandersetzen. Nun gibt es jedoch zu diesem Phänomen sehr unterschiedliche Zugangsweisen. Insofern lassen sich auch verschiedene Typen von Ethiken bzw. Moralthorien voneinander abgrenzen. Einerseits gibt es *normative Ethiken*, die selbst moralische Urteile formulieren und zu begründen versuchen (1.1), und andererseits gibt es *deskriptive Ethiken*, die keine moralischen Urteile fällen, sondern ihren Gegenstand, die Moral, in seinen unterschiedlichen Aspekten und Erscheinungsformen lediglich beschreiben (1.2). Neben diesen beiden Theorietypen hat sich seit Beginn des 20. Jhs mit der *Metaethik* (1.3) eine eigenständige Disziplin herausgebildet, zu deren Zielen es gehört, die begrifflichen Grundlagen für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen Moral bereitzustellen. Die Metaethik bildet insofern die Grundlage sowohl für den normativen als auch für den deskriptiven Zugang zur Moral.

##### 1.1 Normative Ethiken

Den Ausgangspunkt jeder ethischen Theorie bildet die Frage »Was ist Moral?«. Diese lässt sich zum einen als eine Frage danach verstehen, worin denn die »richtige Moral« besteht. Welche Handlungsweisen sind moralisch erlaubt, welche verboten, welche moralisch indifferent? Wie müssen unsere grundlegenden politischen Institutionen beschaffen sein, damit sie unter moralischen Gesichtspunkten als legitim gelten können? Es gehört zum Aufgabenbereich der normativen Ethik, die Frage nach der Moral auf eine solche Weise zu stellen und entsprechende Antworten zu suchen. So erörtert sie als personale Ethik Prinzipien einer moralkonformen Lebensführung,

thematisiert als politische Ethik das Ideal einer gerechten Gesellschaft oder diskutiert beispielsweise im Bereich der angewandten Ethik die Haltung der modernen Medizin gegenüber Leben und Tod. Solche Untersuchungen sind Teil einer normativen Theorie der Moral, gehören also zur normativen Ethik.

Offensichtlich divergieren moralische Auffassungen und Ideale von Epoche zu Epoche, von Kultur zu Kultur. Dennoch lassen sich auch Gemeinsamkeiten, sich durchhaltende Elemente, feststellen. Und es ist nicht unangemessen, eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Moral in diesem Kernbestand moralischer Gemeinsamkeiten zu suchen. Eine der Hauptaufgaben der Ethik besteht darin, solche Elemente zu formulieren und eine Begründung für ihre epochen- und kulturunabhängige Geltung auszuarbeiten. Ob sie nun Antworten auf Fragen der individuellen Lebensführung sucht, für drängende politische Herausforderungen Bewertungskriterien formuliert oder ob sie für eine universalistische Geltung moralischer Normen argumentiert: Die normative Ethik befindet sich auf der Suche nach der richtigen Moral. Auch wenn es die unterschiedlichsten Arten normativer Ethiken gibt, die sich den verschiedensten Gegenstandsbereichen zuwenden und in unterschiedlichen philosophischen Traditionen verwurzelt sind, so ist ihnen doch allen das Merkmal gemeinsam, dass sie selbst moralische Urteile fällen und insofern moralisch nicht neutral sind.

##### 1.2 Deskriptive Ethiken

Neben dem normativen Teil der Theorie der Moral, der normativen Ethik, gibt es jedoch auch Disziplinen, die sich demselben Gegenstand mit einer ganz anderen Absicht zuwenden. Von solchen Disziplinen kann nicht gesagt werden, sie seien auf der Suche nach der richtigen Moral. Vielmehr versuchen sie in ihrer Beschäftigung mit der menschlichen Moral gegenüber normativen Fragen Neutralität zu wahren.

ren. Ihr Ziel besteht darin, die vielfältigen Aspekte und Erscheinungsformen dieses Phänomens zu beschreiben und für sie Erklärungen auszuarbeiten. Die Frage »Was ist Moral?« wird durch die normativen Antworten der Ethik nämlich nicht erschöpft. Wenn wir wissen wollen, welche Rolle die Moral in unserem Leben spielt, wenn wir erklären möchten, was es heißt, moralischen Regeln zu folgen oder sich von seinen moralischen Überzeugungen leiten zu lassen, um also die Grundlagen unserer moralischen Praxis zu erfassen, kommt es zunächst nicht darauf an, welches die richtige Moral ist. Vielmehr fragen wir dann nach den allgemeinen Grundzügen, nach der Natur von Moral überhaupt. Auf diese Weise betrachtet, scheint Moral beziehungsweise unsere Fähigkeit zur Moral eine anthropologische Konstante zu sein. Zwar variieren von Gesellschaft zu Gesellschaft die Inhalte der moralischen Vorstellungen und Ideale. Ebenso sind innerhalb der Biographie jeder Person Entwicklungen feststellbar, es können Brüche, vielleicht sogar moralische Konversionen auftreten. Und auch das häufig anzutreffende Phänomen des Streits um moralische Fragen zeigt eine zumindest relative Offenheit der Moral in Bezug auf ihre möglichen Inhalte. Aber der Stellenwert, den das Phänomen für das menschliche Handeln hat, bleibt trotz dieser Divergenzen in einem gewissen Sinn der gleiche. Es sollte also eine Beschreibungsebene geben, auf der die Frage nach der richtigen Moral noch keine Rolle spielt, auf der das Faktum menschliche Moral als solches beschrieben werden kann. Untersuchungen, die sich auf diese Art der Moral als einem natürlichen Phänomen zuwenden, versuchen, so weit wie möglich deskriptiv vorzugehen, ihren Untersuchungsgegenstand also auf normativ neutrale Weise zu beschreiben. Diese Verpflichtung auf normative Neutralität mag auf den ersten Blick als eine Einschränkung empfunden werden. Letztlich ist sie jedoch eine Grundbedingung für das angemessene Verständnis eines komplexen und vielschichtigen Phänomens. Erst durch die methodische Trennung kann es zu einem wechselseitigen Ergänzungsverhältnis zwischen den unterschiedlichen Disziplinen kommen.

Für einen deskriptiven Zugang zur Moral gibt es die verschiedensten Ansatzpunkte. So versuchen beispielsweise *kulturanthropologische* Studien die Moralsysteme gegenwärtiger oder vergangener Kulturen zu erfassen. Ihre Aufmerksamkeit gilt einer empirischen Beschreibung der Moral einzelner Gesellschaften. Solche Studien nehmen in der Regel eine eher observationelle, eine beobachtende Haltung gegenüber ihrem Gegenstandsbereich ein (für einige Beispiele vgl. Rippe 1993, Teil III). Demgegenüber ver-

suchen andere wissenschaftliche Disziplinen gegenüber demselben Phänomen einen stärker explanativen, einen erklärenden Ansatz zur Geltung zu bringen. Aus einer *soziologischen* Perspektive werden beispielsweise die gesellschaftlichen Funktionen moralischer Konventionen in den Blick genommen und zu erklären versucht. Was genau leisten moralische Normen für die Integration von Gesellschaften, und wie hat sich deren Funktion mit dem Entstehen moderner Gesellschaften gewandelt? Inwieweit braucht es für die Beschreibung der Funktionsweise der Gesellschaft überhaupt die Bezugnahme auf die moralischen Beweggründe und Erwartungen ihrer Mitglieder? Indem sie solche Fragen zu beantworten sucht, nähert sich die Soziologie dem Phänomen Moral gleichsam aus einer Außenperspektive (vgl. die entsprechenden Studien von Niklas Luhmann u.a.). Andere Disziplinen richten ihren Blick weniger auf die Gesellschaftssysteme als Ganze, sondern auf die sie konstituierenden Individuen, auf die einzelnen moralischen Subjekte und deren psychische Struktur. Ein wichtiger Forschungszweig der *Moralpsychologie* widmet sich beispielsweise der Untersuchung des Erwerbs unserer moralischen Kompetenzen. Gegenstand dieser Theorien ist unser Vermögen, moralische Urteile zu fällen und ihnen gemäß zu handeln. Eines ihrer Leitziele besteht darin, für die Entwicklung dieses Vermögens die maßgeblichen Gesetzmäßigkeiten zu finden (vgl. beispielsweise die Untersuchungen von Jean Piaget und Lawrence Kohlberg). Soziologische und psychologische Erklärungsansätze zum Phänomen Moral sind jedoch nicht die einzig denkbaren. So untersucht ein weiterer moraltheoretischer Ansatz das Entstehen der Moral aus einer *evolutionstheoretischen* Perspektive, sucht also nach einer Erklärung für das Auftreten von Moral und moralähnlichen Phänomenen in der Entwicklung der Arten. Die Soziobiologie ist eine Disziplin, die sich in den letzten Jahren verstärkt um eine solche Sichtweise bemüht.

Kulturanthropologische, soziologische, psychologische sowie evolutionstheoretische Untersuchungen sind vier Beispiele für eine deskriptive Herangehensweise an das Phänomen Moral. Die menschliche Moral ist also nicht allein Gegenstand normativer Disziplinen, sie kann auf vielfältige Weise auch zum Gegenstand deskriptiv arbeitender Wissenschaften werden. Mit dem normativen und dem deskriptiven Zugang zur Moral stehen zwei einander ergänzende Betrachtungsweisen zur Verfügung, die sich offensichtlich voneinander unterscheiden lassen, obgleich die genauen Abgrenzungskriterien nicht unstrittig sind.

### 1.3 Die Metaethik

Das wesentliche Unterscheidungskriterium zwischen normativen und deskriptiv arbeitenden Theorien der Moral liegt in der Art, wie sie sich auf moralische Urteile beziehen. Verdeutlichen lässt sich der Unterschied anhand folgender Beispiele:

(1) »Foltern ist in manchen Fällen moralisch legitim.«

(2) »In der Gesellschaft *a* ist zum Zeitpunkt *t* die Mehrzahl der Personen davon überzeugt, dass foltern in manchen Fällen moralisch legitim ist.«

(3) »Es besteht ein statistisch signifikanter Zusammenhang zwischen einer autoritären Erziehung und dem Ausbilden der Überzeugung, dass foltern in manchen Fällen moralisch legitim ist.«

Während Aussage (1) selbst eine moralische Aussage ist, werden mit der Äußerung von Satz (2) und (3) keine moralischen Urteile gefällt, vielmehr werden mit ihnen deskriptive Aussagen zum Ausdruck gebracht. Mit Aussage (2) wird beschrieben, welche moralischen Urteile in einer bestimmten Gesellschaft vertreten werden, und (3) beschreibt eine Bedingung, die zum Auftreten bestimmter moralischer Urteile führt. Aussage (1) könnte in einer normativen Ethik vertreten werden, beispielsweise in bestimmten Formen der politischen Ethik. Demgegenüber kommen in deskriptiven Ethiken keine Aussagen dieses Typs vor. Es sind vielmehr Aussagen vom Typ (2) oder vom Typ (3), die dort Verwendung finden. Moralische Urteile werden in deskriptiven Moraltheorien innerhalb von komplexen Aussagen wie (2) oder (3) lediglich *erwähnt*, nicht jedoch selbst *gebraucht*. Deshalb sind deskriptive Ethiken normativ neutral, obwohl sie sich durchaus auch auf moralische Urteile beziehen. Entscheidend ist, dass moralische Urteile offensichtlich von beiden Typen der Moraltheorie thematisiert werden. In der Art, wie sie dies tun, liegt das Abgrenzungskriterium.

Aber was ist eigentlich ein moralisches Urteil? Worin unterscheiden sich moralische Urteile von anderen Urteilsarten? Diese Frage ist keineswegs trivial. Sowohl normative als auch deskriptive Ethiken sind aber auf eine Antwort angewiesen. Es ist die Aufgabe der Metaethik, diese Frage zu beantworten. Metaethische Theorien fällen selbst keine moralischen Urteile wie die normativen Ethiken. Sie beschreiben auch nicht, welche moralischen Urteile gefällt werden und welche Rolle moralische Urteile für unser Denken und Handeln spielen, wie die deskriptiv arbeitenden Moraltheorien. Vielmehr setzen sie eine Stufe tiefer an und fragen, was überhaupt unter einem moralischen Urteil zu verstehen ist. Die Metaethik fällt also selbst keine moralischen Urteile, sondern macht Aussagen und formuliert Hypothesen

über diese. Ihr Aufgabengebiet erstreckt sich also auf die Analyse der vielfältigen formalen Aspekte einer besonderen Urteilsklasse. Deshalb kann man von der Metaethik auch als einem »Diskurs zweiter Ordnung« sprechen (vgl. Grewendorf/Meggle 1974).

## 2. Metaethische Fragestellungen

Wie sich die Metaethik von anderen moralphilosophischen Disziplinen genau abgrenzen lässt und worin ihre Aufgaben und Methoden bestehen, darüber besteht in der Literatur keine Einigkeit. Meistens wird die Frage nicht eigens thematisiert, sondern einfach metaethische Forschung betrieben, nicht selten auch unter einem anderen Namen. Wird jedoch zugestanden, dass die Metaethik selbst keine normativen Aussagen formuliert, ihre Aufgabe vielmehr in der Ausarbeitung einer Theorie der formalen Aspekte moralischer Urteile liegt, dann lassen sich ihre Fragestellungen relativ eindeutig eingrenzen. Denn bei ihren Untersuchungen finden im Prinzip dieselben theoretischen Instrumentarien Anwendung wie in anderen Bereichen der philosophischen Analyse. Es treten ganz ähnliche Fragestellungen auf wie bei der Analyse anderer Urteilsarten, etwa »mathematischen Urteilen«, »modalen Urteilen«, »ästhetischen Urteilen« etc.

Ich schlage deshalb vor, vier systematische Teilbereiche voneinander zu unterscheiden, die zusammen genommen das Untersuchungsgebiet der Metaethik abstecken. Diese vier Teilbereiche entsprechen vier begrifflich unterscheidbaren Aspekten moralischer Urteile, die nach einer Erklärung verlangen. In jedem dieser vier Bereiche geht es um spezifische, nicht aufeinander reduzierbare, jedoch miteinander zusammenhängende Fragestellungen. Zu nennen sind hier erstens die *sprachphilosophischen* Fragen, die sich mit der Bedeutung sprachlicher Äußerungen befassen (2.1), zweitens die dem Bereich der *Philosophie des Geistes* zuzurechnenden Fragen, in denen es um die Analyse moralischer Überzeugungen und moralischer Gefühle geht (2.2), drittens die *ontologischen* Fragen, die sich mit dem Status moralischer Eigenschaften und der Existenz moralischer Tatsachen beschäftigen (2.3), sowie viertens die *epistemologischen* Fragen, die sich vor allem auf die Rechtfertigung und Begründbarkeit moralischer Urteile beziehen (2.4).

### 2.1 Sprachphilosophische Fragen

Zunächst gehören zum Gebiet der Metaethik die Untersuchungen, die sich mit den sprachlichen Ausdrucksformen der Moral befassen. In diesem tradi-

tionell im Zentrum der Aufmerksamkeit stehenden Teilbereich der Metaethik geht es hauptsächlich um Fragen der Bedeutung und der Interpretation moralischer Äußerungen. Wenn man ihn auf die spezifisch sprachphilosophischen Fragen einschränkt, scheint der Titel »metaethische Semantik« dafür nicht unangemessen zu sein. Dabei kann es jedoch nicht, wie manchmal angenommen wird, um einzelne Elemente unseres moralischen Vokabulars gehen, beispielsweise darum, worauf Ausdrücke wie ›Gerechtigkeit‹ oder ›Tugend‹ anzuwenden sind. Die Anwendungskriterien für solche Worte anzugeben hieße nämlich gleichzeitig zu sagen, was gerecht oder was tugendhaft ist. Dies fällt in den Aufgabenbereich der normativen Ethik, liegt jedoch außerhalb des Untersuchungsgebiets der Metaethik. Auch die Analyse grundlegender moralischer Begriffe, wie der des ›moralischen Sollens‹ oder des ›moralisch Guten‹, gehört nicht allein in den Aufgabenbereich der metaethischen Semantik. Herauszufinden, worin die spezifische Bedeutung solcher Begriffe liegt, ist offensichtlich keine Aufgabe, die allein durch das Verständnis der Funktionsweise unserer Sprache erfüllt werden kann. Erst die Behandlung aller vier Teilgebiete der Metaethik ermöglicht, den Stellenwert und den Gehalt solcher moralischen Grundbegriffe genauer zu erfassen. Nicht um einzelne moralische Ausdrücke geht es also der metaethischen Semantik. Vielmehr versucht sie, die allgemeinen semantischen und pragmatischen Prinzipien zu rekonstruieren, die die Produktion und das Verstehen moralischer Äußerungen betreffen.

Grundsätzlich sind hier zwei Erklärungsansätze möglich, und beide werden in der gegenwärtigen metaethischen Diskussion in unterschiedlichen Versionen vertreten. Der eine Ansatz betont die Gemeinsamkeiten von moralischen und deskriptiven Aussagen. Für beide wird die gleiche semantische Analyse vorgeschlagen. Üblicherweise tritt dieser Ansatz in Form einer *wahrheitsfunktionalen Semantik* auf. Dort wird die Auffassung vertreten, dass die Bedeutung eines moralischen Ausdrucks in dem Beitrag liegt, den er zu den Wahrheitsbedingungen eines Satzes liefert. Die wahrheitsfunktionale Semantik beruht auf der Idee, dass eine Bedeutungstheorie für eine Sprache eine Theorie ist, aus der sich für jeden möglichen Satz dieser Sprache dessen Wahrheitsbedingungen ableiten lassen. Sie setzt also voraus, dass auch moralische Äußerungen wie deskriptive wahr oder falsch sind. Dieser Gedanke ist nahe liegend, denn, zumindest oberflächlich betrachtet, weisen moralische und deskriptive Äußerungen dieselbe Form auf. Die Grundform einer moralischen Äußerung sind prädikative Aussagen, in denen be-

stimmten Gegenständen ein moralisches Prädikat zu- oder abgesprochen wird. Wir reden beispielsweise davon, dass bestimmte Handlungen ›moralisch gut‹, andere ›moralisch schlecht‹ oder ›moralisch indifferent‹ sind. Wir schreiben also den Handlungen selbst spezifische moralische Eigenschaften zu. Nicht nur Einzelhandlungen klassifizieren wir nach moralischen Gesichtspunkten, auch Handlungsweisen werden von uns moralisch beurteilt. Manche Handlungsarten sind als solche ›moralisch verboten‹, andere ›erlaubt‹, wieder andere ›moralisch geboten‹. Moralische Prädikate werden von uns den unterschiedlichsten Gegenständen zugeschrieben. Auch Institutionen oder Personen charakterisieren wir mittels moralischer Ausdrücke. Politische Institutionen können beispielsweise ›gerecht‹ oder ›ungerecht‹ sein; beziehungsweise sie sind unter moralischen Gesichtspunkten ›legitim‹ oder ›illegitim‹. Und Personen sind ›tugendhaft‹, ›ehrlich‹ oder ›unehrlich‹, sie sind manchmal ›skrupellos‹ oder auch ›moralisch integer‹. Wenn die Grundform moralischer Äußerungen prädikative Aussagen sind, dann scheint es nahe liegend, dieselben semantischen Prinzipien anzunehmen, wie sie auch bei anderen prädikativen Aussagen etabliert sind. Der große Vorteil dieses Ansatzes liegt also darin, dass sich dadurch die semantische Analyse moralischer Äußerungen auf eine einfache Weise in die zur Zeit in Sprachphilosophie und Linguistik einflussreichste Theorie integrieren lässt; ein Nachteil ist darin zu sehen, dass auf dieser Grundlage kein einfaches Kriterium angebar ist, wie sich moralische von deskriptiven Äußerungen unterscheiden (für eine Diskussion der wahrheitsfunktionalen Semantik in Bezug auf moralische Äußerungen vgl. Arrington 1989, S. 121–131).

Dieses Vorgehen setzt allerdings voraus, dass moralische Urteile wie deskriptive Urteile entweder wahr oder falsch sind. Ob moralische Urteile überhaupt Wahrheitswerte aufweisen können, ist in der metaethischen Forschung jedoch umstritten. Deshalb betont der zweite Ansatz in seiner semantischen Analyse die Unterschiede zwischen deskriptiven und moralischen Urteilen. Er wird üblicherweise in Form einer *handlungstheoretischen Semantik* vertreten. Die solchen Ansätzen gemeinsame Grundidee lässt sich auf eine einfache Formel bringen: Wenn der Beitrag moralischer Ausdrücke zur Bedeutung eines Satzes nicht als ein Beitrag zu dessen Wahrheitsbedingungen verstanden werden kann, muss er als ein Beitrag zu dessen sprachpragmatischer Funktion aufgefasst werden. Der semantische Gehalt moralischer Ausdrücke läge also darin zu bestimmen, welche Sprechhandlungen mit der Äußerung solcher Sätze jeweils ausgeführt werden. Die Bedeutung moralischer Aus-

drücke bestünde also im Wesentlichen in einer Determination des Illokutionspotentials der Sätze, in denen sie vorkommen. Mit der Äußerung eines moralischen Satzes, so die Grundannahme dieser Theorien, machen wir keine Aussage, die wahr oder falsch sein kann. Vielmehr führen wir mit der Äußerung solcher Sätze kraft der Bedeutung der in ihnen vorkommenden moralischen Ausdrücke eine ganz andere Art von Sprechhandlung aus. Je nach Theorie steht dabei jeweils eine etwas andere sprachpragmatische Funktion im Mittelpunkt. So wird beispielsweise im *Emotivismus* die Hauptfunktion moralischer Äußerungen im Zum-Ausdruck-Bringen, der *Expression*, einer subjektiven Einstellung, beispielsweise eines moralischen Gefühls, gesehen. Demgegenüber steht im *Präskriptivismus* eher der *vorschreibende* Aspekt unserer moralischen Sprache im Vordergrund. Moralische Äußerungen werden damit in ihrer Funktion normalen Imperativen angeglichen. Wichtig zum Verständnis all dieser Ansätze ist deren Annahme, dass semantische Fragen nicht unabhängig von pragmatischen Fragen beantwortet werden können. Zumindest für einige Arten von Aussagen müsse man die Prinzipien der wahrheitsfunktionalen Semantik zugunsten von sprachpragmatischen Prinzipien suspendieren. Und zu dieser Gruppe zählten eben auch die moralischen Aussagen. Solche Theorien versuchen also, die wahrheitsfunktionale Semantik um einen nichtwahrheitsfunktionalen Teil zu ergänzen, mit dem sich auch die Bedeutung moralischer Aussagen erklären lässt. Hauptdesiderat solcher Theorien bleibt aber deren Einbettung in eine allgemeine Semantiktheorie, die dem heutigen Stand linguistischer und sprachphilosophischer Forschung entspricht (für eine Diskussion vgl. Scarano 2001, Kap. 5.3; vgl. für den Emotivismus die Bemerkungen bei Ogden/Richards 1923, Kap. IV; die klassischen Texte sind Ayer 1936, Kap. 6 und Stevenson 1937; für den Präskriptivismus vgl. grundlegend Hare 1952 und neuerdings Hare 1996; verfeinerte Versionen des Expressivismus werden heute von Blackburn 1984, Kap. 5 und 6, Blackburn 1988 sowie Gibbard 1990, Kap. 5 vertreten).

Lassen sich also moralische Äußerungen vollständig wahrheitsfunktional analysieren, oder kann das spezifisch Moralische an ihnen nur über eine handlungstheoretisch ansetzende Theorie der Bedeutung erfasst werden? Wie lässt sich eine spezifische Semantik moralischer Äußerungen in eine allgemeine semantische Theorie integrieren? Auch ist fraglich, ob sich moralische Aussagen überhaupt durch ein rein sprachliches Kriterium von nichtmoralischen Aussagen abgrenzen lassen. Dies sind alles Beispiele für Fragen, die die Metaethik in ihren sprachphilosophi-

schen Untersuchungen behandelt. Dabei hat jede mögliche Antwort ganz entscheidende Konsequenzen auch für andere Bereiche der Moraltheorie. Es ist nicht unerheblich, ob moralische Urteile wahr oder falsch sein können. Je nachdem, wie man diese Frage beantwortet, kommt man beispielsweise zu einer ganz anderen Auffassung darüber, was es heißt, ein moralisches Urteil zu begründen. Und dies ist natürlich auch für die normative Ethik eine entscheidende Frage.

## 2.2 Fragen aus dem Bereich der Philosophie des Geistes

Am Verhältnis dieser spezifischen moralphilosophischen Fragestellungen zur allgemeinen philosophischen Semantik deutet sich schon der enge Zusammenhang der Metaethik mit den Fragen und methodischen Instrumentarien der theoretischen Philosophie an. Die Metaethik kann als der Bereich der Philosophie charakterisiert werden, der sich dem Gegenstand der praktischen Philosophie aus der Perspektive der theoretischen Philosophie nähert. Untersuchungen der theoretischen Philosophie beschränken sich jedoch nicht auf sprachphilosophische Themen. Neben der Behandlung der sprachlichen Form moralischer Äußerungen gehört es auch zu den Aufgaben der Metaethik, die Aufmerksamkeit auf die zugrunde liegenden geistigen Zustände zu richten. Welche Art von mentalem Zustand bringen wir mittels einer moralischen Äußerung zum Ausdruck? Die Antwort darauf scheint zunächst ganz einfach zu sein: Es sind unsere moralischen Überzeugungen. Aber was sind eigentlich moralische Überzeugungen? Beispiele sind schnell zur Hand. Man denke nur an die von uns allen geteilten moralischen Überzeugungen, dass Versprechen gehalten werden sollen oder dass zu lügen verwerflich sei. Zwar lassen sich solche Beispiele jederzeit anführen. Genauer anzugeben, was eine moralische Überzeugung zu einer moralischen Überzeugung macht, ist jedoch viel schwieriger. Solange sich die Metaethik noch in den Bahnen der im engeren Sinn sprachanalytischen Philosophie bewegte, verlor sie diese Dimension metaethischer Fragestellungen leicht aus den Augen beziehungsweise konnte sie nicht als ein eigenständiges Thema anerkennen (für eine solche Auffassung vgl. noch Hare 1985, S. 49 f.). Inzwischen hat sich jedoch die Situation innerhalb des Faches gewandelt. Mit dem neu erwachten Interesse an Untersuchungen zu bewusstseins- und intentionalitätstheoretischen Fragestellungen in der theoretischen Philosophie, Untersuchungen, die unter dem Titel »Philosophie des Geistes« zusammengefasst werden, hat sich der Blick von der Fixierung auf die im

engeren Sinn sprachphilosophischen Themen gelöst. So gibt es in der Zwischenzeit auch einige Überlegungen zum Status von moralischen Überzeugungen, insbesondere im Schnittbereich von Moralthorie und philosophischer Handlungstheorie (vgl. etwa Smith 1994; Scarano 2001).

Auch hier sind grundsätzlich zwei Lösungsansätze denkbar. Wenn man moralische Überzeugungen, um ihre Eigenheiten herauszuarbeiten, anderen Arten von mentalen Zuständen gegenüberstellt, bieten sich als Vergleichsobjekte einerseits unsere Glaubenszustände, also unsere Meinungen über die Beschaffenheit der Welt, an und andererseits unsere Wünsche, die festlegen, wie in unseren Augen die Welt beschaffen sein sollte. Der erste Ansatz geht davon aus, dass es sich auch bei unseren moralischen Überzeugungen um *Glaubenszustände* handelt. Sie würden sich von anderen Glaubenszuständen dann nur durch ihren Inhalt unterscheiden, nicht jedoch durch ihre formale Struktur. So unterscheidet sich gemäß dieser Konzeption der Glaube, dass eine Handlung eine bestimmte deskriptive Eigenschaft hat, von dem Glauben, dass dieselbe Handlung eine bestimmte moralische Eigenschaft hat, zwar inhaltlich im Hinblick auf das zugeschriebene Prädikat, aber bei beiden handelt es sich um einen mentalen Zustand der gleichen Art. Es sind jeweils Glaubenszustände. Und das heißt, die Person, die sich in einem solchen Zustand befindet, glaubt, dass etwas Bestimmtes der Fall ist beziehungsweise dass die entsprechende Tatsache besteht.

Der zweite Ansatz verneint, dass es sich bei moralische Überzeugungen um genuine Glaubenszustände handelt. Er muss also eine alternative Analyse anbieten. In unserer alltäglichen Sprache finden sich zwar oft solche Wendungen wie »Ein Liberaler glaubt, dass Leibeigenschaft und Sklaverei moralisch illegitim sind« oder »Der Glaube, dass Abtreibung moralisch verwerflich sei, ist noch immer weit verbreitet«. Aber allzu viel Gewicht darf man einer solch oberflächlichen Beobachtung des Sprachgebrauchs nicht beimessen. Die Bezeichnungen in der natürlichen Sprache müssen auf der Theorieebene nicht notwendig übernommen werden. Als Ausgangspunkt der Analyse dienen bei diesem zweiten Ansatz nicht Glaubenszustände, sondern Wünsche, wobei jedoch zu beachten ist, dass moralische Überzeugungen keine normalen Wünsche sein können, weil sich sonst der oft zu beobachtende Konflikt zwischen moralischen Forderungen und unseren Wünschen nicht erklären ließe. Deshalb orientiert man sich besser an einer etwas umfassenderen Klasse mentaler Zustände, in denen unsere Wünsche nur eine Teilmenge bilden, den sogenannten *Pro-Einstellungen*

(vgl. dazu grundlegend Davidson 1980, Kap. 1–3). In unseren Pro-Einstellungen ist festgelegt, welche Sachverhalte wir befürworten und welche wir ablehnen. Sie geben nicht wie unsere Glaubenszustände an, wie die Welt beschaffen ist, sondern legen fest, wie sie in unseren Augen beschaffen sein sollte. Aus diesem Grund sind Pro-Einstellungen auch nicht wahr oder falsch, haben also keine Wahrheitsbedingungen, sondern besitzen Erfüllungsbedingungen. Ihr Gehalt legt fest, wie die Welt aussehen muss, damit unsere Einstellung, z. B. unser Wunsch, erfüllt ist.

Man könnte meinen, ob moralische Überzeugungen als Glaubenszustände bezeichnet werden oder nicht, sei eine rein terminologische Frage. Dem ist aber nicht so. Annahmen darüber, worin die Natur moralischer Überzeugungen besteht, haben erhebliche Konsequenzen für die Handlungstheorie. Denn Glaubenszustände spielen eine ganz spezifische Rolle für unser praktisches Überlegen und Handeln. Je nachdem, ob auch die moralischen Überzeugungen unter diese Klasse mentaler Zustände gezählt werden oder nicht, wird sich ein ganz anderes Bild ihres Einflusses auf das menschliche Handeln ergeben. Geht man von den Grundlagen der klassischen Handlungstheorie aus, dann sind Glaubensannahmen, etwa Annahmen über Zweck-Mittel-Beziehungen, zwar notwendig für das Zustandekommen einer Handlung. Hinreichend sind sie jedoch nicht. Damit es zur Ausführung einer Handlung kommen kann, muss auch ein entsprechendes Motiv vorliegen. Solche Handlungsmotive finden sich in unseren Pro-Einstellungen. Werden moralische Überzeugungen als Glaubenszustände analysiert, dann bräuchte es, damit es zur Ausführung einer entsprechenden Handlung kommt, zusätzlich zur Überzeugung, beispielsweise dass gegebene Versprechen zu halten sind, noch eine spezielle Motivation, um die als moralisch richtig angesehene Handlung auch tatsächlich auszuführen. Die Motivation für moralisches Handeln würde also nicht *intern*, durch die moralische Überzeugung selbst, sondern *extern*, etwa durch einen davon unabhängigen Wunsch geleistet. In der metaethischen und handlungstheoretischen Literatur wird eine solche Position deshalb auch als motivationaler ›Externalismus‹ bezeichnet. Diesem steht der ›Internalismus‹ gegenüber, welcher annimmt, moralischen Überzeugungen komme intern, also von sich aus motivierende Kraft zu (vgl. für eine einführende Diskussion Brink 1989, Kap. 3; Dancy 1993, Kap. 1–2 sowie Smith 1994, Kap. 3).

Die Internalismus-Externalismus-Debatte in der Handlungstheorie steht in engem Zusammenhang mit einigen der in der Moralphilosophie behandelten

Themen. Beispielsweise erhält die oft diskutierte Frage »Warum moralisch sein?« eine jeweils ganz andere Bedeutung. Einmal, unter einer internalistischen Perspektive, handelt es sich um die bekannte Frage nach einer Rechtfertigung der Geltung unserer moralischen Überzeugungen. Denn wenn wir von der Gültigkeit eines moralischen Urteils überzeugt sind, hätten wir gemäß dieser Auffassung allein dadurch schon ein Motiv für das entsprechende Handeln. Das heißt zwar nicht, dass wir automatisch so handeln würden. Es kann ja auch konkurrierende Motive geben. Außerdem handeln wir nicht immer rational. Aber ein Motiv hätten wir auf alle Fälle. Die Frage »Warum moralisch sein?« kann also unter internalistischer Perspektive nur als eine Frage nach der Rechtfertigung moralischer Urteile verstanden werden. Unter einer externalistischen Sichtweise sieht dies jedoch anders aus. Hier würde man bei der Frage »Warum moralisch sein?« an etwas ganz anderes denken als an die Rechtfertigung der Geltung eines moralischen Urteils. Vielmehr würde man sich fragen, ob es für eine Person irgendwelche Motive gibt, einer von ihr als richtig angesehenen moralischen Überzeugung in ihrem Handeln zu entsprechen. Beispielsweise könnte es externalistische Theorien geben, die annehmen, dass wir auch prudentielle Gründe haben müssen, um überhaupt motiviert zu sein, unseren moralischen Überzeugungen gemäß zu handeln. Die Frage »Warum moralisch sein?« würde dann darauf abzielen, solche prudentiellen Gründe, etwa zu vermeidende Sanktionen, für moralisches Handeln aufzuzeigen. Es wäre nach einer solchen Theorie sogar irrational, wenn man nicht noch zusätzliche Motive für moralisches Handeln aufzuweisen hätte, aber dennoch seinen moralischen Überzeugungen folgt. Die bloße Überzeugung, dass eine Handlung moralisch geboten ist, würde nicht ausreichen. Das scheint auf den ersten Blick sehr unplausibel zu sein. Für den Internalismus in der Moralthorie spricht also einiges. Wenn der Internalismus allerdings darauf fußt, dass moralische Überzeugungen als Pro-Einstellungen zu analysieren sind, kann man diesen keinen Wahrheitswert zuordnen. Wie lassen sich aber dann moralische Argumentationen erklären? Eine moralische Überzeugung zu rechtfertigen hieße dann auf keinen Fall, ihre Wahrheit nachzuweisen.

Was also sind moralische Überzeugungen? Meinungen über die Beschaffenheit der Welt oder handlungswirksame Motive? Aufklärungsbedürftig ist auch der Zusammenhang zwischen den moralischen Überzeugungen und moralischen Gefühlen wie »Schuld«, »Scham« und »Empörung«. Auch hier sind sehr unterschiedliche Erklärungsansätze denkbar,

und auch sie müssen in die Handlungstheorie integriert werden. Es gibt also eine ganze Reihe von Fragen, die die Metaethik im Bereich der Philosophie des Geistes zu klären hat.

### 2.3 Ontologische Fragen

Unter einem »moralischen Urteil« lässt sich also zweierlei verstehen. Zum einen kann damit eine sprachliche Äußerung gemeint sein, zum anderen eine dadurch zum Ausdruck gebrachte moralische Überzeugung. Sowohl bei den Äußerungen als auch bei den entsprechenden mentalen Zuständen stellt sich die Geltungsfrage. Können moralische Urteile in einem strikten Sinn wahr oder falsch sein? Oder auf welche andere Weise lässt sich Geltung im Bereich des Moralischen denken? Wenn man eine im weitesten Sinn realistische Wahrheitsauffassung vertritt, wenn man also annimmt, die Wahrheit von Überzeugungen oder Aussagen hängt von der Beschaffenheit der Welt ab, kann man moralischen Urteilen nur dann einen Wahrheitswert zuerkennen, wenn man auch annimmt, es gebe so etwas wie moralische Tatsachen. Ein moralisches Prädikat (etwa: »x ist moralisch gut«) lässt sich einem Gegenstand (zum Beispiel: einer bestimmten Handlung) nur dann mit Wahrheit zuschreiben, wenn der Gegenstand die entsprechende moralische Eigenschaft aufweist. Ein moralisches Urteil wäre somit genau dann wahr, wenn dem Gegenstand die fragliche Eigenschaft zukommt. Und das heißt, dass auch die entsprechende Tatsache existiert. Andernfalls wäre das Urteil falsch. Mit der Annahme, moralischen Urteilen könnten Wahrheitswerte zukommen, verpflichtet man sich also auch auf die Existenz moralischer Tatsachen. Verneint man hingegen, dass es moralische Tatsachen gibt, so kann auch nicht mehr im strikten Sinn von der möglichen Wahrheit oder Falschheit moralischer Urteile gesprochen werden. Will man dennoch, wofür es gute Gründe gibt, an der Idee der Geltung moralischer Urteile festhalten, muss deren Möglichkeit auf andere Weise erklärt werden.

Die Frage nach der Geltung moralischer Urteile führt also auf direktem Weg in eine ontologische Debatte um den Status moralischer Eigenschaften und um die Existenz moralischer Tatsachen. Obwohl zu Beginn des 20. Jh.s mit George Edward Moores Untersuchungen zur Eigenschaft »gut« auch solche Fragen im Zentrum des metaethischen Interesses standen, kam es nach der allgemeinen Ablehnung des auch von Moore vertretenen Intuitionismus zu einer Abwendung von ontologischen Fragestellungen im Bereich der Ethik (vgl. wiederum Hare 1985, S. 49). Wie bei den bewusstseinstheoretischen Fragen hat sich jedoch auch hier der Blickwinkel der zeitge-



nössischen Forschung geweitet. In der Metaethik wird die Debatte um die Existenz moralischer Tatsachen seit dem Ende der 1970er Jahre unter den Titeln »moralischer Realismus« versus »moralischer Antirealismus« wieder intensiv geführt, wobei realistische Ansätze nach einer langen Phase der allgemeinen Ablehnung heute wieder zu überwiegen scheinen, antirealistische hingegen in die Defensive gedrängt sind (vgl. dazu die Beiträge in Sayre-McCord 1988).

Vertritt man einen moralischen Realismus, legt man sich damit nicht nur auf die Existenz moralischer Tatsachen fest, man muss auch klären, welcher ontologische Status moralischen Eigenschaften zukommt. Hier werden zwei Ansätze vertreten. Zum einen gibt es *naturalistische* Theorien, die annehmen, moralische Eigenschaften seien nichts anderes als natürliche Eigenschaften. Und zum anderen gibt es Varianten des Realismus, die davon ausgehen, dass moralische Eigenschaften keine natürlichen, sondern *subjektive* oder, genauer gesagt, subjektabhängige Eigenschaften sind.

Der ethische Naturalismus nimmt an, dass moralische und deskriptive Prädikate nicht verschiedene Eigenschaften bezeichnen, sondern sich entgegen dem ersten Anschein auf ein und dieselbe Eigenschaft beziehen können; ein moralisches Prädikat und das entsprechende deskriptive hätten also die gleiche Extension. Je nachdem, mit welchem der beiden Prädikate man sich auf die Eigenschaft bezieht, kann einmal von einer »deskriptiven«, das andere Mal von einer »moralischen« Eigenschaft gesprochen werden. Obwohl zwei unterschiedliche sprachliche Ausdrücke verwendet werden, beziehen sie sich dieser Theorie zufolge auf nur eine einzige Eigenschaft. Der ethische Naturalismus ist ernst zu nehmenden Einwänden ausgesetzt. Zu den einflussreichsten zählt das bekannte Argument von Moore, das so genannte »Argument der offenen Frage« (vgl. Moore 1903, Kap. 1, B). Moore hatte gegen die damals üblichen Formen des Naturalismus eingewendet, moralische Prädikate ließen sich nicht mittels deskriptiver Prädikate definieren. Würde etwa eine Variante des Utilitarismus behaupten, »moralisch gut« bedeute das Gleiche wie »maximiert den Allgemeinnutzen«, so verfele sie dem so genannten »naturalistischen Fehlschluss«. Denn wären beide Prädikate bedeutungsgleich, also synonym, so ließe sich nicht mehr sinnvoll fragen, ob das, was den Allgemeinnutzen maximiert, auch moralisch gut sei. Diese Frage würde nämlich von ihrer Form her der Frage gleichen, ob denn ein unverheirateter Mann ein Junggeselle sei. Sie ist insofern »sinnlos«, als sie nach der Wahrheit einer Aussage fragt, die offensichtlich tautologisch ist beziehungs-

weise nur von denjenigen nicht als Tautologie erkannt wird, die die Sprache nicht beherrschen. Nun ist die Frage aber nicht tautologisch, es könnte ja sonst keine substantiellen ethischen Kontroversen geben. Diese gibt es aber zweifellos. Also kann die angegebene Definition nicht richtig sein. Auch jeder andere Definitionsversuch hätte eine solch unplausible Konsequenz. Nach Moore ist folglich der Begriff, von dem er annahm, er sei der Grundbegriff der Ethik, das Prädikat »gut«, überhaupt nicht definierbar. Jede naturalistische Definition eines moralischen Prädikats scheint demnach von vornherein zum Scheitern verurteilt zu sein. Dieses Argument ist im Kern zwar richtig und war lange Zeit auch sehr einflussreich. Die neueren Formen des ethischen Naturalismus kann es jedoch nicht mehr treffen. Der Zusammenhang zwischen Semantik und Ontologie ist heute viel genauer erforscht als noch zu Moores Zeiten. Eine der Einsichten besteht darin, dass man (spätestens seit den modaltheoretischen Untersuchungen Saul Kripkes) nicht nur bei singulären Termini, sondern auch bei bestimmten Allgemeinbegriffen, den Begriffen für natürliche Arten, streng zwischen zwei unterschiedlichen Formen von Definition unterscheidet. Einerseits gibt es die Definition im Sinne einer Angabe der Bedeutung, also mittels eines Synonyms, und andererseits gibt es Definitionen, welche lediglich die Referenz eines Ausdrucks festlegen. Anhand eines geläufigen naturwissenschaftlichen Beispiels lassen sich die Unterschiede erläutern. Durch empirische Forschung wurde im Laufe der Zeit herausgefunden, dass Wasser die Molekularstruktur  $H_2O$  besitzt. Das Prädikat » $x$  ist Wasser« und das Prädikat » $x$  hat die Molekularstruktur  $H_2O$ « haben also die gleiche Extension. Ein Gegenstand, der das eine Prädikat erfüllt, erfüllt auch das andere, obwohl die beiden nicht synonym sind. Zudem ist die Annahme nicht unplausibel, dass dies sogar in allen möglichen Welten gilt. Es spricht also nichts dagegen, dass die Eigenschaft, Wasser zu sein, mit der Eigenschaft, die Struktur  $H_2O$  zu haben, identisch ist. In der gleichen Weise könnte auch die Eigenschaft, moralisch gut zu sein, identisch sein mit der Eigenschaft, den Allgemeinnutzen zu maximieren. Dennoch bräuchten wie im Fall von Wasser und  $H_2O$  das moralische und das deskriptive Prädikat keine Synonyme zu sein. Es gehört eben nicht zu unserem begrifflichen Wissen, dass Wasser  $H_2O$  ist. Dies ist vielmehr eine empirische Erkenntnis. Weil aus der Sicht des neueren Naturalismus die Ethik nicht die Bedeutung moralischer Prädikate angibt, sondern lediglich deren Referenz bestimmt, kann Moores Einwand zurückgewiesen werden. Aus einer ontologischen Perspektive gesehen, sind »naturalisti-

sche« Definitionen in der Ethik jedenfalls unproblematisch. Zu fragen ist allerdings, ob die Konsequenzen dieser ontologischen Annahme aus der Sicht der Epistemologie und der Philosophie des Geistes akzeptabel sind (für eine Diskussion vgl. Scarano 2001, Kap. 3; vertreten werden solche Theorien beispielsweise von Boyd 1988, Brink 1989, Lycan 1986, Railton 1990; für den deutschen Sprachraum vgl. Schaber 1997).

Nun gibt es neben dem ethischen Naturalismus auch die Versuche, moralische Eigenschaften als eine Form von subjektiven Eigenschaften zu analysieren. Häufig werden Werteigenschaften dabei mit den traditionell so genannten »sekundären Qualitäten« parallelisiert. Ebenso wie die Eigenschaft, »rot zu sein«, sich analysieren lässt als die Eigenschaft, »unter Normalbedingungen in uns eine Rotempfindung auszulösen«, so könnten auch die moralischen Eigenschaften eines Gegenstandes über unsere subjektiven Reaktionen auf diesen Gegenstand definiert werden. Abgesehen davon, dass dies auch für Farbprädikate eine nicht unumstrittene Analyse ist, sind solche Theorien mit einem grundlegenden Problem konfrontiert. Wer eine subjektive Analyse moralischer Qualitäten vertritt, muss auch angeben können, welche subjektiven Zustände es sind, von denen diese Eigenschaften abhängen. Vertreter des moralischen Realismus können hier nicht antworten, dass es unsere moralischen Überzeugungen sind. Denn dies liefe auf eine zirkuläre Charakterisierung heraus. Welche mentalen Zustände können es aber dann sein? Der Ansatz, moralische Eigenschaften als subjektive Qualitäten zu analysieren, steht auch dem *Antirealismus* offen. Und im Unterschied zum Realismus kann dieser auf bestimmte Pro-Einstellungen verweisen, um den subjektiven Status moralischer Qualitäten aufzuhellen. Wie bei den anderen Ansätzen wird aber auch diese Vorgehensweise anhand ihrer Konsequenzen für die anderen metaethischen Arbeitsgebiete gemessen werden müssen (wichtige Arbeiten zur Analyse moralischer Eigenschaften als sekundärer Qualitäten auf Seiten des Realismus sind McDowell 1985 sowie Wiggins 1987; zu einer Kritik vgl. Blackburn 1993, Kap. 8, und Wright 1988; für eine Analyse moralischer Eigenschaften als subjektiver Qualitäten im Rahmen einer antirealistischen Moraltheorie vgl. Scarano 2001, Kap. 5.2; für eine subjektive Analyse von Werten vgl. David Lewis 1989).

Kann es überhaupt moralische Tatsachen geben? Sind moralische Eigenschaften objektive Eigenschaften? Und wenn nein, über welche mentalen Zustände lassen sie sich genauer bestimmen? An diesen ontologischen Fragen zeigt sich wieder der enge Zusam-

menhang zwischen den unterschiedlichen metaethischen Fragestellungen. Auch die Fragen der moralischen Ontologie lassen sich nur unter Bezugnahme auf die anderen metaethischen Arbeitsgebiete fruchtbringend erörtern.

## 2.4 Epistemologische Fragen

Die Frage nach der Geltung moralischer Urteile hat nicht nur ontologische Implikationen. Dass moralische Urteile eine Geltungsdimension besitzen, zeigt sich daran, dass wir uns in Bezug auf sie sinnvoll streiten können. Es besteht immer die Möglichkeit, einzelne dieser Urteile einer rationalen Kritik zu unterziehen beziehungsweise sie gegen solche Kritik zu verteidigen. In unserem moralischen Denken gehen wir davon aus, dass wir uns in Bezug auf moralische Fragen irren können. Und das heißt, wir gehen auch davon aus, dass es in diesem Bereich so etwas wie »richtige Antworten« gibt. Eine gewisse Art von Kognitivismus gehört also zu den Voraussetzungen unseres moralischen Denkens. Die Annahme, dass es richtige Antworten auf moralische Fragen gibt und dass wir diese im Prinzip auch erkennen können, ist erklärungsbedürftig. Wenn eine metaethische Theorie für dieses Phänomen eine plausible Erklärung anbieten kann, liegt darin nicht lediglich ein Vorteil gegenüber Theorien, die dies nicht können. Vielmehr gehört dies zu den Vorbedingungen, die jede metaethische Position zumindest in Ansätzen erfüllen können muss, um überhaupt diskutabel zu sein. Wie lässt sich die Möglichkeit des Irrtums erklären? Was ist die Basis für die Möglichkeit rationaler Argumentationen im Bereich der Moral? Beim Versuch, sich diesem Phänomen unter einer theoretischen Perspektive zu nähern, ist es günstiger, den Terminus »Geltung« zunächst zurückzustellen. Allzu leicht schleichen sich bei ihm unausgewiesene Annahmen mit ein, die vielleicht für den Wahrheitsbegriff selbstverständlich sind, die für den Bereich des Moralischen jedoch einer genaueren Untersuchung bedürfen. Was unter »Geltung« im Bereich des Moralischen zu verstehen ist, kann nicht unabhängig davon bestimmt werden, wie die semantischen, die intentionalitätstheoretischen sowie die ontologischen Fragen zu beantworten sind. Solange diese Fragen nicht einigermaßen hinreichend geklärt sind, sollte dieser Terminus nur mit Vorsicht gebraucht werden. Für die Thematisierung epistemologischer Fragen innerhalb der Metaethik kann nach unproblematischeren Begriffen Ausschau gehalten werden. Die *Offenheit moralischer Urteile für rationale Kritik* bietet sich als Alternative an.

Dass moralische Urteile offen sind für rationale Kritik, dass wir moralische Fragen kontrovers disku-

tieren können und in solchen Diskussionen gelegentlich auch Fortschritte erzielt werden, ist unstrittig. Unklar ist jedoch, wie dieses Phänomen erklärt werden kann. Zu den Hauptaufgaben der Metaethik gehört es zu zeigen, auf welche Weise und in welchem Umfang rationale Kritik im Bereich der Moral möglich ist. Wenn, statt von ›Geltung‹ zu sprechen, der Begriff der rationalen Kritik zum Ausgangspunkt genommen wird, kann man sich dem zu erklärenden Phänomen unvoreingenommener nähern. In einem zweiten Schritt lassen sich dann die im engeren Sinn epistemologischen Fragen angehen. Was heißt es, von moralischen Urteilen zu sagen, sie seien gerechtfertigt? Kann es so etwas wie moralisches Wissen geben? Und was wären die Kriterien für das Vorliegen eines solchen Wissens? Dies sind Fragen der moralischen Epistemologie, dem Teilgebiet metaethischer Forschung, welches sich mit der Möglichkeit von Rechtfertigung und Erkenntnis im Bereich des Moralischen befasst. Wer von vornherein annimmt, dass nur solche Urteile sich rechtfertigen lassen, die wahr oder falsch sein können (vgl. v. Kutschera 1982, S. 48 f.), macht es sich zu einfach. Das Beispiel der Imperativsätze zeigt deutlich, dass auch bei nicht wahrheitsfähigen Äußerungen Inkonsistenzen und logische Zusammenhänge auftreten. Insofern sind auch sie rationalen Argumentationen zugänglich (vgl. etwa Gethmann 1984). Entsprechende Merkmale könnten genauso bei moralischen Urteilen nachweisbar sein, auch wenn diese nicht im strikten Sinn wahrheitsfähig sind. Dass sich die Logik moralischer Argumentationen auf einer antirealistischen Grundlage erklären lässt, ist also nicht von vornherein auszuschließen. Der moralische Realismus scheint keine notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit einer moralischen Epistemologie zu sein. Dennoch muss auch der Antirealismus zeigen können, was es heißt, moralische Urteile zu rechtfertigen, auch wenn diese nicht wahr oder falsch sein können. Es reicht nicht, statt den Ausdruck ›Wahrheit‹ zu gebrauchen, einfach ein neues Geltungsprädikat zu stipulieren, etwa ›normative Richtigkeit‹. Damit werden die entscheidenden Fragen eher verdeckt als gelöst. An einer gründlichen Auseinandersetzung mit epistemologischen Fragen kommen weder realistische noch antirealistische Theorien vorbei. Eine weitere Frage der moralischen Epistemologie betrifft die Rolle von moralischen Intuitionen für ethische Argumentationen. Können wir hinter unsere eigenen Intuitionen zurückgehen? Auf was könnten wir uns dann noch berufen? Aber warum sollten unsere Intuitionen überhaupt eine begründende Kraft haben? Auch ist umstritten, inwieweit eine antirealistische Metaethik relativistische Konsequenzen mit sich bringt.

Die Logik moralischer Argumentationen aufzuklären gehört zu den Hauptaufgaben der Epistemologie der Moral. In ihren Untersuchungen geht es dieser metaethischen Disziplin jedoch nicht nur um ein tieferes Verständnis unserer alltäglichen Überlegungen und Argumentationen in Bezug auf moralische Fragen. Da die normative Ethik sozusagen die Fortsetzung solcher Argumentationen auf dem Niveau wissenschaftlicher Theoriebildung darstellt, befasst sich die Metaethik ebenso mit der Möglichkeit und der Struktur von normativen Theorien. Zu den Aufgaben der moralischen Epistemologie zählt auch die Formulierung einer Wissenschaftstheorie der Ethik.

### 3. Auf dem Weg zu einer umfassenden Theorie

Die Metaethik besteht also aus vier analytisch voneinander unterscheidbaren Teilgebieten: *erstens* der metaethischen Semantik, *zweitens* den entsprechenden Untersuchungen im Bereich der Philosophie des Geistes sowie *drittens* der Ontologie und schließlich *viertens* der moralischen Epistemologie. Alle vier Bereiche zeichnen sich durch eigenständige Fragestellungen und eigene Untersuchungsmethoden aus, sind also nicht aufeinander reduzierbar. Dennoch gibt es vielfältige Zusammenhänge, und Festlegungen auf einem Gebiet ziehen unweigerlich Konsequenzen für die anderen nach sich. Will man klären, was überhaupt unter moralischen Urteilen zu verstehen ist, müssen zu allen vier Teilbereichen angemessene und miteinander kompatible Antworten gefunden werden. Die Ansprüche, die eine umfassende metaethische Theorie erfüllen muss, sind erheblich. Nicht nur müssen die Antworten zu den vier metaethischen Bereichen miteinander kompatibel sein und dem neusten Stand der Forschung innerhalb der theoretischen Philosophie und der philosophischen Handlungstheorie entsprechen. Eine metaethische Theorie kann insgesamt nur so gut sein, wie es ihr gelingt, dem Phänomen Moral mit all seinen Eigenheiten gerecht zu werden und für die wesentlichen Aspekte Erklärungen anzubieten.

Angesichts der Vielzahl ihrer Aufgaben ist die oft zu findende Charakterisierung der Metaethik als Disziplin, welche die Vorfragen der normativen Ethik klärt, zwar nicht ganz unangemessen, aber zu einseitig. Metaethische Analysen sind auch eine unverzichtbare Grundlage für deskriptive Disziplinen wie Moralsoziologie oder Moralpsychologie. Nur unter Berücksichtigung metaethischer Fragen lässt sich ein für empirische Untersuchungen offener Begriff der

Moral entwickeln. Denn ohne eine genau Bestimmung ihres Gegenstandsbereichs können auch die empirischen Wissenschaften, die sich mit der menschlichen Moral befassen, nur auf einem unzureichenden Fundament aufbauen (zur Relevanz der Metaethik für die Moralphysikologie vgl. Wren 1986; für eine Verknüpfung metaethischer mit evolutionären Fragestellungen vgl. Gibbard 1990).

Neben dieser unterstützenden Funktion für andere Disziplinen kommt den metaethischen Analysen jedoch auch ein eigenständiger Wert zu. Wenn wir verstehen wollen, was überhaupt Moral ist, wenn wir wissen wollen, worin die Wurzeln einer der grundlegenden Eigenschaften des Menschen, seiner Fähigkeit zum moralischen Denken und Handeln, liegen, dann kann auf eine umfassende Behandlung aller vier Teilbereiche der Metaethik nicht verzichtet werden. Insofern ist sie ein genuiner und unverzichtbarer Bestandteil der philosophischen Anthropologie.

## Literatur

### Einführungen und Standardwerke

- Ayer, Alfred J.: *Sprache, Wahrheit und Logik*. Stuttgart 1970 (engl. *Language, Truth and Logic*. New York 1936; Kap. 6: »Critique of Ethics and Theology« auch in: Sayre-McCord 1988, S. 27–40).
- Darwall, Stephen/Gibbard, Allan/Railton, Peter (Hg.): *Moral Discourse and Practice. Some Philosophical Approaches*. New York/Oxford 1997.
- Grewendorf, Günther/Meggle, Georg (Hg.): *Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*. Frankfurt a.M. 1974.
- Hare, Richard M.: *Die Sprache der Moral*. Frankfurt a.M. 1972 (engl. *The Language of Morals*. Oxford 1952).
- Harman, Gilbert: *Das Wesen der Moral. Eine Einführung in die Ethik*. Frankfurt a.M. 1981 (engl. *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*. Oxford 1977).
- Mackie, John L.: *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*. Stuttgart <sup>1</sup>1983 (engl. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth 1977).
- Miller, Alexander: *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge 2003.
- Moore, George Edward: *Principia Ethica*. Stuttgart <sup>2</sup>1996 (engl. *Principia Ethica*, Cambridge 1903).
- Ogden, Charles K./Richards, Ivor A.: *Die Bedeutung der Bedeutung*. Frankfurt a.M. 1974 (engl. *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. London 1923).
- Sayre-McCord, Geoffrey (Hg.): *Essays on Moral Realism*. Ithaca/London 1988.
- Stevenson, Charles L.: »The Emotive Meaning of Ethical Terms«. In: *Mind* 46 (1937), S. 14–31 (auch in: Darwall/Gibbard/Railton 1997, S. 71–82).

### Weitere Literatur

- Arrington, Robert L.: *Rationalism, Realism, and Relativism. Perspectives in Contemporary Moral Epistemology*. Ithaca/London 1989.
- Audi, Robert: *Moral Knowledge and Ethical Character*. Oxford/New York 1997.
- Blackburn, Simon: *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford 1984.

- : *Essays in Quasi-Realism*. New York/Oxford 1993.
- Boyd, Richard N.: »How to Be a Moral Realist«. In: Sayre-McCord 1988, S. 181–228 (auch in: Darwall/Gibbard/Railton 1997, S. 105–135).
- Brink, David O.: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge 1989.
- Dancy, Jonathan: *Moral Reasons*. Oxford/Cambridge, Mass. 1993.
- Davidson, Donald: *Handlung und Ereignis*. Frankfurt a.M. 1985 (engl. *Essays on Actions and Events*. Oxford 1980).
- Ernst, Gerhard: *Die Objektivität der Moral*. Paderborn 2008.
- Geach, Peter T.: »Assertion«. In: *Logic Matters*. Oxford <sup>2</sup>1981, S. 254–269.
- Gethmann, Carl Friedrich: »Imperativlogik«, in: Jürgen Mittelstraß (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 2. Mannheim/Wien/Zürich 1984, S. 208–212.
- Gibbard, Allan: *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*. Oxford 1990.
- Halbig, Christoph: *Praktische Gründe und die Realität der Moral*. Frankfurt a.M. 2007.
- Hare, Richard M.: »Ontology in Ethics«. In: Ted Honderich (Hg.): *Morality and Objectivity*. London 1985, S. 39–53.
- : »Philosophy of Language in Ethics«. In: Marcelot Dascal Gerhardus Dietfried u.a. (Hg.): *Sprachphilosophie*, Bd. 2. Berlin/New York 1996, S. 1505–1519.
- Harman, Gilbert/Thomson, Judith Jarvis: *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Cambridge, Mass./Oxford 1996.
- Jackson, Frank: *From Metaphysics to Ethics. A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford 1998.
- Kutschera, Franz v.: *Grundlagen der Ethik*. Berlin/New York 1982.
- Lewis, David: »Dispositional Theories of Value«. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 43 (1989), S. 113–137.
- Lycan, William G.: »Moral Facts and Moral Knowledge«. In: Gillespie, Norman (Hg.): *Spindel Conference: Moral Realism*. Southern Journal of Philosophy 24 (1986), Suppl. Vol., S. 79–94.
- McDowell, John: »Values and Secondary Qualities«. In: *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Mass./London 1998, S. 131–150 (auch in: Darwall/Gibbard/Railton 1997, S. 201–213).
- McNaughton, David: *Moral Vision. An Introduction to Ethics*. Oxford/New York 1988.
- Rippe, Klaus Peter: *Ethischer Relativismus. Seine Grenzen – seine Geltung*. Paderborn u.a. 1993.
- Scarano, Nico: *Moralische Überzeugungen. Grundlinien einer antirealistischen Theorie der Moral*. Paderborn 2001.
- Schaber, Peter: *Moralischer Realismus*. Freiburg/München 1997.
- Smith, Michael: *The Moral Problem*. Oxford 1994.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a.M. 1993.
- Wiggins, David: »A Sensible Subjectivism?«. In: *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*. Oxford 1987, S. 185–214 (auch in: Darwall/Gibbard/Railton 1997, S. 227–244).
- Wren, Thomas E.: »Moralpsychologie und Metaethik: Ein Arbeitsbündnis«. In: Edelstein, Wolfgang/Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.): *Zur Bestimmung der Moral*. Frankfurt a.M. 1986, S. 37–54.
- Wright, Crispin: »Moral Values, Projection and Secondary Qualities«. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 42 (1988), S. 1–26.

Nico Scarano

## 2. Kognitivismus / Nonkognitivismus

### 1. Allgemeine Charakterisierung

Kognitivismus und Nonkognitivismus sind zwei einander entgegengesetzte Standpunkte bezüglich der Interpretation präskriptiver Sätze (d.s. Wert- und Normsätze). Solche Sätze spielen in der Präskriptiven Ethik (aber auch etwa im Recht) eine zentrale Rolle. Kognitivismus und Nonkognitivismus werden daher zur Metaethik gerechnet und gelten in ihrer theoretischen Ausformulierung als die beiden metaethischen Haupttheorien.

Der Kognitivismus besagt, dass die präskriptiven Sätze der Ethik (oder auch andere präskriptive Sätze) primär oder gar ausschließlich eine kognitive Funktion haben. Der Nonkognitivismus bestreitet das und schreibt den präskriptiven Sätzen primär eine nicht-kognitive Funktion zu. Diese grobe Charakterisierung von Kognitivismus und Nonkognitivismus erfordert eine Reihe von Differenzierungen und Verfeinerungen. Vor allem ist zu klären, was man dabei unter der kognitiven Funktion eines Satzes versteht. Je nachdem, ob man diesen Terminus ganz eng im Sinne einer echten Erkenntnisfunktion oder aber in einer weiteren Bedeutung verwendet, ergibt sich daraus auch eine engere oder eine weitere Verwendungsweise für den Terminus ›Kognitivismus‹. Diese verschiedenen Verwendungsweisen von ›Kognitivismus‹ sind auch heute noch in der einschlägigen Fachliteratur in Gebrauch.

#### 1.1 Präskriptive Sätze

Wert- und Normtheorien bilden den »Kern« der Präskriptiven Ethik. Sie sind durch die Wert- und Normsätze charakterisiert, die in ihnen die Hauptrolle spielen. Der Wert- bzw. Normcharakter eines Satzes (also das, was ihn zu einem Wert- oder Normsatz macht) kann in der Alltagssprache durch verschiedene Hilfsmittel (z.B. auch bloß durch entsprechende Mimik, Gestik und Betonung) zum Ausdruck gebracht werden; in einer Sprache mit theoretischer Zielsetzung ist es unerlässlich, dafür verbale Mittel einzusetzen. Dazu benützt man besondere Phrasen – die sog. Wert- und Normphrasen. Charakteristische Wertphrasen sind z.B. ›gut‹, ›schlecht‹, ›wertvoll‹, ›wertlos‹, ›besser‹, ›schlechter‹ usw.; charakteristische Normphrasen sind Ausdrücke wie ›geboten‹, ›verboten‹, ›erlaubt‹, ›verpflichtend‹, ›sollen‹, ›dürfen‹ usw. Sowohl Wert- als auch Normphrasen unterscheiden sich von rein deskriptiven Ausdrücken. Wir fassen sie deshalb unter der Bezeichnung ›präskriptive Phrasen‹ zusammen. Präskriptive

Phrasen können syntaktisch als Prädikate oder als Satzoperatoren auftreten. Prädikate und Satzoperatoren sind Funktoren, d.h. unvollständige Ausdrücke, und zwar sog. satzbildende Funktoren. Satzbildende Funktoren sind Satzformen, d.h. Sätze mit »Lücken«, die durch Variablen markiert werden; sie können durch entsprechende Ergänzungen zu anderen (weniger »lückenhaften«) Satzformen und schließlich zu (»lückenlosen«) Sätzen vervollständigt werden. Bei den *Prädikaten* sind zur Ergänzung nur Namen zugelassen und erforderlich; bei den *Satzoperatoren* ist mindestens ein Satz oder eine Satzform zur Ergänzung erforderlich. (Sätze und Satzformen nennt man zusammenfassend auch ›*Satzfunktionen*‹.) Da ein *präskriptiver Funktor* als *präskriptiver* Ausdruck evaluativ (wertend) oder normativ (bzw. – was dasselbe heißt – deontisch) und als *Funktor* ein Prädikat oder ein Satzoperator sein kann, lassen sich vier Arten von präskriptiven Funktoren unterscheiden:

#### (1) Evaluative Prädikate:

1-stellige: › $x$  ist gut‹, › $x$  ist schlecht‹, › $x$  ist wertvoll‹, ...

2-stellige: › $x$  ist besser als  $y$ ‹, › $x$  ist schlechter als  $y$ ‹, › $x$  ist wertvoller als  $y$ ‹, ...

3-stellige: › $x$  ist in Bezug auf  $y$  besser als  $z$ ‹, › $x$  ist in Bezug auf  $y$  schlechter als  $z$ ‹, › $x$  ist in Bezug auf  $y$  wertvoller als  $z$ ‹, ...

#### (2) Evaluative Satzoperatoren:

1-stellige: ›es ist gut, dass  $p$ ‹, ›es ist schlecht, dass  $p$ ‹, ›es ist wertvoll, dass  $p$ ‹, ...

2-stellige: ›es ist besser, dass  $p$ , als dass  $q$ ‹, ›es ist schlechter dass  $p$ , als dass  $q$ ‹, ›es ist wertvoller, dass  $p$ , als dass  $q$ ‹, ...

#### (3) Normative Prädikate:

1-stellige: › $x$  ist geboten (gesollt)‹, › $x$  ist erlaubt‹, › $x$  ist verboten‹, ...

2-stellige: › $x$  verpflichtet zu  $y$ ‹, ›unter der Voraussetzung von  $x$  ist  $y$  geboten‹, ...

#### (4) Normative Satzoperatoren:

1-stellige: ›es ist geboten (gesollt), dass  $p$ ‹, ›es ist erlaubt, dass  $p$ ‹, ›es ist verboten, dass  $p$ ‹, ...

2-stellige: ›dass  $p$ , verpflichtet dazu, dass  $q$ ‹, ›unter der Voraussetzung, dass  $p$ , ist es geboten, dass  $q$ ‹, ...

Bei der Entwicklung von formalen präskriptiven Sprachen herrscht die Tendenz, bei den Wertfunktoren eher die Prädikate und bei den Normfunktoren eher die Satzoperatoren zu bevorzugen, wofür es auch gewisse sachliche Gründe gibt; rein theoretisch sind jedoch alle vier Möglichkeiten offen, und wir wollen sie hier auch offen lassen.

Eine Alltagssprache könnte ohne präskriptive Funktoren auskommen und dennoch präskriptiv in dem Sinne sein, dass in ihr Gestik, Mimik, Betonung usw. präskriptive Aufgaben erfüllen. In der schriftlichen Sprache erfüllt z. B. das Ausrufezeichen eine solche Aufgabe. In einer präskriptiven Sprache, in der – wie in Ethik oder Rechtstheorie – neben dem praktischen auch ein theoretischer Zweck verfolgt wird, müssen die präskriptiven Funktoren der Transparenz und Eindeutigkeit wegen explizit eingeführt werden. Die anhand der Untersuchung einer derart »idealisierten« bzw. »reglementierten« Sprache erzielten Ergebnisse lassen sich approximativ auch auf die Alltagssprache übertragen, in der es gar keine scharfe Trennung zwischen präskriptivem und deskriptivem Vokabular gibt.

Im Folgenden werden wir uns daher immer auf schriftliche und bis zu einem gewissen Grad reglementierte Sprachen beziehen. Von einer solchen Sprache können wir, wenn sie präskriptiv sein soll, verlangen, dass in ihr die präskriptiven Elemente verbal bzw. zumindest durch Buchstaben oder Symbole sichtbar gemacht werden. Eine *Sprache* kann in diesem Sinne nur präskriptiv sein, wenn ihr Vokabular mindestens einen präskriptiven Funktor enthält. Ein einzelner Satz ist aber bloß deswegen, weil er einen präskriptiven Funktor enthält, noch lange nicht selbst präskriptiv. Der Satz ›Peter ist der Ansicht, dass Abtreibung (moralisch) erlaubt ist‹ enthält den präskriptiven Funktor ›(moralisch) erlaubt‹, ist aber selbst nicht präskriptiv, sondern beschreibt rein deskriptiv einen psychischen Zustand von Peter, nämlich seine moralische Überzeugung bezüglich Abtreibung. Phrasen wie ›x ist der Ansicht, dass‹, ›x glaubt, dass‹, ›x behauptet, dass‹ usw. wollen wir ›neutralisierende Phrasen‹ bzw. genauer ›neutralisierende Satzoperatoren‹ nennen: Sie ›neutralisieren‹ nämlich einen präskriptiven Satz, wenn sie auf ihn angewendet werden, insofern, als sie aus ihm einen deskriptiven Satz erzeugen. In einem Satz kann also ein präskriptiver Funktor vorkommen, ohne dass der Satz selbst deswegen präskriptiv ist; er ist – wie wir sagen werden – zwar *potenziell präskriptiv*, aber braucht deswegen nicht wirklich präskriptiv zu sein. Dasselbe gilt auch für Satzformen, so dass wir uns in den folgenden Definitionen, in denen wir diese Überlegungen zusammenfassen, auf alle Satzfunktionen beziehen:

Eine Satzfunktion *S* einer Sprache *L* ist *potenziell präskriptiv* genau dann, wenn *S* mindestens einen präskriptiven Funktor, der zum Vokabular von *L* gehört, enthält.

Eine Satzfunktion *S* von *L* ist *pseudopräskriptiv* genau dann, wenn *S* potentiell präskriptiv ist und

jeder präskriptive Funktor von *L*, der in *S* vorkommt, an allen Stellen, an denen er in *S* vorkommt, im Bereich eines neutralisierenden Satzoperators von *L* liegt. (In einer pseudopräskriptiven Satzfunktion kommt zwar ein präskriptiver Funktor vor, er kommt darin aber nicht »wesentlich«, sondern nur unwesentlich bzw. neutralisiert vor.)

Eine Satzfunktion *S* von *L* ist (echt) *präskriptiv* genau dann, wenn *S* potenziell präskriptiv, aber nicht pseudopräskriptiv ist, d. h. wenn mindestens ein präskriptiver Funktor von *L* in *S* an mindestens einer Stelle vorkommt, die nicht im Bereich eines neutralisierenden Satzoperators von *L* liegt.

Der *Bereich eines Satzoperators* wird dabei gleich definiert wie der Bereich eines Quantors in der elementaren Logik; grob gesagt ist der Bereich eines (einstelligen) Satzoperators diejenige Satzfunktion, die unmittelbar auf den Satzoperator folgt: Wenn *O* ein einstelliger Satzoperator und *A* eine Satzfunktion ist, dann ist *A* der Bereich von *O*(*A*). Welche Phrasen bzw. Symbole in einer Sprache *L* als *neutralisierende Funktoren* dienen, muss dabei durch Aufzählung festgelegt werden.

Außerdem muss bei dieser Konstruktion aber auch durch Aufzählung (im Vokabular einer Sprache *L*) festgelegt werden, welches die präskriptiven Funktoren von *L* sind, also ob und welche evaluativen Prädikate, evaluativen Satzoperatoren, normativen Prädikate und/oder normativen Satzoperatoren das Vokabular von *L* enthält. Enthält *L* auch nur einen solchen Funktor, ist *L* bereits präskriptiv, andernfalls nicht.

## 1.2 Die deskriptive und die kognitive Funktion von Sätzen

Indikativ- bzw. Deklarativsätze, die ausschließlich mit Hilfe eines rein deskriptiven Vokabulars (also mit Hilfe deskriptiver Prädikate und Satzoperatoren) formuliert sind, nennt man ›(rein) deskriptive Sätze‹ oder ›Aussagesätze‹ (bzw. kurz ›Aussagen‹). Mit solchen (rein) deskriptiven Sätzen stellt man im Allgemeinen Tatsachenbehauptungen auf. In dieser Funktion von rein deskriptiven Sätzen stecken zwei Komponenten, die oft gar nicht oder aber zu wenig auseinander gehalten werden; bereits Gottlob Frege und Ludwig Wittgenstein (im *Tractatus*) haben sie klar unterschieden: Wenn jemand einen rein deskriptiven Satz ernsthaft und unter normalen Bedingungen äußert, dann *beschreibt* er damit einen möglichen Sachverhalt und *behauptet* gleichzeitig, dass dieser Sachverhalt wirklich besteht. Mit der Äußerung eines rein deskriptiven Satzes *S* wird also normalerweise *behauptet*, dass das, was *S* *beschreibt*, tatsächlich zutrifft. Von einem Satz, dessen Äußerung für gewöhnlich diese doppelte Aufgabe erfüllt, wer-

den wir kurz sagen, er habe eine *deskriptive Funktion*.

Nicht nur normale Indikativ- oder Deklarativsätze, sondern auch andere Sätze können eine deskriptive Funktion haben. Wenn z.B. Peter Maria fragt ›Warum hast Du mich gestern nicht besucht?, dann steckt in der Äußerung dieses Fragesatzes unter anderem auch die Behauptung, dass Maria Peter gestern nicht besucht hat.

Mit der deskriptiven Funktion eines Satzes ist eine zweite Funktion mehr oder weniger automatisch verknüpft: Wenn mit einem Satz *S* behauptet wird, es treffe tatsächlich zu, was *S* besagt, dann kann die Äußerung von *S* stimmen oder auch nicht, d. h. sie ist – nach dem üblichen Sprachgebrauch – entweder wahr oder falsch. Wenn die Äußerung eines Satzes *S* normalerweise wahr oder falsch (im üblichen Sinn dieser Wörter) ist, wollen wir sagen, *S* habe eine *kognitive Funktion*. Die Einschränkung, dass dabei die Wörter ›wahr‹ und ›falsch‹ in der »üblichen« Bedeutung verwendet werden, ist minimal: Sie besagt nur, dass diese Wörter nicht in einem speziellen Sinn eines bestimmten philosophischen Systems, sondern so verstanden werden, wie sie üblicherweise in der Philosophie und in anderen Wissenschaften verwendet werden. Dafür genügt, dass man diese Wörter im Einklang mit Alfred Tarskis sog. »Äquivalenzen der Form (T)« verwendet. Äquivalenzen der Form (T) sind Sätze der Form: ›*X* ist wahr genau dann, wenn *p*‹, wobei anstelle von ›*p*‹ ein beliebiger Satz und anstelle von ›*X*‹ ein Name dieses Satzes steht. Unter dieser minimalen Voraussetzung gehen die deskriptive und die kognitive Funktion eines Satzes immer Hand in Hand: Sie sind nur zwei Seiten derselben Münze.

Dinge, von denen man sinnvoll sagen kann, sie seien (im üblichen Sinn) wahr oder falsch, nennt man oft ›Wahrheitsträger‹. Ein Satz hat somit gemäß der hier vorgeschlagenen Festlegung genau dann eine kognitive Funktion, wenn er ein Wahrheitsträger ist. Man spricht allerdings oft in einer wesentlich weiteren Bedeutung von der kognitiven Funktion von Sätzen und schreibt auch Sätzen, die keine Wahrheitsträger sind, eine kognitive Funktion zu, wenn sich Argumente für oder gegen das, was mit ihnen gesagt wird, anführen lassen. In diesem weiteren Sinn hat ein Satz bereits dann eine kognitive Funktion, wenn er »diskursfähig« ist, wenn er also Prämisse oder Konklusion eines Arguments sein kann. (Das, was hier und im Folgenden über die Funktion von Sätzen gesagt wird, lässt sich ohne weiteres auf Satzfunktionen im Allgemeinen übertragen. Ich beziehe mich der Einfachheit halber meist nur auf Sätze.)

### 1.3 Kognitivismus und Deskriptivismus: Vorläufige Charakterisierung

Der Kognitivismus besagt, dass die präskriptiven Sätze einer Sprache *L* (etwa einer Sprache der Präskriptiven Ethik oder des Rechts) eine kognitive Funktion haben. Wegen der zuvor erwähnten Mehrdeutigkeit des Terminus ›kognitive Funktion‹ müssen wir festlegen, wie dieser Terminus im Zusammenhang mit dem Kognitivismus zu verstehen ist. Für unsere überblicksartige Darstellung empfiehlt es sich, den Terminus ›kognitive Funktion‹ in dem oben erläuterten engen Sinn zu verwenden, woraus sich auch eine entsprechend enge Bedeutung von ›Kognitivismus‹ ergibt.

Nach der hier vorgeschlagenen Festlegung wird der Kognitivismus bezüglich einer präskriptiven Sprache *L* durch die These charakterisiert, dass die präskriptiven Sätze von *L* bzw. deren Äußerungen wahr oder falsch (im üblichen Sinn dieser Wörter) sind. So verstanden, ist der Kognitivismus eng mit dem Deskriptivismus verknüpft und wird oft sogar mit diesem begründet; der Deskriptivismus bezüglich einer präskriptiven Sprache *L* besagt, dass die präskriptiven Sätze von *L* eine deskriptive Funktion haben.

Kognitivismus und Deskriptivismus sind zwei begrifflich klar unterscheidbare Positionen, die jedoch unter der Voraussetzung, dass ein Satz genau dann eine kognitive Funktion hat, wenn er auch eine deskriptive Funktion besitzt, miteinander übereinstimmen.

Nonkognitivismus und Nondeskriptivismus bestreiten, was Kognitivismus bzw. Deskriptivismus behaupten; im Gegensatz zum Kognitivismus bzw. Deskriptivismus behaupten Nonkognitivismus und Nondeskriptivismus: Es ist nicht der Fall, dass die präskriptiven Sätze eine kognitive bzw. deskriptive Funktion haben.

### 1.4 Präzisierungen

Die unter 1.3 gegebene Charakterisierung des Kognitivismus erfordert in dreierlei Hinsicht eine Präzisierung. Es hieß dort nämlich, dass dem Kognitivismus zufolge *die* präskriptiven Sätze einer Sprache *L* *eine* kognitive Funktion *haben*. Dabei ist klarzustellen, wie die Subjektphrase »*die* präskriptiven Sätze« zu verstehen ist, was man mit »*einer* kognitiven Funktion« meint und was es heißt, dass »ein Satz eine solche Funktion *hat*«. Alle drei Klarstellungen sind auch für den Deskriptivismus erforderlich, der ja in 1.3 ganz analog charakterisiert wurde; aus den Klarstellungen für den Kognitivismus, auf die ich mich hier beschränke, ergeben sich automatisch die entsprechenden Klarstellungen für den Deskriptivismus und zugleich auch für den Nonkognitivismus und

den Nondeskriptivismus, die ja als Negation dessen, was der Kognitivismus und der Deskriptivismus behaupten, definiert wurden.

a) Thesen werden oft mit dem bestimmten Artikel formuliert, indem man sagt: Die *A* sind *B*. Dabei bleibt jedoch häufig unklar, ob gemeint ist ›Alle *A* sind *B*‹ oder ›Einige *A* sind *B*‹. Der bestimmte Artikel legt zwar die Interpretation als ›alle‹ nahe, doch ist dies nicht zwingend. Aus diesem Grund setzen wir ausdrücklich fest, dass in unserer Charakterisierung von Kognitivismus und Deskriptivismus der bestimmte Artikel als Allquantor zu verstehen ist und die These des Kognitivismus demnach zu lauten hat: *Alle* präskriptiven Sätze von *L* haben eine kognitive Funktion. Eine solche Festlegung kann nur durch Zweckmäßigkeitserlegungen gerechtfertigt werden, und zwar etwa so: Hätten nicht alle, sondern nur einige präskriptive Sätze eine kognitive Funktion, so müsste es auch präskriptive Sätze ohne kognitive Funktion geben. Der Kognitivismus liefert in diesem Fall keine vollständige Theorie für alle präskriptiven Sätze und müsste somit ohnedies durch eine nicht-kognitivistische Theorie ergänzt werden.

Mit dieser Festlegung bezüglich Kognitivismus erfolgt gleichzeitig auch eine entsprechende Festlegung für die *nonkognitivistische* These, welche ja die kognitivistische These bloß verneint: Dass nicht alle präskriptiven Sätze eine kognitive Funktion haben, besagt aber, dass *mindestens ein* präskriptiver Satz keine kognitive, sondern eine andere Funktion hat. Analoges gilt dann selbstverständlich auch bezüglich Deskriptivismus und Nondeskriptivismus.

b) Dass alle präskriptiven Sätze *eine* kognitive Funktion haben, kann heißen, dass sie *ausschließlich* oder zumindest *primär* eine kognitive Funktion haben, oder aber bloß, dass sie – eventuell neben anderen Funktionen – *auch* eine kognitive Funktion haben. Diesbezüglich ist ebenfalls eine Festlegung erforderlich. Aus ähnlichen Gründen wie zuvor die Festlegung auf den Allquantor erfolgte, entscheiden wir uns hier ebenfalls für die stärkste Variante mit ›ausschließlich‹. Wir erhalten somit als weitere Präzisierung der kognitivistischen These: *Alle* präskriptiven Sätze einer Sprache *L* haben *ausschließlich* eine kognitive Funktion.

c) Schließlich ist noch klarzustellen, was es im vorliegenden Kontext heißt, dass ein sprachlicher Ausdruck bzw. ein Satz einer Sprache *L* eine bestimmte Funktion *hat*. Damit kann nämlich entweder die Tatsachenfeststellung gemeint sein, dass diejenigen, die *L* gebrauchen, die Ausdrücke bzw. Sätze von *L* tatsächlich in dieser Funktion verwenden, oder aber der Vorschlag, dass diese Ausdrücke so verwendet werden sollen. Im ersten Fall handelt es

sich bei der Behauptung, ein Satz habe eine bestimmte Funktion, um eine (wahre oder falsche) Tatsachenaussage über sprachliches Verhalten – also um eine sog. *reportive* oder *lexikalische Definition* und somit um eine empirische, sprachwissenschaftliche Feststellung; im zweiten Fall handelt es sich jedoch um einen Vorschlag oder eine Stipulation für die korrekte Verwendung von sprachlichen Ausdrücken – also um eine *stipulative Definition*. Der Kognitivismus ist ein Standpunkt im Rahmen der Metaethik bzw. der Rechtstheorie, deren Aufgabe nicht darin besteht, empirisch-sprachwissenschaftliche Hypothesen aufzustellen; infolgedessen handelt es sich dabei um einen Vorschlag bzw. eine Stipulation. Das wird durch die übliche Formulierung der These verschleiert. Um es klar zum Ausdruck zu bringen, müsste man die These des Kognitivismus als Sollsatz formulieren, und zwar (inklusive der beiden bereits vorgenommenen Klarstellungen) folgendermaßen:

(K) *Alle* präskriptiven Sätze einer Sprache *L* *sollen* als Sätze mit *ausschließlich* kognitiver Funktion verwendet werden.

Der Kognitivismus schlägt also bezüglich der präskriptiven Sätze die sprachliche Regelung (K) vor. Der Nonkognitivismus verneint die Forderung (K) und lässt damit bei präskriptiven Sätzen andere Funktionen als eine rein kognitive zumindest zu, ja er wird sie im Allgemeinen sogar empfehlen.

## 2. Wichtigste Teilrichtungen

Sowohl der Kognitivismus als auch der Nonkognitivismus stellen generelle Standpunkte dar, die hier allgemein charakterisiert wurden. Historisch haben sich ganz konkrete Versionen dieser Standpunkte herausgebildet. Durch ihre Beschreibung erhalten wir verschiedene Teilrichtungen, in die sich Kognitivismus und Nonkognitivismus untergliedern lassen.

### 2.1 Teilrichtungen des Kognitivismus

Beim Kognitivismus gibt es zwei Hauptrichtungen: den reduktionistischen und den nonreduktionistischen Kognitivismus. Nach der Auffassung des *reduktionistischen* Kognitivismus (kurz ›*Reduktionismus*‹ genannt) sollen alle präskriptiven Sätze so verwendet werden, dass sie mit rein deskriptiven Sätzen sinnig sind und sich daher auf sie zurückführen bzw. reduzieren lassen, während der *nonreduktionistische* Kognitivismus (bzw. *Nonreduktionismus*) diesen Vorschlag ablehnt. Nach reduktionistischer Auffassung sind alle präskriptiven Sätze eigentlich nur verkappte deskriptive Sätze, sozusagen Schafe im Wolfspelz: Sie



tragen die äußeren Zeichen von präskriptiven Sätzen (enthalten also präskriptive Funktoren an Stellen, die nicht im Bereich neutralisierender Satzoperatoren liegen), dem Sinn nach handelt es sich dabei jedoch um ganz normale deskriptive Sätze. Durch die Interpretation wird diesen Sätzen gewissermaßen eine neutralisierende Tarnkappe übergestülpt. Zur Erläuterung wird meist » $x$  ist gut« als Standardbeispiel für einen präskriptiven Funktor verwendet; ich werde hier gelegentlich als Alternative auch » $x$  ist erlaubt« verwenden. Bei dieser »eingeschränkten Kost« von Beispielen ist zu beachten: (1) Diese Beispiele stehen stellvertretend für alle vier Arten von präskriptiven Funktoren (also insbesondere auch für Satzoperatoren); (2) das, was anhand des konkreten Beispiels gezeigt wird, lässt sich mühelos auf andere präskriptive Funktoren übertragen.

Nehmen wir also an, eine präskriptive Sprache  $L$  enthalte den präskriptiven Grundfunktoren » $x$  ist gut« bzw. » $x$  ist gut für  $y$ «. Nehmen wir ferner an, dieser präskriptive Grundfunktoren » $x$  ist gut (für  $y$ )« lasse sich selbst mit Hilfe einer rein deskriptiven Satzfunktion – z. B. durch » $x$  ist lustvoll (für  $y$ )« – definieren. Dann können wir den präskriptiven Funktoren » $x$  ist gut (für  $y$ )« in allen Sätzen der Sprache  $L$ , in denen er vorkommt, durch die rein deskriptive Satzfunktion » $x$  ist lustvoll (für  $y$ )« ersetzen; sofern es sich dabei um den einzigen präskriptiven Grundfunktoren von  $L$  handelt, lassen sich dadurch alle echt präskriptiven Sätze von  $L$  in sinngleiche bzw. definitorisch äquivalente Sätze rein deskriptiver Art übersetzen. Zwei andere Beispiele: Bei der sog. *autobiographischen* Version des Reduktionismus wird das einstellige Normprädikat » $x$  ist erlaubt« durch »ich billige  $x$ « definiert; bei der sog. *soziologischen* Version des Reduktionismus wird das zweistellige Normprädikat » $x$  ist in der Gesellschaft  $y$  erlaubt« durch »die Mehrheit der Mitglieder von  $y$  billigt  $x$ « definiert. Das Vokabular von  $L$  enthält in allen diesen Fällen zwar präskriptive Funktoren, und  $L$  ist daher unserer Definition zufolge eine präskriptive Sprache; dies gilt aber nur für die »Oberfläche« von  $L$  – in ihrem »Herzen« bzw. dem Sinn nach ist  $L$  rein deskriptiv.

Bei den drei bisher erwähnten Beispielen wird jeweils ein präskriptiver Funktoren auf eine rein deskriptive Satzfunktion definitorisch zurückgeführt, die eine ganz gewöhnliche bzw. »natürliche« Tatsache beschreibt. Man spricht in solchen Fällen daher auch von einem *naturalistischen Reduktionismus* oder einem (metaethischen) *Naturalismus*. Neben dieser naturalistischen gibt es jedoch auch noch eine metaphysische Variante des Reduktionismus, bei welcher die präskriptiven Sätze auf deskriptive zurückgeführt werden, welche keine »natürlichen«, sondern »meta-

physische Tatsachen« beschreiben. Das ist z. B. der Fall, wenn der präskriptive Funktoren » $x$  ist erlaubt« mit der deskriptiven Satzfunktion » $x$  wird von Gott gebilligt« definitorisch gleichgesetzt wird.

Die Feststellung der Wahrheit oder Falschheit eines präskriptiven Satzes erfolgt beim naturalistischen Reduktionismus mit Hilfe der Erfahrung und beim metaphysischen Reduktionismus entsprechend der mit der jeweiligen Metaphysik verbundenen Erkenntnistheorie (im Allgemeinen jedoch nicht mittels Erfahrung, sondern mit Hilfe der Vernunft).

Mit dem Reduktionismus muss man nicht gleichzeitig auch den Kognitivismus aufgeben. Wenn man am Kognitivismus festhält, den Reduktionismus jedoch aufgibt, vertritt man einen nonreduktionistischen Kognitivismus, den man oft auch kurz als »Nonreduktionismus« bezeichnet. (Bei dieser gängigen Verwendungsweise des Terminus »Nonreduktionismus« setzt man – ebenso wie bei »Nonnaturalismus« – den Kognitivismus und damit die These (K) als Hintergrundtheorie voraus.) Mit dem nonreduktionistischen Kognitivismus verbindet sich im Allgemeinen auch ein entsprechender Deskriptivismus. Demnach lassen sich zwar nicht alle präskriptiven Sätze auf rein deskriptive Sätze reduzieren, aber auch ein nichtreduzierbarer präskriptiver Satz hat eine deskriptive Funktion: Mit seiner Äußerung wird behauptet, dass der von ihm beschriebene Sachverhalt tatsächlich besteht. Es handelt sich dabei allerdings weder um einen natürlichen noch um einen metaphysischen, sondern um einen genuin präskriptiven Sachverhalt. Die Wahrheit oder Falschheit eines präskriptiven Satzes, mit dem das Bestehen eines solchen Sachverhaltes behauptet wird, kann weder mittels Erfahrung noch mittels einer metaphysischen Erkenntnisquelle, sondern nur mit Hilfe eines eigenen präskriptiven bzw. moralischen »Sinnes« festgestellt werden, für den man auch Bezeichnungen wie »(moralische) Intuition«, »(moralische) Wesensschau« oder »Gewissen« verwendet.

Der nonreduktionistische Kognitivismus lehnt zwar den Reduktionismus ab, aber er bleibt bei seiner Kritik am Reduktionismus auf halbem Weg stehen, da er dessen kognitivistische Komponente unhinterfragt übernimmt. Eine radikale Kritik am Reduktionismus lehnt mit diesem auch den in ihm enthaltenen Kognitivismus ab. Das führt zu verschiedenen Formen des Nonkognitivismus.

## 2.2 Teilrichtungen des Nonkognitivismus

Der Nonkognitivismus lehnt bezüglich einer Sprache  $L$  die These (K) ab, die besagt, dass alle präskriptiven Sätze von  $L$  ausschließlich in kognitiver Funktion verwendet werden sollen. Wenn man diese These

verneint, heißt das, dass einige präskriptive Sätze von *L* auch in einer anderen als in rein kognitiver Funktion verwendet werden dürfen. Wir können in diesem Zusammenhang neben der kognitiven zumindest noch drei Funktionen von Sätzen und anderen sprachlichen Ausdrücken unterscheiden: die emotive, die evaluativ-volitve und die normativ-direktive Funktion. Bei jeder dieser drei Funktionen könnte man weitere Differenzierungen vornehmen, doch mag hier die folgende grobe Charakterisierung genügen: Ein sprachlicher Ausdruck *A* hat eine *emotive* Funktion, wenn die Äußerung von *A* – im Allgemeinen und unter normalen Umständen – (primär) dazu dient, gewisse Gefühle des Sprechers zum Ausdruck zu bringen und/oder gewisse Gefühle im Adressaten der Äußerung zu wecken; *A* hat eine *evaluativ-volitve* Funktion, wenn die Äußerung von *A* (primär) dazu dient, gewisse Werteinstellungen oder Entscheidungen des Sprechers mitzuteilen und/oder im Adressaten solche Einstellungen bzw. Entscheidungen hervorzurufen; *A* hat eine *normativ-direktive* Funktion, wenn die Äußerung von *A* (primär) dazu dient, gewisse Handlungspräferenzen des Sprechers zum Ausdruck zu bringen und/oder den Adressaten zu gewissen Handlungen anzuregen bzw. sein Verhalten in eine gewisse Richtung zu steuern bzw. ihm gewisse Richtlinien und Orientierungshilfen für sein Verhalten zu bieten. Von einer *präskriptiven* Funktion eines sprachlichen Ausdrucks werden wir sprechen, wenn er eine evaluativ-volitve und/oder eine normativ-direktive Funktion besitzt. In Alltagssprachlichen Texten und Äußerungen lassen sich die einzelnen sprachlichen Funktionen kaum voneinander abgrenzen und isolieren; sie treten meist in unterschiedlichen Mischformen auf.

Für einen Nonkognitivisten würde es – unseren Definitionen zufolge – genügen zu behaupten, dass zumindest einige präskriptive Sätze auch eine emotive oder evaluativ-volitve oder normativ-direktive Funktion haben dürfen. Der Kognitivismus wurde jedoch (historisch gesehen) zunächst von einer wesentlich radikaleren Warte aus bekämpft, nämlich vom Standpunkt eines (extremen) Emotivismus. Dieser besagt, dass *alle* präskriptiven Sätze *ausschließlich* eine emotive Funktion haben sollen und gar keine andere Funktion haben können. Diesem Standpunkt zufolge sind präskriptive Sätze in ihrer Funktion mit bloßen Interjektionen vergleichbar. Ein Satz wie ›Stehlen ist schlecht‹ ist demnach nichts anderes als eine zivilisierte Form von ›Stehlen – pfui!‹, und der Satz ›Nächstenliebe ist gut‹ kann in seiner Funktion gleichgesetzt werden mit ›Nächstenliebe – bravo!‹. Ebenso, wie wir dazu erzogen wurden, unserem Schmerz nicht immer durch Stöhnen oder

einen Aufschrei wie ›Auweh‹ unmittelbaren Ausdruck zu verleihen, sondern statt dessen einen Satz wie ›Ich habe Kopfweg‹ oder ›Ich habe Magenschmerzen‹ zu formulieren, so verwenden wir in unserer Sprache präskriptive Sätze, die jedoch in Wirklichkeit nichts anderes bedeuten als die erwähnten Ausrufe bzw. Gefühlsausdrücke. Es ist klar, dass es unter dieser Voraussetzung keinen Sinn ergibt, von einem präskriptiven Satz auch nur zu fragen, ob er wahr oder falsch (in der üblichen Bedeutung dieser Wörter) ist. Aber mehr noch: Unter dieser Voraussetzung kann über präskriptive Fragen auch nicht mehr rational argumentiert werden, sondern sie werden zu bloßen Gefühls- bzw. Geschmacksfragen; der Meinungsaustausch über präskriptive Fragen der Ethik reduziert sich damit auf einen Austausch von Gefühlsausdrücken. Es liegt auf der Hand, dass diese Auffassung weder unserer tatsächlichen Verwendungsweise präskriptiver Ausdrücke entspricht noch der Aufgabe gerecht wird, die solche Ausdrücke etwa im ethischen und rechtlichen Diskurs zu erfüllen haben. (Eng verwandt mit dem Emotivismus ist der *Dezisionismus*: Er besagt, dass präskriptive Sätze primär oder ausschließlich dem Ausdruck willkürlicher Entscheidungen dienen sollen.)

Obwohl der Emotivismus (wie auch der Dezisionismus) aus heutiger Sicht eine unhaltbare Extremposition darstellt, taugt er zur Unterteilung der nonkognitivistischen Standpunkte, da sich an ihm ›die Geister scheiden‹. Wir können somit beim Nonkognitivismus eine emotivistische Version von nonemotivistischen Versionen unterscheiden, bei denen allen oder wenigstens einigen präskriptiven Sätzen weder eine kognitive noch eine emotive, sondern – wenn schon nicht primär oder gar ausschließlich, so doch zumindest *auch* – eine präskriptive Funktion zugeschrieben wird. (Einem präskriptiven Satz eine präskriptive Funktion zuzuschreiben, ist ebenso wenig trivial und genauso normal, wie einem deskriptiven Satz eine deskriptive Funktion zuzuschreiben. Die Eigenschaft, deskriptiv oder präskriptiv zu sein, ist nämlich eine syntaktische Eigenschaft von Sätzen; ihre Funktion ist jedoch semantischer bzw. pragmatischer Natur. Syntaktische und semantische Eigenschaften müssen zwar nicht unbedingt zusammenpassen, aber es ist dies durchaus wünschenswert.) Nichtemotivistische Versionen des Nonkognitivismus schreiben also präskriptiven Sätzen zumindest auch, wenn nicht gar primär oder ausschließlich eine präskriptive Funktion zu; man fasst sie daher auch unter der Bezeichnung ›(metaethischer) Präskriptivismus‹ zusammen. Zum Unterschied vom Emotivismus sind beim Präskriptivismus präskriptive Fragen nicht von vornherein von einer rationalen Argumentation aus-

geschlossen. Unter bestimmten Voraussetzungen können nämlich präskriptive Sätze auch bei einer präskriptivistischen und damit nonkognitivistischen Interpretation logische Beziehungen eingehen, denn dazu ist ja nicht unbedingt erforderlich, dass die betreffenden Sätze wahr oder falsch (im üblichen Sinn) sein können; vielmehr genügt dafür, dass sie gewisse Eigenschaften (wie Gültigkeit und Ungültigkeit bzw. Richtigkeit und Unrichtigkeit) haben können, die in formaler Hinsicht mit den üblichen Begriffen von Wahrheit und Falschheit übereinstimmen. Dies aber ist im Rahmen eines Präskriptivismus durchaus möglich, so dass dieser und damit der Nonkognitivismus mit der Anwendung einer streng formalen, ja auch einer deduktiven Logik auf präskriptive Sätze vereinbar ist.

### 3. Zur Geschichte der Unterscheidung und der einzelnen Standpunkte

Die hier (in den Abschnitten 1 und 2) gebotene Charakterisierung und Unterteilung von Kognitivismus und Nonkognitivismus erfolgte zwar auf der Basis von historischem Material und soll der systematischen Durchdringung und Aufbereitung dieses Materials dienen. Es muss jedoch beachtet werden, dass die hier charakterisierten Standpunkte nicht im wohl geordneten Gartenbeet dieser Systematik, sondern im freien historischen Wildwuchs entstanden sind. Bei der Einordnung dieser historischen Standpunkte in unsere Systematik müssen wir daher da und dort zur Vereinfachung mit der »Gartenschere« den einen oder anderen Auswuchs »zurechtstutzen«.

#### 3.1 Reduktionistischer Kognitivismus

Der Reduktionismus hat sich bis zum heutigen Tag in einer metaphysischen, und zwar in einer religiösen bzw. theologischen Form erhalten: Ob etwas gut oder schlecht, erlaubt oder verboten ist, wird dabei ausschließlich davon abhängig gemacht bzw. darauf zurückgeführt, ob es mit dem Willen Gottes übereinstimmt oder nicht. Sobald wir herausfinden, was Gott uns als seinen Willen offenbart hat, wissen wir, ob ein präskriptiver Satz wahr oder falsch ist, weil dieser nichts anderes besagt, als dass dies oder jenes von Gott gewollt oder gebilligt wird oder nicht. Darauf berufen sich auch heute noch viele Vertreter von Religionsgemeinschaften und manche Moraltheologen, wenn sie präskriptive Fragen der Ethik beantworten.

Wesentlich schwieriger ist es, heute noch explizite Vertreter eines naturalistischen Reduktionismus ausfindig zu machen. Aber auch wenn wir in der Ge-

schichte zurückgehen, wird man nur wenige Philosophen finden, die den metaethischen Naturalismus in der extremen Form vertreten haben, in der er hier aus Gründen der Systematik charakterisiert wurde. Es ist daher wohl angemessener, bei verschiedenen Philosophen eher naturalistische *Tendenzen* zu orten als einen ganz konkreten Naturalismus. Zumindest eine solche naturalistische Tendenz findet man in der Einleitungspassage der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles, in der es heißt, gut sei das, wonach alles strebt. Würde dieser Satz als Definition im strengen Sinn aufgefasst, würde er besagen: »*x* ist gut« bedeutet dasselbe wie »für jedes *y* gilt: *y* strebt nach *x*«. Auch im Utilitarismus werden immer wieder – so etwa bei Jeremy Bentham und John St. Mill – naturalistische Tendenzen sichtbar, oft tritt er auch explizit als naturalistischer Reduktionismus auf. Im Bereich der Rechtslehre werden vor allem die Vertreter der sog. Naturrechtslehre zu den Naturalisten gerechnet: Nach ihrer Auffassung liegt es in der Natur einer Sache, ob sie rechtens oder unrecht, rechtlich zulässig oder rechtswidrig ist. Gegen diese Auffassung lassen sich zahlreiche Einwände vorbringen – insbesondere die starken kulturellen Differenzen in den Antworten, welche die Natur der Sache angeblich auf präskriptive Fragen gibt.

#### 3.2 Moores Kritik am Reduktionismus

In seinen *Principia Ethica* (1903) hat George E. Moore dem metaethischen Reduktionismus den Kampf angesagt: Er versucht zu zeigen, dass präskriptive Grundfunktoren der Ethik wie »gut« nicht auf Funktoren anderer Art, also auf nichtethische bzw. deskriptive Funktoren zurückgeführt werden können und dass sie infolgedessen undefinierbar sind. Er wirft speziell dem naturalistischen Reduktionismus einen naturalistischen Irrtum (*naturalistic fallacy*) vor, wofür sich in der deutschsprachigen Literatur der Terminus »naturalistischer Fehlschluss« eingebürgert hat. (Es handelt sich dabei jedoch nicht um einen Fehlschluss, sondern um einen *Definitionsfehler*; außerdem sollte man nicht speziell von einem *naturalistischen*, sondern allgemein von einem *reduktionistischen* Fehler sprechen, weil der Vorwurf alle Formen des Reduktionismus und nicht nur dessen naturalistische Varianten betrifft.) Moore bediente sich bei seiner Kritik am Reduktionismus der sog. »Technik der offenen Frage«, weshalb der ganze Gedankengang, der in der Ablehnung des Reduktionismus mündet, den Namen »Argument der offenen Frage« erhielt. Der Begriff der offenen Frage spielt darin eine entscheidende Rolle. Von einer Entscheidungsfrage sagt man dabei genau dann, sie sei *offen*, wenn die bejahende Antwort auf diese Frage nicht

analytisch bzw. nicht trivialerweise wahr ist. Die Struktur von Moores Argument ist aus seinem eigenen Wortlaut nicht klar ersichtlich und war daher lange umstritten; Moores Schüler Charles L. Stevenson und William K. Frankena haben durch ihre Arbeiten wesentlich zur Klärung des Arguments beigetragen. Aufgrund dieser Klarstellungen lässt sich das Argument – wie im Folgenden skizziert – als indirekter Beweis rekonstruieren. Dabei wird die These des Reduktionismus als Annahme vorausgesetzt, um aus ihr – zu ihrer Widerlegung – einen Widerspruch abzuleiten. Hätte der Reduktionismus Recht, so müsste es für jeden präskriptiven Grundfunktoreine definitorische Reduktion auf eine rein deskriptive Satzfunktion geben. Moore wollte mit seinem Argument aber nicht bloß zeigen, dass dies nicht für alle präskriptiven Funktoren gilt, sondern vielmehr, dass es gar keinen präskriptiven Funktor gibt, der auf eine rein deskriptive Satzfunktion reduziert werden kann. Die Annahme, die Moore widerlegen wollte, besagt somit, dass es zu mindestens einem präskriptiven Funktor  $P$  – z. B. › $x$  ist gut‹ – eine rein deskriptive Satzfunktion  $D$  – z. B. › $x$  ist lustvoll‹ – gibt, wobei  $P$  dasselbe bedeutet wie  $D$ , so dass  $P$  auf  $D$  reduzierbar ist.

(1) Für mindestens einen präskriptiven Funktor  $P$  – z. B. › $x$  ist gut‹ – und für mindestens eine rein deskriptive Satzfunktion  $D$  – z. B. › $x$  ist lustvoll‹ – gilt [bzw. soll gelten]:  $P$  bedeutet dasselbe wie  $D$ , also z. B.: › $x$  ist gut‹ bedeutet dasselbe wie › $x$  ist lustvoll‹. [Annahme]

(2) ›Ist jedes Ding, das lustvoll ist, auch gut?‹ ist eine offene Frage. [Zusatzprämissen]

(3) Es ist nicht der Fall, dass ›Ist jedes Ding, das lustvoll ist, auch lustvoll?‹ eine offene Frage ist. [Zusatzprämissen]

(4) Der Fragesatz ›Ist jedes Ding, das lustvoll ist, auch gut?‹ bedeutet dasselbe wie der Fragesatz ›Ist jedes Ding, das lustvoll ist, auch lustvoll?‹. [Aus 1 mit nahe liegenden Zusatzprämissen, die stillschweigend zu ergänzen sind]

(5) Für alle Fragesätze  $S_1$  und  $S_2$  gilt: Wenn  $S_1$  dasselbe bedeutet wie  $S_2$  und  $S_1$  eine offene Frage ist, dann ist auch  $S_2$  eine offene Frage. [Zusatzprämissen]

(6) ›Ist jedes Ding, das lustvoll ist, auch lustvoll?‹ ist eine offene Frage. [Aus 5, 4 und 2; Widerspruch zu (3)!]

(7) Es ist nicht der Fall, dass für mindestens einen präskriptiven Funktor  $P$  und mindestens eine rein deskriptive Satzfunktion  $D$  gilt [bzw. gelten soll]:  $P$  bedeutet dasselbe wie  $D$ . [Aus 1–6 durch Indirekten Beweis]

Moores Argument galt (und gilt auch heute noch) für viele als endgültige Widerlegung jedes metaethischen Reduktionismus und speziell auch des Naturalismus. Das Argument beweist aber offenkundig zu viel: Mit demselben Argument könnte man nämlich jede Definition zu Fall bringen, sobald man für ihr Definiendum und ihr Definiens bloß die Zusatzprämissen 2 akzeptiert. Im Unterschied zur Zusatzprämissen 3 ist jedoch die Zusatzprämissen 2 alles andere als unproblematisch: Die betreffende Frage ist wohl nur in dem Sinn offen, dass sie nach dem üblichen Sprachgebrauch offen ist bzw. von kompetenten Sprachbenutzern für offen gehalten wird. Unter dieser Voraussetzung widerlegt Moores Argument jedoch die Annahme 1 nur im Sinne einer reportiven Definition (die in diesem Zusammenhang – auch nach Moores eigener Aussage – gar nicht zur Diskussion steht), nicht jedoch im Sinne einer Stipulation, um die es hier eigentlich geht. Wird die Annahme 1 jedoch als Stipulation einer Bedeutungsgleichheit verstanden (zur Klarstellung wäre dabei ›gilt‹ durch ›soll gelten‹ zu ersetzen!), dann ist die betreffende Frage nicht mehr offen und daher die Zusatzprämissen 2 offenkundig falsch; das Argument ist aber dann nicht mehr beweiskräftig.

Trotz dieses Mangels war Moores Argument historisch höchst wirksam, insofern sich dadurch viele veranlasst sahen, sich explizit vom metaethischen Reduktionismus abzuwenden. Das führte dazu, dass die Gegenposition im Rahmen des Kognitivismus – der nonreduktionistische Kognitivismus – auf- und ausgebaut wurde.

### 3.3 Nonreduktionistischer Kognitivismus

Moore selbst verteidigte den Nonreduktionismus in einem kognitivistischen Rahmen: Demnach sind präskriptive Sätze der Ethik zwar nicht auf rein deskriptive Sätze reduzierbar, aber sie sind dennoch wahr oder falsch im üblichen Sinn und haben damit eine kognitive Funktion. Zur Feststellung der Wahrheit und Falschheit solcher Sätze bedarf es allerdings eines eigenen »moralischen Sinnes« bzw. einer Intuition. Aus diesem Grund wird dieser Standpunkt in der Literatur meist als ›(metaethischer) Intuitionismus‹ bezeichnet. Im Rahmen der Phänomenologie tritt die Wesensschau als ethische Erkenntnisquelle anstelle des »moralischen Sinnes«. In manchen anderen ethischen Richtungen übernimmt das Gewissen die Rolle der untrügerischen oder gar unfehlbaren ethischen Erkenntnisquelle.

### 3.4 Emotivismus

Der Emotivismus erhielt seine schärfste Ausprägung im Logischen Empirismus, vor allem in Schriften von

Rudolf Carnap und Alfred J. Ayer. Er entstand im Zusammenhang damit, dass das Sinnkriterium über Fragen der Metaphysik hinaus auch auf Wert- und Normfragen von Ethik und Ästhetik angewandt wurde. Das Sinnkriterium besagte in seiner ursprünglichen Form (in Wittgensteins *Tractatus* und in den Frühschriften von Carnap), dass ein Satz dann und nur dann sinnvoll ist, wenn er »sachhaltig« ist bzw. einen möglichen Sachverhalt beschreibt (d. h. in unserer Terminologie: wenn er eine deskriptive Funktion hat); in der (späteren) Standardform besagt das Sinnkriterium, dass ein Satz genau dann sinnvoll ist, wenn er verifizierbar (oder analytisch oder kontradiktorisch) ist. Ethische Sätze sind aufgrund solcher Kriterien sinnlose Scheinsätze, oder wie Wittgenstein sich ausdrückt: »Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben« (*Tractatus* 6.42); »Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt« (*Tractatus* 6.421). Diese negative Feststellung hat Carnap damit ergänzt, dass er den präskriptiven Sätzen der Ethik (ebenso wie übrigens auch den metaphysischen Sätzen) eine rein emotive Funktion zuschrieb. Ayer hat in *Language, Truth and Logic* (1936) diese Auffassung übernommen und ihr ebenso wie anderen Lehren des Logischen Empirismus durch eine allgemein verständliche Darstellung zu starker Verbreitung verholfen.

Es ist kaum ein größerer Gegensatz vorstellbar als derjenige zwischen Emotivismus und Reduktionismus bzw. Naturalismus. Umso mehr mag es verwundern, dass der Emotivismus immer wieder mit einer naturalistischen Position verwechselt wird, nämlich mit der autobiographischen Version des Reduktionismus. Selbst ein großer Philosoph wie Bertrand Russell oszillierte in seinen Werken zwischen diesen beiden Positionen, ohne dass klar wurde, ob dahinter Absicht steckte oder nicht. Eine Erklärung dafür mag darin liegen, dass man beide Positionen in vereinfachter Form in dieselbe Formel gießen kann, nämlich: » $x$  ist erlaubt« (bzw. » $x$  ist gut«) bedeutet dasselbe wie »ich billige  $x$ « (bzw. »ich heiße  $x$  gut«). Die Formulierung »ich billige  $x$ « (bzw. »ich heiße  $x$  gut«) kann nämlich als (wahre oder falsche) Beschreibung der eigenen emotionalen Einstellung oder aber als deren unmittelbarer Ausdruck verstanden werden. (Diese Zweideutigkeit ist grammatikalisch mit der ersten Person Präsens verknüpft, welche in gewissen Fällen sowohl eine deskriptive als auch eine performative Deutung zulässt.)

Eine emotivistische Interpretation präskriptiver Sätze kommt für alle diejenigen nicht infrage, welche den präskriptiven Sätzen die Aufgabe, Verhalten zu steuern und Orientierungshilfe zu bieten, zuschreiben. Das gilt sowohl für die Vertreter einer Prä-

skriptiven Ethik als auch für Rechtstheoretiker und Rechtspraktiker, die bei den Rechtsnormen auf eine solche Funktion im Rechtsleben nicht verzichten können.

Mit dem Emotivismus ist hingegen eine ernsthafte rationale Behandlung präskriptiver Fragen in Recht und Ethik nicht vereinbar; da aber selbst die Vertreter des Logischen Empirismus an einer kritisch-rationalen Diskussion solcher Fragen interessiert waren, hat sich der extreme Emotivismus nicht lange am Leben erhalten können. An seine Stelle traten gemäßigte Formen des Nonkognitivismus, die wir unter dem Terminus »Präskriptivismus« zusammenfassen.

### 3.5 Präskriptivismus

Ch. L. Stevenson gilt zwar als Vertreter des Emotivismus, zugleich aber auch als Wegbereiter eines gemäßigten, präskriptivistischen Nonkognitivismus. Der bedeutendste zeitgenössische Vertreter des Präskriptivismus ist Richard M. Hare, der diese Position bereits in *The Language of Morals* vertreten und dann in *Freedom and Reason* und *Moral Thinking* weiterentwickelt hat. In diesen Werken schreibt Hare den präskriptiven Sätzen eine präskriptive Funktion zu; mit diesem Präskriptivismus verbindet er die These der Universalisierbarkeit präskriptiver Sätze. Obwohl Hare diese These in seinen Werken immer wieder von verschiedenen Seiten beleuchtet hat, ist nie ganz klar geworden, was damit genau gemeint ist. Hare hat immer betont, dass es sich dabei um einen (sprach-)logischen Zug der präskriptiven Funktoren handelt, den diese mit den deskriptiven Ausdrücken teilen: Wenn wir von einem Gegenstand  $x$  sagen, er sei gelb, sind wir »logisch verpflichtet«, auch von jedem anderen Gegenstand, der genau die gleiche Farbe wie  $x$  hat, zuzugeben, er sei gelb. Dasselbe gilt der Universalisierbarkeitsthese von Hare zufolge auch für präskriptive Funktoren: Wenn wir sagen, ein Ding  $x$  sei schlecht (oder eine Handlung  $x$  sei verboten), sind wir »logisch verpflichtet«, auch von allen anderen Dingen bzw. Handlungen, die in allen relevanten Aspekten genau gleich wie  $x$  sind, zuzugeben, sie seien schlecht bzw. verboten. Ein Sprecher  $s$  ist logisch verpflichtet zuzugeben, dass  $p$ , heißt dabei so viel wie: Mit der Behauptung, dass nicht- $p$ , würde sich  $s$  selbst widersprechen. (Hier wird ersichtlich, dass sich Hare – wie auch andere Präskriptivisten – stark auf das Gedankengut der Sprechakttheorie stützt.) Die Universalisierbarkeit präskriptiver Funktoren und präskriptiver Sätze ist mit einer rein emotivistischen Auffassung unvereinbar. Die Eigenschaft der Universalisierbarkeit ist die Grundlage dafür, dass präskriptive Fragen einer logischen und damit auch einer rationalen Behandlung zugänglich sind.

Hare hat sich daher auch bereits zu einer Zeit, als die Normenlogik bzw. die Deontische Logik noch in den Kinderschuhen steckte, um die Entwicklung einer speziellen Imperativlogik bemüht.

#### 4. Aktuelle Diskussion

Der Präskriptivismus in seinen verschiedenen Versionen ist in der heutigen Ethik dominierend. Bevor wir uns ihm zuwenden, wollen wir auf die Argumente gegen den reduktionistischen und den nonreduktionistischen Kognitivismus sowie auch gegen den Emotivismus eingehen, die von Präskriptivisten oft stillschweigend vorausgesetzt werden.

##### 4.1 Das Argument gegen den Reduktionismus

Moore's Argument der offenen Frage ist – entgegen einer weitverbreiteten Meinung – nicht in der Lage, den Reduktionismus zu widerlegen oder gar als selbstwidersprüchlich zu erweisen. Es steckt jedoch darin ein berechtigter Kern, der gegen den Reduktionismus zumindest in seiner naturalistischen Version spricht: Lassen wir eine naturalistische Reduktion eines präskriptiven Satzfunktors *P* auf eine rein deskriptive Satzfunktion *D* zu, die eine »natürliche Tatsache« beschreibt, dann entziehen wir zumindest *eine* (nämlich *diese*) natürliche Tatsache (sei es nun die Tatsache, dass etwas Lust oder Unlust bereitet, dass etwas von allen Menschen oder der überwiegenden Mehrheit gebilligt wird, oder was auch immer) einer präskriptiven Beurteilung – denn der Satz, dass jedes *D* auch ein *P* ist, ist in diesem Fall trivialerweise bzw. analytisch wahr (und die entsprechende Entscheidungsfrage – in Moore's Terminologie – nicht offen). Damit ist allerdings unsere Argumentation gegen den Reduktionismus noch keineswegs am Ziel; es fehlen noch zwei Prämissen, die oft übersehen werden:

a) Eine ernsthafte ethische Auseinandersetzung darf keine einzige »natürliche Tatsache« von vornherein und unhinterfragt einer präskriptiven ethischen Beurteilung entziehen; sinngemäß kommt diese Voraussetzung in Wittgenstein's Worten zum Ausdruck: »Der Sinn der Welt muss außerhalb ihrer liegen [...]; es gibt *in* ihr keinen Wert« (*Tractatus* 6.41).

b) Wir *wollen* eine solche »ernsthafte Ethik« mit dem in a) skizzierten Charakteristikum.

Mit solchen Plausibilitätsargumenten lässt sich die Unhaltbarkeit des naturalistischen Reduktionismus erweisen. Der metaphysische bzw. religiöse Reduktionismus ist damit aber nicht ausgeräumt. Dafür

sind andere Argumente erforderlich, welche die religiöse Ethik insgesamt (und nicht nur ihre reduktionistische Ausprägung) betreffen und eine neue Problematik berühren: Ethik zielt auf möglichst allgemeine Verbindlichkeit ab; durch eine religiöse Begründung wird die Verbindlichkeit ethischer Sätze jedoch auf diejenigen eingeschränkt, welche die damit verbundenen religiösen Voraussetzungen teilen.

##### 4.2 Das Argument gegen den Intuitionismus

Der nonreduktionistische Kognitivismus muss sich auf eine besondere Erkenntnisquelle wie einen eigenen moralischen Sinn oder eine moralische Intuition berufen, mit deren Hilfe die Wahrheit und Falschheit präskriptiver Sätze erkannt werden kann. Gegen einen solchen spezifisch ethischen Erkenntniszugang ist nichts einzuwenden, wenn er uns nur zur Gewinnung ethischer Erkenntnisse verhilft, die wir dann unabhängig davon auf intersubjektiv kontrollierbare Weise überprüfen können. Moralischer Sinn und Intuition lassen aber keine solche intersubjektiven Kontrollen zu, sondern tragen nach gängiger Auffassung bereits eine Wahrheitsgarantie in sich; und wenn sie eine intersubjektive Prüfung zuließen, wären sie selbst theoretisch überflüssig. Außerdem bleibt im Rahmen des nonreduktionistischen Kognitivismus die Rede von Wahrheit und Falschheit präskriptiver Sätze sowie ihre Begründung in der deskriptivistischen Annahme genuin präskriptiver Sachverhalte mehr als unklar. Gegen den Intuitionismus spricht somit zweierlei: einerseits, dass die Rede von Wahrheit und Falschheit präskriptiver Sätze in diesem Kontext unklar bleibt, und andererseits, dass bei diesem Ansatz keine intersubjektive Überprüfung dessen, was mit präskriptiven Sätzen behauptet wird, möglich ist.

Für den Reduktionismus ist es ein Leichtes, mit der reduktionistischen These auch einen Deskriptivismus und darauf aufbauend einen Kognitivismus zu verbinden; er scheitert daran, dass dabei die präskriptiven Sätze ihre präskriptive Kraft verlieren und man auf sie zugunsten rein deskriptiver Sätze ohne inhaltlichen Verlust ganz verzichten kann. Der Nonreduktionismus rettet umgekehrt die präskriptive Funktion der präskriptiven Sätze durch die Annahme von genuin präskriptiven Sachverhalten. Mit dieser deskriptivistischen Voraussetzung lässt sich dann leicht die kognitivistische These begründen: Wenn es genuin präskriptive Sachverhalte gibt, kann man auch einer genuin präskriptiven Erkenntnis und Wahrheit zustimmen. Der Vater dieser Annahme genuin präskriptiver Sachverhalte ist jedoch offenkundig niemand anders als der Wunsch, den präskriptiven Sätzen in Analogie zu den deskriptiven

Sätzen zu einer deskriptiven und in weiterer Folge zu einer kognitiven Funktion zu verhelfen. Es wäre daher redlicher, bei den präskriptiven Sätzen einfach auf diese Funktion zu verzichten, so dass wir für sie auch gar keine eigenen Sachverhalte »ausfindig machen« müssen. Mit einem solchen Verzicht auf eine deskriptive Funktion präskriptiver Sätze ginge dann ein Verzicht auf eine kognitive Funktion Hand in Hand. Damit ist nicht gesagt, dass den präskriptiven Sätzen gar keine Sachverhalte entsprechen; auch ihnen entsprechen ganz »normale« Sachverhalte, sie haben ihnen gegenüber aber keine bloß deskriptive Funktion. Präskriptive Sätze bleiben demnach durch Tatsachen *unbestimmt* (in dem Sinn, in dem Willard Van Orman Quine dies von Übersetzungen behauptet); sie unterscheiden sich dadurch von allen deskriptiven Sätzen inklusive empirischer Hypothesen, die trotz ihrer deskriptiv-kognitiven Funktion Quine zufolge zwar durch Tatsachen immer *unterbestimmt* bleiben, nicht jedoch *unbestimmt* sind.

#### 4.3 Das Argument gegen den Emotivismus

Präskriptive Sätze haben in Moral und Ethik sowie im Recht die Aufgabe, das Verhalten der Adressaten zu steuern bzw. den Adressaten eine Orientierungshilfe für ihr Verhalten zu bieten. Bei einer rein emotivistischen Interpretation präskriptiver Sätze wäre dies jedoch unmöglich. Weil jedoch die meisten Moral- und Rechtstheoretiker eine solche Zielsetzung verfolgen, ist für sie der Emotivismus unhaltbar.

In allen diesen Argumenten – gegen den Emotivismus ebenso wie zuvor gegen den metaethischen Intuitionismus und Reduktionismus – stehen Überlegungen über die jeweilige Zielsetzung (in Moral bzw. Ethik, Recht usw.) sowie pragmatische Fragen der Sprachbenützung und damit Plausibilitätsargumente im Vordergrund, während man früher solche Fragen gemeinhin durch zwingende Beweise und Widerlegungen lösen zu können glaubte.

#### 4.4 Die aktuelle Diskussion innerhalb des Präskriptivismus

In der zeitgenössischen Ethik bildet meist die eine oder andere Version des Präskriptivismus die (oft unausgesprochene und unhinterfragte) Hintergrundtheorie. Die einzelnen Standpunkte, die in diesem Rahmen vertreten werden, weisen eine ziemlich große Bandbreite auf: Sie reichen von der expliziten Verwendung von Systemen der Normenlogik bzw. Deontischen Logik, der Imperativlogik und der Präferenzlogik bis hin zur Anwendung informeller Argumentationstechniken wie etwa im Rahmen einer Diskursethik bzw. der Sprechakttheorie. Gemeinsam ist diesen Standpunkten der Anspruch, dass präskriptive

Fragen einer rationalen Behandlung zugänglich sind, dass also auch bei präskriptiven Sätzen – trotz ihrer Wahrheitswertlosigkeit – eine rationale Begründung für Zustimmung oder Ablehnung möglich ist. Dies setzt allerdings voraus, dass solche Sätze logische Beziehungen eingehen können und dass es somit eine Logik für solche Sätze gibt.

In der zweiten Hälfte des 20. Jh.s wurden zahlreiche logische Systeme für präskriptive Sätze verschiedener Art entworfen. Logische Systeme bedürfen jedoch, wenn sie nicht in formale Spielereien ausarten sollen, einer semantischen Grundlage. Eine solche semantische Grundlage wurde in Form der sog. »Mögliche-Welten-Semantik« von Stig Kanger (in Publikationen ab 1957) und von Saul Kripke (ab 1959) für die (alethische) Modallogik entwickelt und gleich von Anfang an auch für die Logik präskriptiver Sätze (insbesondere für die normative bzw. deontische Logik) nutzbar gemacht. Gewisse philosophische Einwände gegen diese Semantik sind bis zum heutigen Tag nicht ganz verstummt; vor allem wird ihr (immer noch) vorgeworfen, sie enthalte mit dem Begriff der möglichen Welt eine unklare, wenn nicht gar dubiose metaphysische Voraussetzung. Dazu ist dreierlei festzuhalten: (1) Der Begriff der möglichen Welt gibt dieser Semantik zwar ihren Namen und ist für ein intuitives Verständnis dieser Semantik eine hilfreiche »Eselsbrücke«, aber er ist theoretisch überflüssig; theoretisch erforderlich ist für diese Semantik nur eine Indexmenge beliebiger Objekte, die man bloß zum leichteren Verständnis als Menge möglicher Welten auffassen kann, wenn man will. (2) Die Mögliche-Welten-Semantik erfüllt für viele logische Kalküle in befriedigender Weise den Zweck, den man mit einer solchen Semantik verfolgt. (3) Es gibt bis zum heutigen Tag für die Modallogik im Allgemeinen und für die Logik präskriptiver Sprachen im Besonderen keine Alternative, die der Mögliche-Welten-Semantik das Wasser reichen könnte; sie ist – alles in allem gesehen – allen solchen Alternativen überlegen. Da somit die Mögliche-Welten-Semantik aus heutiger Sicht als semantische Grundlage einer Logik präskriptiver Sprachen unverzichtbar zu sein scheint und der Präskriptivismus eine Logik präskriptiver Sätze braucht, wenn diese einer rationalen Argumentation zugänglich sein sollen, stellt sich die Frage, ob und inwiefern der Präskriptivismus mit der Mögliche-Welten-Semantik vereinbar ist. Daran könnte aus folgendem Grund gezweifelt werden: In der Mögliche-Welten-Semantik wird Tarskis Wahrheitsdefinition auch auf modale Sätze (inklusive der präskriptiven Sätze) ausgedehnt, und zwar wie folgt: Zunächst wird der Wahrheitsbegriff nicht nur (wie bei Tarski) auf eine interpretierte Sprache *L* bzw. (wie

heute eher üblich) auf eine Interpretation *I* einer Sprache relativiert, sondern zusätzlich auch noch auf gewisse Indizes, die man intuitiv als mögliche Welten auffassen kann. Man stellt also eine rekursive Definition für das dreistellige Prädikat ›der Satz *X* ist wahr in einer möglichen Welt *w* einer Interpretation *I* auf. In der entscheidenden Klausel für präskriptive Sätze nimmt man dabei Bezug auf diejenigen möglichen Welten, welche aus der Sicht der Welt *w* präskriptiv ideal oder perfekt sind; für den normativen bzw. deontischen Grundfunktork ›es ist geboten, dass‹ lautet diese Klausel etwa: Der Satz ›es ist geboten, dass *A*‹ ist unter der Interpretation *I* wahr in *w* genau dann, wenn *A* in allen möglichen Welten *w* wahr ist, die aus der Sicht von *w* präskriptiv (bzw. deontisch) perfekt sind. Dadurch wird die Definition des üblichen Tarski'schen Wahrheitsbegriffs auf präskriptive Sätze ausgedehnt. Die Mögliche-Welten-Semantik scheint also vorauszusetzen, dass präskriptive Sätze im üblichen Wortsinn wahr oder falsch sein können; das aber entspricht der kognitivistischen These und ist mit dem Präskriptivismus als Form des Nonkognitivismus nicht vereinbar. Dieses Bedenken kann jedoch folgendermaßen ausgeräumt werden: Die Mögliche-Welten-Semantik setzt tatsächlich voraus, dass die präskriptiven Sätze eine Eigenschaft haben können, die in gewissen formalen bzw. strukturellen Eigenheiten mit dem Tarski'schen (und damit dem üblichen) Wahrheitsbegriff übereinstimmt. Für diese Eigenschaft, die auf alle Sätze (inklusive der präskriptiven Sätze) anwendbar ist, müsste man einen eigenen Terminus (etwa ›Richtigkeit‹ oder ›Gültigkeit‹) einführen; der Einfachheit halber verwendet man in der Mögliche-Welten-Semantik dafür (wegen der strukturellen Übereinstimmung) einfach das Wort ›wahr‹ in einer erweiterten Bedeutung. Angewandt auf rein deskriptive Sätze handelt es sich dabei um den üblichen Wahrheitsbegriff, angewandt auf präskriptive oder gemischte Sätze jedoch um einen anderen, wenn auch strukturell gleichen bzw. verwandten Begriff. Dass es sich dabei nicht um Wahrheit im üblichen Sinn des Wortes handelt, könnte durch eine Reflexion darüber, wie die präskriptiv bzw. deontisch perfekten Welten festgelegt werden, herausgearbeitet werden. Rein formal kann man das aber auch schon allein daran erkennen: In der Mögliche-Welten-Semantik lässt sich die Redeweise, dass ein Satz in einer Welt *w* unter einer Interpretation *I* wahr oder falsch ist, ohne jedweden inhaltlichen Verlust durch die Formulierung ersetzen, dass der betreffende Satz in *w* unter *I* entweder den Wert 1 oder den Wert 0 erhält; dabei ist von Wahrheit und Falschheit gar nicht mehr die Rede.

## 5. Implikationen für die Präskriptive Ethik und Relevanz für die Angewandte Ethik

Präskriptive Ethik besteht in ihrem Kern aus präskriptiven Sätzen ganz unterschiedlicher Art. Wer Präskriptive Ethik als Disziplin mit einem theoretischen Anspruch methodisch bewusst betreibt, kommt nicht darum herum, die sprachliche Funktion der für diese Disziplin wesentlichen präskriptiven Sätze innerhalb des hier aufgezeigten Rahmens von Kognitivismus und Nonkognitivismus zu bestimmen. Wenn auch eine präskriptivistische Position aus heutiger Sicht beinahe unausweichlich erscheint, bleiben auch noch innerhalb dieses eingegrenzten Bereichs eine Reihe von Optionen offen, denen die heutige Theorie der präskriptiven Sätze in Metaethik und Rechtstheorie noch viel Aufmerksamkeit und Forschungsarbeit widmen muss.

Die Relevanz dieser Überlegungen für die Angewandte Ethik ergibt sich daraus von selbst, besteht doch Angewandte Ethik in der Anwendung der Präskriptiven Ethik und ihrer Prinzipien auf konkrete Problem- und Konfliktfälle in unterschiedlichen Lebensbereichen.

### Literatur

#### Standardliteratur

- Ayer, Alfred J.: *Sprache, Wahrheit und Logik*. Stuttgart 1970 (engl. London 1936, <sup>2</sup>1946).
- Carnap, Rudolf: »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache«. In: *Erkenntnis* 2 (1931), S. 219–241.
- : »Theoretische Fragen u. praktische Entscheidungen«. In: *Natur und Geist* 2 (1934), S. 257–260.
- : *Philosophy and Logical Syntax*. London 1935.
- : »Replies and Systematic Expositions VI: Value Judgments«. In: Schilpp, Paul Arthur (Hg.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle, Ill. 1963, S. 999–1013.
- Frankena, William K.: »The Naturalistic Fallacy«. In: *Mind* 48 (1939), S. 464–477.
- Hare, Richard M.: *Die Sprache der Moral*. Frankfurt a. M. 1972, <sup>2</sup>1983 (engl. Oxford 1952).
- : *Freiheit und Vernunft*. Düsseldorf 1973; Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1983 (engl. Oxford 1963).
- : *Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*. Frankfurt a. M. 1992 (engl. Oxford 1981).
- : *Sorting Out Ethics*. Oxford 1997.
- Moore, George E.: *Principia Ethica*. Stuttgart 1970 (engl. Cambridge 1903).
- : *Ethics*. London 1912.
- Russell, Bertrand: *An Outline of Philosophy*. London 1927.
- : *Religion and Science*. London 1935.
- : *Human Society in Ethics and Politics*. London 1954.
- Schilpp, Paul A. (Hg.): *The Philosophy of G. E. Moore*. La Salle, Illinois 1942, <sup>3</sup>1968.
- Stevenson, Charles L.: »The Emotive Meaning of Ethical Terms«. In: *Mind* 46 (1937).
- : »Moore's Arguments against Certain Forms of Ethical Naturalism«. In: Schilpp 1942, S. 69–90 (auch in: Stevenson 1963, S. 117–137).
- : *Ethics and Language*. New Haven 1944.



–: *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis*. New Haven 1963.  
 Urmson, J. O.: *The Emotive Theory of Ethics*. London 1968.  
 Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. London 1922 (orig. »Logisch-Philosophische Abhandlung«). In: *Annalen der Naturphilosophie* 14 (1921), S. 185–262.

#### Weitere Literatur

Czaniera, Uwe: *Gibt es moralisches Wissen? Die Kognitivismusdebatte in der analytischen Moralphilosophie*. Paderborn 2001.  
 Fehige, Christoph/Meggler, Georg (Hg.): *Zum moralischen Denken*. 2 Bde. Frankfurt a.M. 1995.

Harman, Gilbert/Thomson, Judith J.: *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Oxford 1996.  
 Hooker, Brad (Hg.): *Truth in Ethics*. Oxford 1996.  
 Kelsen, Hans: *Reine Rechtslehre*. Wien 1934, <sup>2</sup>1960, <sup>4</sup>2000.  
 Morscher, Edgar: *Vom Nonkognitivismus zur Indeterminiertheit der normativen Ethik*. Wien 2011.  
 Seel, Gerhard: »Wie weit kann man den Naturalismus in der praktischen Philosophie treiben?« In: *Grazer philosophische Studien* 57 (1999), S. 275–310.  
 Sinnott-Armstrong, Walter/Timmons, Mark (Hg.): *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*. Oxford 1996.

Edgar Morscher

### 3. Realismus / Intuitionismus / Naturalismus

#### 1. Kognitivismus und Realismus

Häufig beurteilen wir Handlungen, Personen, Gesetze und vieles mehr auf eine Weise, die wir ›moralisch‹ zu nennen pflegen. Sind es jedoch wirklich Urteile, denen wir in unseren moralischen Stellungnahmen Ausdruck verleihen? Urteile sind entweder wahr oder falsch. Können auch moralische Äußerungen in demselben Sinne wie gewöhnliche Beschreibungen wahr oder falsch sein? Oder doch zumindest in einem anderen, aber gleichfalls respektablen Sinne? Während Kognitivisten die Frage nach der Wahrheitswertfähigkeit moralischer Urteile bejahen, sind Nonkognitivisten der Auffassung, dass die Rede von wahr und falsch in Bezug auf moralische Äußerungen unsinnig ist. Moralische Stellungnahmen zielten nicht darauf ab, moralisch Zutreffendes zu sagen; ihr Zweck sei vielmehr, Einstellungen auszudrücken und Handlungen zu beeinflussen. Die Nonkognitivisten der ersten Hälfte des 20. Jh.s meinten, aus solchen Thesen schließen zu können, dass moralisches Argumentieren und damit auch die vernünftige Auseinandersetzung über moralische Fragen sinnlos ist.

Es kann jedoch kaum bestritten werden, dass wir häufig moralisch argumentieren, und kognitivistische Ansätze sind besser in der Lage als der Nonkognitivismus, dem Oberflächencharakter moralischer Rede gerecht zu werden: Die nahe liegende Interpretation einer Situation, in der zwei diametral entgegengesetzte moralische Einschätzungen gegeneinander stehen, ist, dass sich hier zwei Urteile in dem Sinne widersprechen, dass nicht beide zugleich wahr sein können. Diese Beschreibung der Situation steht dem Nonkognitivisten nicht zur Verfügung. Sie ist nur dann sinnvoll, wenn moralische Urteile wahrheitswertfähig sind.

Der Kognitivismus ist eine semantische These über den Status moralischer Stellungnahmen. Diese werden ihrem Charakter nach so verstanden, dass sie Urteile ausdrücken, welche als solche wahr oder falsch sein können. Moralische Realisten gehen einen Schritt weiter. Sie verbinden die genannte semantische These mit einer metaphysischen Position über die Existenz und die Natur moralischer Tatsachen. Wahr sind dem moralischen Realismus zufolge diejenigen moralischen Urteile, die moralische Tatsachen zutreffend beschreiben, wobei moralische Tatsachen unabhängig von Meinungen über sie bestehen. Darüber hinaus werden realistische Moralthorien im Allgemeinen mit einer Erfolgsthese über die Mög-

lichkeit moralischer Erkenntnis verbunden, der zufolge nicht alle moralischen Urteile falsch sind.

Moralische Realisten müssen vor allem zwei Fragen beantworten. Zum einen wird man wissen wollen, was moralische Tatsachen sind. Naturalistische Realisten meinen, dass moralische Tatsachen mit natürlichen Tatsachen identisch sind oder dass sie durch solche konstituiert werden. Nicht-naturalistische Realisten hingegen halten moralische Tatsachen für der Art nach verschieden von allen anderen Tatsachen. Zum anderen sind moralische Realisten gefordert, die erkenntnistheoretische Frage nach der Art moralischen Wissenserwerbs zu beantworten. Die klassische Antwort auf diese Frage ist der Intuitionismus, der jedoch inzwischen von den meisten Autoren als überholt angesehen wird.

Wie bei nahezu allen Einteilungen in der Philosophie ist es auch in der Realismusdiskussion umstritten, was eine Moralthorie zu einer realistischen macht. Der vorstehend charakterisierte Realismusbegriff ist so weit, dass er möglichst viele derjenigen Positionen umfasst, die gegenwärtig unter der Bezeichnung ›moralischer Realismus‹ verhandelt werden, auch wenn diese Positionen der Sache nach tief greifende Unterschiede aufweisen.

#### 2. Zur Vorgeschichte der aktuellen Realismusdiskussion

##### 2.1 Das Argument der offenen Frage und Moores nicht-naturalistischer Realismus

Fragen der genannten Art haben die Philosophie seit ihren Anfängen in der Antike beschäftigt, und realistische Moralthorien des 20. Jh.s haben wichtige Vorgänger in den Entwürfen Platons, Aristoteles', John Stuart Mills, Henry Sidgwick's und anderer. Gleichwohl gilt als der wichtigste Ausgangspunkt der zeitgenössischen Diskussion über den moralischen Realismus eine Überlegung von George Edward Moore, die als ›Argument der offenen Frage‹ bekannt geworden ist (Moore 1903, Kap. I). Moore richtet sich mit seinem Argument gegen Theorien der Moral, die implizit oder explizit das voraussetzen, was man ›reduktive Definitionen‹ des Guten nennt. Die philosophische Attraktivität von Versuchen, reduktive Definitionen gewisser Ausdrücke anzugeben, besteht darin, vermeintlich unverständliche oder doch zumindest unklare Begriffe auf solche zurückzuführen, die man für unproblematisch hält. Genau so verfahren Moores Auffassung zufolge naturalistische

Theorien, die den Ausdruck ›gut‹ unter Rückgriff auf natürliche Eigenschaften zu definieren suchen. Natürliche Eigenschaften sind hierbei solche, die zumindest grundsätzlich in den Zuständigkeitsbereich einer Einzelwissenschaft fallen und in diesem Sinne respektabler zu sein scheinen als moralische Eigenschaften. (Moore richtet sich auch gegen idealistische Konzeptionen, bei denen die Bedeutung von ›gut‹ mit Bezug auf metaphysische Eigenschaften erklärt wird. Diese Ansätze brauchen uns im Folgenden jedoch nicht zu beschäftigen). Ein Beispiel für einen reduktiven Naturalismus mit Bezug auf die Moral ist die Definition »›Gut‹ bedeutet ›lustvoll‹«.

Moore argumentiert wie folgt: Nehmen wir an, es sei irgendeine reduktive Definition von ›gut‹ der Form »›gut‹ bedeutet ›F‹« gegeben, wobei ›F‹ eine Eigenschaft bezeichne, die, im Gegensatz zu der durch ›gut‹ bezeichneten Eigenschaft, als unproblematisch akzeptiert werde. Wären ›F‹ und ›gut‹ wirklich synonym, so könnte in der Frage »Ist F wirklich gut?« der Ausdruck ›F‹ durch den Ausdruck ›gut‹ ersetzt werden, ohne dass sich der Gehalt der Frage änderte. Dann aber wäre die erste Frage semantisch nicht von der zweiten zu unterscheiden, und da die zweite Frage sinnlos ist, wäre es auch die erste. Nun ist aber die Frage »Ist F wirklich gut?« nach Moore keineswegs sinnlos, sondern vielmehr offen. Sie kann in Bezug auf jeden naturalistischen Vorschlag der genannten Art sinnvoll gestellt werden. Da entsprechende Fragen bei synonymen Ausdrücken nicht in diesem Sinne offen wären (man vergleiche »Ist ein Jungeselle wirklich ein unverheirateter Mann im heiratsfähigen Alter?«), scheidet der jeweils zugrunde gelegte Vorschlag zur Definition von ›gut‹.

Ist dieses Argument überzeugend – Einwände werden weiter unten angesprochen –, so ist der reduktive Naturalismus gescheitert. Da Moore von der Möglichkeit moralischen Wissens überzeugt ist, schließt er, dass ›gut‹ eine nicht-analyisierbare nicht-natürliche Eigenschaft bezeichnet. Entsprechend sind moralische Tatsachen nicht-natürliche Tatsachen, und somit vertritt Moore einen nicht-naturalistischen moralischen Realismus.

## 2.2 Der klassische Intuitionismus

Moore ist der Meinung, dass das Argument der offenen Frage eine gewisse metaphysische These über den Status moralischer Eigenschaften und Tatsachen stützt. Eine Voraussetzung dieses Schlusses ist die Möglichkeit moralischen Wissens, und diese wird durch die genannte metaphysische These nicht erklärt. Um die Möglichkeit unseres kognitiven Zugangs zu moralischen Tatsachen sicherzustellen, ergänzt Moore seinen Realismus um eine erkenntnis-

theoretische Position. Er ist davon überzeugt, dass es grundlegende moralische Überzeugungen gibt, zu denen wir direkten epistemischen Zugang haben. Diese Überzeugungen sind insofern basal, als sie nicht im Rekurs auf andere moralische Überzeugungen gerechtfertigt zu werden brauchen. Da es Moore zufolge entsprechend ein ›Fundament‹ moralischen Wissens gibt, in Bezug auf das alle nicht-basalen moralischen Urteile gerechtfertigt werden müssen, vertritt Moore einen sog. erkenntnistheoretischen Fundamentalismus.

Hält man wie Moore moralische Tatsachen für nicht-natürliche Tatsachen und vertritt man einen erkenntnistheoretischen Fundamentalismus in Bezug auf die Moral, so kann es nur dann gerechtfertigte moralische Überzeugungen geben, wenn einige dieser Überzeugungen direkt, d.h. nicht im Rekurs auf andere moralische Überzeugungen, gerechtfertigt sind. Will man entsprechend einen nicht-naturalistischen moralischen Realismus vertreten und hängt man einer fundamentalistischen Erkenntnistheorie an, so scheint man sich zu der These zu verpflichten, dass es eine bestimmte Fähigkeit gibt, die uns einen direkten epistemischen Zugang zu basalen moralischen Tatsachen ermöglicht. Da dieses spezifische Erkenntnisvermögen bei vielen Autoren ›Intuition‹ genannt wird, nennt man Positionen dieser Art im Allgemeinen ›intuitionistisch‹.

Moore selbst übrigens zählt sich nicht zu den Intuitionisten, da er diesen Ausdruck für Theoretiker reserviert, die deontologische Prinzipien als Gegenstand der Intuition ansehen (vgl. Moore 1903, S. 6), während er meint, dass sich das moralisch Gute und insbesondere die Wahrheit eines utilitaristischen Moralprinzips intuitiv einsehen lassen. Der Sache nach liegt diese Einschränkung des Intuitionismus jedoch nicht nahe.

Intuitionistische Theorien im eingeführten Sinne gibt es viele (in dieser Hinsicht wichtige Vorläufer von Moore sind Joseph Butler, Richard Price und Henry Sidgwick), und das Spektrum der Auffassungen über den Inhalt des basalen moralischen Wissens ist groß. So sind etwa bei Harold Prichard (1949) die Richtigkeit und Falschheit einzelner Handlungen und bei David Ross (1930) eine Vielzahl von *Prima facie*-Pflichten primärer Gegenstand moralischer Erkenntnis. Darüber hinaus unterscheiden sich intuitionistische Theorien hinsichtlich der Beschreibung des Vermögens moralischer Intuition. Während Moore an eine Art intellektueller Fähigkeit denkt, operiert Prichard mit der Analogie zur Wahrnehmung. Erwähnt sei auch die besonders im deutschen Sprachraum prominent gewordene ›materiale Wertethik‹ von Max Scheler (1913/16) und Nicolai Hart-

mann (1926), die ebenfalls dem Intuitionismus zuzurechnen ist.

Der klassische Intuitionismus ist mit einer zentralen Schwierigkeit verbunden, die nach der vorstehenden Darstellung deutlich zu erkennen ist. Folgt man dem Fundamentalismus, so muss es unmittelbar gerechtfertigte moralische Überzeugungen geben, wenn überhaupt irgendwelche moralischen Überzeugungen gerechtfertigt sein sollen. Der Intuitionismus wird als Erklärung der Möglichkeit unmittelbar gerechtfertigter moralischer Überzeugungen angeboten. Derjenige aber, der der Möglichkeit moralischen Wissens skeptisch gegenübersteht, fragt nicht nach einer Erklärung der Möglichkeit moralischen Wissens, sondern nach einer Begründung der These, dass es gerechtfertigte moralische Überzeugungen gibt. Auf diese Frage gibt der klassische Intuitionismus keine überzeugende Antwort, da er den Umstand, dass es gerechtfertigte moralische Überzeugungen gibt, zur Voraussetzung macht, die es zu erklären gilt. Dem Skeptiker, der nach einer Begründung dieser Voraussetzung fragt, muss die Idee eines Reichs nicht-natürlicher Tatsachen, über die wir vermöge einer eigentümlichen Fähigkeit Wissen erwerben können, geradezu obskur erscheinen.

Ungeachtet dieser Schwierigkeit des klassischen Intuitionismus gibt es in jüngerer Zeit wieder Versuche, intuitionistische Moraltheorien auszuarbeiten (so z. B. bei Kutschera 1982; Audi 2004). Diese Ansätze verzichten jedoch auf eine fundamentalistische Erkenntnistheorie und entfernen sich in ihren Grundlagen weit vom klassischen Intuitionismus, weswegen unten an geeigneterer Stelle auf sie eingegangen wird.

### 2.3 Nonkognitivismus

In der ersten Hälfte des 20. Jh.s wurde Moores Argument der offenen Frage als Nachweis der Unmöglichkeit naturalistischer Moraltheorien zunächst weithin akzeptiert. Aufgrund des soeben benannten Unbehagens, das man dem Intuitionismus gegenüber empfunden hat, hat man jedoch die Stoßrichtung von Moores Argument gewissermaßen umgekehrt. Wenn das Argument der offenen Frage zwingend zu einer unplausiblen Position führt, so dachte man, dann ist vielleicht seine Voraussetzung falsch, dass moralische Eigenschaftsworte wie ›gut‹ entweder natürliche oder nicht-natürliche Eigenschaften bezeichnen. Vielleicht bezeichnen solche Ausdrücke ja gar nichts. Diese Überlegung macht verständlich, dass das Zusammenspiel der Ablehnung des Intuitionismus mit seiner vermeintlichen Alternativenlosigkeit ein wichtiger Faktor war, der dem Nonkognitivismus den Weg bereitet hat – derjenigen Gruppe von Theorien, die

moralische Urteile nicht als deskriptiv und damit auch nicht als wahrheitswertfähig interpretieren. Nonkognitivisten wie Alfred Jules Ayer (1936, Kap. 6) und Charles L. Stevenson (1937) sehen die primäre Funktion moralischer Äußerungen darin, Gefühle und handlungsleitende Einstellungen auszudrücken bzw. beim Adressaten hervorzurufen (zu der persuasiven Rolle der Moralsprache vgl. insbes. Stevenson 1944, 1963).

Die scheinbare Attraktivität nonkognitivistischer Konzeptionen und die Vehemenz, mit der deren frühe Anhänger die Auffassung vertraten, dass eine nonkognitivistische Analyse moralischer Rede der Möglichkeit rationaler Diskussion über moralische Fragen jede Grundlage entziehe, brachte die philosophische Behandlung moralischer Probleme in der ersten Hälfte des 20. Jh.s praktisch zum Erliegen.

Mehrere Umstände haben jedoch zu einer Wiederbelebung der Debatte über moralische Fragen ›erster Ordnung‹ – so werden mehr oder weniger konkrete moralische Fragen gerne genannt – in den 1950er, vor allem aber in den 1960er und 70er Jahren geführt. Zum einen wurde zunehmend als Problem empfunden, dass der Nonkognitivismus der Oberflächenstruktur moralischer Rede, die ganz offensichtlich kognitivistische Züge trägt, nicht unmittelbar Rechnung zu tragen vermag und dementsprechend zu einem möglicherweise recht radikalen Revisionismus in Bezug auf unsere alltägliche Praxis zu führen droht. Andernfalls steht der Nonkognitivist vor der Aufgabe, deutlich zu machen, inwieweit die kognitivistische Oberflächenstruktur der Moralsprache mit deren nonkognitivistischer Interpretation vereinbar ist (das tiefer liegende sog. ›Frege-Geach-Problem‹ gehört in den Kontext dieser Problematik, vgl. Geach 1960; zur Diskussion siehe Tarkian 2009, Kap. 5).

Ein zweiter Grund für das, was später die ›Rehabilitierung der praktischen Philosophie‹ genannt werden sollte, ist die Tatsache, dass Moores Argument der offenen Frage aufgrund der zunehmenden Skepsis darüber, ob die Unterscheidung zwischen begrifflichen und sachlichen Wahrheiten so trennscharf aufrecht erhalten werden kann, wie es in Moores Überlegung vorausgesetzt wird, an Schlagkraft einzubüßen schien (der *locus classicus*, in dem die Unterscheidung zwischen begrifflich wahren – analytischen – und sachlich wahren – synthetischen – Urteilen vehement attackiert wurde, ist Quine 1951). Schließlich gilt, dass es angesichts der vehementen und kontroversen Diskussion drängender politischer Fragen, an der sich auch Philosophen beteiligten, zunehmend unangemessen schien, entsprechende

Debatten ausschließlich als Äußerung von Pro- oder Kontra-Einstellungen bzw. als Versuche zu verstehen, Einstellungen und Verhalten anderer Menschen zu beeinflussen. Moralische Auseinandersetzungen involvieren ihrem Oberflächencharakter nach konkurrierende Urteile darüber, was moralisch richtig ist und was getan werden sollte – darin, und nicht in nonkognitivem Zustimmung- und Beeinflussungsverhalten liegt gerade das, was die Moral so wichtig macht.

Aus diesen Gründen ist der Nonkognitivismus inzwischen eher eine Minderheitenposition, deren Vertreter, im Gegensatz zu den Nonkognitivisten der ersten Hälfte des 20. Jh.s, die Diskussion moralischer Fragen erster Ordnung für sinnvoll halten, ihr einen wichtigen Platz zuweisen und entsprechend vor der Aufgabe stehen, die nonkognitivistische Interpretation moralischer Rede mit deren kognitivistischem Oberflächencharakter zu vereinbaren (wichtige neuere Vertreter nonkognitivistischer Ansätze sind Nowell-Smith 1954; Hare 1952, 1963; Gibbard 1990; Blackburn 1998).

#### 2.4 Neue Grundlagenprobleme

Obgleich die Auseinandersetzung mit Grundlagenproblemen in der Zeit des Wiederaufblühens der philosophischen Diskussion moralischer Fragen erster Ordnung vorübergehend eher zurückgestellt wurde, blieben die philosophischen Probleme natürlich bestehen. Und neue kamen hinzu: Namentlich der in den USA von Willard Van Orman Quine und anderen propagierte philosophische Naturalismus, der der Idee spezifisch philosophischer Erkenntnis eine Absage erteilt, ließ die Frage danach, worüber man denn in der Ethik redet und inwiefern mit Sinn von moralischer Rechtfertigung, Wahrheit und Wissen gesprochen werden kann, immer drängender erscheinen.

Zu den wichtigsten naturalistisch inspirierten Referenzpunkten der neueren moralphilosophischen Grundlagendiskussion gehören die von Gilbert Harman und John Leslie Mackie formulierten Herausforderungen. Harman argumentiert so (vgl. Harman 1977, Kap. 1): Moralische Prinzipien können nicht unmittelbar durch Beobachtung überprüft werden. Während (natur-) wissenschaftliche Gesetzesaussagen eine wichtige Rolle bei der *Erklärung* unserer Beobachtungen spielen, gilt dies für moralische Prinzipien nicht. Genau hier liegt der zentrale Unterschied zwischen naturwissenschaftlich akzeptablen Tatsachen einerseits und moralischen Tatsachen andererseits. Da moralischen Prinzipien keine explanatorische Rolle zukommt, können sie auch nicht durch indirekten Bezug zu Beobachtung gerechtfertigt werden.

Dies lässt die Annahme der Existenz moralischer Tatsachen dubios erscheinen.

Mackie hat zwei berühmt gewordene Argumente vorgetragen, die die Annahme der Existenz objektiver Werte zweifelhaft erscheinen lassen (Mackie 1977, Kap. 1). Mackies erste Überlegung kann als eine Verschärfung des oben schon genannten Problems des klassischen Intuitionismus angesehen werden. Nicht nur wirkt die Annahme eines spezifischen Erkenntnisvermögens mit Bezug auf objektive und nicht-natürliche Werte obskur. Auch objektive Werte selbst wären, wenn es sie gäbe, ontologisch absonderlich. Um die Normativität moralischer Urteile erklären zu können, müsste man den Werten irgendeine mysteriöse Eigenschaft zuschreiben, die die handlungsleitende Kraft der Moral verständlich machen kann (dies ist das *Argument aus der Absonderlichkeit*). Zweitens macht Mackie geltend, dass sich das Faktum der Diversität unterschiedlicher Moralsysteme besser erklären lässt, wenn man ohne die Annahme der Existenz objektiver Werte und eines entsprechenden Erkenntnisvermögens operiert (dies nennt Mackie das *Argument aus der Relativität*).

Da Mackie, im Gegensatz zu den Nonkognitivisten, an der Wahrheitswertfähigkeit moralischer Urteile festhalten möchte, jedoch aufgrund der soeben referierten Argumente der Auffassung ist, dass eine zentrale Voraussetzung der Möglichkeit der Wahrheit moralischer Urteile – nämlich die Existenz objektiver Werte – nicht erfüllt ist, vertritt er eine *Irrtumstheorie* der Moral: Da es, Mackie zufolge, keine objektiven Werte gibt, sind alle moralischen Urteile streng genommen falsch. (Es ist die Möglichkeit einer derartigen Irrtumstheorie, die es nahe legt, den moralischen Kognitivismus, dem Mackies Position zuzurechnen ist, vom moralischen Realismus mindestens dadurch zu unterscheiden, dass letzterer neben der These der Wahrheitswertfähigkeit auch behauptet, dass nicht alle moralischen Urteile falsch sind).

Diese knappe Übersicht über die Vorgeschichte der aktuellen ethischen Grundlagendiskussion lässt einige der wichtigsten Fragen erkennen, zu denen zeitgenössische realistische Moraltheorien Stellung beziehen müssen. Ganz offensichtlich hängt viel daran, wie man sich zu der ›naturalistischen Herausforderung‹ verhält. Naturalistisch orientierte moralische Realisten können grob so charakterisiert werden, dass sie die Moral in ein im weitesten Sinne naturwissenschaftliches Weltbild zu integrieren suchen. Sie fühlen sich hierzu gezwungen, weil sie, Quine und anderen folgend, die modernen Naturwissenschaften letztlich als den Bereich ansehen, in dem man exemplarisch vorgeführt bekommt, was es heißt, zu Wissen zu gelangen. Naturalistische Realisten setzen ent-

sprechend auf die Möglichkeit, vermeintliche Diskontinuitäten zwischen der Moral und dem Zuständigkeitsbereich und den Methoden der Wissenschaften zu nivellieren.

Interessanterweise gibt es auch Versuche, eine Nivellierung der genannten Art in umgekehrter Richtung vorzunehmen. So wird mitunter die Position vertreten, dass die Naturwissenschaften selbst denjenigen antimetaphysischen Standards nicht zu genügen vermögen, die mit einem ›naturalistischen Weltbild‹ allenthalben verbunden werden (so argumentiert z.B. Hampton 1998).

Sieht man das Moralische jedoch als einen Bereich an, der strikt von dem naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu trennen ist, so hat man grundsätzlich zwei Optionen. Einmal kann man gegenüber der Möglichkeit, im Bereich des Moralischen zu Wissen zu gelangen, eben deswegen skeptisch sein, weil man meint, dass die Moral nicht in ein naturwissenschaftliches Weltbild zu integrieren ist – auf diese Weise kann etwa die Position der frühen Nonkognitiven beschrieben werden.

Nicht-naturalistische Realisten auf der anderen Seite sehen in der Diskontinuität zwischen dem Bereich naturwissenschaftlicher Erkenntnis und dem Moralischen, zu dem der kognitive Zugang so gänzlich anders aussieht, kein grundsätzliches Problem. So weisen sie etwa darauf hin, dass die moralische Rede mit ihrem vermeintlichen Schicksal, nicht in naturwissenschaftlich akzeptable Terminologie überführt werden zu können, keineswegs alleine dasteht: Würde man mit einem naturwissenschaftlichen Weltbild ernst machen, so müsste man viel mehr verdammten als nur die Moral, und insbesondere auf Dinge verzichten, von denen sich nicht einmal der moralische Skeptiker verabschieden möchte.

Wie man sich in Sachen Kontinuität vs. Diskontinuität zwischen der Moral und den Wissenschaften entscheidet, hängt unter anderem davon ab, wie man die oben genannte Überlegung von Harman bewertet. Harmans Argument braucht nur denjenigen zu beruhigen, der die Voraussetzung akzeptiert, dass nur in Bereichen, in denen über Dinge geredet wird, denen man eine explanatorische Rolle zuschreibt, kognitiv Respektables getan werden kann. Diese Voraussetzung ist jedoch keineswegs unumstritten. Uneinigkeit besteht auch über die zweite Voraussetzung von Harmans Argument, dass nämlich moralischen Tatsachen keine explanatorische Rolle der gewünschten Art zukommt.

Ein weiteres zentrales Thema in der zeitgenössischen Debatte über den moralischen Realismus ist das Problem der Normativität: Wie geht man mit dem handlungsleitenden Charakter moralischer Rede

um, von dem die Nonkognitiven meinen und meinen, dass er gegen die kognitivistische Interpretation moralischer Rede spricht? Naturalistische Realisten spielen diesen Zug moralischer Rede tendenziell herunter, um moralische Tatsachen in ein naturalistisches Weltbild integrieren zu können und nicht Mackies ›Argument aus der Absonderlichkeit‹ zum Opfer zu fallen. Nicht-naturalistische Realisten auf der anderen Seite sehen gerade in der Normativität moralischer Urteile dasjenige Spezifikum der Moral, das für die Diskontinuität zwischen Moral und dem Bereich der Naturwissenschaften verantwortlich ist.

### 3. Moralischer Realismus – die gegenwärtige Diskussion

#### 3.1 Naturalistischer Realismus

Vertreter eines naturalistischen moralischen Realismus behaupten, dass moralische Tatsachen natürliche Tatsachen sind (Railton 1986) oder aber dass sie durch natürliche Tatsachen in einem zu spezifizierenden Sinne konstituiert sind (Boyd 1988; Sturgeon 1988; Brink 1989; Schaber 1997). Die Möglichkeit akzeptabler naturalistischer Moraltheorien wurde in der Folge von Moores Argument der offenen Frage lange Zeit bestritten. Zunehmend ist jedoch deutlich geworden, dass die Schlagkraft dieses Arguments zweifelhaft ist. Zum einen hat man gesehen, dass die These, moralische Tatsachen seien mit nicht-moralischen Tatsachen identisch, keineswegs auf eine Synonymiebehauptung hinauslaufen muss. Diese Einsicht wurde weitgehend unabhängig von moralischen Kontexten gewonnen, und sie geht in ihrer philosophischen Tragweite wesentlich über ihre Rolle für die Moralphilosophie hinaus, wie man sich an einem elementaren Beispiel leicht klar machen kann. Man betrachte die These »Ein Gegenstand G ist genau dann ein Tisch, wenn G auf die Weise W aus Atomen zusammengesetzt ist«. Es wäre merkwürdig, eine Behauptung dieser Art so zu verstehen, dass mit ihr behauptet wird, dass der Ausdruck ›...ist ein Tisch‹ dasselbe *bedeutet* wie der Ausdruck ›...ist auf die Weise W aus Atomen zusammengesetzt«. Man ist, so scheint es, mit Aussagen über die Identität von Eigenschaften – etwa über die Identität von moralischen mit nicht-moralischen Eigenschaften – keineswegs einer Aussage über die *Bedeutung* entsprechender Ausdrücke verpflichtet (zum Status von Identitätsaussagen vgl. Kripke 1980; einführend zu Aussagen über die Identität von Eigenschaften vgl. Beckermann 1999, S. 101–114). Dies eröffnet natura-

listischen Realisten eine theoretische Option, die von Moores Argument nicht betroffen ist.

Zweitens wurde, wie oben bereits angedeutet, die Möglichkeit, sauber zwischen analytischen und synthetischen Urteilen zu unterscheiden, im Anschluss an Quine (1951) zunehmend in Zweifel gezogen. Selbst wenn man Quines Ablehnung der genannten Unterscheidung nicht in aller Radikalität folgt, ist fragwürdig, ob man analytische und synthetische Urteile derart scharf voneinander abgrenzen kann, wie dies für das Moore'sche Argument erforderlich ist.

3.1.1 Moralische Tatsachen als natürliche Tatsachen: Das oben genannte Beispiel zeigt, dass ein möglicher Schachzug naturalistischer Realisten darin besteht, darauf zu verweisen, dass wir in unserer alltäglichen Rede über die Welt die Existenz einer Vielzahl von Tatsachen voraussetzen scheinen, von denen zumindest offen ist, ob und inwieweit sie auf naturwissenschaftliche Tatsachen reduziert werden können. So ist zum Beispiel der Ausdruck ›Tisch‹ kein naturwissenschaftlicher Terminus, und es ist obendrein schwer zu sehen, wie das Wort ›Tisch‹ auf naturwissenschaftlich respektable Weise definiert werden können soll. Dennoch wird kaum jemand Schwierigkeiten damit haben, etwa die Tatsache, dass gerade eine Tasse Tee auf dem Tisch steht, als natürliche und unproblematische Tatsache anzuerkennen – oder doch zumindest als eine, die aus natürlichen Tatsachen zusammengesetzt ist. Warum sollte es sich mit moralischen Tatsachen grundsätzlich anders verhalten?

In der neueren Literatur gibt es zahlreiche Vorschläge, einen naturalistisch einwandfreien Begriff moralischer Tatsachen zu entwerfen. David Brink (1989) ist etwa der Auffassung, dass moralische Tatsachen und Eigenschaften durch natürliche Tatsachen und Eigenschaften konstituiert sind, wobei Erstere nicht auf Letztere reduziert werden können. Brink zufolge superveniert das Moralische über dem Natürlichen. Hiermit ist gemeint, dass mit einer Veränderung in moralischen Eigenschaften notwendig auch eine in natürlichen Eigenschaften einhergeht.

Nahezu alle moralischen Realisten haben sich mit Harmans Hinweis darauf auseinander gesetzt, dass schwer zu sehen ist, wie moralische Urteile empirisch getestet werden können, und dass die Existenz moralischer Tatsachen nicht angenommen werden muss, um moralische Phänomene zu erklären. Die entsprechende Debatte ist kompliziert, und der zahlreichen argumentativen Möglichkeiten sei hier nur eine benannt: Es gibt viele Situationen, in denen wir

ohne weiteres bereit zu sein scheinen, Erklärungen, die auf moralische Tatsachen rekurren, akzeptabel zu finden (etwa: »Er hat so gehandelt, weil er ein grausamer Mensch ist«). Wer gegen die Respektabilität solcher Erklärungen argumentieren möchte, muss ein unabhängiges Kriterium angeben, das moralische Erklärungen als nicht akzeptabel ausweist, naturwissenschaftliche Erklärungen jedoch anerkennt – eine Aufgabe, von der noch ungeklärt ist, ob sie bewältigt werden kann (zur Diskussion siehe Miller 2003, Kap. 8).

3.1.2 Kohärentismus und moralisches Wissen: Die Behauptung, dass es sich bei moralischen Tatsachen letztlich um natürliche Tatsachen handelt, ist eine metaphysische These, die noch keine Antwort auf die erkenntnistheoretische Frage nach der Erklärung der Möglichkeit moralischen Wissens liefert. Auch in dieser Angelegenheit sind naturalistische Realisten generell bestrebt, die scheinbare Disanalogie zwischen der Auseinandersetzung mit moralischen Problemen einerseits und naturwissenschaftlichen Fragen andererseits möglichst weitgehend zu nivellieren.

Es ist oben bereits deutlich geworden, dass eine fundamentalistische Theorie moralischer Rechtfertigung Gefahr läuft, zu einem unplausiblen Intuitionismus zu führen. Dies und der Umstand, dass auch die Rechtfertigungspraxis der Wissenschaften kaum angemessen durch eine fundamentalistische Konzeption beschrieben werden kann, ist dafür verantwortlich, dass naturalistische Realisten im Allgemeinen eine kohärentistische Theorie moralischer Rechtfertigung vertreten (dies gilt etwa für Boyd 1988 und Brink 1989; das Modell kohärentistischer Rechtfertigung in der Moral wird auch bei Nida-Rümelin 1997a stark gemacht).

In neuerer Zeit bezieht man sich hierbei meist auf John Rawls' Konzept des ›Überlegungsgleichgewichts‹ (*reflective equilibrium*) (vgl. Rawls 1971, § 9). Der Gedanke ist dieser: Weder in den Naturwissenschaften noch bei moralischen Überlegungen (noch, so muss wohl hinzugefügt werden, im Alltag) beginnen wir den Aufbau eines Systems von Überzeugungen ›aus dem Nichts‹. Vielmehr verfügen wir mit Bezug auf den jeweiligen Gegenstandsbereich sowohl über allgemeine als auch über spezifische Urteile, die wir angesichts von Erfahrungen, Einwänden und Überlegungen so anpassen, dass ein möglichst großer Grad an Kohärenz erreicht wird. Als Minimalanforderungen an ein kohärentes System von Überzeugungen wird meist logische Konsistenz (Widerspruchsfreiheit) gefordert. Darüber hinaus sollte ein möglichst dichtes Netz an explanatorischen

und rechtfertigenden Beziehungen bestehen, wodurch das Überzeugungssystem gewissermaßen ›zusammengehalten‹ wird. Ist ein Zustand maximaler Kohärenz zwischen allgemeinen und spezifischen Urteilen erreicht, so befinden wir uns, wie Rawls es nennt, im ›Überlegungsgleichgewicht‹. Rawls selbst jedoch vertritt keinen naturalistischen Realismus. Es ist eine offene Frage, inwieweit er sich mit seinem Ansatz des ›kantischen Konstruktivismus‹ überhaupt auf Aussagen über die Bedeutung moralischer Ausdrücke und über den Status moralischer Tatsachen verpflichtet (für eine umsichtige Diskussion dieser Frage vgl. Darwall/Gibbard/Railton 1992, S. 12–15).

Während das ›Ausgangsmaterial‹ moralischer Rechtfertigung bei Rawls ›wohl überlegte Urteile‹ (*considered judgements*) sind, wird im Zusammenhang kohärentistischer Rechtfertigungstheorien häufig auch von ›Intuitionen‹ gesprochen, bei denen alles Theoretisieren beginnen müsse. Es ist wichtig, solche moralischen Intuitionen nicht als Urteile misszuverstehen, die kraft einer besonderen Fähigkeit der moralischen Intuition unmittelbar gerechtfertigt sind. Daher dürfen Intuitionen in diesem Kontext nicht mit denjenigen intuitiv einsehbaren Wahrheiten verwechselt werden, auf die sich der klassische Intuitionismus beruft. Die Idee kohärentistischer Rechtfertigungsprogramme besteht gerade darin, grundsätzlich alle Urteile als potenziell revisionsbedürftig und revidierbar anzusehen – nur können eben nicht alle Urteile zugleich in Frage gestellt werden, da Rechtfertigung und also auch Kritik irgendwo beginnen muss. Dennoch mag man eine Theorie ›intuitionistisch‹ im nicht-klassischen Sinne dann nennen wollen, wenn man den vortheoretischen Intuitionen, die den Ausgangspunkt weiterer Rechtfertigung bilden, ein gewisses epistemologisches Gewicht beimisst – ohne sie als unmittelbar und vollständig gerechtfertigt anzusehen (vgl. Audi 2004).

Die Tatsache, dass man moralische und wissenschaftliche Rechtfertigung bedingt parallelisieren kann, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass es in wichtigen moralischen Fragen weitaus weniger Einigkeit gibt als mit Bezug auf naturwissenschaftliche Aussagen. An diesem Befund setzt Mackies oben genanntes ›Argument der Relativität‹ an: Spricht das Maß der Uneinigkeit in moralischen Fragen nicht gegen eine realistische Deutung moralischer Rede? Der naturalistische Realist kann zurückfragen: Warum sollte die realistische Auffassung mit Bezug auf irgendeinen Diskursbereich die faktische oder prinzipielle Auflösbarkeit von Streitigkeiten voraussetzen? Die Beweislast liegt bei dem, der das Argument der Relativität stark machen möchte: Er muss

zeigen, dass eine antirealistische Auffassung der Moral die beste Erklärung moralischer Uneinigkeiten ist – und Schlüsse auf die beste Erklärung argumentativ abzustützen, ist nicht leicht (vgl. Brink 1989, S. 197–210).

Moralische Begriffe sind, worauf vor allem Boyd (1988) aufmerksam gemacht hat, Cluster-Begriffe, die gleichsam unscharfe Ränder haben. Insofern ist es kein Wunder, dass es mit Bezug auf die Zuschreibung moralischer Eigenschaften viel Uneinigkeit gibt. Auch bei Boyd wird der Versuch unternommen, Moral und Wissenschaften engzuführen: Ihm zufolge sind moralische Begriffe zwar wichtige Beispiele für Cluster-Begriffe, diese tauchen jedoch auch in den Wissenschaften auf.

3.1.3 Externalismus: Wie geht der naturalistische Realist mit dem Problem der ›ontologischen Absonderlichkeit‹ um, auf das Mackie hingewiesen hat? Mackies Argument besteht zum einen in dem Hinweis darauf, dass objektive Werterkenntnis nur unter der Annahme einer ominösen und nicht weiter erklärbaren Fähigkeit möglich wäre. Dieser Teil des Arguments entspricht dem Problem des klassischen Intuitionismus, und der naturalistische Realist braucht sich hiervon nicht beeindrucken zu lassen: Weder sind moralische Tatsachen nicht-natürliche Tatsachen, mit Bezug auf deren Erkenntnis ein eigenartiges Vermögen angenommen werden müsste, noch verschreibt er sich einer fundamentalistischen Rechtfertigungstheorie. Dem naturalistischen Realismus zufolge sind moralische Tatsachen natürliche Tatsachen, oder sie sind aus solchen zusammengesetzt, und die Rechtfertigung moralischer Urteile läuft, wie Begründung in den Wissenschaften auch, kohärentistisch ab.

Problematischer für den naturalistischen Realisten ist der zweite Teil von Mackies Argument. Mackie zufolge müssten objektive Werte Dinge höchst eigentümlicher Art sein, weil ihnen eine handlungsleitende Kraft innewohnen müsste. Anders wäre die Normativität moralischer Urteile nicht zu erklären. Diesem Problem kann sich der naturalistische Realist nicht unmittelbar entziehen: Wenn die Existenz nicht-natürlicher normativer Tatsachen ontologisch absonderlich wäre, dann ist dies bei natürlichen Tatsachen erst recht so. Dieser Umstand ist der Grund dafür, dass sich naturalistische Realisten typischerweise dem Externalismus verschreiben, demgemäß keine notwendige Verbindung zwischen moralischen Urteilen einerseits und Handlungsgründen bzw. Handlungsmotivation andererseits besteht (vgl. etwa Schaber 1997, S. 175–186). Anders ausgedrückt: Man kann dem Externalismus zufolge das Urteil, dass eine



bestimmte Handlung moralisch gut ist, akzeptieren und zugleich weder motiviert sein, die fragliche Handlung auszuführen, noch der Meinung sein, dass etwas dafür spricht, dies zu tun. Da moralische Tatsachen unter einer externalistischen Interpretation nicht normativ sind, ist Mackies Argument der Absonderlichkeit gegen den Externalismus nicht einschlägig.

Umstritten ist freilich, wie weit sich diese Naturalisierungsstrategie treiben lässt. So wird man auch von einer ausgearbeiteten naturalistischen Moraltheorie erwarten können, dass sie um eine naturalisierte Theorie moralischer und anderer praktischer Gründe ergänzt werden kann. Im Allgemeinen vertreten naturalistische Realisten eine an David Hume orientierte Theorie praktischer Vernunft, von der sie meinen, dass sie in ein naturalistisches Weltbild zu integrieren ist. Ob dem tatsächlich so ist, ist jedoch fragwürdig (vgl. Korsgaard 1997; Hampton 1998, Kap. 5).

Grundsätzlicher ist jedoch die Frage, ob nicht die Bemühungen der naturalistischen Realisten von Anfang an ein verzerrtes Bild der Moral zeichnen. Gerade wenn man die Moral als paradigmatischen Fall von Normativität ansieht, wie es die nicht-naturalistischen Realisten (und viele andere) tun, wird man zu der Ansicht neigen, dass eine Naturalisierung des Moralischen ein Projekt ist, das gleichsam den Witz der Moral verfehlt und daher von vorneherein zum Scheitern verurteilt ist.

**3.1.4 Naturalistischer Realismus und normative Ethik:** Der naturalistische Realismus ist eine metaphysische Theorie über die Existenz und die Natur moralischer Tatsachen, die im Allgemeinen mit einer kohärentistischen Theorie moralischer Rechtfertigung verbunden wird. Da selbstverständlich niemand behauptet, dass alle natürlichen Tatsachen moralische Tatsachen sind, ist noch die Frage offen, welche natürlichen Tatsachen denn nun moralische Tatsachen sind. Diese Frage wird im Rahmen des naturalistischen Realismus im Allgemeinen vermöge einer mehr oder weniger ausgearbeiteten Moraltheorie erster Ordnung beantwortet.

Aus dem zuvor skizzierten theoretischen Rahmen ergeben sich keine unmittelbaren Folgerungen dafür, was als angemessene normative ethische Theorie gelten kann. Ungeachtet dessen gibt es unter naturalistischen Realisten eine relativ weitgehende Konvergenz hinsichtlich der Art der vertretenen ethischen Theorie: Fast alle naturalistischen Realisten sind Konsequentialisten, die den moralischen Wert einer Handlung an den Wert ihrer Konsequenzen koppeln. Auch wenn es keine unmittelbaren Folgerungsbeziehungen zwischen Naturalismus und Konsequentialismus

gibt, so liegt doch nahe, dass etwa die Tatsache, dass eine bestimmte Handlung den Interessen aller Betroffenen in optimaler Weise dienlich ist – so unscharf diese Behauptung zunächst auch ist – auf eine vergleichsweise unproblematische Weise als natürliche Tatsache verstanden werden kann.

### 3.2 Nicht-naturalistischer Realismus

Das Bild der Moral, das nicht-naturalistische Realisten wie John McDowell (1985) und Jonathan Dancy (1993) zeichnen, unterscheidet sich radikal von dem naturalistischer Realisten. Nichtnaturalisten betonen die Diskontinuitäten zwischen der Moral und dem Zuständigkeitsbereich der Wissenschaften. Sie halten entsprechend wenig von Versuchen, die Moral den Wissenschaften möglichst weitgehend anzugleichen. Vielmehr sehen sie das Moralische als einen spezifischen Bereich, dessen Besonderheiten es theoretisch Rechnung zu tragen gilt.

**3.2.1 Moralische Tatsachen und erkennende Subjekte:** Nicht-naturalistische moralische Realisten der Gegenwart unterscheiden zwischen moralischen und natürlichen Tatsachen. Im Gegensatz zu Moore behaupten sie jedoch nicht die Existenz eines autonomen Bereichs moralischer Tatsachen in der Welt ›da draußen‹, der letztlich obskur bleiben muss. Gleichwohl sind sie von der Objektivität moralischer Tatsachen überzeugt. Wie ist dies möglich?

Ein Blick auf das Verhältnis zwischen moderner Naturwissenschaft und unserer Alltagssprache zeigt, dass wir eine ganze Reihe von Tatsachen und Eigenschaften als objektiv und respektabel anzusehen geneigt sind, von deren Existenz in unseren besten verfügbaren naturwissenschaftlichen Theorien keine Rede ist. Hierbei handelt es sich insbesondere um solche Eigenschaften von Gegenständen, die die philosophische Tradition ›sekundäre Qualitäten‹ genannt hat. Nach John Locke sind etwa Farben und Gerüche insofern sekundäre Qualitäten, als sie nur mit Bezug auf ein wahrnehmungsfähiges Wesen verständlich zu machen sind. Im Anschluss an Locke werden sekundäre Qualitäten häufig als *Dispositionen* von Gegenständen verstanden, in wahrnehmungsfähigen Wesen entsprechende Wahrnehmungen hervorzurufen. Insofern dem so ist, sind sekundäre Qualitäten, wie Locke es ausdrückt, »nothing in the objects themselves«, und tatsächlich scheint die moderne Naturwissenschaft bei ihren Bemühungen, uns einen Einblick in Ursache-Wirkungs-Verhältnisse in der Welt zu verschaffen, ohne die Annahme entsprechender Eigenschaften auszukommen.

Werte, so ein Gedanke, den zeitgenössische Philosophen wie John McDowell und David Wiggins aus-

zuleuchten versuchen, könnten letztlich auf eine ähnliche Weise zu verstehen sein wie sekundäre Qualitäten (Wiggins 1976; McDowell 1985; für eine Kritik der Analogie von Werten und sekundären Qualitäten vgl. Schaber 1997, S. 147–160; zur Diskussion s. auch D'Arms/Jacobson 2006). Werte würden dann nicht als etwas aufgefasst werden müssen, was gewissermaßen unabhängig von uns Bestandteil der Welt ist. Vielmehr wären Werte etwas, das sich, wie auch die Farben, nur verständlich machen lässt, insofern es die Werte erkennende Individuen gibt. Die Anerkennung von Werten würde, in Analogie zu den Farben, eine spezifische Form der Sensibilität erfordern, so dass Werte betreffende Tatsachen nur für diejenigen zugänglich sind, die eine entsprechende Sensibilität erworben haben (auf die Analogie von Farbwahrnehmung und Werterfahrung rekurriert auch Kutschera 1982, Kap. 6, der Werterfahrung zur Grundlage einer nicht-klassischen intuitionistischen Theorie macht).

Die genannte Auffassung geht häufig, wie etwa bei McDowell, mit einer so genannten ›dispositionalen Werttheorie‹ einher: Etwas ist insofern wertvoll, als es disponiert ist, von geeignet sensibilisierten Personen als wertvoll wahrgenommen zu werden. Unter einer ›geeignet sensibilisierten Person‹ versteht McDowell, indem er einen zentralen Begriff der Ethik des Aristoteles übernimmt, einen *Phronimos*, eine Person, deren Charakter – McDowell nennt dies ihre ›zweite Natur‹ (*second nature*) – sich auf angemessene Weise herausgebildet hat (vgl. etwa McDowell 1994, S. 78–84; eine neuere Diskussion des McDowell'schen Realismus bietet Honneth 2001).

Anhand dieser Konzeption lassen sich allgemeine Merkmale wichtiger nicht-naturalistischer realistischer Moraltheorien gut erkennen. Moralische Eigenschaften werden als objektiv verstanden, obgleich sie nicht Bestandteil einer bewusstseinsunabhängigen Welt sind. Indem Nichtnaturalisten auf Analogien zu Farben und ästhetischen Eigenschaften abheben, meinen sie, der Phänomenologie moralischer Erfahrung gerecht werden zu können. Bei dieser geht es darum, moralisch relevante Situationen als solche zu erkennen und sie in einem gewissen Licht sehen zu können (vgl. Dancy 1993, Kap. 7; ähnlich McNaughton 1988). Der Rückgriff auf die Idee moralischer Wahrnehmung bedeutet jedoch keinen Rückschritt in dasjenige Problem, dem der klassische Intuitionismus ausgesetzt ist. Der Gedanke ist nicht, ein eigentümliches Vermögen ins Spiel zu bringen, das uns, über unsere fünf Sinne hinaus, mit der Fähigkeit zur moralischen Erfahrung ausstattet. Nicht-naturalistische Realisten verweisen vielmehr darauf, wie wir im Allgemeinen tatsächlich moralisch urteilen: Wer

gelernt hat, was Grausamkeit ist, der sieht, ohne viel darüber nachzudenken, dass das Zusammenschlagen der alten Frau dort drüben ein Akt der Grausamkeit ist.

Ein wichtiger Vorzug solcher Auffassungen besteht darin, dass es keinen Grund mehr gibt, den Umstand, dass naturwissenschaftliche Erklärungen ohne die Annahme der Existenz moralischer Tatsachen und Werte auskommen, als Problem anzusehen: In dieser Hinsicht unterscheiden sich Werte nicht von Farben und vielem anderen. Auch unabhängig von dem Versuch, die Analogie zwischen Werten und sekundären Qualitäten stark zu machen, kann gegen das Harman'sche Argument (wie auch gegen das von Mackie) vorgebracht werden, dass es ein konsequenter Naturalismus erforderlich machen würde, nicht nur auf unsere moralische Rede, sondern auch auf intentionale Zuschreibungen und vieles mehr zu verzichten. Diesem Befund zufolge würden Harmans und Mackies skeptische Argumente mehr zeigen, als sie zeigen sollen (so argumentiert etwa Nida-Rümelin 1997b).

Die auf die genannte Weise charakterisierten Positionen sind freilich nicht unumstritten. Einmal ist offenkundig, dass die oben eingeführte Charakterisierung des Wertvollen einem Zirkularitätsverdacht unterliegt. Wer behauptet, dass etwas genau dann wertvoll ist, wenn es von geeignet sensibilisierten Personen als wertvoll wahrgenommen wird, der scheint sich entscheiden zu müssen, entweder das Wertvolle unter Rückgriff auf den Begriff der geeignet sensibilisierten Person zu erklären oder umgekehrt zu verfahren. Wie immer man sich hier entscheidet, man bleibt entweder eine unabhängige Bestimmung des Wertvollen oder dessen, was es heißt, ›geeignet sensibilisiert‹ zu sein, schuldig (für eine einführende, aber subtile Diskussion dieser Schwierigkeit und möglicher Reaktionen vgl. Darwall/Railton 1992, S. 21–24).

Darüber hinaus ist zu fragen, inwieweit demjenigen, der nicht über die relevante Sensibilität verfügt, ein moralischer Vorwurf gemacht werden kann, wenn er gewisse moralische Forderungen nicht als solche anerkennt. Da einer derartigen Person das zur Einsicht in moralische Gegebenheiten erforderliche Sensorium fehlt, scheint es sich eher um einen nicht vorwerfbaren Defekt als um eine Fehlleistung zu handeln, die uns berechtigen könnte, die Person moralisch zur Verantwortung zu ziehen.

Mitunter wird behauptet, dass der vermeintliche Sieg in Sachen moralischer Objektivität nur auf der Grundlage eines unangemessenen Objektivitätsbegriffs gewonnen werden konnte. Jedoch muss sich derjenige, der sekundären im Gegensatz zu primären

Qualitäten Objektivität absprechen möchte, die Frage gefallen lassen, ob überhaupt sinnvoll zwischen primären und sekundären Qualitäten unterschieden werden kann (eine Frage, die Stroud 2000 mit Bezug auf das Beispiel der Farben negativ beantwortet).

3.2.2 Internalismus: Nicht-naturalistische Realisten sind im Allgemeinen Internalisten, d.h. sie sehen einen notwendigen Zusammenhang zwischen Moralurteilen und Handlungsgründen bzw. Handlungsmotivation. Wer eine Handlung als moralisch richtig erkennt, anerkennt damit *eo ipso*, dass etwas dafür spricht die Handlung auszuführen, und er ist idealiter auch geeignet motiviert.

Der Umstand, dass die Moral als handlungsleitend angesehen wird, verpflichtet nicht-naturalistische Realisten jedoch nicht zu der Annahme kurioser Entitäten. Eine Überlegung von McDowell zeigt, wie aus der Perspektive der hier vorgestellten Konzeptionen mit dem Problem der ontologischen Absonderlichkeit umgegangen werden kann: Geht man davon aus, dass die Erkenntnis von Werten an eine spezifische Form der Sensibilität geknüpft ist, so ist der Schritt nicht weit zu der These, dass diese Sensibilität mit einer affektiven bzw. motivationalen Dimension einhergeht. Nur der verfügt in vollem Maße über die erforderliche moralische Sensibilität, bei dem das Erkennen einer moralischen Eigenschaft (oder moralisch relevanter Eigenschaften) mit der Einnahme einer entsprechenden handlungsleitenden Einstellung Hand in Hand geht.

3.2.3 Nicht-naturalistischer Realismus und normative Ethik: Zwischen nicht-naturalistischen Konzeptionen und den oben genannten naturalistischen Entwürfen besteht ein wichtiger Kontrast in dem Umgang mit moralischen Fragen erster Ordnung. Während Naturalisten im Allgemeinen auf der Suche nach moralischen Prinzipien sind und häufig zum Konsequentialismus neigen, sind nicht-naturalistische Realisten typischerweise keine Prinzipienethiker. Dies liegt nach vorstehenden Bemerkungen nahe: Da die moralische Beurteilung einer Situation Theoretikern wie Dancy, Kutschera, McDowell und McNaughton zufolge in Analogie zur Wahrnehmung verstanden werden sollte, hat sie weniger etwas damit zu tun, Einzelfälle unter allgemeine moralische Prinzipien zu bringen. Der Gedanke ist vielmehr, dass moralische Beurteilung etwas mit einer geeigneten Sensibilität oder der Anerkennung der Tatsache zu tun hat, dass man die Dinge »auf eine bestimmte Weise sehen« kann.

#### 4. Über den Stellenwert der Debatte über den moralischen Realismus

Die vorstehende Darstellung der Vorgeschichte der gegenwärtigen Diskussion über den moralischen Realismus sowie einiger zentraler Entwürfe aus der zeitgenössischen Forschung zeigt, dass moralphilosophische Grundlagentheorien des 20. Jh.s häufig von dem Bedürfnis motiviert sind, skeptische Fragen der einen oder anderen Art zu beantworten. Wenn doch alle Urteile, die weder logische oder Bedeutungswahrheiten sind, noch in empirische Aussagen übersetzt werden können, semantisch suspekt sind – so lässt sich die Herausforderung der Nonkognitivisten der ersten Hälfte des 20. Jh.s grob charakterisieren –, wie können moralische Urteile dann kognitiven Gehalt haben? Die »naturalistische Herausforderung« der zweiten Hälfte des 20. Jh.s kann in folgender Frage zusammengefasst werden: Wenn die modernen Naturwissenschaften ein annähernd zutreffendes Bild der Welt zeichnen, kann es dann einen Platz für moralische Tatsachen in diesem Bild geben?

Vor dem Hintergrund solcher Fragen und ihrer Rolle in der ethischen Theoriebildung kann man den häufig »Metaethik« genannten Bereich als eine Disziplin ansehen, die eine Bringschuld der Ethik begleicht, um sicherzustellen, dass Ethik kognitive Respektabilität für sich in Anspruch nehmen kann. Nun hat die Auseinandersetzung sowohl mit dem Nonkognitivismus als auch mit dem Naturalismus eine Reihe von Einsichten ermöglicht, die auch unabhängig von dem Versuch der Auseinandersetzung mit einer semantisch oder metaphysisch motivierten Skepsis wichtig sind – nicht zuletzt, weil solche Skepsis nicht alle Teile der entsprechenden Theoriebildung motiviert hat. Ungeachtet dessen können viele »metaethische« Entwürfe als Versuche angesehen werden, ein Fundament zu liefern, welches in der Lage ist (um in der Metaphorik zu bleiben), die Moral zu tragen. Es ist jedoch auffällig, dass es keineswegs ausgemacht ist, ob Versuche, die Moral »zu fundieren«, als Antworten auf ein und dieselbe Frage aufzufassen sind. Naturalisten empfinden die Moral mitunter eher als etwas, was aus metaphysischen Gründen merkwürdig ist. Diejenigen, die nach wie vor vom Geist des logischen Positivismus beeinflusst sind, haben eher aus semantischen Gründen Schwierigkeiten mit der Moral. Andere wiederum sehen die wichtigste Aufgabe der Ethik darin, eine Antwort auf den Amoralisten geben zu können, der die Frage »Warum soll ich moralisch sein?« stellt. Und schließlich wird häufig der Vorbehalt laut, dass es doch schon deswegen in Sachen Moral nicht mit respektablen Dingen zugehen könne, weil es keine allgemein

akzeptierten Standards gibt, anhand derer man konkrete moralische Fragen entscheiden kann.

Es ist eine wichtige Aufgabe philosophischer Ethik, das Verhältnis der genannten (und anderer) Fragen zueinander klarer zu bestimmen, als es in der Debatte bisher der Fall war. Einmal aus theoretischen Gründen: ›Das‹ Grundlegungsproblem der Moral gibt es wohl nicht, und obendrein lassen sich Fragen der soeben genannten Art mit Bezug auf viele andere Bereiche stellen. Hierzu einige Beispiele: Wer aus metaphysischen Gründen der Moral gegenüber skeptisch ist, muss sich fragen, ob er nicht auch der alltäglichen Rede über Farben gegenüber skeptisch sein sollte. Wer, ebenfalls aus metaphysischen Gründen, die Normativität moralischer Rede als problematisch empfindet, wird sich eingestehen müssen, dass das Problem der Normativität – verstanden als die Frage danach, wie man der Rede von ›richtig‹ und ›falsch‹ Sinn abgewinnen kann – etwa auch in der Philosophie der Mathematik und der Sprachphilosophie auftritt. Hat man Schwierigkeiten damit, dass moralische Aussagen nicht unmittelbar empirisch überprüft werden können, so muss man anerkennen, dass es in vielen anderen Bereichen entsprechende Probleme gibt. – Diese Reihe ließe sich fortsetzen, und ein mögliches Ergebnis einer genaueren Analyse könnte sein, dass es mit Bezug auf die Moral gar kein spezifisches Fundierungsproblem gibt.

Ein Resultat, auf das sich wohl nahezu alle einigen können, die an der aktuellen moralphilosophischen Grundlagendiskussion teilnehmen, ist, dass es keine guten Gründe dafür gibt, dass sich derjenige, der sich argumentativ über moralische Fragen auseinander setzt, dafür rechtfertigen können muss, dass er etwas Sinnvolles tut. Es ist entsprechend als erfreuliche Tatsache zu werten, dass sich die Diskussionslage inzwischen insofern geändert hat, als man gemeinhin von nonkognitivistischen Ansätzen erwartet, dass auch sie der Oberflächenstruktur des moralischen Diskurses Rechnung tragen – während man ehemals meinte, es aufgrund nonkognitivistischer Analysen mit dem moralischen Argumentieren doch eher bleiben lassen zu müssen.

Der Umstand, dass sich diese Sicht der Dinge in der philosophischen Fachdiskussion inzwischen weitgehend durchgesetzt hat, eröffnet – und auch dies ist erfreulich – einen klareren Blick auf die Reichhaltigkeit der moralischen Praxis, als er zu positivistischen Zeiten möglich war. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass das antiskeptische Argumentieren überflüssig geworden wäre: Wird zwar der Naturalismus, zumal in der kontinentaleuropäischen Philosophie, keineswegs in dem Maße als Herausforderung empfunden, wie es insbesondere in den USA

der Fall ist, so wird doch allenthalben noch die Auffassung vertreten, und zwar mit Argumenten, die einigen der in diesem Überblick genannten nicht unähnlich sind, dass es mit der Möglichkeit einer vernünftigen Auseinandersetzung über Fragen, die Werte und moralische Forderungen betreffen, nicht weit her sei. Jedoch gilt, dass Slogans wie *de gustibus non est disputandum* in ihrer Anwendung auf moralische Probleme wie das der Folter und des Völkermords nicht nur recht zynisch wirken – das war schon länger klar –, sondern inzwischen auch aus theoretischen Gründen als überholt gelten können.

## Literatur

### Standardwerke / Einführende Literatur

- Brink, David O.: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge 1989.
- Harman, Gilbert: *Das Wesen der Moral*. Frankfurt a.M. 1981 (engl. *The Nature of Morality*. New York 1977).
- Kutschera, Franz von: *Grundlagen der Ethik*. Berlin/New York 1982.
- Mackie, John Leslie: *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*. Stuttgart 1981 (engl. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth 1977).
- McNaughton, David: *Moral Vision*. Oxford 1988.
- Miller, Alexander: *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge 2003.
- Moore, George Edward: *Principia Ethica*. Stuttgart 1984 (engl. *Principia Ethica*. Cambridge 1903).
- Ross, William David: *The Right and the Good*. Oxford 1930.
- Sayre-McCord, Geoffrey (Hg.): *Essays on Moral Realism*. Ithaca/London 1988.
- Shafer-Landau, Russ: *Moral Realism. A Defence*. Oxford 2003.
- Smith, Michael: *The Moral Problem*. Oxford 1994.

### Weitere Literatur

- Audi, Robert: *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton 2004.
- Ayer, Alfred Jules: *Sprache, Wahrheit und Logik*. Stuttgart 1981 (engl. *Language, Truth, and Logic*. London 1936).
- Beckermann, Ansgar: *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Berlin 1999.
- Blackburn, Simon: *Ruling Passions*. Oxford 1998.
- Boyd, Richard: »How to Be a Moral Realist«. In: Sayre-McCord 1988, S. 181–228.
- Dancy, Jonathan: *Moral Reasons*. Oxford/Cambridge, Mass. 1993.
- D'Arms, Justin/Jacobson, Daniel: »Sensibility Theory and Projectivism«. In: Copp, David (Hg.): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford 2006, S. 186–218.
- Darwall, Stephen/Gibbard, Allan/Railton, Peter: »Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends«. In: *The Philosophical Review* 101 (1992), S. 115–189, zit. nach dem Wiederabdruck in Darwall/Gibbard/Railton 1997, S. 3–47.
- : (Hg.) *Moral Discourse and Practice. Some Philosophical Approaches*. New York/Oxford 1997.
- Ernst, Gerhard: *Die Objektivität der Moral*. Paderborn 2008.
- Foot, Philippa: *Natural Goodness*. Oxford 2001.
- Geach, Peter T.: »Ascriptivism«. In: *The Philosophical Review* 69 (1960), S. 221–225.
- Gibbard, Alan: *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge, Mass. 1990.

- Halbig, Christoph: *Praktische Gründe und die Realität der Moral*. Frankfurt a. M. 2007.
- Hampton, Jean E.: *The Authority of Reason*. Cambridge 1998.
- Hare, Richard Mervin: *Die Sprache der Moral*. Frankfurt a. M. 1972 (engl. *The Language of Morals*. New York 1952).
- : *Freiheit und Vernunft*. Frankfurt a. M. 1983 (engl. *Freedom and Reason*. New York 1963).
- Hartmann, Nicolai: *Ethik*. Berlin/Leipzig 1926.
- Honneth, Axel: »Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus. John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus«. In: Wingert, Lutz/Günther, Klaus (Hg.): *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Frankfurt a. M. 2001, S. 372–402.
- Huemer, Michael: *Ethical Intuitionism*. Basingstoke 2005.
- Jackson, Frank: *From Metaphysics to Ethics. A Defense of Conceptual Analysis*. Oxford 1998.
- Joyce, Richard: *The Evolution of Morality*. Cambridge, Mass. 2006.
- Korsgaard, Christine M.: »The Normativity of Instrumental Reason«. In: Cullity, Garrett/Gaut, Berys (Hg.): *Ethics and Practical Reason*. Oxford 1997, S. 215–254.
- Kripke, Saul: *Naming and Necessity*. Oxford 1980.
- McDowell, John: »Values and Secondary Qualities«. In: Honderich, Ted (Hg.): *Morality and Objectivity*. London 1985, S. 110–129.
- : *Mind and World*. Cambridge, Mass. 1994.
- : *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Mass./London 1998.
- Nida-Rümelin, Julian: »Praktische Kohärenz«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51 (1997a), S. 175–192.
- : »Objektivität und Moral«. In: Lenzen, Wolfgang (Hg.): *Das weite Spektrum der analytischen Philosophie*. Berlin 1997b, S. 216–230.
- Nowell-Smith, Patrick: *Ethics*. London 1954.
- Prichard, Harold A.: *Moral Obligation*. Oxford 1949.
- Putnam, Hilary: *Ethics without Ontology*. Cambridge, Mass./London 2004.
- Quine, Willard Van Orman: »Zwei Dogmen des Empirismus«. In: ders.: *Von einem logischen Standpunkt*. Frankfurt a. M./Wien 1979, S. 27–50 (engl. »Two Dogmas of Empiricism«. In: *The Philosophical Review* 60 (1951), S. 20–43).
- Railton, Peter: »Moral Realism«. In: *The Philosophical Review* 95 (1986), S. 163–207.
- : *Facts, Values, and Norms*. Cambridge 2003.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1975 (engl. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. 1971).
- Scarano, Nico: *Moralische Überzeugungen*. Paderborn 2001.
- Schaber, Peter: *Moralischer Realismus*. Freiburg/München 1997.
- : /Hüntelmann, Rafael (Hg.): *Grundlagen der Ethik*. Frankfurt a. M. 2003.
- Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle 1913/16.
- Sinnott-Armstrong, Walter/Timmons, Mark (Hg.): *Moral Knowledge?* New York/Oxford 1996.
- Stevenson, Charles L.: »Die emotive Bedeutung ethischer Ausdrücke«. In: G. Grewendorf/G. Meggle (Hg.): *Seminar: Sprache und Ethik*. Frankfurt a. M. 1974, S. 116–139 (engl. »The Emotive Meaning of Ethical Terms«. In: *Mind* 46 (1937), S. 14–31).
- : *Ethics and Language*. New Haven 1944.
- : *Facts and Values*. New Haven 1963.
- Stratton-Lake, Philip: *Ethical Intuitionism: Re-evaluations*. Oxford 2002.
- Stroud, Barry: *The Quest for Reality. Subjectivism and the Metaphysics of Colour*. New York/Oxford 2000.
- Sturgeon, Nicholas L.: »Moral Explanations«. In: Sayre-McCord 1988, S. 229–255.
- Tarkian, Tatjana: *Moral, Normativität und Wahrheit. Zur neuen Debatte um Grundlagenfragen der Ethik*. Paderborn 2009.
- Timmons, Mark: *Morality without Foundations*. New York/Oxford 1999.
- Wiggins, David: »Wahrheit, Erfindung und der Sinn des Lebens«. In: Fehige, Christoph/Meggle, Georg/Wessels, Ulla (Hg.): *Der Sinn des Lebens*. München 2000, S. 408–445 (engl. »Truth, Invention, and the Meaning of Life«. In: *Proceedings of the British Academy* 62 (1976), S. 331–378).
- Wright, Crispin: *Truth and Objectivity*. Cambridge, Mass./London 1992.

Thomas Schmidt

## B. Ansätze Normativer Ethik

### B.1 Teleologische Ansätze

#### Einleitung

Das griechische Wort *telos* bedeutet so viel wie Vollendung, Erfüllung, Zweck oder Ziel. Unter teleologischen Ethiken im weitesten Sinne versteht man daher solche Theorieansätze, die ihr Hauptaugenmerk auf bestimmte Zwecke oder Ziele richten. Die Auskunft, dass damit letztlich immer Zwecke von Handlungen (Handlungsentscheidungen, Handlungskomplexen, Handlungsregeln usw.) gemeint sind, ist einigermaßen trivial, denn schließlich geht es in der Ethik stets um das menschliche Handeln. Auch der Hinweis, es handle sich dabei ausschließlich um ›gute‹ Zwecke, hilft nicht weiter, denn recht bescheiden verfolgt jede handelnde Person einen Zweck, den sie zumindest im Moment des Handlungsvollzugs und im Vergleich zu anderen möglichen Handlungsoptionen als gut betrachten muss. In einem gewissen, wenn auch noch unpräzisen, Sinne zielt somit jede Handlung auf das Gute. Teleologische Ethiken gehen jedoch weiter und erheben die Forderung, Handlungen sollten ein Ziel anstreben, das in einem umfassenderen Verständnis gut ist; sei es, weil sich die positive Einschätzung in der subjektiven Perspektive als relativ stabil erweist, sei es, weil die Gutheit des Zieles objektiv festzustehen scheint. Anhand welcher Kriterien die umfassende Gutheit tatsächlich ermittelt wird, kann für die Kennzeichnung dieses Theorietyps zunächst offen bleiben. Allerdings ergibt sich daraus auch, dass es für die Qualifizierung als teleologische Ethik letztlich keine Rolle spielt, worin die geforderten Handlungsziele bestehen, ob es sich dabei also um Güter, Werte, Eigenschaften, mentale Zustände oder Weltzustände handelt. Alle teleologischen Ethikansätze zeichnen sich dadurch aus, dass sie die handelnde Verwirklichung eines nach bestimmten Kriterien und in einem umfassenden Sinne als gut bewerteten Zieles zur moralischen Forderung erheben, wobei der Inhalt dieses Zieles unterschiedlich bestimmt werden kann.

In den gegenwärtigen Ethikdebatten besitzt der Terminus ›teleologisch‹ allerdings gar nicht diese weitgehende Bedeutung. Vielmehr wird er lediglich

auf solche Theorien angewendet, die eine Trennung zwischen *moralischer Richtigkeit* und *außermoralischer Gutheit* vornehmen und das moralisch Richtige ausschließlich dadurch bestimmen, dass es das außermoralisch Gute auf bestmögliche Weise fördert. Damit lassen sich für teleologische Theorien zwei unterschiedliche Bewertungsebenen analytisch voneinander unterscheiden. Zum einen geht es um die Frage, ob ein bestimmtes Ziel im nicht-moralischen Sinn als gut und damit als verwirklichens- oder erhaltenswert betrachtet werden kann. Erst auf dieser Basis lässt sich die moralische Qualität von Handlungen ermitteln. Handlungen erweisen sich im moralischen Sinne dann als richtig, wenn sie zur Verwirklichung des außermoralischen Guten beitragen. Als typisches Beispiel für diese Auffassung kann der klassische Utilitarismus gelten. Ihm zufolge besitzt ein hedonistisch verstandenes Glück intrinsischen Wert und stellt somit etwas an sich (außermoralisch) Gutes dar. Dementsprechend gelten genau die Handlungen als moralisch richtig, die ein solches Glück im größtmöglichen Umfang fördern.

Diese an die gut/richtig-Unterscheidung gekoppelte Verwendungsweise des Begriffs ›teleologische Ethik‹ würde keine Schwierigkeiten bereiten, wenn sie lediglich als ›enge‹ Variante eines ansonsten weiteren Verständnisses aufzufassen wäre. Dem steht aber entgegen, dass der Begriff ›teleologisch‹ in der gegenwärtigen Literatur meist nicht nur für die ›enge‹ Fassung reserviert, sondern gleichzeitig auch in ein disjunktives Verhältnis zum Begriff ›deontologisch‹ gestellt wird. Nach dieser Auffassung sind deontologische Ansätze nämlich genau diejenigen Theorien, die die strenge gut/richtig-Unterscheidung nicht vornehmen, die also gerade nicht teleologisch (im ›engen‹ Sinne) sind. In der Konsequenz würde das aber bedeuten, dass bei einem weiten Gebrauch des Begriffs ›teleologisch‹ nicht von vornherein auszuschließen ist, dass auf manche ›teleologische‹ Theorie auch die Bezeichnung ›deontologisch‹ zu treffen kann.

So irritierend diese Begriffsunterscheidungen auch sein mögen, sie machen doch auf ein Problem aufmerksam, das in den gegenwärtigen Ethikdebatten immer größere Aufmerksamkeit findet. Bisweilen wird nämlich die definitorische Opposition von Teleologie und Deontologie mehr oder weniger unbeachtet dazu verwendet, historische und aktuelle Zuordnungen vorzunehmen, die sich bei näherem Hinsehen jedoch kaum in dieses strenge Schema pressen lassen. So gilt Aristoteles nach wie vor als klassischer Vertreter des teleologischen Ansatzes, während Kant für das deontologische Paradigma steht. Nun sind diese und ähnliche Zuweisungen gewiss nicht falsch, aber sie ergeben ein schiefes Bild, wenn sie ausschließlich auf der Folie einer vollständigen Disjunktion zwischen zwei Theorietypen vorgenommen werden. Begriffliche Klärungen erweisen sich mithin als unverzichtbar, zumindest wenn man so unterschiedliche Theorien wie die aristotelische Ethik, verschiedene andere eudaimonistische Ansätze, den Utilitarismus oder die Wertethik unter dem gemeinsamen Oberbegriff ›teleologisch‹ zu fassen versucht und überdies die Frage nicht aus den Augen verlieren will, in welchen Fällen man sinnvollerweise von einem strengen Gegensatz zwischen Teleologie und Deontologie sprechen kann und wo dies weniger angebracht ist.

Dazu sollen zunächst die ethischen Implikationen eines *ontologischen* Teleologieverständnisses herausgearbeitet werden, das die strenge gut/richtig-Unterscheidung schon aus internen systematischen Gründen nicht mitvollziehen kann und daher auch nicht ohne weiteres in einen Kontrast zu deontologischen Theorien zu bringen ist. In einem zweiten Abschnitt lassen sich dann Ausdifferenzierungen nachzeichnen, die ihrerseits als Reaktion auf ein Zurückdrängen des onto-teleologischen Paradigmas betrachtet werden können. Allerdings ist hier schon darauf hinzuweisen, dass es sich dabei weniger um eine exakte historische Rekonstruktion tatsächlicher Theorieentwicklungen als vielmehr um den systematischen Aufweis von prinzipiellen Möglichkeiten handelt, die faktisch freilich auch ergriffen wurden. In einem letzten Schritt können die in diesem Teil des Handbuchs vorgestellten Theorien (Aristoteles, Eudaimonismus, Utilitarismus, Wertethik) den verschiedenen Typen teleologischer Ethik zugeordnet werden.

## 1. Ethische Implikationen einer ontologischen Teleologie

Unter dem Begriff ›*ontologische* Teleologie‹ kann man die Lehre verstehen, wonach jedem natürlichen Ge-

genstand das Streben innewohnt, ein in seiner Natur oder in seinem Wesen angelegtes Ziel zu erreichen. Das wesenseigene Ziel wird dadurch verwirklicht, dass der Gegenstand seine spezifischen Anlagen vervollkommenet und so eine natürliche Endgestalt ausbildet. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich bei dem betreffenden Objekt um ein lebloses Ding, eine Pflanze, ein Tier oder ein Vernunftwesen handelt; nach onto-teleologischem Verständnis eignet vielmehr jeder natürlichen Entität ein artspezifisches *telos*. Als Gegenstände in diesem Sinne kommen aber nicht nur individuierte Naturwesen in Frage, auch die soziale oder politische Gemeinschaft, ja selbst die Geschichte oder der gesamte Kosmos können unter bestimmten Umständen als teleologische Entitäten aufgefasst werden, so dass die intrinsischen Zielbestimmungen ihrer verschiedenen Komponenten lediglich als Teilziele eines großen Zusammenhangs fungieren.

Selbstverständlich besitzt nach onto-teleologischem Verständnis auch der Mensch ein wesenseigenes Ziel, das er durch die Perfektionierung seiner spezifischen Anlagen verwirklicht. In seiner Natur ist also schon eine ganz bestimmte Zielgestalt angelegt, auf die hin er sich entwickelt. Wichtig ist allerdings, dass dort, wo man den Menschen – anders als etwa unbelebte Gegenstände, Pflanzen oder Tiere – nicht gänzlich durch seine naturalen Eigenschaften und seine natürliche Zielvorgabe determiniert sehen will, er in einem gewissen Rahmen an der Realisierung seines *telos* selbst beteiligt sein muss. Der Vervollkommnungsprozess vollzieht sich also nicht von alleine, selbst wenn ihm keine äußeren Hindernisse entgegenstehen, sondern der Mensch muss die Perfektionierung seiner eigenen Natur als etwas ihm Gemäües begreifen, aus freien Stücken an ihr mitwirken und sie so überhaupt erst ermöglichen. Je nachdem, ob man das menschliche Individuum dabei in einen größeren, z. B. kosmischen Kontext eingebettet sieht oder es im Gegensatz dazu eher als eigenständiges Wesen betrachtet, ergeben sich unterschiedliche Freiheitsgrade im Hinblick auf seine Mitwirkungskompetenz. Man wird jedoch schon aus argumentationslogischen Gründen immer ein gewisses Maß an Freiheit unterstellen müssen (wer nämlich den Menschen ausnahmslos durch äußere Determinanten bestimmt sehen wollte, könnte für seine Behauptung gar keine Gültigkeit reklamieren. Denn der Akt des Behauptens wäre selbst nur ein determiniertes Ereignis und als solches gerade keine wirkliche Behauptung, der man irgendwie Glauben schenken könnte. Man kann nur Aussagen über Ereignisse glauben, nicht aber die Ereignisse selbst).

Damit liegen die ethischen Implikationen einer

ontologischen Teleologie im Grunde schon auf der Hand: Der Mensch *soll* so handeln und leben, wie es seiner Wesensnatur entspricht, und seine artspezifischen Anlagen auf bestmögliche Weise vervollkommen. Unter der Voraussetzung, dass er tatsächlich über ein gewisses Maß an Freiheit verfügt, kann die jeweilige Zielvorgabe für ihn aber immer nur einen ungefähren Orientierungsrahmen bilden. Das heißt, dass sie nicht notwendig und nicht in vollem Umfang realisiert werden muss, sondern durchaus auch verfehlt werden kann; und zwar nicht allein deshalb, weil äußere Umstände ihre Verwirklichung nicht zulassen, sondern weil sich der gegebene Freiheitspielraum ebenso gut dazu verwenden lässt, eine nur unvollständige Einsicht in die eigene Bestimmung zu erwerben oder ihr im Handeln gar nicht oder nur partiell zu entsprechen. Wenn also die onto-teleologische Weltsicht immer mit einem gewissen Maß an menschlicher Freiheit rechnen muss, dann erhält die Teleologie zwangsläufig auch eine ethische Komponente. Die natürliche Zielbestimmung ist dann nicht nur ein ontologisches Faktum, sondern sie erweist sich zugleich als praktische Forderung an den Menschen, der er entsprechen, sich grundsätzlich aber auch verweigern kann.

Die Verknüpfung der teleologischen Lehre mit einer Freiheitsunterstellung führt jedoch nicht nur zur Etablierung einer ganz spezifischen Ethikauffassung, sie hat ebenso zur Folge, dass das arteigene Ziel des Menschen nun selbst als *praktischer Vollzug* begriffen werden muss. Auch wenn onto-teleologische Ethiken in der Regel kaum auf das Freiheitsthema und seine weitreichenden Implikationen reflektieren, so verwundert es doch nicht, dass gerade die menschliche Fähigkeit, an der Realisierung des eigenen Zieles wissentlich und willentlich beteiligt sein zu können, als die zentrale anthropologische Eigenschaft angesehen wird. In einem gewissen Maße selbst für die Zielverwirklichung verantwortlich zu sein, das genau macht die Besonderheit des Menschen aus, und der Prozess ihrer Vervollkommnung lässt sich ebenso wie ihre Zielgestalt nur als und im Vollzug möglich denken. Das *telos* des Menschseins liegt somit in einer *sich als Vollendung wissenden und vollziehenden Praxis*. Natürlich verlangt diese noch recht allgemeine und formale Bestimmung nach weiteren Klarstellungen und inhaltlichen Festlegungen, und alle onto-teleologischen Ansätze haben diese Präzisierungen, wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise, vorgenommen. Trotzdem kommen alle darin überein, dass es zunächst eine bestimmte Weise menschlichen Handelns, menschlicher Aktivität und menschlicher Praxis ist, die als *telos* des Menschen zu gelten hat.

Nun wird sehr schnell deutlich, warum die Unterscheidung zwischen moralischer Richtigkeit und außer-moralischer Gutheit im Rahmen onto-teleologischer Ethiken keinen Sinn ergibt. Obgleich die Verfügung über äußere Güter bisweilen durchaus eine Rolle spielen kann, sind es dennoch nicht diese Äußerlichkeiten, die in erster Instanz angestrebt werden. Das Gut, um das es vor allem geht, ist eine bestimmte Art und Weise zu handeln, nämlich das gute Handeln; und die einzige Möglichkeit, dieses Gut zu erreichen und zu erhalten, besteht eben darin, gut zu handeln. Theoretisch ließe sich zwar noch eine Unterscheidung anbringen zwischen instrumentellen Handlungen einerseits, die einen lediglich vorbereitenden oder ermöglichenden Charakter haben und damit tatsächlich in die gut/richtig-Matrix eingeschrieben werden könnten, und dem eigentlich guten Handeln auf der anderen Seite, auf das die instrumentellen Handlungen ausschließlich funktional bezogen sind. Aber letztlich bleibt diese Aufteilung künstlich und wird der strukturellen Einheit des menschlichen Praxiszusammenhangs, wie sie von einer ontologischen Teleologie ja vorausgesetzt werden muss, gerade nicht gerecht.

Man wird also festhalten dürfen, dass diejenigen Ethikansätze, die sich als innere Konsequenz aus teleologischen Ontologien ergeben, schwerlich in der Lage sind, die moralphilosophische Unterscheidung von ›gut‹ und ›richtig‹ nachzuvollziehen. Dennoch handelt es sich bei ihnen ganz zweifellos um teleologische Ethiken, denn ein bestimmtes, genau definierbares Gut wird zur zentralen Zielgröße erhoben und dient als normativer Orientierungspunkt für alle praktischen Vollzüge des Menschen.

## 2. Ausdifferenzierungen

### 2.1 Die Entkopplung von Zweck und Handlung

Wenn es nun um die Frage geht, welche Alternativen sich nach der Zurückdrängung des onto-teleologischen Weltbildes auftaten, dann könnte diese Fragestellung das Vorhandensein einer ziemlich eindeutigen historischen Entwicklung suggerieren, die es so allerdings nie gegeben hat. Schon zur Blütezeit der onto-teleologischen Ethiken während der griechischen Klassik und im Hellenismus existierten nämlich gewichtige Gegenentwürfe, die eine letzte Zweckhaftigkeit des menschlichen Daseins oder der Welt ausdrücklich zurückwiesen. Das prominenteste Beispiel dafür dürfte die epikureische Ethik sein, die ihr Verständnis vom guten Leben geradezu davon abhängig machte, dass sich die teleologischen Anthro-



pologien und Kosmologien stoischer, platonischer oder peripathetischer Provenienz als grundsätzlich falsch erwiesen. Als zentrales Gut galt Epikur die ungestörte Selbstzufriedenheit, die für ihn durch nichts so sehr beeinträchtigt wird wie durch die Angst vor dem Tod. Deshalb verschaffte er sich Einsicht in den atomischen und chaotischen Aufbau des Kosmos und gelangte zu der Überzeugung, dass das menschliche Leben nur ein zufälliges Aggregat von Atomen sei, das sich mit dem Tod vollständig in seine Bestandteile auflöse. Die Grenze des Todes, so folgerte Epikur aus diesen naturphilosophischen Überlegungen, besitzt somit keinerlei Relevanz für die gegenwärtige Lebensführung und braucht deshalb die Daseinsfreude auch nicht zu beeinträchtigen. Wie beruhigend solche Erklärungen auch immer gewirkt haben mögen, jedenfalls war klar, dass teleologische Annahmen mit dieser Weltsicht unter keinen Umständen in Einklang zu bringen waren.

Ernsthafte Alternativen zur onto-teleologischen Ethik gibt es somit nicht erst seit der Moderne, weshalb auch die Annahme einer linear-historischen Abfolge, in deren Verlauf die ontologische Teleologie immer mehr verdrängt worden sei, nicht ganz den Tatsachen entspricht. Dennoch zeichnet sich mit dem Beginn der europäischen Neuzeit ein entscheidender Umschlag ab. In einer ersten Phase wird die mittelalterliche Kosmologie allmählich von einer mechanistisch-szientistischen Weltsicht abgelöst, für welche die gesamte Seinsordnung nicht mehr auf ein allgemeines Ziel hin ausgerichtet ist, sondern sich nur noch als geschlossener Funktionszusammenhang präsentiert. Der Zweck des einzelnen Gegenstandes oder Vorganges verbleibt jetzt im System, verlagert sich aber sozusagen in dessen Wechselwirkung mit den anderen Elementen hinein, wodurch ihm dann eine systemstabilisierende Bedeutung zukommt. Allerdings weist dieses Weltbild insofern noch teleologische Restbestände auf, als das bevorzugte Erklärungsmuster weiterhin mit ›Um-zu-Deutungen‹, also mit verborgenen Zweckunterstellungen operiert. Doch bald wird auch diese Sichtweise als Anthropomorphismus entlarvt und von einem streng kausalen Interpretationsmodell verdrängt. Immer mehr setzt sich die Einsicht durch, dass die Natur überhaupt keine eigenen Zwecke kennt, weil – wenn überhaupt – nur der Mensch diese setzen und im Naturzusammenhang auch verwirklichen kann. Vor allem Kant hat diesen Gedanken konsequent weiterverfolgt und den Menschen als ein Wesen konzipiert, das als leiblich-sinnliche Erscheinung zwar ausschließlich naturgesetzlichen Bestimmungen unterworfen ist, als freiheitlich-intelligible Vernunftperson aber auch selbst zum Urheber von autonomen Zwecksetzungen

werden kann und soll. Damit wurden die Folgen, die sich aus der Zurückdrängung des onto-teleologischen Weltbildes ergaben, wohl am radikalsten zu Ende gedacht. Aber auch weniger anspruchsvolle Richtungen mussten sich zumindest mit der Tatsache anfreunden, dass weder die Natur noch das menschliche Wesen als solches einen immanenten Zweck kennt, weshalb sich auch alle Zweckhaftigkeit letztlich einer freien Setzung des Menschen verdankt.

Die ethischen Implikationen einer derart gewandelten Sicht der Dinge sind immens. Der Mensch erfährt sich sozusagen von der Bürde befreit, ein in seinem Wesen bereits präformiertes Ziel anstreben und als praktische Existenz auch kontinuierlich vollziehen zu müssen. Wo es kein *telos* mehr gibt, da entfällt zwangsläufig jede damit verbundene moralische Aufforderung. Auf diese Weise wird das entsprechende Orientierungsvermögen in die Freiheit entlassen, und der Mensch kann und muss seine Ziele nun selbständig wählen. Das bedeutet allerdings auch, dass seine Handlungen sowie seine gesamte Lebenspraxis einen völlig anderen Stellenwert als im onto-teleologischen Denken erhalten. Ließ sich dort das Wesensziel nur im Sinne eines praktischen Vollzuges denken, so kommt es nun zu einer folgenreichen Entkopplung von dezisionistisch gesetzten Zwecken einerseits und den Handlungen, die diese Zwecke verwirklichen sollen, andererseits. Praxis gerät auf diese Weise immer mehr in ein funktionales Verhältnis zum Zweck, wodurch sie auch auf ihre instrumentelle Zweckdienlichkeit hin beurteilbar wird und im Falle der Untauglichkeit durch geeignetere Handlungsformen ersetzt werden kann. Von dort ist es kein großer Schritt mehr zu einer moralischen Bewertung von Handlungen, die sich ebenfalls nur noch nach deren Zweckdienlichkeit richtet – unter der Voraussetzung freilich, dass es sich bei den vorausgesetzten Zwecken um ausgewiesenermaßen gute Zwecke handelt. Um jedoch sehen zu können, weshalb gerade diese funktionale Beurteilung von Handlungen in moralische Kategorien übersetzt werden konnte und so zur Etablierung eines äußerst erfolgreichen ethischen Neuansatzes führte, muss man sich erst einmal vor Augen führen, auf welche Herausforderungen die Ethik nach der Zurückdrängung des onto-teleologischen Paradigmas zu reagieren hatte und welche alternativen Optionen ihr zur Verfügung standen.

## 2.2 Der Pluralismus des Guten und die Aufgabe der neuzeitlichen Ethik

Die Befreiung des Menschen vom Zwang einer moralisch geforderten Zweckverwirklichung hatte nicht nur die unaufhaltsame Trennung von Zweck und

Handlung zur Folge, sie führte auch zu einer Vervielfältigung der individuellen Strebensziele und damit zu einer Pluralisierung des Guten. Wenn das anzustrebende *telos* nicht mehr von Natur aus vorgezeichnet ist, dann hat der Mensch – wie auch immer – selbst darüber zu befinden, was für ihn gut ist. Allerdings braucht das, was den einen glücklich und zufrieden macht, beim anderen nicht unbedingt dieselbe Wirkung hervorzurufen, sondern kann auch das Gegenteil bewirken. Das Gute wird so zum *jewei*ls Guten und erhält einen partikularen und wertungsrelativen Index. Man darf diese Ausdifferenzierung und Individualisierung unterschiedlicher Lebensformen und Vorstellungen vom Guten durchaus als emanzipatorisches Geschehen begreifen. Auf der anderen Seite führt die Entwicklung jedoch auch in die latenten oder sogar offen ausgetragenen Konflikte, die die Vervielfältigung des Guten ebenfalls unweigerlich mit sich bringt. Dem Pluralismus entspricht so ein Antagonismus, der eine in dieser Dramatik bisher nicht gekannte ethische Herausforderung zu Tage treten lässt. Wie, so lautet die entscheidende Frage, lässt sich angesichts der konfliktuösen Vielfalt in den Vorstellungen vom Guten noch ein gedeihliches Miteinander gewährleisten?

Mit dieser Frage ist die moderne Aufgabenstellung einer normativen Ethik ziemlich präzise beschrieben. Dass die Ethik hier einen universalen Geltungsanspruch zu erheben hat, ergibt sich schon aus der Tatsache, dass sie für alle relativen Konzeptionen des Guten gleichermaßen akzeptabel sein muss und aus diesem Grund selbst keinen partikularen Charakter aufweisen kann. Wie aber ist angesichts der Pluralität des Guten eine solche Universalität zu erreichen? Nach den radikalen Veränderungen im Natur- und Menschenbild standen hier im Prinzip zwei Wege offen. Auf der einen Seite konnte man das Hauptaugenmerk mehr auf die *freiheitlichen* Voraussetzungen von Zwecksetzungen und entsprechendem Handeln legen. Auf der anderen Seite ließ sich die ›Logik des Zwecks‹ aber auch unter einem eher *empirisch-analytischen* Gesichtspunkt betrachten. Beide Wege waren geeignet, eine universale Ausgangsbasis für normativ-ethische Urteile zu schaffen.

### 2.3 Ethischer Universalismus durch die Reflexion auf menschliche Freiheit

Eine tiefere Reflexion auf die menschliche *Freiheit* musste zunächst deren theoretische Nicht-Beweisbarkeit einsehen, gleichzeitig wurde jedoch auch deutlich, dass sich ein ›Bewusstsein der Freiheit‹ durchaus dort geltend macht, wo sich der Mensch als moralisch Verpflichteter weiß. Die Explikation dieses Bewusstseins greift menschliche Freiheit als auto-

nome Selbstbindung an ein vernünftiges und damit universales Sittengesetz. Zwar ist das Sittengesetz zunächst nur als formale Vorgabe zu begreifen, trotzdem lässt es sich in ein Prüfverfahren für die moralische Qualität von Zwecksetzungen übertragen, so dass Handlungsziele immer dann als erlaubt gelten können, wenn sie widerspruchsfrei als allgemeine und das heißt universalisierbare Zwecke zu denken sind. Die konkurrierenden Vorstellungen vom Guten dürfen folglich nur mit Hilfe von Handlungen realisiert werden, die auf ihre Moralität hin geprüft wurden. Im Prinzip müsste es dann möglich sein, alle Konflikte zu vermeiden, die sich aus der antagonistischen Vielfalt des Guten ergeben.

Es bedarf kaum eines Hinweises, dass es sich hierbei um die kantische Lösung für die neuzeitliche Aufgabe der Ethik handelt. Interessant ist nun, dass mit diesem Modell auch eine neue Form von Teleologie verbunden ist, die in manchen Punkten sogar das onto-teleologische Denken zu beerben scheint. Obgleich Kant allen Naturzwecklehren eine strikte Absage erteilt, vertritt er auf der anderen Seite doch so etwas wie eine praktische *Vernunftteleologie*. Für ihn steht fest, dass die praktische Vernunft aufgrund ihrer immanenten Dynamik ein ›höchstes Gut‹ als vollständigen Gegenstand der Willensbestimmung vorstellen muss, in welchem Glückswürdigkeit und Glückseligkeit einander entsprechen. Da das Sittengesetz gebietet, das höchste Gut zu befördern, muss der Mensch dazu auch prinzipiell in der Lage sein. Für ein endliches Sinnenwesen trifft dies aber ganz offensichtlich nicht zu, so dass sich Kant dazu veranlasst sieht, einen unendlichen moralischen Vervollkommnungsprozess zu unterstellen, der dann unter anderem auch die Unsterblichkeit der Seele verbürgen soll. Damit sieht sich die gesamte menschliche Praxis erneut einem umfassenden Ziel unterworfen, das zu befördern ihr moralisch geboten ist. Im Gegensatz zur ontologischen Teleologie wird dieses Ziel jedoch ausdrücklich als eine Implikation der menschlichen Freiheit begriffen, so dass es überhaupt nur im Zuge einer radikalen Vernunft- und Freiheitsreflexion in den Blick kommen kann. Weder als Natur- noch als Vernunftwesen *hat* der Mensch daher einen Zweck, aber als Letzteres *ist* er »Zweck an sich selbst«, und alle seine praktischen Vollzüge sollen Verwirklichungen dieser Zweckhaftigkeit sein. Dass eine Trennung von externen guten Zwecken und funktional darauf bezogenen Handlungen in diesem Denkschema nicht durchzuhalten ist, dürfte unmittelbar einleuchten. Der von Kant auf der Grundlage einer radikalen Freiheitsreflexion entwickelte Typ einer universalistischen deontologischen Ethik darf somit als Ausdruck einer vernunft-

teleologischen Konzeption gelten, in deren Rahmen sich moralische Richtigkeit gerade nicht von ihrer Funktion für ein außermoralisches Gut her bestimmt.

#### 2.4 Ethischer Universalismus auf der Basis einer Analyse von Zwecksetzungen

Eine konsequente Reflexion auf die menschliche Freiheit ist aber, wie gesagt, nur der eine Weg, um den neuen ethischen Herausforderungen zu begegnen und eine universalistische Ethik zu begründen. Eine andere Möglichkeit besteht darin, sich zunächst an die empirischen Gegebenheiten zu halten und die faktischen Inhalte von *Zwecksetzungen* näher zu analysieren. Hier zeigt sich, dass den vielfältigen und heterogenen Strebenzielen, die Menschen tatsächlich verfolgen, in der Regel doch immer ein ähnliches Muster zugrunde liegt. In der Mehrzahl der Fälle erweist sich nämlich das, was für gut gehalten wird, als identisch mit irgendeiner Form von subjektivem Wohlbefinden. Meist geht es um das eigene Wohl, aber vielfach auch um das Wohl von anderen. Somit lässt sich hinter den divergierenden und zum Teil auch heftig widerstreitenden Interpretationen des Guten doch die formale Gemeinsamkeit ausmachen, dass das eigentliche Ziel von allen Handlungen und aller Praxis stets in einem *hedonistisch* verstandenen Guten liegt. Was auch immer erstrebt wird, letztlich muss es in einer subjektiven Perspektive positiv empfunden und als Wohlsein, Freude, Zufriedenheit oder Glück erlebt werden können. Auf dem Weg zu einer modernen Ethik lässt sich von diesem gemeinsamen Merkmal aller Zwecksetzungen insofern Gebrauch machen, als jede Handlung nun danach beurteilt werden kann, welchen *Nutzen* sie im Sinne des hedonistisch verstandenen Guten jeweils hat.

Dass nach dem onto-teleologischen Rückzug hier tatsächlich ein ethisch relevantes Universale vermutet werden durfte, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass der Nutzen zunehmend als quantifizierbar und damit auch als grundsätzlich intersubjektiv vergleichbare Kategorie betrachtet wird. Eine universalistische Ethik lässt sich nun unter der Maßgabe entwickeln, dass nicht mehr der individuelle Nutzenwert für die Handlungsbeurteilung ausschlaggebend sein soll, sondern der zu erwartende Gesamtnutzen. Moralisch richtig sind demzufolge genau die Handlungen, die aller Wahrscheinlichkeit nach den größten Nutzen für alle Beteiligten zustande bringen. Es ist sicher nicht unangemessen, wenn man diesen Typ einer universalistischen Ethik als *konsequentialistisch-teleologischen* Ansatz bezeichnet, denn das Augenmerk zur moralischen Qualifizierung von Handlungen richtet sich in diesem Fall ausschließlich auf deren

Konsequenzen im Hinblick auf ein als Nutzen verstandenes *telos*. Eine historisch bedeutsame und überdies äußerst wirkungsmächtige Manifestation findet dieser Ansatz im klassischen Utilitarismus, für den ethische Urteile tatsächlich nur im Rahmen einer strikten gut/richtig-Unterscheidung möglich sind. Festzuhalten bleibt daher, dass eine intensive Besinnung auf die durchgehend hedonistische Motivation von recht heterogenen Zwecksetzungen schließlich zum Entwurf einer konsequentialistisch-teleologischen Ethik führt, die den von ihr prätendierten universalen Geltungsanspruch nur dann erheben kann, wenn sie an der strengen Scheidung von außermoralischer Gutheit und moralischer Richtigkeit festhält und moralische Richtigkeit funktional dadurch bestimmt, dass durch sie das außermoralisch Gute auf bestmögliche Weise gefördert wird.

#### 2.5 Weiterentwicklungen und das Problem der Typisierung von ethischen Theorien

Mit der kantischen Deontologie und der utilitaristischen Teleologie sind somit zwei Ethikkonzeptionen entstanden, die den Herausforderungen der Moderne prinzipiell gerecht werden konnten. Aber natürlich sollte die Theorieentwicklung in beiden Fällen nicht auf dem erreichten Stand verharren. Was die *Freiheitsreflexion* anbelangt, so glaubten etwa die Vertreter der *neukantianischen Wertphilosophie* erkennen zu können, dass sich die autonome Selbstbestimmung des Willens nicht nur auf die Verwirklichung des Sittengesetzes bezieht, sondern ebenso die Realisierung von anderen vernünftig einsehbaren Zielvorstellungen verlangt. Logischen, ästhetischen oder auch religiösen Werten billigte man daher einen ebensolchen Geltungsanspruch zu wie der Moralität, und alle Werte zusammen sollten sich in entsprechend begründeten Kulturleistungen niederschlagen. Dazu ist es allerdings erforderlich, dass man dem von diesem Anspruch überzeugten Bewusstsein eine übergreifende Vernunft- und Weltordnung als Korrelat gegenüberstellt, die als letzter Orientierungspunkt für alle praktisch-kulturellen Vollzüge dienen kann. Es ist leicht zu sehen, inwiefern diese Position andauernd in der Gefahr steht, die umfassende Wertordnung zu hypostasieren und so die Vernunftteleologie unter der Hand doch wieder in eine ontologische Teleologie zurückzuverwandeln. Aber selbst wenn andere Neukantianer als Reaktion hierauf den umgekehrten Weg gingen und in einer freiheitlichen Geltungsreflexion bereits existierende Kulturleistungen auf ihre Legitimität hin überprüften, so entgingen sie der genannten Gefahr doch nicht ohne weiteres. Denn auch hier lässt sich die Frage stellen, ob die relativen Ausgangspunkte der Geltungsrefle-

xion vor einer überhistorischen Werteordnung nicht selbst noch einmal in eine eindeutige Rangfolge von kulturellen Werten und Praktiken gebracht werden können.

Was den Ansatz bei den *Zwecksetzungen* anbelangt, so bieten sich hier zwei Möglichkeiten an, den eingeschlagenen Weg weiterzuvollziehen. Auf der einen Seite kann man sich zunehmend auf konkrete Umsetzungsschwierigkeiten konzentrieren und beispielsweise Probleme des Nutzenvergleichs oder der Nutzenaggregation weiterverfolgen. Letztlich geht es um sozialetische und sozialpolitische Implementations- und Anwendungsfragen, die nur in Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaften zu lösen sind. Auf der anderen Seite kann man sich aber auch theoretischen Fundamentalproblemen zuwenden und etwa die hedonistische Grundüberzeugung der Frage aussetzen, warum eigentlich Handlungen jederzeit und ohne weiteres ein subjektives Wohlbefinden befördern sollen. In dem Moment jedoch, wo diese bislang fraglos geltende axiologische Ausgangsbasis mit Begründungsansprüchen konfrontiert wird, muss es über kurz oder lang zu einer ›Aufhebung‹ (im Hegel'schen Sinn) des Hedonismus kommen. Dies geschieht zum einen innerhalb der utilitaristischen Theorieentwicklung selbst, wo sehr bald die bloße Vermeidung von Leid, rational aufgeklärte Präferenzen oder auch ein nichtdefinierbares, ideales ›gut‹ an die Stelle von Lust und Wohlbefinden gesetzt werden. Ähnliche Entwicklungen sind aber auch im Kontext der *materiellen Wertethik* zu beobachten, die ja ebenfalls zunächst von faktischen Wertungen ausgeht. Im Anschluss daran fragt sie nach dem ›Wesen‹ von Werten und versucht schließlich, dieser essentialistischen Bestimmung mit Hilfe einer phänomenologischen Wesenschau auf die Spur zu kommen. Auf diese Weise geraten dann Werte in den Blick, die sich von dem hedonistischen Grundtypus denkbar weit entfernt haben, so dass es letztlich auch hier zur Annahme einer transkulturellen, teleologisch strukturierten Werteordnung kommen muss.

Diese skizzenhaften Hinweise auf die Zeit nach Kant sowie auf die post-klassische Entwicklung des Utilitarismus und die Wertethik machen nun endgültig deutlich, warum sich der scharfe Gegensatz von Deontologie und Teleologie nur sehr bedingt zur Kategorisierung von historisch vorfindbaren Positionen der Ethik eignet: Im Sinne einer vollständigen Disjunktion könnte die Gegenüberstellung überhaupt nur für solche teleologischen Theorien gelten, die zunächst ein bestimmtes *telos* mit Hilfe außer-moralischer Kriterien als gut ausweisen und dann die moralische Richtigkeit von Handlungen einzig und allein danach bestimmen, inwiefern sie zum Erhalt

oder zur Verwirklichung dieses Guten beitragen. Wie gesehen, trifft dies aber nur auf konsequentialistisch-teleologische Theorien zu. Sowohl onto-teleologische als auch vernunftteleologische Ansätze müssten dann ebenfalls den deontologischen Theorien zugerechnet werden, was im zweiten Fall sicher sinnvoll ist, im ersten jedoch problematisch scheint. Als aussichtsreichste Lösung bietet sich daher eine Einteilung an, die den Gegensatz von deontologischen und konsequentialistisch-teleologischen Theorien nicht im Sinne einer vollständigen Disjunktion auffasst, sondern darüber hinaus auch noch Raum für weitere teleologische Ansätze gewährt. Diese nicht-konsequentialistischen Teleologien lassen sich jedoch auch nicht eindeutig als gesonderte dritte Gruppe gegenüber deontologischen und konsequentialistisch-teleologischen Ansätzen behandeln, weil ja zumindest einige vernunftteleologische Positionen zur Gruppe der deontologischen Theorien zu zählen sind.

### 3. Zuordnungen

Nach diesen begrifflichen Klärungen scheint nun eine Zuordnung jener vier Theorieansätze, die in diesem Teil des Handbuchs unter dem Titel »Teleologie und Konsequentialismus« vorgestellt werden sollen, einigermaßen möglich zu sein. Allerdings bleibt einzuräumen, dass derartige Einteilungen, wie behutsam sie auch immer vorgenommen werden mögen, jederzeit nur einen tentativen Status beanspruchen können. Denn von einem gewissen Reflexionsniveau an verfügen ja alle ethischen Richtungen über eine enorme Eigenkomplexität und eine hohe Binnendifferenzierung, so dass Eindeutigkeit bei der Zuordnung nur noch in Ausnahmefällen möglich scheint. Nicht zuletzt steht auch jeder ernst zu nehmende ethische Entwurf in ständigem Austausch und in permanenter Auseinandersetzung mit konkurrierenden Vorschlägen. Gerade auf diese gegenseitige Einflussnahme dürfte es zurückzuführen sein, dass einmal erprobte Theorieelemente scheinbar mühelos zu zirkulieren beginnen und sich in völlig andere Rahmenkonzepte einfügen. Offensichtlich erleichtert auch dieser Umstand nicht gerade das Vorhaben, Theorien eindeutig voneinander abzugrenzen und sie bestimmten Richtungen zuzuordnen.

Eingedenk dieser Vorbehalte lässt sich die *aristotelische Ethik* geradezu als Paradigma einer onto-teleologischen Theorie anführen. Auf andere *eudaimonistische Entwürfe*, etwa den stoischen, mag dies ebenso zutreffen. Daneben finden sich aber auch schon in der Antike Spielarten des Eudaimonismus, für die diese Zuordnung mit Sicherheit nicht in Betracht

kommt. Auf das Beispiel Epikurs wurde bereits hingewiesen, aber auch die Kyrenaiker wiesen jede Vorstellung von einer letzten Bestimmung des menschlichen Daseins vehement zurück. Beide Schulen sahen in der Lust das einzig relevante Handlungsziel, wobei Epikur ein bei weitem feineres Gespür für die subtilen Implikationen dieser Annahme hatte. Trotzdem sind beide Richtungen eindeutig als teleologisch zu qualifizieren, so dass man – will man überhaupt eine genauere Zuweisung vornehmen – wohl am ehesten von proto-konsequentialistischen Theorien sprechen müsste. Noch schwieriger gestaltet sich die Frage der Einteilung bei den modernen Varianten des Eudaimonismus. Im Grunde werden hier alle zur Verfügung stehenden Kombinationsmöglichkeiten durchgespielt, bis hin zur Integration von dezidiert deontologischen Theorieelementen.

Relativ zuverlässig lässt sich dagegen der *Utilitarismus* einordnen, zumindest was seine klassische Spielart anbelangt. Wie bereits mehrfach bemerkt, handelt es sich dabei um eine eindeutig konsequentialistisch-teleologische Lehre, die sich ebenso klar von deontologischen Ansätzen abgrenzen lässt. Allerdings zeigt gerade der Utilitarismus in seinen nach-klassischen Erscheinungsformen, welchen tief greifenden Veränderungen ursprünglich eindeutig konturierte Theorien unterworfen sein können. Sobald die axiologische Frage nach dem zu maximierenden Gut nicht

mehr zwangsläufig im hedonistischen Sinne beantwortet zu werden braucht, kann gerade dieser systematische Ort im Theoriegebäude auf mancherlei Weise besetzt werden; sogar deontologische oder onto-teleologische Komponenten haben inzwischen dort Eingang gefunden. Freilich könnte man sich fragen, ob die konsequentialistisch-teleologische Option, die ja nach wie vor gegeben ist, mit diesen Elementen nicht doch auf irgendeine Weise kollidieren muss.

Was schließlich die *Wertethik* anbelangt, so muss man auch hier zunächst einen Unterschied machen zwischen der mehr formalen Ausrichtung des Neokantianismus und einer eher phänomenologisch orientierten materialen Wertethik. Im Hinblick auf die erste wird man sagen dürfen, dass dort in der Regel eine vernunftteleologische Ausgangsbasis vorliegt, die bisweilen jedoch auch onto-teleologische Züge annehmen kann. Die materiale Wertethik zeichnet sich dagegen von vornherein durch onto-teleologische Tendenzen aus, weil sie eine existierende Wertordnung voraussetzt, die einen Verwirklichungsanspruch impliziert. Freilich ist auch diese Einordnung nicht trennscharf vorzunehmen und bedarf, wie in den meisten anderen Fällen, im Grunde einer differenzierteren Analyse.

*Christoph Hüenthal*

## 4. Aristoteles

### 1. Allgemeine Charakterisierung

#### 1.1 Teleologie und Tugendethik

Aristoteles' Ethik ist um zwei Grundbegriffe zentriert, den Begriff der *eudaimonia* (Glück; gutes, gelungenes Leben) und den Begriff der *aretê* (Tugend, Vortrefflichkeit, Bestzustand). Formal seien sich die Menschen darin einig, die *eudaimonia* als das oberste Strebensziel anzusehen, nach dem sie ihre Handlungen auszurichten versuchen; jedoch seien sie uneins in der Frage, worin die *eudaimonia* besteht und welche Lebensform die beste ist. Aristoteles' eigene Antwort auf diese Streitfrage trägt den gängigen Ansichten Rechnung und überbietet sie zugleich durch eine philosophische Seelenkonzeption: das gute, gelungene Leben besteht in einer Betätigung der menschlichen Seele, die den besonderen, dem Menschen eigentümlichen Fähigkeiten gemäß ist und den best möglichen Zustand (*aretê*) der menschlichen Seele repräsentiert. Weil der Mensch sowohl über rationale als auch arationale Seelenvermögen verfügt, äußert sich diese Vortrefflichkeit der Seele in zweierlei Art von Tugend (*aretê*): Tugenden des rationalen Seelenteils, die Verstandestugenden, sowie Tugenden des arationalen Seelenteils, die in einer richtigen Haltung gegenüber den arationalen Strebungen, den Emotionen und Begierden, bestehen.

Diese Konstruktion ermöglicht es Aristoteles, seine wesentlichen ethischen Einsichten in Form einer Tugendethik zu entfalten und die Tugenden zugleich an einem objektivierbaren Maßstab, der *eudaimonia*, zu verankern. So umfasst die daraus resultierende Konzeption sowohl teleologische als auch typisch tugendethische Momente: teleologisch ist sie, insofern mit der *eudaimonia* ein allgemeines Strebensziel zum Prinzip der Ethik gemacht wird. Allerdings ist dieses Ziel zu vage, um für irgendwelche Einzelfälle handlungsleitend zu sein; unmittelbar kann daraus nur hergeleitet werden, dass es für ein gutes Leben unerlässlich ist, Tugenden zu erwerben und auszuüben. Verfügt man jedoch erst über die Tugenden, ist auch die Orientierung für situationsgebundene Einzelentscheidungen gewährleistet, wenngleich diese nicht aus allgemeinen Regeln ableitbar, sondern nur durch den tugendethischen Leitfaden beschreibbar ist, dass man so handeln soll, wie es eine tugendhafte Person unter denselben Umständen tun würde.

#### 1.2 Voraussetzungen

Aristoteles' Ethik steht trotz wesentlicher Neuakzentuierungen in der sokratisch-platonischen Tradition.

So hat die Bestimmung der Tugenden durch Rückgriff auf das Verhältnis der verschiedenen Seelenteile eine Vorläuferin in Platons Begriff der gerechten Seele, in der sich die arationalen Seelenvermögen dem rationalen Vermögen unterordnen. Während Platon daraus jedoch ein aus den vier Kardinaltugenden Tapferkeit, Besonnenheit, Weisheit und Gerechtigkeit bestehendes Tugendsystem ableitet, ist der Tugendkatalog bei Aristoteles nicht nur wesentlich länger, sondern scheint im Prinzip sogar für Ergänzungen offen zu sein. Entsprechend vertritt Aristoteles auch nicht die platonische Theorie von der Einheit bzw. Zusammengehörigkeit aller Tugenden. Platons These, dass das Wissen vom Guten für die Tugend einer Person hinreichend ist, hat bei Aristoteles ebenfalls keine Entsprechung, vielmehr betont dieser die Rolle von Erziehung und Gewöhnung beim Erwerb von Charaktertugenden. Schließlich gebraucht Aristoteles zwar wie Platon den Rahmen einer Strebenstheorie, jedoch kritisiert er, dass Platon die Hierarchie der Strebensziele nach oben hin durch die Idee des Guten und nicht durch ein vom Menschen zu verwirklichendes Gut abschließt.

#### 1.3 Populäre Moral und philosophische Ethik

Der allgemeine methodische Grundsatz, dass im *common sense* bestehende Vormeinungen zu sichten und in der philosophischen Theoriebildung zu bewahren sind, sofern keine offensichtlichen Fehler vorliegen, erlangt bei Aristoteles gerade in der Ethik besondere Bedeutung. Dem Prinzip folgend, dass in Fragen der *eudaimonia* niemand das Richtige vollständig verfehlen wird, gewinnt er eine Liste der zu berücksichtigenden Glücksmomente durch Analyse der in den verschiedenen Lebensformen implizit gegebenen Strebensziele. Zwar ist die philosophische Bestimmung der *eudaimonia* nicht von derartigen Vormeinungen abhängig, doch legt Aristoteles großen Wert darauf, dass diese mit den bestehenden Ansichten und Wertschätzungen vereinbar ist. Auch der von Aristoteles selbst dokumentierte Katalog populärer Tugenden unterscheidet sich daher nicht wesentlich vom Tugendkatalog seiner ethischen Schriften.

Aristoteles registriert durchaus, dass im populären Tugendbegriff solche Tugenden besondere Wertschätzung genießen, die dem Wohl des Anderen bei gleichzeitiger Aufopferung des Eigeninteresses dienen, wodurch sich im Prinzip ein Konflikt zwischen dem eigenen Glücksstreben und der Ausübung bestimmter, am Wohl anderer orientierter Tugenden

abzeichnet. Doch sieht er diesen Konflikt auf der Ebene philosophischer Ethik als entschärft an: Erstens nämlich ist das Streben nach wohlverstandener *eudaimonia* als ein langfristiges und reflektiertes Interesse strikt von einer kurzfristigen Vorteilsnahme auf Kosten anderer zu unterscheiden; zweitens anerkennt der philosophisch reflektierte Begriff der *eudaimonia*, dass bis zu einem gewissen Grad das Wohl des Einzelnen vom Wohl seiner Gemeinschaft und vom Wohl zumindest einiger ihm nahe stehender Personen nicht zu trennen ist; drittens gelten die als Vortrefflichkeit (*aretè*) der menschlichen Seele verstandenen Tugenden nicht länger nur als Instrument zur Beförderung des eigenen oder fremden Wohlergehens, sondern auch als durch sich selbst erstrebenswerte, konstitutive Bestandteile der *eudaimonia*.

#### 1.4 Schriften zur praktischen Philosophie

Das Projekt der praktischen Philosophie bei Aristoteles ist in mehreren Schriften überliefert; die wichtigsten Werke sind die *Nikomachische Ethik* (EN) und die *Eudemische Ethik* (EE). Die beiden *Ethiken* haben in der überlieferten Form insgesamt drei Bücher gemeinsam (EN V = EE IV; EN VI = EE V; EN VII = EE VI), womit gewisse Brüche im Gedankengang und in der Terminologie verbunden sind; so enthält die EN zwei Traktate über die Lust, die nicht aufeinander Bezug nehmen. Die Authentizität der Schrift *Magna Moralia* ist umstritten; wahrscheinlich handelt es sich um eine Zusammenschrift mehrerer Texte unter der Verwendung aristotelischer Vorlagen. Zur praktischen Philosophie gehört auch die *Politik*, die das Wesen und die Teile einer Polis diskutiert und eine ausführliche Verfassungslehre entfaltet. Daran schließen sich mit *Der Staat der Athener* ein Bruchstück aus einer umfassenden Sammlung griechischer Verfassungen sowie die *Ökonomik* als Teil der Politik an.

## 2. Einzelheiten

### 2.1 Güter und Strebenstheorie

Was ein Gut ist, lässt sich zunächst extensional durch eine dreigeteilte Güterliste bestimmen: zu den äußeren Gütern gehören u. a. Reichtum, Freundschaften, gute Herkunft, gute Nachkommen, Ehre, günstiges Geschick, zu den inneren Gütern des Körpers gehören Gesundheit, Schönheit, Stärke, athletische Fähigkeiten, und als innere Güter der Seele zählen die verschiedenen Tugenden; letztere stellen das einzige Gut dar, von dem es kein Übermaß gibt und das nicht schlecht gebraucht werden kann. Definiert wird

ein Gut als das, wonach alle streben oder was um seiner selbst willen gewählt wird oder um dessentwillen man andere Dinge wählt. Alle absichtlichen Aktivitäten geschehen um einer Sache willen, die der Handelnde für ein Gut hält; d. h., alles, was man absichtlich tut, tut man, weil man ein bestimmtes Gut erstrebt. Güter sind daher die Strebenziele aller absichtlichen Handlungen. Ein solches Ziel kann von der betreffenden Aktivität verschieden sein, so wie das fertige Haus das vom Bauen zu unterscheidende Ziel des Bauens ist, oder es kann in der Aktivität selbst liegen, so wie das gute Leben zwar ein Ziel, jedoch nicht wie ein Produkt vom Vollzug des Lebens abtrennbar ist.

Viele der Strebenziele sind Glied einer hierarchisch geordneten Reihe: man lernt etwas um einer Prüfung willen, man absolviert die Prüfung um einer bestimmten beruflichen Qualifikation willen, man übt den Beruf um des Lebensunterhalts willen aus usw. Würde nun die Reihe solcher Strebenziele ins Unendliche fortgesetzt, dann wäre das Streben leer und nutzlos; also, schließt Aristoteles, müssen solche Reihen durch ein Ziel beschlossen werden, welches um seiner selbst und nicht um einer anderen Sache willen gewählt wird, d. h. dass das Streben nur dann sinnvoll ist, wenn derartige hierarchische Reihen an einem bestimmten Punkt durch ein an sich selbst erstrebenswertes Ziel zu einem Ende kommen.

Bevor das höchste Ziel mit der *eudaimonia* identifiziert werden kann, bestimmt Aristoteles formale Kriterien, die ein höchstes Gut oder Ziel erfüllen muss. (1) Das höchste Gut muss autark sein, d. h. dass man im Besitz dieses Guts keiner anderen Dinge bedarf. (2) Während es erstens Dinge gibt, die nur um anderer Ziele willen gewählt werden (wie eine bittere Medizin), zweitens Dinge, die sowohl um ihrer selbst als auch um anderer Ziele willen gewählt werden (wie Lust und Tugend), wird das höchste Gut oder Ziel nur um seiner selbst und niemals um einer anderen Sache willen gewählt. (3) Das höchste Gut wird nicht dadurch vergrößert, dass ein anderes Gut hinzugezählt wird. – Diese Kriterien werden nach allgemeiner Erwartung von der *eudaimonia* erfüllt: (1) Glück ist ein autarkes Gut. (2) Güter wie Gesundheit, Freundschaft, Wohlstand erstrebt man um eines guten, glücklichen Lebens willen, aber nicht umgekehrt. (3) Es wäre abwegig zu sagen, dass das gute Leben zu einem größeren Gut würde, wenn ein anderes Gut, das sonst um des guten Lebens willen gewählt wird, hinzukommt. – Formal besehen ist daher klar, dass das im Leben erreichbare Glück das höchste Gut und letzte Strebenziel darstellt. Allerdings bestehen Kontroversen über die Frage, worin das Glück besteht, und nicht alle Auffassungen über

den konkreten Inhalt des guten Lebens erfüllen die formalen Kriterien eines höchsten Guts.

## 2.2 Das menschliche Glück

Wenn es sich beim guten oder glücklichen Leben (*eudaimonia*) um das höchste Strebenziel handelt, auf das letztlich alle Handlungen des Menschen ausgerichtet sind, dann ist klar, dass die philosophische Ethik in erster Linie erörtern muss, worin die menschliche *eudaimonia* besteht. Aristoteles betont, dass die Bestimmung des menschlichen Glücks, die der Philosoph geben kann, nur umrisshaften Charakter hat. Weil diese Bestimmung aber Merkmale in Anspruch nimmt, die allen Menschen gemeinsam sind, beansprucht sie die Grundstruktur für das gute Leben aller Menschen zu beschreiben.

2.2.1 Das *ergon*-Argument: Worin das gute, gelungene Leben für den Menschen besteht, versucht Aristoteles auf der Grundlage des so genannten *ergon*-Arguments zu bestimmen. Das Wort ›*ergon*‹ meint die spezifische Funktion, Aufgabe oder Leistung einer Sache; schon Platon hatte argumentiert (*Politeia* 352d–354c), dass der gute Zustand einer jeden Sache davon abhängt, ob sie ihre besondere Funktion oder Leistung auf gute Weise erfüllt, so wie über das Gutsein des Messers seine Fähigkeit zu schneiden und über das Gutsein des Auges seine Fähigkeit zu sehen entscheidet. Denselben Argumentationstyp wendet Aristoteles zur Bestimmung des für den Menschen gelungenen Lebens an (EE 1218b32–1219a39, EN 1097b22–1098a20 und 1106a15–24). Die ausführlicheren Versionen dieses Arguments (vgl. vor allem NE I 6) sind aus folgenden Schritten zusammengesetzt. (1) Wenn ein jedes Ding eine spezifische Leistung oder Fähigkeit hat, dann muss es auch möglich sein, ein solches *ergon* für den Menschen als solchen zu bestimmen. Und wenn sich der gute Zustand einer jeden Sache aus ihrem *ergon* bestimmen lässt, dann muss auch das für den Menschen gute Leben, seine *eudaimonia*, auf diese Weise bestimmt werden können. (2) Worin besteht aber das spezifische *ergon* des Menschen? Um diese Frage zu beantworten, greift Aristoteles auf die verschiedenen Fähigkeiten der menschlichen Seele zurück. Wie alle Lebewesen verfügt der Mensch bzw. die menschliche Seele über die lebenserhaltenden Fähigkeiten der Ernährung und des Wachstums. Diese stellen aber keine spezifische Leistung des Menschen dar, weil sie sich auch bei allen anderen Lebewesen finden. Sodann verfügt der Mensch über Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung; aber auch dieses findet sich bei anderen Lebewesen. Somit bleibt nur noch die Fähigkeit des Menschen zu denken und zu überlegen, seine

Vernunft (*logos*), als ein dem Menschen eigentümliches Vermögen übrig. Weil kein anderes Lebewesen über diese Fähigkeit verfügt, ist damit das *ergon* des Menschen gefunden. (3) In der menschlichen Seele gibt es zwei verschiedene Teile, die mit der Vernunft zu tun haben. Einerseits gibt es den Teil, der selbst vernünftig ist bzw. über Vernunft verfügt; er ist das ›oberste‹ und ›anleitende‹ Seelenvermögen, insofern dieser vernünftige Seelenteil die Impulse der restlichen Seelenteile soweit wie möglich zu kontrollieren versucht. Andererseits gibt es aber auch noch einen Teil der Seele, der zwar nicht selbst vernünftig, jedoch in der Lage ist, auf die Vernunft zu hören und ihr zu gehorchen. Dies gilt für denjenigen Seelenteil, der für die Emotionen und bestimmte nicht-rationale Begierden zuständig ist. Dieser Seelenteil gehorcht dann der Vernunft, wenn die selbst unvernünftigen Emotionen und Begierden den Anordnungen der Vernunft Folge leisten und sich so verhalten, wie es die Vernunft anordnen würde. Die für den Menschen spezifische Vernunftfähigkeit liegt also auf zwei unterschiedliche Weisen vor: Er besitzt erstens Vernunft und verfügt zweitens über Emotionen und Begierden, die sich von der Vernunft leiten lassen. (4) Nun kommt es beim gelungenen Leben aber nicht so sehr auf die Fähigkeiten als vielmehr darauf an, dass man diese Fähigkeiten auch aktiviert, denn es mache, so Aristoteles, einen wichtigen Unterschied, ob man die Vernunftfähigkeit nur besitzt oder ob man sie auch gebraucht. Diesen Unterschied bringt Aristoteles immer wieder auf das Begriffspaar ›Möglichkeit – Wirklichkeit‹, bzw. ›Potentialität – Aktualität/Aktivität‹, griechisch: *dynamis* – *energeia*. Das gesuchte *ergon* des Menschen ist daher genau genommen nicht die Vernunftfähigkeit, sondern die Aktivierung (*energeia*) dieser Fähigkeit, d. h. die Aktivität des vernünftigen und des auf die Vernunft hörenden Teils der Seele. (5) Ferner kann jede Aktivität besser oder schlechter ausgeführt werden. Der gute, beste oder vortreffliche Zustand einer Sache ist dann gegeben, wenn sie ihre spezifische Leistung auf gute Weise ausübt. Diese Vortrefflichkeit wird im Griechischen durch den Ausdruck *aretê* bezeichnet. Ein Kitharspieler z. B. erreicht seine *aretê* als Kitharspieler dann, wenn er seine spezifische Leistung, das Spielen der Kithara, auf gute Weise ausübt. Entsprechend kann man die *aretê* des Menschen als Menschen dadurch beschreiben, dass er die ihm eigentümliche Leistung, also die vernünftige Aktivität der Seele nicht nur irgendwie, sondern auf gute Weise ausübt. (6) Schließlich spricht man von einem ›glücklichen‹ oder ›guten Leben‹ nicht mit Blick auf zeitlich beschränkte Episoden oder ein zeitweiliges Glücksgefühl, sondern mit Blick auf ein ganzes Men-



schenleben. Daher muss die gemäß der *aretê* erfolgende Aktivität der vernünftigen Seelenteile konstant sein und das ganze Leben prägen, damit das Leben insgesamt als gut bezeichnet werden kann.

Auf der Grundlage dieser Überlegungen kann Aristoteles das menschliche Glück wie folgt bestimmen: »Das für den Menschen Gute ist (a) die Aktivität (*energeia*) der Seele (b) gemäß der Vortrefflichkeit (*aretê*), (c) bzw., wenn es mehrere Arten der Vortrefflichkeit (*aretê*) gibt, gemäß der besten und vollkommenen – (d) und dies während eines kompletten Lebens« (EN 1098a16–20). Teil (b) der Bestimmung setzt voraus, dass es eine spezifische Leistung (*ergon*) des Menschen gibt und die Vortrefflichkeit (*aretê*) eines Menschen nach der Ausführung dieser Leistung beurteilt wird. Teil (c) erinnert daran, dass es zwei verschiedene Teile der menschlichen Seele gibt, die mit der spezifischen Vernunftfähigkeit des Menschen verbunden sind, so dass es auch zwei Arten von Tugend (*aretê*) geben kann; der Hinweis auf eine bessere und vollkommene Art von *aretê* bezieht sich auf denjenigen Seelenteil, der selbst Vernunft besitzt.

2.2.2 Zwei Arten der Vortrefflichkeit: Bei der Bestimmung der *eudaimonia* hatte sich gezeigt, dass der Mensch auf zweierlei Weise ›vernünftig‹ genannt werden kann: erstens verfügt er über einen Seelenteil, der selbst Vernunft besitzt und ausübt, zweitens ist auch der unvernünftige Seelenteil des Menschen, der für Emotionen und Begierden zuständig ist, in der Lage, auf die Vernunft zu hören und ihrer Anweisung Folge zu leisten. Dieser zweifachen Rolle der Vernunft entsprechend, lassen sich auch zwei Arten von Vortrefflichkeit (*aretê*) in der menschlichen Seele bestimmen: Befindet sich der vernünftige Seelenteil in einem vortrefflichen Zustand, spricht man von ›dianoetischen Tugenden (*aretai*)‹ oder ›Verstandestugenden‹, befindet sich der unvernünftige Seelenteil in einem solchen vortrefflichen Zustand, spricht man von ›ethischen Tugenden (*aretai*)‹ bzw. ›Charaktertugenden‹. Dass dabei der Ausdruck *aretê* in zweifacher Funktion, nämlich erstens zur Bezeichnung eines vortrefflichen Zustands der Seele und zweitens zur Bezeichnung herkömmlicher Tugenden, wie Gerechtigkeit, Tapferkeit usw. auftritt, ist kein begriffliches Versehen, sondern in gewisser Weise die Pointe eines philosophischen Tugendkonzepts, die die Tugenden konsequent als die lobenswerten und vortrefflichen Eigenschaften einer Person zu entwickeln versucht.

Befindet sich der vernünftige Seelenteil in einem vortrefflichen Zustand, bedeutet das, dass die betreffende Person bestimmte intellektuelle Fähigkeiten

ausgebildet haben muss. In Buch VI der *Nikomachischen Ethik* unterscheidet Aristoteles verschiedene solche Fähigkeiten: Auf die unveränderliche Wirklichkeit richten sich die Verstandestugenden des Wissens bzw. der Wissenschaft (*epistêmê*), der Weisheit (*sophia*), des Geistes bzw. der Einsicht (*nous*). Bei dieser Aufteilung kommt es dem *nous* zu, diejenigen Prinzipien zu erfassen, die von den Wissenschaften vorausgesetzt werden müssen. Die *sophia* ist als das Erfassen der von Natur aus ehrwürdigsten Dinge bestimmt. Hinzu kommen Verstandestugenden, die sich auf die veränderliche Wirklichkeit beziehen, nämlich entweder wie die Kunst (*technê*) auf die Herstellung von Dingen oder wie die Klugheit bzw. praktische Vernünftigkeit (*phronêsis*) auf das gute Handeln.

Der auf die Vernunft hörende Teil der Seele befindet sich dann im Zustand der Vortrefflichkeit (*aretê*) und weist die Tugenden des Charakters auf, wenn er sich so verhält, wie es die Vernunft oder die richtige Überlegung (*orthos logos*) befehlen würde (EN 1103b31–32), und das heißt, dass er sich richtig verhält. Worin das richtige Verhalten des unvernünftigen Seelenteils besteht, bestimmt Aristoteles näher durch die Lehre, dass Tugend eine Mitte zwischen zwei Verfehlungen sei (vgl. 2.3.2). Die Charaktertugenden sind für das Verhältnis des Einzelnen zu seinen Emotionen und Begierden sowie für seinen Umgang mit anderen zuständig. Sie unterscheiden sich von den Verstandestugenden u. a. dadurch, dass sie weniger von Belehrung, sondern eher von Erziehung und Gewöhnung abhängig sind.

2.2.3 Die beste und die zweitbeste Lebensform: Das glückliche Leben besteht (vgl. 2.2.1) in einer Aktivität der Seele gemäß der Vortrefflichkeit, und zwar – wenn es mehrere Arten der Vortrefflichkeit gibt – in einer Aktivität gemäß der besten und vollkommenen Vortrefflichkeit. Daher besteht nach den Kapiteln EN X 6–9 das vollkommene Glück in der vortrefflichen Aktivität des höchsten menschlichen Seelenteils, der Vernunft; eine solche Aktivität beschreibt, was man unter der ›theoretischen‹ oder ›kontemplativen Lebensform‹ versteht. ›Theoretisch‹ meint, dass man sich den theoretischen – im Unterschied zu den praktischen – Disziplinen widmet, und das heißt, dass man Philosophie (einschließlich der Theologie) sowie Astronomie, Mathematik usw. betreibt.

Warum soll gerade die theoretische Lebensform das vollkommene Glück des Menschen darstellen? (1) Theorie ist die Betätigung des vernünftigen Seelenteils, dieser ist aber das Beste im Menschen, und die Gegenstände der Theorie sind das Beste im Bereich der Erkenntnis. (2) Denken ist die Tätigkeit, die

wir am ehesten anhaltend betreiben können; bei anderen Dingen ermüden wir früher. (3) Die Betätigung der dianoetischen Tugend der Weisheit ist mit Lust verbunden. (4) Autarkie trifft in höchstem Maße auf den Theoretiker zu – dies auch im Vergleich mit anderen Tugendhaften, denn der Gerechte etwa braucht Menschen und Güter, mit denen er gerecht verfahren kann. (5) Weil die Theorie keinen weiteren Zweck zu erfüllen hat, wird sie am ehesten um ihrer selbst willen erstrebt, was als ein Merkmal des höchsten Guts gilt (vgl. 2.1). (6) Theorie bedeutet Muße, (fast) alles andere aber tut man um der Muße willen.

Die theoretische oder kontemplative Lebensform verspricht daher das vollendete Glück; jedoch macht Aristoteles eine wichtige Einschränkung: Ein solches Leben sei höher als es dem Menschen als Menschen zukommt. Denn so könne er nicht leben, sofern er Mensch ist, sondern nur sofern er etwas Göttliches in sich habe. Zwar soll man versuchen, nach dem Besten in uns zu leben und dies würde die theoretische Lebensform bedeuten, jedoch müsse auch der glückliche Mensch in äußeren Verhältnissen leben, weil er der Nahrung bedarf und überhaupt körperliche Bedürfnisse hat. – Was genau Aristoteles mit dieser Einschränkung sagen möchte, ist nicht wirklich klar; jedenfalls dient sie ihm dazu, auch noch die zweitbeste Lebensform, durch die der Mensch glücklich leben kann, einzuführen. Vielleicht meint er, dass dieses Leben für alle jene geeignet ist, die das vollendete Glück nicht erreichen können, oder vielleicht, dass auch die Theoretiker – weil sie als Menschen ein körperlich-emotionales Leben haben – eine Mischung von bester und zweitbesten Lebensform erstreben sollten. Das zweitbeste Leben nennt Aristoteles die ›politische‹ Lebensform, weil sie in der Betätigung der Charaktertugenden besteht, die vor allem für den Umgang mit anderen geeignet sind. Anders gesagt, geht es um ein Leben nach denjenigen Tugenden, die es mit unseren Emotionen und daher mit dem Ganzen aus Leib und Seele zu tun haben. Auch ein solches Leben entspricht der allgemeinen Definition der *eudaimonia* (vgl. 2.2.1), jedoch wird hierbei nicht die beste Tugend in uns in den Vordergrund gestellt, sondern die Tugend des auf die Vernunft hörenden Seelenteils. Ein Leben nach dieser Tugend stelle immerhin das ›menschliche‹ Glück sicher.

2.2.4 Inklusive oder dominante Glückskonzeption: Aristoteles' Bestimmung des Glücks wirft verschiedene immanente Probleme auf. Vor allem wurde in der neueren Forschung auf den Konflikt zwischen einer dominanten und einer inklusiven Konzeption

des Glücks hingewiesen: Während nach der exklusiv-dominanten Deutung das Glück deshalb das höchste Strebenziel ist, weil es in einer Aktivität besteht, die mehr als alle anderen Aktivitäten erstrebenswert ist, wird das Glück nach der inklusiven Deutung deswegen mehr als alles andere erstrebt, weil es alle an sich erstrebenswerten (also alle so genannten ›intrinsic‹) Güter in sich vereint; es kann demnach kein intrinsisches Gut geben, das nicht Bestandteil des Glücks ist. Wenn Aristoteles in Buch I der *Nikomachischen Ethik* betont, dass das höchste Gut durch Addition weiterer Güter nicht vergrößert werden kann, scheint er von einem inklusiven Begriff des Glücks auszugehen; wenn er dagegen in Buch X derselben Schrift das theoretische Leben als vollkommene Lebensform erweist, ist er bemüht zu zeigen, dass die Aktivität der Theorie mehr als alles andere erstrebenswert ist.

### 2.3 Tugendlehre

2.3.1 Der Begriff der Tugend: Wie sich gezeigt hat, entfaltet Aristoteles die Tugenden als die lobenswerten und vortrefflichen Eigenschaften der menschlichen Seele – und zwar entweder als vortrefflichen Zustand des vernünftigen Seelenteils oder als vortrefflichen Zustand der unvernünftigen Strebenarten (vgl. 2.2.2). Während man über die Tugenden der ersten Gruppe nur erfährt, dass sie Fähigkeiten und Vorzüge des Intellekts sind, entwickelt Aristoteles den Tugendbegriff ausführlich nur für die zweite Gruppe, die der ethischen Tugenden bzw. Charaktertugenden. Die Tugenden des Charakters haben etwas mit Emotionen und Begierden zu tun, so wie z. B. die Tugend der Tapferkeit eine Art des Umgangs mit Furcht vor gefährlichen Situationen darstellt und die Tugend der Besonnenheit mit dem Zügeln von Begierden in Verbindung gebracht wird. Selbst stellen die Tugenden aber keine Emotionen oder Begierden (*pathê*) dar, weil diese unfreiwillig auftreten und somit auch nicht zum Gegenstand von Lob und Tadel gemacht werden können; Tugenden und ihre Gegenteile, die Laster, sind aber das Ziel von Lob und Tadel. Wenn sie nicht selbst *pathê* sind, dann sind ethische Tugenden die Einstellungen oder Haltungen (*hexis*) zu unseren *pathê*, d. h. sie sind relativ beständige Dispositionen oder Züge unseres Charakters (EN II 4). Während der Begriff des Charakterzugs oft im Sinn von angeborenen, natürlichen Wesenszügen gebraucht wird, betont Aristoteles, dass Tugenden nicht von Natur aus bestehen, auch wenn der Mensch von Natur aus in der Lage ist, sie zu erwerben. Ethische Tugenden erwirbt man durch Erziehung und Gewöhnung. Dies darf aber nicht im Sinne einer Abriechung zu automatisch zu vollziehenden Verhal-

tensmustern verstanden werden. Vielmehr wird man tugendhaft, indem man zuvor tugendhaft handelt – und zwar indem man zuerst von Erziehern oder Gesetzen dazu angehalten wird und sich dann freiwillig für entsprechende Handlungen entscheidet. Von einer Tugend wird man nur dann sprechen, wenn sich jemand »sicher und ohne Wanken« für eine tugendhafte Handlungsweise entscheidet – und dies nicht wegen äußerlicher Gründe, wie z. B. der Furcht vor Bestrafung, sondern um der tugendhaften Handlung selbst willen. Der Faktor der Gewöhnung bedeutet daher keineswegs, dass tugendhafte Handlungen ohne Überlegung und gleichsam automatisch ausgeführt werden müssten, im Gegenteil stellt nur die bewusste freie Entscheidung für tugendhafte Handlungen ein Indiz für entsprechende Einstellungen oder Charaktereigenschaften dar.

Welche Rolle spielt dann der Aspekt der Gewöhnung? Man hat eine tugendhafte Charaktereigenschaft nicht schon dann, wenn man einer Tugend entsprechend handelt. Einen tugendhaften Charakter hat man erst dann, wenn man eine beständige Einstellung zugunsten der entsprechenden Tugend und ihren Handlungen ausgebildet hat. Wer über eine solche tugendhafte Haltung bzw. Einstellung verfügt, wird das Tugendhafte gerne tun; wer hingegen über keine solche Einstellung verfügt, wird das Tugendhafte, wenn überhaupt, nur widerstrebend und unter Schmerzen tun (eine solche Person nennt man dann »beherrscht«). Allgemein sind nämlich Lust und Schmerz Indizien für die Charaktereigenschaften einer Person; deshalb sind auch tugendhafte Charakterzüge daran zu erkennen, dass man die tugendhaften Handlungen gerne und mit Lust tut. Um aber einen der Tugend entsprechenden Charakterzug auszubilden und dadurch Freude an der Tugend zu empfinden, genügen nicht einzelne Handlungen, sondern muss man sich an das tugendhafte Handeln gewöhnt haben. Und nur wenn man daran gewöhnt ist und tugendhafte Handlungen gerne tut, kann die Tugend als konstitutiver Teil des eigenen Glücks verstanden werden.

2.3.2 Mesotes-Lehre: Die nähere Bestimmung der einzelnen Charaktertugenden entfaltet Aristoteles am Leitfaden der Idee, dass Tugend immer eine Mitte (*mesotês*) zwischen zwei fehler- oder lasterhaften Extremen sei. Diese Extreme sind jeweils mit entgegengesetzten Leidenschaften (Emotionen, Begierden usw.) bzw. mit dem Zuviel oder Zuwenig einer Leidenschaft verknüpft. Solche Leidenschaften haben Einfluss auf unsere Handlungen und können diese unüberlegt und falsch machen. Die Lehre von der Tugend als einer *mesotês* zielt nun aber gerade nicht

darauf ab, dass man einen möglichst leidenschaftslosen Zustand erreichen sollte, sondern dass man die Leidenschaften auf die richtige Weise haben soll, wobei »auf die richtige Weise« so ausgelegt wird, dass man weder zu viel noch zu wenig davon haben soll und dies für jeden Emotionstyp. Man kann dies an der Tugend der Tapferkeit veranschaulichen: Sie ist die Mitte zwischen zu viel Furcht – ein Zustand, den man als »Feigheit« bezeichnet – und zu wenig Furcht – was am ehesten der »Tollkühnheit« entspricht. Im ersten Fall empfindet man Furcht, obwohl eine Situation objektiv nicht bedrohlich ist, oder man empfindet gemessen an der Bedrohung unangemessen starke Furcht und handelt entsprechend. Ebenso falsch wäre es aber, wenn man überhaupt keine Furcht kennen oder auf keine Furcht reagieren würde, denn oft zeigt Furcht eine reale Bedrohung an. Wer daher keine Furcht empfindet, obwohl er einer realen Bedrohung ausgesetzt ist, wird »tollkühn« oder »draufgängerisch« handeln, d. h. ohne Maß dafür, ob es sich lohnt, eine Gefahr einzugehen. Wer dagegen tapfer ist, hat weder zu wenig noch zu viel Furcht, sondern wird so viel Furcht empfinden, wie es unter den gegebenen Umständen richtig ist, und entsprechend handeln. Die *mesotês*-Lehre bezieht sich daher sowohl auf die richtige Handlung des Tugendhaften als auch auf den richtigen emotionalen Zustand, der beim Tugendhaften die richtige Handlung begleitet und entsprechende Entscheidungen zumindest erleichtert. Die Formel von der richtigen Mitte darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es im Einzelfall sehr schwierig sein kann zu bestimmen, welches das angemessene Maß an Furcht, Zorn, Begierde usw. ist und welches die entsprechend richtige Handlungsweise darstellt. Um nicht den Eindruck zu erwecken, die hier gemeinte Mitte sei eine arithmetisch errechenbare Größe, sagt Aristoteles, es gehe jeweils um »die Mitte für uns«, was er damit erläutert, dass sich die Mitte an dem für den Einzelfall Angemessenen orientieren muss.

Aristoteles benutzt die *mesotês*-Formel, um zu zeigen, inwiefern traditionell anerkannte Tugenden wie Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Freigebigkeit, Großgartetheit, Großgesinntheit, Sanftmut usw. als richtige Einstellungen und somit als Vortrefflichkeiten gelten können. Weil das *mesotês*-Schema auf alle möglichen Affekt- und Lebensbereiche angewandt werden kann, ergeben sich bei diesem Verfahren bisweilen auch Haltungen der richtigen Mitte, die bisher noch unter keiner der herkömmlichen Tugendbezeichnungen bekannt sind. Trotzdem setzt er das Schema weit mehr zur Rechtfertigung schon bekannter als zur Einführung neuer Tugenden ein.

2.3.3 Glück und Tugend: Auf welche Weise tragen die Tugenden zum Glück des Tugendhaften bei? In einer populär gehaltenen Passage zeigt Aristoteles, dass Tugenden zumindest eine notwendige Voraussetzung für das glückliche Leben darstellen: »denn keiner wird wohl behaupten glücklich zu sein, der über kein Stück Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Vernünftigkeit verfügt, sondern sich vielmehr vor Fliegen fürchtet [...] und, wenn er nach Essen und Trinken begehrt, sich vor keinem Extrem zurückhält, und für einen Viertel Obolos die vertrautesten Freunde zugrunde richtet [...]« (*Politik* 1323a27–32). Zumindest für die Gruppe der selbstbezogenen Tugenden wie z.B. die Besonnenheit ist außerdem klar, dass sie in einem instrumentellen Sinn das Glück zu befördern helfen. Der stärkste Zusammenhang von Tugend und Glück ist jedoch durch den Umstand gegeben, dass die Tugenden den vortrefflichen Zustand der menschlichen Seele bestimmen und ein solcher Zustand zugleich das für den Menschen gute und somit glückliche Leben bedeutet. Tugenden sind daher nicht nur Mittel zur Erreichung des Glücks, sondern konstitutiver Bestandteil desselben.

2.3.4 Gerechtigkeit: Eine besondere Rolle nimmt bei Aristoteles die Tugend der Gerechtigkeit ein. Ihr widmet er das ganze fünfte Buch der *Nikomachischen Ethik*. Ein bestimmter Sinn von Gerechtigkeit ist bei der Anwendung jeder Art von Tugend im Spiel. Aristoteles spricht hierbei von der allgemeinen Gerechtigkeit, von der es heißt, sie sei die Gesamtheit der Tugenden, wenn diese nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für andere Menschen angewandt wird. In diesem letzteren Sinn handeln wir gerecht, wenn wir irgendeine der Tugenden zum Nutzen der anderen oder der Gemeinschaft einsetzen. Daneben gibt es auch die Gerechtigkeit im Sinne einer Einzeltugend; sie ist auf Güter bzw. den Tausch und die Verteilung von Gütern bezogen. Bei den verschiedenen Ausprägungen dieser Tugend orientiert sich Aristoteles stets am Begriff des Gleichen. Dieses Gleiche versucht er bisweilen an die *mesotês*-Struktur anderer Tugenden heranzuführen, etwa wenn er sagt, das Gleiche sei die Mitte zwischen dem zu Großen und dem zu Kleinen. Historisch einflussreich ist die Unterscheidung verschiedener Formen von (Einzel-) Gerechtigkeit: Die austeilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) regelt die Zuteilung von Gütern in der Gemeinschaft. In diesem Sinne gerecht ist, wenn jeder seiner »Würdigkeit« entsprechend beteiligt wird; natürlich lässt sich darüber streiten, wonach diese Würdigkeit bemessen werden soll: In der Herrschaft der Reichen wird man den eingebrachten Reichtum

zum Maßstab nehmen, in der Herrschaft der Besten die eingebrachte Kompetenz usw. In jedem Fall wird die austeilende Gerechtigkeit nach der so genannten geometrischen Proportionalität berechnet: Angenommen die Würdigkeit bzw. das Verdienst von A steht zum Verdienst von B im Verhältnis 3 : 1, dann muss A gegenüber B im Verhältnis 3 : 1 an den Gütern beteiligt werden. Die ausgleichende Gerechtigkeit dagegen berücksichtigt keine Würdigkeit. Hier ist gerecht, wenn die Beteiligten ungeachtet des Verdienstes Gleiches bekommen; daher wird hierfür nur die arithmetische Gleichheit, nicht die Proportionalität der austeilenden Gerechtigkeit benötigt. Diese Form der Gerechtigkeit zerfällt wiederum in zwei Arten, die austauschende Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*) und die wiederherstellende Gerechtigkeit (*iustitia correctiva*). Erstere regelt die freiwilligen Tausch- und Geschäftsbeziehungen, letztere ist für den Ausgleich zuständig, wenn jemandem gegen seinen Willen Schaden entstanden ist; dies kann auf verborgene Weise wie beim Diebstahl, Betrug usw. oder gewaltsam wie beim Raub, der Körperverletzung usw. geschehen sein. Somit umfasst die *iustitia correctiva* weite Bereiche des heutigen Zivil- und Strafrechts. Auch die *iustitia commutativa* spielt in der Gemeinschaft eine wichtige Rolle: Weil der auf Kooperation angewiesene Einzelne ein Bedürfnis nach den Produkten des anderen hat, wird getauscht, ohne Tausch gäbe es keine Gemeinschaft, und ohne gerechte Regelung des Tausches könnten diese Geschäftsbeziehungen keinen Bestand haben.

2.3.5 Praktische Vernünftigkeit: Unter den dianoetischen Tugenden spielt die Tugend der *phronêsis* eine wichtige Rolle für das praktische Leben; der Sache nach ist sie eine Art praktischer Vernünftigkeit, durch die es dem Handelnden gelingt, in konkreten Situationen die richtige Entscheidung zu treffen. Somit ist die *phronêsis* eine intellektuelle Fähigkeit, die man braucht, um Einzelentscheidungen so zu treffen, dass sie der *eudaimonia* zugute kommen. Sie ist die Fähigkeit, das Nützliche und Gute richtig überlegen zu können, aber nicht mit Blick auf einen partikularen Nutzen, sondern mit Blick auf das Leben im Ganzen. Um im Sinne der *phronêsis* vernünftig zu sein, genügt es nicht, dass man über Allgemeinwissen verfügt, sondern man muss das Einzelne kennen, d.h. man muss Erfahrungen mit ähnlichen Handlungsumständen selbst gemacht und ähnliche Entscheidungen selbst oder mit Hilfe der Gesetze oder des Erziehers getroffen haben. Die praktische Vernünftigkeit bezieht sich auf die Wahl der Wege, die zu einem durch Tugend vorgegebenen Ziel führen. Weil *phronêsis* daher in gewisser Weise für die Wahl der Mittel zu

gegebenen Zwecken zuständig ist, wird sie oft mit einer instrumentellen Vernünftigkeit verglichen, die im Deutschen als ›Klugheit‹ bezeichnet wird. Im Gegensatz zur Klugheit jedoch, die die Mittel zu beliebigen Zwecken auszusuchen versteht, ist die *phronêsis* den verfolgten Zielen gegenüber keineswegs neutral, sondern bezieht sich stets auf die Mittel zu tugendhaften Zielen und zum guten Leben.

#### 2.4 Willensschwäche

Gegenüber dem Intellektualismus der sokratisch-platonischen Ethik findet sich bei Aristoteles eine stärkere Gewichtung der arationalen Handlungsimpulse. Dies äußert sich u. a. darin, dass Aristoteles den Momenten der Gewöhnung sowie Lust und Schmerz bei der Formung des Charakters eine zentrale Bedeutung einräumt und eine erfolgreiche Charakterbildung zur Voraussetzung echter Tugendhaftigkeit macht. Insbesondere kommt dieser Zug der aristotelischen Ethik auch bei der Einschätzung der Willensschwäche zum Tragen. In einigen Dialogen Platons wird der Dialogfigur Sokrates die Auffassung in den Mund gelegt, dass es nicht möglich sei, wahres Wissen vom Guten zu haben und doch nicht danach zu handeln. Entsprechend müsste es in der Ethik allein darauf ankommen, dass man Wissen vom Guten erlangt, weil sich dann auch das gute Handeln einstellen wird. Im siebten Buch der *Nikomachischen Ethik* argumentiert Aristoteles nun, dass diese Auffassung einer allgemein verbreiteten Überzeugung widerspreche, wonach Willensschwäche möglich sein müsse. Zur Erklärung der Willensschwäche greift Aristoteles auf sein handlungstheoretisches Modell des praktischen Syllogismus zurück; nach diesem Modell lässt sich die Überlegung, die einer absichtlichen Handlung vorausgeht, als eine Art von Schluss rekonstruieren, bei dem der Obersatz eine allgemeine Strebensdisposition des Handelnden ausdrückt (›F ist gut‹/›F muss getan werden‹) und der Untersatz eine vorliegende Option als einen Fall des erstrebten Typs (›Dies ist ein F‹) identifiziert. Vollzieht nun der Handelnde eine praktische Überlegung gemäß diesen Prämissen, dann wird die Konklusion (›Dies muss getan werden‹) unmittelbar zu einer entsprechenden Handlung führen, sofern keine äußeren Hindernisse auftreten.

Im Anschluss an dieses allgemeine Modell lässt sich das Phänomen der Willensschwäche wie folgt beschreiben. Angenommen, jemand wisse und anerkenne zwar, dass gesundheitsschädliche Süßigkeiten zu vermeiden sind, lasse sich aber durch die Begierde zu einer bestimmten Süßigkeit doch dazu verführen, diese zu essen. In diesem Fall kenne der Betreffende das Gute zwar, handle aber nicht danach, insofern er

einerseits über den vernünftigen Obersatz, dass Gesundheitsschädliches zu vermeiden sei, verfügt, andererseits aber nicht diesen, sondern den konkurrierenden unvernünftigen Obersatz, dass Süßes angenehm und zu essen sei, aktualisiert. D. h. der Willensschwache denkt gewissermaßen den praktischen Syllogismus der Vernunft nicht zu Ende und kommt daher nicht zu der Konklusion, dass er *diese bestimmte* Süßigkeit vermeiden müsse; was das Gute oder Bessere wäre, weiß er in einem bestimmten Sinn aber doch, weil er über den Obersatz verfügt, dass es *im Allgemeinen* besser sei, Süßes zu vermeiden.

#### 2.5 Lust

Aristoteles teilt zwar nicht den hedonistischen Standpunkt, wonach Lust das höchste Gut sei; er betont aber, dass Lust ein wichtiger Aspekt des glücklichen Lebens sei und verteidigt deshalb das Gutsein der Lust gegen verschiedenartige antihedonistische Argumente, wie sie offenbar von Platon selbst oder in Platons Akademie vertreten worden sind. Aristoteles' Argumente antworten auf eine bereits stark spezialisierte Diskussion, deutlich wird aber, dass er Platons Definition der Lust als Wiederherstellung eines natürlichen Zustandes ablehnen zu müssen glaubt, um das Gutsein der Lust verteidigen zu können. Er hebt hervor, dass Platon bei dieser Konzeption die Lust als einen Werdeprozess (*kinêsis* bzw. *genesis*) verstehe, dass aber immer das Resultat eines solchen Prozesses höher zu schätzen sei als der Prozess selbst. Deshalb stellt er den platonischen Lustkritikern die Auffassung entgegen, dass Lust zu den Aktivitäten (*energeia*) gehören müsse und als solche etwas sei, was keines Ziels außerhalb ihrer selbst bedarf. Genaue definiert er die Lust als ›ungehinderte Aktivität‹ (EN VII 12–15) bzw. als ›Vollkommenheit‹ oder ›Vervollkommnung der Aktivität‹ (EN X 1–5). Eine solche Konzeption der Lust macht u. a. klar, warum die Betätigung der Tugenden als lustvoll beschrieben werden kann. Dennoch bleiben die Ausführungen missverständlich: Vermutlich möchte er gegen Platon nur vorbringen, dass nicht alle Arten von Lust wie das mit der Bedürfnisbefriedigung verbundene Vergnügen als Wiederherstellung angesehen werden können, sondern dass außerdem auch Arten von Lust berücksichtigt werden müssen, die erklären, warum etwa die Aktivität des Philosophierens als lustvoll angesehen werden kann.

### 3. Die Stellung der Ethik in der Aristotelischen Philosophie

Aristoteles unterscheidet zwischen theoretischen, herstellenden und praktischen Disziplinen; während sich die ersteren auf die Erkenntnis der unveränderlichen Wirklichkeit richten, dienen die beiden letzteren der methodischen Einwirkung auf den veränderlichen Teil der Wirklichkeit. Die herstellenden Disziplinen wirken auf die Realität ein, indem sie die Entstehung bestimmter Produkte (wie die Heilkunst die Herstellung der Gesundheit) anleiten; praktische Disziplinen haben es mit Handlungen (*praxeis*) und somit ebenfalls mit einer Veränderung der Wirklichkeit zu tun, jedoch zielen sie nicht auf selbstständige Produkte, sondern auf das Gelingen der Handlung selbst. Was wir als ›Ethik‹ bezeichnen, ist bei Aristoteles derjenige Teil der praktischen Philosophie, der sich mit Fragen des für den Einzelnen guten Lebens sowie mit dem Begriff und dem Erwerb der Tugenden befasst. Entsprechend ist praktische Philosophie nicht nur auf ein theoretisches Erkenntnisziel, sondern auf die tatsächliche Verbesserung der Praxis gerichtet. Wer praktische Philosophie betreibt, wird mit ihrer Hilfe eher in der Lage sein, das gute Leben zu treffen, so wie der Bogenschütze das Ziel vor Augen haben muss, um es zu treffen (EN 1094a 23 f.).

Der Gegenstand der praktischen Philosophie ist unbeständiger und unsicherer als derjenige der theoretischen Philosophie. Wenn es um die Frage geht, ob etwas gut und nützlich ist, spielen Konventionen und individuelle Unterschiede oft eine große Rolle: Was für den einen oder sogar die meisten nützlich ist, kann einer bestimmten anderen Person dennoch schaden. Daher räumt Aristoteles ein, dass es allgemeine und notwendige Aussagen nur in der theoretischen Philosophie geben kann. Aussagen der praktischen Philosophie über das Gute, Gerechte und Nützliche gelten dagegen immer nur ›meistenteils‹ bzw. ›in der Regel‹, d. h. man muss bei allen praktischen Aussagen mit Ausnahmen rechnen. Außerdem lasse sich etwa die Frage, worin das gute Leben bestehe, vom Philosophen immer nur ›im Umriss‹ behandeln. Dass daher der höchste Grad an Wissenschaftlichkeit, wie man ihn in den theoretischen Disziplinen antrifft, nicht auf die praktische Philosophie anwendbar ist, heißt für Aristoteles aber keineswegs, dass sich praktische Fragen einer rationalen Behandlung entziehen würden; im Gegenteil gilt, dass sich auch auf Aussagen, die nur ›in der Regel‹ gelten, eine wissenschaftliche Behandlung aufbauen lässt, solange man sich nur unangemessene Ansprüche auf Allgemeinheit und Notwendigkeit verbietet.

Außerdem ist Ethik für Aristoteles ein Gegenstand, der nicht wie die Lehrsätze der Geometrie gelehrt werden kann, sondern eine einschlägige Erfahrung mit moralischer Praxis auf Seiten des Hörers voraussetzt. Wer nicht schon als Kind gelernt hat, was es heißt, gut oder gerecht zu sein, wird dies auch in keiner Ethikvorlesung lernen.

Eine enge Verwandtschaft besteht bei Aristoteles zwischen Ethik und politischer Philosophie, die für Fragen der staatlichen Gemeinschaft und der Gesetzgebung zuständig ist. Die Verbindung zwischen beiden Disziplinen erhellt u. a. aus folgenden Überlegungen: (1) Die meisten Charaktertugenden, wie z. B. Gerechtigkeit, Großzügigkeit, können nur im gemeinschaftlichen Leben praktiziert werden. (2) Der Erwerb von Tugenden hängt für Aristoteles wesentlich von der Erziehung ab, und Erziehung wiederum ist zum großen Teil eine Frage der richtigen Gesetzgebung; gute Gesetze ermöglichen der größt möglichen Zahl von Menschen die Ausbildung guter Charaktereigenschaften, und diese tragen direkt zum guten Leben bei. (3.) Die beste Lebensform, die des theoretischen Lebens, ist vom Leben in der Gemeinschaft abhängig, weil diese das zum Überleben notwendige zur Verfügung stellt und so die Muße ermöglicht, ohne die Theorie und Philosophie unmöglich wären. (4) Altruistische Tugenden sind nur dann mit dem Glücksstreben des Einzelnen vereinbar, wenn dieser gelernt hat, das Wohl seiner Freunde und der Gemeinschaft, in der er lebt, als Teil des eigenen Wohlergehens anzusehen. (5) In der *Politik* sagt Aristoteles, der Mensch sei von Natur aus ›politisch‹, d. h. von Natur aus auf ein Leben in der staatlichen Gemeinschaft angelegt. Dabei ist der Staat ein Gebilde, das nicht nur das Überleben seiner Bürger sichert, sondern auch das gemeinschaftliche Streben nach einem guten Leben ermöglicht. Der von Natur aus auf Kooperation angewiesene Mensch kann daher seine Anlagen am besten im Rahmen einer staatlichen Gemeinschaft verwirklichen.

Obwohl Aristoteles in den meisten Disziplinen mit wiederkehrenden Grundbegriffen operiert (z. B. ›Aktualität – Potentialität‹), ist seine Ethik weitgehend frei von Thesen seiner Ontologie und Metaphysik; eine engere Verbindung besteht nur zwischen seiner Konzeption der theoretischen Lebensform und den Annahmen seiner philosophischen Theologie. Weil er nämlich argumentiert, dass der unbewegte Bewegter selbst Geist (*nous*) sei und sich durch eine ununterbrochene Denktätigkeit auszeichne, kann die menschliche Aktivität der Theorie als eine unvollkommene Nachahmung der göttlichen Denktätigkeit angesehen werden.

#### 4. Historische Anwendungen aristotelischer Ethik

Die Nachfolger des Aristoteles, die so genannten Peripatetiker, gewannen ihr ethisches Profil vor allem in der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Schulen wie der Stoa. Während die Stoiker das Ideal der Affekt- bzw. Emotionslosigkeit (*apatheia*) vertreten, werden die antiken Peripatetiker als Verfechter einer Lehre zitiert, die offenbar auf die aristotelische *mesotês*-Lehre zurückgeht und eine gemäßigte, mittelstarke Affektlage (*metriopatheia*) empfiehlt. Im direkten Vergleich mit der stoischen Ethik tritt außerdem ein wichtiger Unterschied hinsichtlich des Verhältnisses von Tugend und Glück hervor: In der stoischen Konzeption ist der Besitz der Tugend allein ausreichend für die Erlangung des Glücks (*eudaimonia*); dagegen konzedieren die Peripatetiker, dass auch den äußeren Gütern, wie Reichtum, Gesundheit und Ehre usw., eine gewisser Wert für das gute Leben zufällt, nämlich erstens als Mittel und Werkzeug bestimmter Tugenden (so wie Besitz ein Mittel der Großzügigkeit ist) und zweitens zur Erlangung uneingeschränkten Glücks. Entsprechend nehmen die Peripatetiker an, dass die Erreichung des Glücks nicht vollständig in der Macht des Einzelnen liegt, während in der stoischen Ethik der Einzelne für sein Glück vollständig verantwortlich ist.

In der Scholastik entfaltet Thomas von Aquin seine Ethik in enger Anlehnung an die aristotelische Güter- und Strebenstheorie; er stimmt mit Aristoteles darin überein, dass das höchste erstrebte Gut das Glück ist, allerdings nimmt er an, dass das höchste Glück, das in einer Schau Gottes besteht, nicht im irdischen Leben verwirklicht werden kann. Darin besteht zwar ein wichtiger Unterschied zu Aristoteles, der nirgendwo ein jenseitiges Leben für Fragen der Ethik bemüht, jedoch kann sich Thomas darauf berufen, dass auch Aristoteles von der theoretischen Lebensform sagt, sie übersteige in gewisser Hinsicht das spezifisch menschliche Leben. Indem Thomas außerdem dem Tugendkatalog der klassisch griechischen Philosophie die so genannten »theologischen« Tugenden Liebe, Glaube, Hoffnung hinzufügt, entwickelt er eine genuin christliche Variante der aristotelischen Tugendethik. Schließlich kann sich Thomas mit dem Begriff des natürlichen Gesetzes, worunter er gleichsam axiomatische Sätze für den Bereich der Ethik versteht (z. B. »Gutes soll erstrebt, Schlechtes vermieden werden«), auf Bemerkungen des Aristoteles über ein ungeschriebenes, überkonventionelles Gesetz berufen (EN V 10, *Magna Moralia* I 33, *Rhetorik* I 13); jedoch findet sich bei Aristoteles – anders als bei Thomas – nirgendwo ein systematischer Versuch,

die obersten Grundsätze seiner Ethik unter dem Titel der »natürlichen Gesetze« zu explizieren.

Die Philosophie der Renaissance und der frühen Neuzeit greift zwar öfters auf antike Ethik zurück, das Interesse gilt aber den verschiedenen antiken Schulen, und nur selten stehen (wie z. B. bei Philipp Melanchthon) spezifisch aristotelische Momente im Vordergrund. Weil Aristoteles immer wieder die Bedeutung der durch den Staat und seine Gesetze geregelten Erziehung betont, wurde oft eine Geistesverwandtschaft zu Hegels Begriff der konkreten, im Staat verwirklichten Sittlichkeit konstatiert. Außerdem zeigt Aristoteles' Interesse für bestehende Verfassungsformen, dass er auch für die Vorgänge in nicht-idealen Staatsgebilden – ähnlich wie Hegel – eine gewisse Vernünftigkeit unterstellt. Eine solche Verbindung von aristotelischer und hegelianischer Ethik wurde im 20. Jahrhundert vor allem von Joachim Ritter und seiner Schule betont (vgl. Ritter 1969).

#### 5. Aktuelle Anwendungen aristotelischer Ethik

##### 5.1 Tugendethik

In der aktuellen Debatte dient die aristotelische Position vor allem der neuen Tugendethik als Vorbild; dabei erfolgt der Rückgriff auf ein vormodernes Ethikmodell größtenteils in kritischer Absetzung von den in der Neuzeit vorherrschenden deontologischen und konsequentialistischen Ansätzen (vgl. Crisp 1996; Crisp/Slote 1997; Foot 1978 u. a.). Gegen diese werden an einer Ethik aristotelischen Typs folgende Vorzüge hervorgehoben: (1) Gegenüber der das moralische Leben auf verbotene und gebotene Handlungen verkürzenden Leitfrage »Was muss ich tun?« beziehe die in der Antike zentrale Frage »Wie soll ich leben?« bzw. »Worin besteht das gute Leben?« auch die Ausbildung guter Charakterzüge, die Anlagen und Neigungen einer Person, die supererogatorischen Handlungen usw. mit ein. (2) In einer Ethik aristotelischen Typs stehe nicht die Bewertung einzelner Handlungen, sondern die Bewertung der handelnden Person als Ganzer im Vordergrund. (3) Deshalb interessiere sich eine Tugendethik auch nicht primär für die richtige Handlungsweise als solche, da Handlungen, die von einem deontologischen oder konsequentialistischen Standpunkt aus als richtig zu beurteilen sind, aufgrund kontingenter Motivationen erfolgt sein können. Im Rahmen einer aristotelischen Ethik dagegen wird eine richtige Handlungsweise nur dann positiv bewertet, wenn der Handelnde Motivationen zur Ausführung eines entsprechenden Handlungstyps unterhält; auf diese Weise werde die

für moderne Ethiken typische Überforderung vermieden, die darin bestehe, dass sie Handlungen verlangen, zu denen die handelnde Person auf keine Weise motiviert ist und die sogar im Widerspruch zu deren wohlverstandenen Eigeninteresse stehen können. (4) In Ethiken, die auf allgemeinen Regeln und Grundsätzen beruhen, bleibe oft die im konkreten Einzelfall richtige Handlungsweise unterbestimmt, während sich der Tugendhafte gerade dadurch auszeichnet, dass er sich in den relevanten Situationen richtig zu entscheiden versteht. Damit ist eng die Auffassung vieler Tugendethiker verknüpft, dass die je richtige Handlungsweise prinzipiell nicht aus allgemeinen Regeln ableitbar sei (so wie die Anwendung allgemeiner Grundsätze der Gerechtigkeit auf Einzelfälle der Tugend der Billigkeit bedürfe, um das im Einzelfall Gerechte zu ermitteln). Was richtig ist, bemisst sich für den Tugendethiker vielmehr an dem (nicht ableitbaren) Verhalten des Tugendhaften – gemäß dem Aristotelischen Grundsatz, dass derjenige gerecht und besonnen ist, der sich so verhält wie es der Gerechte und Besonnene tun würde (vgl. EN 1105b5ff.).

## 5.2 Kant-Kritik

Der moderne Rückgriff auf aristotelische Ethik erfolgt typischerweise im Namen einer Kant-Kritik. Hatte Kant die eudaimonistische Ethik aristotelischen Typs noch dafür getadelt, dass sie die Handlungsaufforderungen unter die Bedingung des erstrebten Glückszustands stelle und so den unbedingten Charakter moralischer Verpflichtung verfehle, wird nun gegen Kant vorgebracht, dass der antike Begriff der *eudaimonia* kein außermoralisches Ziel darstelle, sondern Tugenden als konstitutiven Bestandteil enthalte und nur in Ausübung von Tugenden adäquat bestimmt werden könne. Außerdem argumentieren Autoren wie Bernard Williams (vgl. Williams 1985), dass der von Kant eingeforderte Pflichtbegriff einem Moralkonstrukt Ausdruck verleihe, das der Antike völlig fremd gewesen sei und ohne das unser ethisches Leben auch heute in einem besseren Zustand wäre. Unter dieser Vorgabe erfolgt der Rückgriff auf aristotelische Ethik mit dem Anspruch, eine vollständige Beschreibung ethischer Praxis nachzuweisen, die auch ohne die Vorstellung einer unentrinnbaren, alle individuellen Neigungen und Motive außer Acht lassenden Verpflichtung auskommt. Allerdings ist diese strikt anti-kantianische Deutung antiker Tugendethik nicht unumstritten: Verschiedene Autoren haben darauf hingewiesen (z.B. Loudon 1992), dass selbst die aristotelische Ethik (die stoische Ethik ohnehin) deontologische Momente mit einschlieÙe, etwa wenn Aristoteles

sagt, tugendhafte Handlungen müssten um ihrer selbst oder um des Schönen bzw. Edlen (*kalon*) willen getan werden.

## 5.3 Verschiedene Ausprägungen neoaristotelischer Tugendethik

Die tugendethischen Erneuerungen aristotelischer Ethik liegen in ganz unterschiedlichen Varianten vor.

1. Die relativistisch-kommunitaristische Variante hebt darauf ab, dass nach Aristoteles jede staatliche Gemeinschaft ein bestimmtes Gut oder Ziel zu verwirklichen versucht (*Politik* I 1), woraus kommunitaristische Erneuerer aristotelischer Ethik, wie z. B. Alasdair MacIntyre (vgl. MacIntyre 1981), schließen, dass in einer Gemeinschaft nur solche Tugenden anerkannt sein können, die dem jeweils von der Gemeinschaft definierten Gut dienlich sind. Der Einzelne ist demnach nicht imstande, in der Eigenschaft als Individuum das Gute zu suchen oder die Tugenden auszuüben, denn was für den Einzelnen als gut gilt, bestimmt sich aus dessen sozialer Rolle und seinem spezifischen Beitrag zur Erreichung des parochial bestimmten Guts. Die Bestimmung eines solchen Guts ist nur möglich, wenn sie vom Boden eines bestimmten Kontexts bzw. einer Tradition aus erfolgt, jedoch sei die Situation der Moderne gerade dadurch geprägt, dass man verschiedene Kontexte und Identitäten für beliebig adaptierbar hält und so die Kontextbindung der vormodernen Zeit in Bruchstücke zerschlägt. Entsprechend werden alle universalisierenden, gemeinschaftsübersteigenden Aussagen über das für einen Menschen gute Leben abgelehnt; eine Bestätigung dafür meinen die relativistischen Aristoteliker in Aristoteles' Betonung der gemeinschaftlichen moralischen Erziehung sowie in seiner Bemerkung zu finden, dass kein Lakedaimonier überlege, wie die Skythen ihre Angelegenheiten am besten regeln sollten (vgl. EN 1112a28f.).

2. Die universalistische Variante betont dagegen, dass die aristotelischen Tugenden unabhängig von der jeweiligen Gemeinschaft bestimmt werden und daher nicht nur für alle Menschen dieselben, sondern auch für alle Menschen gleichermaßen nützlich und zur Erlangung eines guten Lebens unverzichtbar sind. Der Rolle der Tugenden entsprechen bei Martha C. Nussbaum so genannte höherstufige menschliche Fähigkeiten, die der Mensch braucht, um sein Leben zu einem guten Leben zu machen (vgl. Nussbaum 1988); sie zählt dazu Fähigkeiten wie etwa Bindungen zu anderen Personen eingehen zu können, sich eine Auffassung vom Guten zu bilden und das Leben überlegt zu planen usw. Diesen Standpunkt charakterisiert sie selbst als »aristotelisch«, in-



sofern die essentialistische Annahme zugrunde gelegt wird, dass es Bestandteile des guten Lebens gibt, die für alle Menschen dieselben sind; weil mit diesen Fähigkeiten aber nur ein vager Rahmen umrissen sei und weil auch die Fähigkeit, das Leben individuell zu planen, zu den Bedingungen des guten Lebens gezählt wird, sei diese Art von Essentialismus mit verschiedenen individuellen und kulturspezifischen Konkretisierungen vereinbar. Auch Otfried Höffe betont gegen die kantianischen Aristoteles-Kritiker die universalistischen Momente der Aristotelischen Tugendethik, hebt aber zugleich gegen die neoaristotelischen Kant-Kritiker Gemeinsamkeiten zwischen Kant und Aristoteles hervor (vgl. Höffe 1998). In soweit etwa bei Kant die Maximen als letzte Grundausrichtungen des Lebens anzusehen sind, falle diesen eine der Aufgaben aristotelischer Tugenden zu.

3. Die ›phronetische‹ Variante stellt die intellektuelle Tugend der *phronêsis* und das mit ihr verbundene Wissen bzw. die mit ihr verbundene Kompetenz in den Mittelpunkt, weil tugendhaft zu handeln bedeutet, dass man richtig handelt, und richtiges Handeln voraussetzt, dass man weiß, was in einer Situation das Richtige ist. Bei der Beschreibung dieser Tugend scheint auch Aristoteles mit der sokratisch-platonischen These zu sympathisieren, dass Tugend notwendig mit einem bestimmten Wissen verknüpft ist. Allerdings ist für Aristoteles' Konzeption der *phronêsis* zugleich typisch, dass sie kein in Regeln kodifizierbares Wissen darstellt. Autoren wie John McDowell verstehen das die Tugend auszeichnende Wissen daher als eine Art von Aufmerksamkeit für die in einer bestimmten Situation relevanten Faktoren und betonen, dass ein solches Wissen davon, worauf es bei einer Einzelentscheidung ankommt, nicht verallgemeinerbar sei, aber gleichwohl als Erklärung und Rationalisierung bestimmter Handlungsweisen dienen könne (vgl. MacDowell 1979). Auch die an Hans-Georg Gadamer anschließende Hermeneutik hält eine systematische Anknüpfung an den aristotelischen *phronêsis*-Begriff für möglich: Da es für praktische Belange primär nicht um voraussetzungslose Rechtfertigungen, sondern um die Fähigkeit zu konkreten sittlichen Urteilen geht und da eine solche Fähigkeit bestehende Rechte und Sitten sowie ein Vorverständnis vom Guten voraussetzt, ist eine Tugend gefordert, die sich wie die aristotelische *phronêsis* der gemeinschaftlichen Erziehung im Staat sowie den individuell gemachten Erfahrungen verdankt und gerade nicht durch Abstraktion von der konkreten Situation erlangt wird.

#### 5.4 Ethik des guten Lebens und die Frage nach einem moralischen Realismus

Im Zuge der Wiederentdeckung der Ethik des Glücks bzw. guten Lebens (vgl. Steinfath 1998) sind Rückgriffe auf Aristoteles' eudaimonistische Ethik nicht unüblich. Zunächst bietet sich dessen Bestimmung des Glücks aus dem *ergon*-Argument als Vorbild für solche Theoretiker an, die eine objektive Beschreibung des menschlichen Glücks für möglich halten. Aber auch die Gegenposition, die das gute Leben zwar einerseits nur in den subjektiven Wünschen einer Person verankern will, andererseits aber eine Kritik solcher Wünsche unter Kriterien wie der Kohärenz oder der Informiertheit für möglich hält, kann auf das aristotelische Verfahren rekurren, verschiedene Lebensformen aufgrund formaler Kriterien aus der allgemeinen Güter- und Strebenstheorie zu kritisieren. Soweit es darum geht, ob konkrete Entscheidungen dem guten Leben zuträglich sind oder nicht, scheint Aristoteles ohnehin immer auf die Kompetenz des Tugendhaften und somit auf keine vom Beurteiler unabhängige Realität zu verweisen. Äußerungen wie die, dass genau dasjenige wahrhaft gut sei, was dem Tugendhaften als gut erscheint (vgl. EN 1113a23–33), deuten darauf hin, dass Aristoteles in der Frage der Realität moralischer Sachverhalte eine Position einnehmen würde, die zwischen einem objektiven Realismus (›etwas scheint uns gut, weil es unabhängig von unserer Ansicht gut ist‹) und einem Antirealismus (›etwas ist gut, weil es uns gut scheint‹) anzusiedeln wäre (vgl. Charles 1995).

#### Literatur

##### Standardwerke

- Broadie, Sarah/Rowe, Christopher J. (Hg.): *Aristotle, Nicomachean Ethics*. Oxford 2002.
- Dirlmeier, Friedrich: *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Übers. und Erl. Berlin <sup>9</sup>1991.
- : *Aristoteles, Eudemische Ethik*, Übers. und Erl. Berlin 1963, <sup>4</sup>1984.
- Gauthier, René-Antoine/Jolif, Jean Y.: *Aristote, L'Ethique à Nicomaque*. Louvain/Paris 1958/1959, <sup>2</sup>1970.
- Gigon, Olof: *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*. München 1991.
- Pakaluk, Michael: *Aristotle, Nicomachean Ethics*, Books VIII and XI. Oxford 1998.
- Taylor, Christopher C. W. (Hg.): *Aristotle, Nicomachean Ethics, Books II–IV*. Oxford 2006.
- Wolf, Ursula (Hg.): *Aristoteles, Nikomachische Ethik*. Reinbek 2006.
- Woods, Michael: *Aristotle, Eudemian Ethics*, Books I, II and VIII. Oxford 1982.

##### Weiterführende Literatur

- Akrill, John: »Aristotle on Eudaimonia«. In: *Proceedings of the British Academy* 60 (1974), S. 339–359.

- Anagnostopoulos, Georgios: *Aristotle on the Goals and the Exactness of Ethics*. Berkeley 1994.
- Bostock, David: *Aristotle's Ethics*. Oxford 2000.
- Broadie, Sarah: *Ethics with Aristotle*. New York/Oxford 1991.
- Buddensiek, Friedemann: *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*. Göttingen 1999.
- Charles, David: »Aristotle and Modern Realism«. In: Heina-man, Robert E. (Hg.): *Aristotle on Moral Realism*. London 1995, S. 135–172.
- Cooper, John M.: *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge 1975.
- Crisp, Roger (Hg.): *How Should one Live? Essays on the Virtues*. Oxford 1996.
- /Slote, Michael (Hg.): *Virtue Ethics*. Oxford 1997.
- Foot, Philippa: *Virtues and Vices*. Oxford 1978.
- Hardie, William F.: *Aristotle's Ethics*. Oxford 1968, <sup>2</sup>1980.
- Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*. Berlin 1995.
- : »Aristoteles' universalistische Tugendethik«. In: Rippe, Klaus-Peter/Schaber, Peter (Hg.): *Tugendethik*. Stuttgart 1998.
- Kraut, Richard (Hg.): *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Malden, Mass. 2006.
- Louden, Robert B.: *Morality and Moral Theory. A Reappraisal and Reaffirmation*. New York/Oxford 1992.
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London 1981.
- McDowell, John: »Virtue and Reason«. In: *The Monist* 62 (1979), S. 331–350.
- Miller, Jon (Hg.): *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*. Cambridge 2011 (im Erscheinen).
- Mueller-Goldingen, Ch. (Hg.): *Schriften zur aristotelischen Ethik*. Hildesheim/Zürich u. a. 1988.
- Natali, Carlo (Hg.): *Aristotle, Nicomachean Ethics, Book VII*. Oxford 2009.
- Nussbaum, Martha C.: »Non-relative Virtues«. In: French, Peter A./Uehling, Theodore E./Wettstein, Howard K. (Hg.): *Ethical Theory: Character and Virtue*. Notre Dame 1988, S. 32–53.
- Rapp, Christof: »Was heißt Aristotelismus in der neueren Ethik?«. In: *Information Philosophie* 1 (2010), S. 20–30.
- : /Corcilius, Klaus (Hg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar 2011 (im Erscheinen).
- Reeve, Charles D.: *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford 1992.
- Ricken, Friedo: *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*. Göttingen 1976.
- Ritter, Joachim: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt a.M. 1969.
- Rorty, Amelie O. (Hg.): *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley/Los Angeles/London 1980.
- Steinfath, Holmer (Hg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt a.M. 1998.
- Urmson, James O.: *Aristotle's Ethics*. Oxford 1988.
- Williams, Bernard: *Ethics and the Limits of Philosophy*. London 1985.
- Wolf, Ursula: *Aristoteles' Nikomachische Ethik*. Darmstadt 2002.

Christof Rapp

## 5. Eudaimonismus

### 1. Die Ausgangsfrage

Alle eudaimonistischen Ethikentwürfe kommen darin überein, dass sie die Frage »Wie soll man leben?« an den Anfang ihrer Bemühungen stellen. Bereits Platon hatte dem Ausgangsproblem genau diese Formulierung gegeben (*hotina tropon chrê zên*, Rep. 352d) und damit wahrscheinlich ungewollt eine Ausdrucksweise gewählt, die verschiedene Interpretationen zulässt und so das gesamte Spektrum von potenziellen Antworten vorbereitet. Aus dem unpersönlichen Verbum *chrê*, das im Deutschen am besten mit »man soll« oder »man muss« wiedergegeben wird, geht weder hervor, wem die entsprechende Antwort gilt, noch wird deutlich, welcher Verpflichtungsgrund sich mit ihr verbindet.

Um die Frage zu präzisieren, könnte man daher zunächst versuchen, die Bedeutung des deutschen Hilfsverbs näher zu bestimmen, und dem Sollen probeweise eine streng moralische Bedeutung unterlegen. Die Frage bezöge sich dann auf unbedingt geltende Gebote und Verbote sowie auf sich daraus ergebende Pflichten. Unterstellt man darüber hinaus die Identität von Fragesubjekt und Sollensadressat, so führt die moralische Interpretation der Frage geradewegs zu einer Konvergenz mit dem praktischen Vernunftinteresse bei Kant (KrV, B 833, A 805). Die platonische Formulierung »Wie soll man leben?« und die kantische Frage »Was soll ich tun?« wären dann identisch und fänden ihre Erwiderung jeweils in moralischen Sollensaussagen bzw. in davon abgeleiteten Verpflichtungssätzen.

Die *moralische Antwort* stellt durchaus eine sinnvolle Auskunft auf die Grundfrage der eudaimonistischen Ethik dar, allerdings nicht die einzige und nicht einmal die in erster Linie gesuchte. Denn obwohl grundsätzlich kein Handeln denkbar ist, das nicht von Sollensforderungen geregelt werden könnte, gibt es de facto doch große Bereiche von moralisch nicht relevanten Handlungsmöglichkeiten, in denen der Mensch nach anderen Kriterien entscheiden darf. Will man daher die Ausgangsfrage in extensionaler Hinsicht möglichst weit auffassen, so liegt es nahe, das Sollen in einen Bezug zum Leben als solches zu bringen und sich danach zu erkundigen, wie das Leben im Ganzen denn sein soll. Zwar ist auch damit nur eine generelle Frage formuliert, aber hieran lassen sich mühelos Eingrenzungen vornehmen, und zwar ohne die inzwischen erreichte Hinsicht auf das gesamte Leben wieder aufzugeben. Man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, dass die

Begründung jedes Sollens eine evaluative Komponente voraussetzt und dass mit dem Wort »gut« das allgemeinste positive Wertprädikat überhaupt vorliegt. Unter diesen Voraussetzungen kann die Ausgangsfrage in der folgenden Formulierung wiedergegeben werden: »Auf welche Weise soll man gut leben?«, oder kürzer: »Was ist ein gutes Leben?« Spätestens hier wird deutlich, warum ein Ethiktyp, der sich von dieser Frage her definiert, als *eudaimonistische Ethik* bezeichnet zu werden pflegt. Mit dem griechischen Wort *eudaimonia* verbindet sich nämlich die Vorstellung eines Menschen, der im Besitz eines »guten Dämons« (*eu-daimon*) ist, der also ein gutes, gedeihliches oder lobenswertes Leben führt. Die zuletzt genannte Fassung der Frage bestimmt übrigens bis heute die Diskussion um die eudaimonistische Ethik (vgl. Steinfath 1998).

Trotzdem sollte man die ursprüngliche Formulierung Platons nicht ganz außer Acht lassen. Nachdem deutlich geworden ist, dass jede Antwort auf die Frage nach dem guten Leben von gewissen Bewertungen abhängt, lässt die Unbestimmtheit des Verbums weiterhin offen, wer die Bewertung vornimmt und welche Kriterien dabei zur Anwendung kommen. Prinzipiell sind zwei Möglichkeiten denkbar (vgl. Sumner 1992). Zum einen kann die Gutheit des Lebens aus der Sicht derjenigen geschätzt werden, um deren Leben es geht. Die Frage erhält dann eine *prudentielle* Ausrichtung und lautet: »Was ist für mich ein gutes Leben?« Ob die jeweils gegebene Antwort zutrifft, entscheidet sich ausschließlich in der Perspektive der ersten Person. Als Beurteilungskriterium dient das subjektiv erlebte Wohlbefinden, d.h. das fragende Subjekt selbst muss zur Überzeugung gelangen, dass ein solches Leben von ihm als gut, schön oder glücklich erfahren wird.

Neben der prudentiellen Interpretation des eudaimonistischen Grundproblems ist aber auch eine *perfektionistische* Auslegung denkbar. Hier steht ausdrücklich nicht zur Debatte, wie ein Mensch sein eigenes Leben empfindet, sondern wie das menschliche Leben in objektiver Hinsicht als gut qualifiziert werden kann. In einer *weiten* Betrachtungsweise kann sich die Bewertung auf das menschliche Leben im Sinne des allgemeinen Menschseins beziehen und von dessen individuellen Ausprägungen und Erscheinungsformen absehen. Die Variable »man« in der platonischen Fragevariante wird nun durch »der Mensch als solcher« oder »der Mensch, objektiv betrachtet« besetzt. Dementsprechend wäre die Ausgangsfrage der eudaimonistischen Ethik folgender-

maßen zu reformulieren: »Wie soll *der Mensch als solcher* leben?« oder »Was ist ein *objektiv* gutes *menschliches* Leben?« Guthheit bestimmt sich in diesem Fall nach Maßgabe eines – zunächst allerdings noch recht vage bleibenden – Begriffs vom Menschlichen. Um die Frage beantworten zu können, wäre daher in einem ersten Schritt das spezifisch Menschliche zu identifizieren. Sofern allerdings die konstitutiven menschlichen Eigenschaften per definitionem bei allen Menschen vorliegen, kann ihr bloßes Vorhandensein noch kein Indiz für die Qualität des jeweiligen Lebens sein. Von einem guten menschlichen Leben ließe sich somit erst dann sprechen, wenn in einem zweiten Schritt die arttypischen Eigenschaften in einer besonderen Weise kultiviert und vervollkommen wurden. Genau deswegen bezeichnet man diese Variante der eudaimonistischen Ethik als *Perfektionismus*. Ob eine Antwort auf die perfektionistische Ausgangsfrage angemessen ist, entscheidet sich danach, ob einerseits die arttypischen Eigenschaften als solche plausibel zu machen sind und ob andererseits die entsprechenden Vollkommenheitsstandards als objektiv gültige ausgewiesen werden können.

Da diese Spielart der eudaimonistischen Ethik meistens als *weiter* Perfektionismus bezeichnet wird, lässt sich schon vermuten, dass die Vervollkommnung von arttypischen Eigenschaften nicht die einzige Möglichkeit darstellt, um ein menschliches Leben als objektiv gut zu qualifizieren. Denkbar wäre nämlich auch eine *enge* Variante, die ihre Beurteilung davon abhängig macht, inwieweit die besonderen Eigenschaften eines individuellen Menschen entwickelt wurden (zur Unterscheidung von weitem und engem Perfektionismus vgl. Hurka 1998). Die entsprechende Frage lautet dann: »Wie soll *dieser besonderen* Mensch leben?« oder »Was ist *für diesen besonderen* Menschen ein *objektiv* gutes Leben?« Im gegebenen Fall hängt die Angemessenheit der Antwort davon ab, ob einerseits die wesentlichen Eigenschaften des betreffenden Menschen richtig identifiziert wurden und inwieweit andererseits die angewandten Vollkommenheitsstandards einsichtig zu machen sind. Anzumerken bleibt allerdings, dass der enge Perfektionismus ebenfalls nicht verlangt, Menschen müssten vom subjektiven Standpunkt aus ein objektiv gutes Leben auch als gelungen oder glücklich erfahren.

Mit der *Moral*, dem subjektiven *Wohlbefinden* und den beiden Varianten des *Perfektionismus* sind die prinzipiellen Antwortmöglichkeiten auf die Frage nach dem guten Leben genannt. Hinreichend beantwortet ist sie damit allerdings noch nicht. Einerseits bleibt in *systematischer Hinsicht* nach wie vor unklar,

ob sich die drei Antworttypen gegenseitig ausschließen oder ob in einem guten Leben nicht vielmehr moralische, prudentielle und perfektionistische Momente verbunden werden müssen. Andererseits wurden die drei Kategorien bislang nur als formale Möglichkeiten eingeführt. Wenn jedoch ernsthaft nach dem guten Leben gefragt wird, dann geht es immer auch um *Inhalte*, also etwa darum, welche moralischen Pflichten zu erfüllen sind, welche Einstellungen und Güter ein subjektives Wohlbefinden garantieren oder welche Eigenschaften vervollkommen werden sollten. Das eudaimonistische Ausgangsproblem verlangt somit stets nach einer systematischen *und* inhaltlichen Aufklärung, und die verschiedenen Antworten, die im Lauf der Zeit gegeben wurden, lassen sich einerseits danach bestimmen, welche der drei Kategorien sie jeweils favorisieren bzw. wie sie sie gegenseitig ins Verhältnis setzen, und andererseits danach, wie die moralische, die prudentielle oder die perfektionistische Dimension inhaltlich ausgestaltet werden.

Wenn nun die systematischen Kombinationsmöglichkeiten für alle eudaimonistischen Ethikansätze tatsächlich relativ begrenzt bleiben, weil nur eine bestimmte Anzahl von Antworttypen auf die Ausgangsfrage zur Verfügung steht, dann ist dies mit ein Grund dafür, dass selbst historisch weit zurückliegende Entwürfe für uns heute noch von Belang sein können, auch wenn ihre inhaltlichen Bestimmungen nicht mehr in jedem Fall zu überzeugen vermögen. Vor diesem Hintergrund verdankt sich der folgende Blick auf einige antike Positionen auch weniger einem historischen als vielmehr einem systematischen Interesse. Nachdem nämlich die sophistische Aufklärung in der Antike erst einmal zur allmählichen Erosion von konventionellen Lebens- und Orientierungsmustern geführt hatte, stellte sich auch die Frage »Wie soll man leben?« in einer bislang nie gekannten Schärfe. Dieser Herausforderung musste man sich auf die ein oder andere Weise stellen, was in der Folgezeit zur Ausbildung einer Vielzahl von ganz unterschiedlichen Lebensentwürfen führte. Sofern diese lehr- und vermittelbar sein wollten, verlangten sie nach einer philosophisch konsistenten Reflexion und Artikulation, woraus dann ab dem vierten vorchristlichen Jahrhundert allmählich die bekannten ethischen Schulen der klassischen und hellenistischen Zeit hervorgingen. Was an ihnen vor allem auffällt, ist die ungeheuer große Diversität. Aber trotz ihres heterogenen Charakters stimmen die verschiedenen Richtungen fast ausnahmslos darin überein, dass sie sich dem eudaimonistischen Grundtypus verpflichtet fühlen. Die antike Ethik, so lässt sich daher sagen, war schon von ihren Ausgangsbedin-

gungen her gezwungen, eine Vielzahl der systematischen Möglichkeiten des Eudaimonismus durchzuspielen.

## 2. Eudaimonismus in der antiken Ethik

Aus den historischen Umständen, in denen die antike Ethik entstand, erklärt sich zum Teil schon, warum zunächst alle Entwürfe mit einem *prudentiellen Frageinteresse* einsetzen. Die zunehmende Delegitimierung mythologischer Welterklärungsmuster und der allmähliche Verlust politischer Größe und Einheit verlangten immer mehr nach individuellen Antworten auf die Frage nach dem guten Leben. Nicht zu Unrecht meint daher Christoph Horn: »Die antike Ethik ist gleichsam aus der Kundenperspektive formuliert, aus der Sicht dessen, der sich Vorteile davon verspricht« (Horn 1998, S. 201). Die Tatsache, dass alle antiken Positionen ihren Ausgangspunkt bei der Frage nach dem Wohlergehen des Einzelnen nahmen, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Versuch einer konkreten inhaltlichen Bestimmung und systematischen Entfaltung schließlich zu ganz anderen Akzentsetzungen führen konnte. Am epikureischen Lustverständnis und am aristotelischen Freundschaftsideal lässt sich exemplarisch zeigen, inwiefern die mit philosophischen Mitteln durchgeführte Beantwortung einer ursprünglich nur prudentiell ausgerichteten Frage fast zwangsläufig zur Entdeckung eines perfektionistischen bzw. moralischen Momentes führen musste. Auch wenn beide Ansätze die jeweils neu gefundene Dimension nicht mehr konsequent ausgearbeitet haben, wird hier doch eine *auf Integration drängende Dynamik* spürbar. Am Beispiel des stoischen Ethikverständnisses soll dann ein Versuch skizziert werden, der die angesprochene Dynamik reflexiv einholt, sie zu einem Bestandteil des eudaimonistischen Systems macht und auf diese Weise schließlich alle drei Dimensionen als integrale Bestandteile des guten Lebens ausweisen kann.

### 2.1 Lust in der epikureischen Schule

Die grundsätzlich prudentielle Ausrichtung des epikureischen Denkens zeigt sich bereits daran, dass die *hêdonê*, die Lust, zum alleinigen Inhalt des guten Lebens erklärt wird. Allerdings darf diese Auskunft nicht in einem naiven Sinne verstanden werden, denn Epikur unterscheidet sehr deutlich zwischen zwei Arten der Lust, nämlich einer ›bewegten‹ oder ›werdenden‹ Lust auf der einen Seite sowie einer ›ruhigen‹ oder ›zuständlichen‹ Lust auf der anderen. Nur auf letztere kommt es ihm an. Denn während

sich die bewegte Lust stets aus der Beseitigung einer vorgängigen Unlust ergibt, besteht die ruhige Lust einfach darin, die Abwesenheit von körperlichem Schmerz und Unbehagen bewusst zu erleben. Die bewegte Lust ist also schon deswegen kein geeigneter Kandidat für ein gutes Leben, weil sie auf einem stetigen Wechsel von Unlust- und Lustzuständen beruht und somit auch die Unlust als Bedingung ihrer Möglichkeit bejahen muss. Andererseits birgt die Suche nach bewegter Lust die Gefahr in sich, dass Bedürfnisse ständig über das sinnvolle Maß hinaus befriedigt und somit neue Bedürfnisse geschaffen werden. Diese Art des Luststrebens ist potenziell maßlos und droht entgegen ihrer ursprünglichen Intention zu einer fortwährenden Quelle der Unlust zu werden.

Aber auch wenn die bewegte Lust aus den genannten Gründen nicht unmittelbar erstrebt werden soll, ist sie auf der anderen Seite doch nicht ganz zu umgehen. Denn als Naturwesen kann der Mensch nun einmal nicht andauernd im Zustand unbedürftiger Seelenruhe verweilen. Nach Epikur ist es daher unerlässlich, die verschiedenen Arten des Verlangens hinsichtlich ihrer Bedeutsamkeit auseinander zu halten. Zunächst macht er einen Unterschied zwischen anlagebedingten Bedürfnissen einerseits und ziellosen oder nichtigen Wünschen andererseits, die sich etwa auf Luxusgüter beziehen und denen er von vornherein keine Glücksrelevanz zuerkennt. Aber auch bei den im Menschen angelegten Bedürfnissen lässt sich noch einmal zwischen einem notwendigen und einem nicht-notwendigen Verlangen unterscheiden. Letzteres glaubt Epikur folgendermaßen definieren zu können: »All jene Begierden, die nicht wieder zu einer Schmerzempfindung führen, wenn sie nicht erfüllt werden, sind nicht notwendig, sondern enthalten ein leicht auslöschbares Verlangen, wann immer es sich zeigt, dass ihre Gegenstände schwer zu beschaffen sind oder Schaden hervorrufen« (KD XXVI). Zu dieser Kategorie der anlagebedingten, aber nicht notwendigen Bedürfnisse wird man etwa das sexuelle Verlangen zählen dürfen. Auf der anderen Seite stehen die natürlichen und zugleich notwendigen Bedürfnisse, die auf Dauer nicht ignoriert oder unterdrückt werden können. Sie charakterisiert Epikur folgendermaßen: »Des Fleisches Stimme ist: Nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren. Denn wenn einer dies besitzt und erwarten kann, es zukünftig zu besitzen, könnte er selbst mit Zeus um das Glück wetteifern« (SV 33). Zunächst geht es Epikur also einfach darum, eine genau begrenzte Liste von Minimalbedürfnissen herauszuarbeiten, die relativ leicht zu befriedigen sind. Damit ist dann die Voraussetzung für die eigentliche Form

der Lust geschaffen: die zuständige, von allem Verlangen freie Ruhe der Seele.

Die scheinbare Banalität dieser Auskunft darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass dem skizzierten Ideal ein langwieriger philosophischer Reflexionsprozess vorangeht, im Zuge dessen Wichtiges von Unwichtigem geschieden und die verbleibenden Elemente zu einem umfassenden Lebensentwurf zusammengefügt werden. Um die notwendigen Differenzierungen im Lustbegriff anbringen zu können, muss Epikur beispielsweise auf eine komplexe Bedürfnisanthropologie rekurrieren, die dann eine ziemlich genaue Unterscheidung zwischen sinnvollen und weniger sinnvollen Strebenzielen erlaubt. Das so gewonnene Ideal verlangt seinerseits nach einer tief greifenden Revision der bisherigen Lebenspraxis. Epikurs prudentielle Antwort auf die eudaimonistische Frage sieht ja gerade keine unbegrenzte Steigerung von lustbringenden Stimuli vor, sondern unterscheidet sich in ihren praktischen Forderungen kaum von asketischen oder sogar dezidiert lustfeindlichen Lebenskonzepten. Auch wenn Epikur keine perfektionistische Position in dem Sinne vertritt, dass er ausgezeichnete menschliche Eigenschaften als potenzielle Präfigurationen des Guten betrachtet und daher um ihrer selbst willen zur Vervollkommnung anempfiehlt, lässt sich in seinem Ansatz doch ein zumindest rudimentärer Perfektionismus ausmachen. Um der ruhigen und zuständigen Lust willen sind bestimmte disziplinierende Eigenschaften zu kultivieren, die den Menschen davor bewahren, seine Bedürfnisse ins Unermessliche zu steigern und gerade dadurch das angestrebte Ziel zu verfehlen. »Nicht vergewaltigen«, meint Epikur, »sollen wir unsere Veranlagungen, sondern überreden« (SV 21). Und in dieser vernunftgeleiteten Disziplinierung des Strebens gilt es jeden Tag ein wenig vollkommener zu werden (vgl. SV 48). Perfektionistische Elemente lassen sich in Epikurs Ansatz demnach dort ausmachen, wo es um die Vervollkommnung jener habituellen Voraussetzungen geht, die den dauerhaften Besitz der eigentlichen Lust garantieren. Obgleich dieser Perfektionismus immer noch instrumentell motiviert zu sein scheint, ist nun der Schritt zu einer Wertschätzung etwa der Klugheit oder der Vernunft selbst nicht mehr allzu groß. Im prudentiellen Eudaimonismus Epikurs wird die Schwelle zum Perfektionismus somit noch nicht wirklich überschritten, aber doch deutlich markiert.

## 2.2 Freundschaft bei Aristoteles

Auch Aristoteles geht zunächst von einem prudentiellen Verständnis des guten Lebens aus, jedenfalls lässt er keinen Zweifel daran, dass *eudaimonia* sich

immer auch in einem subjektiv empfundenen Wohlergehen äußern muss. Bei der Suche nach entsprechenden Inhalten wird ihm jedoch bald deutlich, dass ein gutes Leben zwar vom Vorhandensein bestimmter äußerer Güter wie Vornehmheit, Schönheit oder wohlgeratener Kinder abhängt, aber eigentlich geht es weniger um den Besitz von etwas als vielmehr um eine bestimmte Weise des Seins. Es sind spezifisch menschliche Vermögen wie etwa die Verstandes- oder Sozialfähigkeit, die es zu vervollkommen und auf eine vollendete Weise zu praktizieren gilt. Aristoteles spricht in diesem Zusammenhang von Tugenden und führt damit ein gleichberechtigtes perfektionistisches Moment in seine Theorie ein. Ein gutes Leben ist für ihn also ein Leben, das die spezifisch menschlichen Vermögen einerseits auf eine mustergültige Weise perfektioniert und ausübt, andererseits genau diesen Vollzug der Tugend selbst noch einmal als etwas Vollendetes erkennt und daraus dann wahren Genuss und wirkliche Befriedigung schöpft. Bei Aristoteles haben wir es also zunächst mit einer prudentiell-perfektionistischen *eudaimonia*-Konzeption zu tun.

In seinem Werk gibt es nun aber eine Stelle, wo ihn die innere Logik seines Ansatzes geradezu zwingt, die prudentielle und perfektionistische Dimension auf ein beinahe neuzeitlich zu nennendes Moralverständnis hin zu überschreiten, nämlich da, wo er sich mit dem Ideal der Freundschaft auseinandersetzt. Aristoteles kennt zunächst mehrere Arten der Freundschaft und kann auch solche Beziehungen dazurechnen, in denen Nutzen- oder Lusterwägungen eine dominierende Rolle spielen. Ebenso schließt er solche Verhältnisse nicht aus, die sich durch soziale oder wirtschaftliche Asymmetrien auszeichnen. Dennoch stellt die gegenseitige Liebe unter Tugendhaften und Gleichen für ihn das eigentliche Ideal der Freundschaft dar. Das Problem aller anderen, auf Interessen oder Ungleichheiten basierenden Beziehungen sieht er in ihrer Fragilität. Hier steht nämlich zu erwarten, dass sich zumindest einer der Beteiligten sehr schnell als unterlegen oder übervorteilt betrachtet und somit Klagen und Vorwürfe die Freude des Zusammenseins stören. Freilich, so räumt Aristoteles realistischere Weise ein, sind es in der Regel gerade diese fragilen Verhältnisse, auf die sich die Menschen einlassen. Vollkommene Freundschaften gibt es dagegen nur selten, weil überhaupt nur wenige die entsprechenden Voraussetzungen mitbringen.

Trotzdem kreisen Aristoteles' Überlegungen vor allem um die Idealform der Freundschaft. Gleich zu Beginn seiner Ausführungen im achten und neunten Buch der *Nikomachischen Ethik* weist er darauf hin,

dass ein enger Zusammenhang – vielleicht sogar ein Identitätsverhältnis – zwischen Tugend und Freundschaft besteht. Später präzisiert er den Gedanken und beschreibt Freundschaft als eine habitualisierte Handlungsdisposition, die im Beisammensein mit dem Freund fortwährend aktualisiert werden muss. Wenn aber Freundschaft sich nach dem Muster der Tugend entwickeln soll, dann müsste der Einzelmensch sozusagen schon außerhalb aller sozialen Beziehungen über eine Disposition zur Freundschaft verfügen, die erst nachträglich verwirklicht wird. Tatsächlich glaubt Aristoteles mit der ›Selbstliebe‹ eine gewissermaßen monologische Urform der Freundschaft entdeckt zu haben, und alle sozialen Varianten sind genetisch wie definitorisch aus jenem Verhalten abzuleiten, »das wir gegen uns selbst beobachten« (NE 1166a 1–3). Wesentliche Merkmale der Freundschaft, wie sich Gutes wünschen und Gutes tun, Umgang miteinander pflegen, gemeinsamen Interessen nachgehen, Freude und Leid teilen, müssen also zunächst als reflexive Verhaltensweisen verstanden werden, die den guten und tugendhaften Menschen nur mit sich selber verbinden. Zwar mag es auf den ersten Blick so scheinen, als sei diese Art der Selbstliebe auch bei der breiten Masse zu finden, aber Aristoteles insistiert darauf, dass charakterliche Vollkommenheit eine unverzichtbare Voraussetzung dieses reflexiven Verhältnisses bildet. Ohne sie würde das Wohlwollen gegen sich selbst nämlich in extreme Begierden, Zerrissenheit oder Selbstflucht ausarten, wie es ja bei den meisten Menschen tatsächlich der Fall zu sein scheint.

Wo dagegen Vollkommenheit und Tugend vorliegen, kommt es gewissermaßen zu einer internen Selbstverdoppelung, denn der gute Mensch will und tut das Gute »um seiner selbst willen, nämlich zugunsten seines denkenden Teils, der ja das eigentliche Selbst des Menschen ist« (NE 1166a 16–18). Diese interne Relation wendet Aristoteles nun in der sozialen Freundschaft gleichsam nach außen. Der Freund wird ausdrücklich als ›anderes Selbst‹ bezeichnet, wodurch Freundschaft dann als soziale Wiederholung eines reflexiven Selbstverhältnisses erscheint, das den tugendhaften Menschen bereits vor der Entäußerung auszeichnet. Vor diesem Hintergrund stellt sich aber die Frage, warum der charakterlich vollkommene Mensch überhaupt noch der Freunde bedarf. Denn wenn die Tugend aktualisiert wird, dann ist eigentlich schon alles Menschenmögliche getan, um ein gutes Leben zu führen. Zwar ist Aristoteles durchaus der Ansicht, dass zur *eudaimonia* auch günstige äußere Umstände gehören, aber sobald diese Voraussetzungen einmal erfüllt sind, stellt die Tugendhaftigkeit tatsächlich eine hinreichende Glücksbedingung dar.

Somit scheinen Freunde entweder zu den äußeren Gütern zu zählen, wodurch Freundschaft jedoch auf eine mindere Form der Nutzen- oder Lustbeziehung reduziert würde, oder sie sind für ein gutes Leben verzichtbar. Beides weist Aristoteles zurück. Er besteht darauf, dass Freunde sowohl glücksnotwendig als auch um ihrer selbst willen zu lieben sind. Bei der Auflösung dieses scheinbaren Paradoxes unterstreicht er ein weiteres Mal die prudentiellen Implikationen seines Tugendperfektionismus, denn unter wahrer *eudaimonia* ist ja letztlich jener Genuss zu verstehen, der sich aus der *Ausübung* und der *Betrachtung* der tugendhaften Tätigkeit ergibt. Dann erklärt Aristoteles, genau diese Tätigkeit sei an fremden – oder besser: an den vom ›anderen Selbst‹ vollzogenen – Handlungen besser zu beobachten als an eigenen. Das Handeln des Freundes wird somit zur Genuss verschaffenden Repräsentation des eigenen Handelns. Daneben soll der Freund auch noch als prominenter Anlass und Adressat für tugendhaftes Verhalten dienen. »Denn es ist nicht leicht, für sich allein beständig tätig zu sein, dagegen ist es mit anderen und für andere schon leichter« (NE 1170a 6–7). Als »erweitertes Ich« (vgl. Price 1995) übernimmt der Freund somit die Funktion eines *Stimulus*, eines *Adressaten* und zugleich eines *Spiegels* der eigenen glücksverbürgenden Tätigkeit.

Versucht man nun, die Charakteristika des aristotelischen *eudaimonia*-Begriffs aus der Perspektive des Freundschaftsthemas zu rekonstruieren, so bestätigt sich einmal mehr die genannte Verschränkung von prudentiellen und perfektionistischen Motiven. Neben der Verfügung über äußere Güter, deren Besitz jedoch nicht in der Macht des Einzelnen steht, erweist sich das gute Leben vor allem als Wahrnehmung und Genuss einer spezifisch menschlichen Tätigkeit, die ihrerseits die Vervollkommnung von verschiedenen Seelenvermögen zur Voraussetzung hat. Wenn Aristoteles den Vollendungszustand als Tugend bezeichnet, so lässt sich diese Art des Perfektionismus als notwendige Bedingung und zugleich als integrativer Bestandteil der *eudaimonia* begreifen. Im Freundschaftsmotiv, dem zufolge die Ausübung der Tugend sozial adressiert, motiviert sowie im Handeln des Freundes repräsentiert wird, tritt aber noch ein weiterer Gesichtspunkt zu Tage: Die recht verstandene *eudaimonia*, so zeigt sich nun, bedarf auch der zwischenmenschlichen Beziehungen, in denen der Andere nicht mehr dem eigenen Nutzen- oder Lustkalkül unterworfen wird. Zwar versucht Aristoteles, die prudentielle Perspektive weiterhin als zentralen Gesichtspunkt zu protegieren, indem er die Freundschaft zur Verlängerung der Selbstliebe erklärt und den Freund zum »anderen Selbst« macht, dennoch ist

nicht zu übersehen, dass er dem Freund nun einen Eigenwert zugestehen muss, der nicht mehr auf die Belange des Selbst zu reduzieren ist. Auf diese Weise rückt die moralische Dimension ins Blickfeld, denn um einen angemessenen Umgang mit dem Freund pflegen zu können, muss sich das Selbst von seinen eigenen Belangen so weit distanzieren können, dass es sie gegen die Bedürfnisse des Freundes unparteiisch abzuwägen vermag. Andernfalls ist die Symmetrie der Beziehung langfristig nicht aufrechtzuerhalten.

Nun hat Aristoteles diese Implikationen seines Ethikverständnisses zwar nicht konsequent zu Ende gedacht, bisweilen gewinnt man sogar den Eindruck, dass er das prudentielle Moment immer besonders dann betont, wenn moralische Aspekte auf Kosten des Wohlbefindens zu gehen drohen. Auf der anderen Seite wird dennoch deutlich, dass seine prudentiell-perfektionistische Ethik geradezu nach einer moralischen Dimension verlangt, zumindest dann, wenn man sich der aristotelischen These anschließt, dass das Wohlergehen auch etwas mit gelingenden, nicht nutzenorientierten Sozialbeziehungen zu tun hat.

### 2.3 Moral und Tugend in der Stoa

Mit allen antiken Ethikpositionen stimmen die Stoiker darin überein, dass jedes Lebewesen zunächst das einzige Worumwillen seiner eigenen Tätigkeiten bildet. Daher handelt auch der Mensch zu Anfang ausschließlich um seiner selbst willen. Allerdings geben die Stoiker einen anderen Grund für dieses Verhalten an als etwa die Epikureer. Für sie sind nicht Lustgewinn oder Schmerzvermeidung das eigentliche Ziel aller Aktivität, sondern die Selbsterhaltung, die daher auch als der basalste Trieb überhaupt zu werten ist. So erklärt beispielsweise Seneca: »Zunächst ist mit sich selbst jedes Lebewesen vertraut; es muß nämlich etwas geben, worauf sich andere Dinge beziehen. Genuß suche ich, für wen? Für mich; also trage ich Sorge für mich. Schmerz vermeide ich, für wen? Für mich; also trage ich Sorge für mich. Wenn ich alles aus Sorge um mich tue, steht die Sorge für mich vor allem. Sie wohnt allen Lebewesen inne und wird ihnen nicht eingepflanzt, sondern eingeboren« (Brief CXXI 17).

Nach stoischer Lehre steht die prudentielle Selbstliebe am Anfang jedes natürlichen Entwicklungsprozesses. Im Unterschied zum Tier besitzt der Mensch aber mit der Vernunft noch eine darüber hinausgehende Naturanlage, die sich schon bei Kindern ab einem gewissen Zeitpunkt als zweckfreies Erkenntnisstreben zu regen beginnt. Mit dieser Entdeckung der Vernunft kommt es zu einer wichtigen

Konkretisierung des Gegenstandes der Selbstliebe. Das naturgemäße Leben lässt sich jetzt nämlich als ein Leben gemäß der Vernunft begreifen. Dabei ist die Vernunft nicht nur Gegenstand der Selbstsorge, sondern erweist sich zugleich auch als die eigentliche Leitungsinstanz, die alle anderen Antriebsmomente zu bilden und zu ordnen hat. Um ihre Funktionen angemessen erfüllen zu können, muss die Vernunft einen langwierigen Bildungsprozess durchlaufen, der den Menschen allmählich dazu befähigt, sich nur das zu Eigen zu machen, was wirklich seiner Natur gemäß ist. Diese Einsichts- und Aneignungsbewegung nennen die Stoiker *oikeiōsis* (SVF II 724), womit nichts anderes als die Perfektionierung der vornehmsten menschlichen Eigenschaften gemeint ist. Seneca etwa schreibt: »Ein vernunftbegabtes Wesen ist der Mensch: vollendet wird daher sein Vorzug, wenn er das erfüllt hat, wozu er geboren ist« (Brief XLI 8).

Wichtig ist, dass dieser Vervollkommnungsprozess nicht nur als individuelles Geschehen gedeutet, sondern sozusagen in einen kosmischen Zusammenhang gestellt wird. Die allmähliche Aneignung der Vernunft, die sich im praktischen Bereich als Zuwachs der Tugend äußert, deuten die Stoiker als eine schrittweise Angleichung an das allgemeine Weltgesetz. »Denn«, so betont Chrysipp, »unsere Naturen sind Teile des Weltganzen. Daher stellt sich als Endziel dar das der Natur gemäße Leben, d. h. das der eigenen wie auch der Natur des Alls gemäße Leben, wo man nichts tut, was die Weltvernunft zu verbieten pflegt« (DL VII 87 f.).

Die lebenspraktischen Resultate dieser Haltung verdichten sich im Streben nach der *ataraxia*, der berühmten stoischen Seelenruhe, die von allen äußeren Umständen und Zufällen völlig unabhängig machen soll. Illustrative Beispiele dafür finden sich etwa bei Epiktet, der in seinen *Diatriben* den folgenden Dialog wiedergibt: »Ich muss sterben: Muss ich deshalb auch jammern? Ich soll gefesselt werden: Muss ich deshalb auch klagen? Ich muss ins Exil gehen: Hindert mich etwa jemand daran, dabei zu lachen, fröhlich und glücklich zu sein? – ›Verrate die Geheimnisse‹ – Ich sage nichts. Denn das steht in meiner Macht. – ›Aber ich werde dich fesseln.‹ – Mensch, was sagst du da? Mich fesseln? Mein Bein wirst du fesseln, meine moralische Entscheidung kann nicht einmal Zeus beeinflussen« (Diatr. I 1).

Wichtiger als diese lebenspraktischen Direktiven sind jedoch die moralischen Konsequenzen der *oikeiōsis*-Lehre. Aus der Tatsache, dass das wahre menschliche Selbst an einer allgemeinen Weltvernunft partizipiert, folgt nämlich auch eine innere Verbundenheit der Menschen untereinander. Nach Ansicht der Stoiker zeigt sich dies schon an der Liebe



der Eltern zu ihren Kindern, aus der sich mühelos auf die Gemeinschaft des gesamten Menschengeschlechts schließen lasse. »Daher rührt auch ein natürliches Gefühl der Zusammengehörigkeit, das die Menschen miteinander verbindet, so dass ein Mensch dem anderen schon deshalb, weil er ein Mensch ist, nicht fremd erscheinen darf« (De fin. III 63). Die Bindungskräfte der Gemeinschaft beruhen jedoch nicht nur auf einem unbestimmten Gefühl, sondern zwischen den Menschen bestehen auch »Bande des Rechts«, die schließlich sogar in den Gedanken eines unparteilichen moralischen Standpunktes übersetzt werden können. So erklärt Cicero in seiner Skizze des stoischen Freundschaftsverständnisses, dass es zwar unter den Stoikern verschiedene Auffassungen darüber gebe, ob der Weise sein eigenes Interesse über das des Freundes stellen dürfe oder nicht. Einig sei man sich jedoch darin, »dass es mit der Gerechtigkeit, für die wir ja geschaffen scheinen, nicht vereinbar ist, jemandem etwas abzusprechen, was man sich selbst herausnimmt« (De fin. III 70). Spätestens an diesem Punkt wird deutlich, wie der naturale Entwicklungsprozess, der mit einer ganz basalen Form der Selbsterhaltung und Selbstliebe einsetzt, schließlich zu einer Einstellung führt, die zweifellos im starken Sinne moralisch genannt werden kann.

Gewiss haben auch die Stoiker daraus nicht die Konsequenz gezogen und eine elaborierte Theorie der Gerechtigkeit entwickelt, ihre Paränesen bleiben vielmehr auf den persönlichen Lebensbereich beschränkt und schärfen dort in einem übrigen oft ziemlich elitären Ton vor allem ein natürliches, vernünftiges und tugendhaftes Leben ein. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass die moralische Einstellung jetzt schon aus systematischen Gründen einen integralen Bestandteil der Tugend ausmachen muss. Die wahre *eudaimonia* wurde von der gesamten stoischen Tradition immer als Tugend und sittliche Vollkommenheit bestimmt, insofern kann die Integration eines emphatischen Moralverständnisses in den Begriff der Tugend auch für das Ideal des guten Lebens nicht folgenlos bleiben. Neben den bekannten asketischen und antihedonistischen Zügen fordert der weite stoische Perfektionismus daher eine Lebensführung, die die eigenen Interessen im Prinzip nicht anders bewertet als die der anderen. Ja, in der Logik dieses Gedankens liegt sogar die Ausweitung des moralischen Adressatenkreises auf alle Menschen (vgl. Annas 1992).

Mit der stoischen Ethik liegt mithin eine Konzeption vor, die die prudentielle, die perfektionistische und die moralische Dimension zu Stufenfolgen eines natürlichen Entwicklungsprozesses erklärt. Freilich besteht bei einer solchen genetischen Betrachtungs-

weise immer die Gefahr, dass frühere Phasen als vorläufig abgetan und zugunsten der letzten Stufe unterbewertet werden. Auch das stoische Denken ist nicht frei von solchen Tendenzen. Oft scheint sein strenges Insistieren auf der moralischen Pflicht – das überdies mit einem höchst unterentwickelten Freiheitsverständnis einhergeht – den prudentiellen Ausgangspunkt der Überlegungen beinahe vergessen zu machen. Dennoch kann die stoische Ethik insofern als paradigmatisch gelten, als sich ihr Plädoyer für die Integration aller drei Dimensionen eudaimonistischen Fragens einem starken Vernunftinteresse verdankt. Das *secundum rationem vivere* der Stoiker macht – mehr noch als die epikureische oder die aristotelische Position – deutlich, dass jede Konzeption des guten Lebens in systematischer Hinsicht einer anspruchsvollen *Konsistenzforderung* unterliegt. Ein gutes Leben ist nach dieser Auffassung nur möglich, wenn alle vernünftig begründbaren Forderungen an das menschliche Sein und Handeln bei der Formulierung eines entsprechenden Lebensentwurfs gebührend berücksichtigt werden. Genau diese Überzeugung kann als die bleibende Einsicht für alle späteren Versuche einer eudaimonistischen Ethik gelten.

### 3. Eudaimonismus in der Gegenwart

#### 3.1 Gegenwartige Herausforderungen

Obwohl sich die systematischen Anforderungen seit der Antike nicht grundlegend verändert haben, weil eben nur eine begrenzte Anzahl von Antworttypen auf die eudaimonistische Frage zur Verfügung steht, sorgten die Umbrüche der Neuzeit doch für tief greifende Veränderungen, die in ihrem ganzen Ausmaß wahrscheinlich erst heute sichtbar werden. Aus diesem Grunde darf auch die stoische Konsistenzforderung an eine Ethik des guten Lebens nach wie vor als bedeutende Einsicht gelten und selbst in einem völlig gewandelten Kontext auf Zustimmung hoffen, wenn gleich die zugrunde liegenden anthropologischen, kosmologischen oder epistemologischen Annahmen heute alles andere als konsensfähig zu sein scheinen. Unter den gewandelten philosophischen Voraussetzungen der Spätmoderne macht es daher auch wenig Sinn, irgendeinem antiken oder mittelalterlichen Modell noch einmal als Ganzem zum Durchbruch verhelfen zu wollen. Jedenfalls gehen ernst zu nehmende Vorschläge heute eher kritisch und selektiv mit dem eudaimonistischen Erbe um; was freilich auf der anderen Seite nicht dahingehend misszuverstehen ist, als besäßen viele substanzielle Einsichten

keinerlei Relevanz mehr für eine inhaltliche Bestimmung des guten Lebens.

Auch wenn sich hier nicht einmal ansatzweise darlegen lässt, worin die vielfältigen Verschiebungen und Transformationen bestanden, die die eudaimonistische Ethik gegenwärtig vor eine völlig neue Situation stellen, so ist doch wenigstens auf einen Aspekt hinzuweisen, der heute gewissermaßen als die umfassendste systematische Herausforderung verstanden werden kann, nämlich die sich im Lauf der Neuzeit immer stärker vollziehende *Trennung von gutem Leben und Moral*. Was etwa die aristotelische, die stoische oder auch die mittelalterliche Ethik noch als genetisch explizierbare Implikationen eines prudentiellen Grundgedankens verstehen konnten, scheint nun zwei völlig getrennten Sphären anzugehören, die auf der anderen Seite doch nicht isoliert voneinander betrachtet werden können. »Glücksorientierung und moralische Orientierung sind«, wie Martin Seel zu Recht meint, »begrifflich weder aufeinander rückführbar noch voneinander trennbar« (1995, S. 53).

Hans Krämer hat für die Tatsache, dass menschliches »Streben« und »Sollen« – wie er es nennt –, heute strenger denn je auseinander zu halten sind, eine anthropologische Begründung zu geben versucht. Als entscheidende Bestimmung führt er den Begriff der »Hemmbarkeit« ein, womit er das praktische Subjekt genau dadurch definiert sehen will, dass es in mancherlei Beziehung gehemmt und in anderer Hinsicht enthemmt ist, dass es manches kann und anderes nicht kann. »Das Selbst«, schreibt Krämer, »ist die Summe seines Könnens und Nichtkönnens, seiner Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, seiner Stärken und Schwächen« (Krämer 1992, S. 246). Vor dem Hintergrund dieser konträren anthropologischen Bestimmungen lässt sich die Grundaufgabe einer »Strebensethik« präzisieren. Ihr geht es darum, ein erfolgreiches Streben zu ermöglichen, indem sie bewusste und unbewusste, innere und äußere Hemmnisse auf allen Ebenen abbaut und so das menschliche Können freisetzt. So gesehen, lässt sich dieser Ethiktyp ohne weiteres dem prudentiellen Eudaimonismus zuordnen, auch wenn Krämer eher für eine »Sprennung des *Autarkie- und Eudämoniebegriﬀs*« plädiert, dessen »dynamisch-geschichtliche Modifikation« fordert und schließlich sogar vom »eudämonischen Lebensziel als einem starren, inflexiblen Optimum und Perfektissimum« spricht, das es durch einen »prinzipiellen Infnitismus« zu ersetzen gelte (ebd., S. 128). Andererseits erkennt er doch die Notwendigkeit eines »eudämonischen Minimums« an, so dass es nicht verfehlt sein dürfte, die Strebensethik dem Antortyp des prudentiellen Eudaimonismus zuzuordnen.

Davon wird die moralische Dimension jedoch ausdrücklich ausgenommen. Moral äußert sich für Krämer immer als Hemmung des menschlichen Könnens, so dass auch die reflektierende Beschäftigung mit moralischen Themen nicht mehr zur Aufgabe der Strebensethik gehören kann. Hierfür ist dann ein eigenes ethisches Betätigungsfeld zu etablieren: die so genannte »Sollensethik«. Allerdings weisen moralische Sollensforderungen für Krämer keinerlei kognitive Gehalte mehr auf, weshalb es hier auch nichts einsichtig zu machen oder zu begründen gibt. Krämer spricht vielmehr von »konzentrischen Geltungshorizonten« einer konsensual zustande gekommenen Gruppen-, Gattungs- oder Epochenmoral, die für die Hemmung des individuellen Strebens verantwortlich zeichnen und von der Sollensethik lediglich zu beschreiben und auszubuchstabieren sind (ebd., S. 57 u. 367).

Mit seiner streng anthropologisch begründeten Aufspaltung der menschlichen Praxis in Streben und Sollen, in Hemmung und Entthemmung, bringt Krämer das Problem auf den Punkt, dem sich jeder eudaimonistische Ethikentwurf der Gegenwart ausgesetzt sieht: Dort, wo sich die Einheit des Strebens nicht mehr durch einen anthropologischen Essentialismus, durch die Idee von einem streng geordneten Kosmos oder durch eine damit zusammenhängende ontologische Teleologie sichern lässt, muss mit einer Vielzahl divergierender und zum Teil sogar widerstreitender Strebensziele gerechnet werden. Der Moral kommt in dieser Situation die Aufgabe zu, offenen Auseinandersetzungen vorzubeugen bzw. Regeln bereitzuhalten, nach denen bereits ausgebrochene Konflikte beigelegt werden können. Moral fungiert nun als ein von allen partikularen Interessen unabhängiges Ordnungsinstrument, das einem konfliktuösen Antagonismus des Strebens so weit wie möglich Einhalt zu gebieten sucht.

Wenn aber das Sollen auf diese Weise aus dem Gesichtskreis des guten Lebens austritt und geradezu als dessen Hemmung verstanden wird, dann scheint die Entkopplung von Eudaimonie und Moral unwiderruflich zu sein. Dies gilt vor allem dann, wenn man überdies wie Krämer eine nonkognitivistische Position vertritt und davon ausgeht, dass moralische Urteile grundsätzlich nicht wahrheitsfähig sind. Selbst die stoische Konsistenzforderung, die dafür plädierte, in einem Entwurf des guten Lebens all jene praktischen Weisungen, Regeln oder Normen zu berücksichtigen, die sich mit guten Gründen vertreten lassen, führt in diesem Fall nicht weiter. Denn nach der nonkognitivistischen Lesart gehören moralische Forderungen zu einer ganz anderen Klasse von praktischen Sätzen.

Für Krämer haben Moral und gutes Leben also nichts mehr miteinander zu tun, und über beide lässt sich auch nichts Allgemeinvernünftiges mehr aussagen. Mit seinem strebensethischen Infnitismus und seinem moralischen Nonkognitivismus bezieht Krämer somit zwei äußerst extreme Positionen, die beide befürchten lassen, dass sie die so deutlich gesehenen Probleme einer spätmodernen Strebens- und Sollensethik gerade nicht mehr zu lösen vermögen. Ist man nämlich mit Krämer davon überzeugt, dass heute von einem potenziellen Antagonismus unterschiedlicher Strebenziele auszugehen ist und dass die Moral in dieser Situation vor allem eine regulierende und pazifizierende Funktion zu erfüllen hat, dann kann man den Geltungsanspruch der Moral nicht einfach an ihr faktisches Vorhandensein koppeln. Um vor dem Hintergrund widerstreitender Strebenziele weiterhin Regelungskompetenz beanspruchen zu können, müssen moralische Forderungen nicht nur als nicht-praktikulare und personen-unabhängige Sollenssätze ausweisbar sein, sondern auch mit einer starken Begründung versehen werden. Dies ist aber nur der erste Teil der Schwierigkeiten, die sich aus Krämers doppeltem ›Extremismus‹ ergeben. Denn sollte sich die Begründungsaufgabe tatsächlich im eben geforderten Sinne lösen lassen, so sieht sich die eudaimonistische Strebensethik konsequenterweise vor das Problem gestellt, moralische Forderungen doch wieder mit den unterschiedlichen Konzepten vom guten Leben vermitteln zu müssen. Andernfalls sähe man sich nämlich zu der mehr als inkonsistenten Behauptung genötigt, dass sowohl die Moral als auch die jeweiligen Vorstellungen vom guten Leben ähnlich gut zu begründen sind, sich auf der lebenspraktischen Ebene aber dennoch ausschließen sollen. Gerade als gut begründete verlangen moralische Forderungen daher Eingang in die umfassenderen Konzeptionen des guten Lebens; und genau hier besitzt dann die stoische Konsistenzforderung auch wieder ihren legitimen Ort.

### 3.2 Zeitgenössische Vermittlungsversuche

Die eudaimonistische Frage, so muss man nach dem Gesagten annehmen, lässt sich heute nicht unter Ausblendung des moralischen Kontexts stellen. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, dass die ethischen Ansätze der Antike hierfür kein Modell mehr sein können. Dort, so zeigte sich bei Aristoteles und vor allem in der Stoa, konnte die moralische Perspektive noch in einen genetischen Zusammenhang mit prudentiellen Überlegungen gebracht und als deren Verlängerung gedeutet werden. Sobald man jedoch von einem unüberwindbaren Pluralismus der Lebensentwürfe ausgehen muss, weil jede sie verein-

heitlichende ontologische oder anthropologische Klammer weggefallen ist, verschwindet auch die Hoffnung auf eine gemeinsame Moral, die sich auf der Grundlage divergierender Vorstellungen vom guten Leben noch errichten ließe. Jeder ernst zu nehmende Begründungsversuch muss somit eine strikte Unabhängigkeit gegenüber jeder partikularen Sicht vom guten Leben wahren. Daraus folgt nun aber nicht, dass eine zunächst eigenständig begründete Moral nicht mit den vielfältigen eudaimonistischen Perspektiven vermittelbar sein könnte. Obwohl sich beide Sichtweisen wahrscheinlich nie vollständig zur Deckung bringen lassen, wäre jede generelle Absage an ihre Vermittelbarkeit doch, wie gesehen, hochgradig inkonsistent. Vor diesem Hintergrund sollen nun exemplarisch drei zeitgenössische Entwürfe einer Ethik des guten Lebens nicht nur daraufhin betrachtet werden, wie sie die eudaimonistische Frage in einer gegenüber der Antike gänzlich veränderten Situation zu beantworten suchen; von ebenso großem Interesse ist auch, wie sich aus ihrer Perspektive das Verhältnis zur Moral gestaltet und – vor allem – welche Moral sie dabei voraussetzen.

3.2.1 Das Lebenskunstmodell (Wilhelm Schmid): Einen viel diskutierten Versuch zur *Philosophie der Lebenskunst* hat Wilhelm Schmid vorgelegt (1999, 2000). Zu einem nicht geringen Teil basieren seine Überlegungen allerdings auf den historisch inspirierten Arbeiten Michel Foucaults, die von Schmid bisweilen ziemlich eindeutig auf die Lebenskunstfrage zugeschnitten und reduziert werden. Schmidts Ansatz liegt eine genaue Zeitdiagnostik zugrunde, nach der die Prämoderne als eine »Zeit des Raumes« verstanden werden kann, in welcher sich das Leben in klar strukturierten Beziehungsgeflechten abspielte. In der Moderne, so Schmid, wird dieses Konzept von einer »Kultur der Zeit« abgelöst, die das Emanzipationsstreben mit einem linearen Zeitverständnis verbindet. Hier stehen unterschiedliche Freiheitsprojekte im Mittelpunkt, die eine offene Zukunft voraussetzen. In der so genannten Postmoderne gerät dieses progressive Freiheitsverständnis jedoch – nicht zuletzt wegen seiner zunehmenden Beschleunigungstendenzen – selbst in eine Krise, so dass sich nun die Aufgabe stellt, einerseits die freiheitlichen Errungenschaften der Moderne zu bewahren, sie andererseits aber auf eine reflektierte – und damit sozusagen entschleunigende – Weise zu gebrauchen. Immer wieder spricht Schmid in diesem Zusammenhang von einer »anderen Moderne«, die es nun in Angriff zu nehmen gelte. »Die andere Moderne«, so meint er, »wird auf diese Weise zu einer *Raumzeitkultur*, in der nicht mehr nur die Befreiung von Bindungen und

das zerbrechen von Beziehungen, sondern auch das Festhalten daran aufgrund freier Wahl geübt werden kann, und in der Eigenschaften wie Zuverlässigkeit, Beständigkeit, Ruhe und Gelassenheit wieder an Bedeutung gewinnen« (1999, S. 104).

Schmid sieht das »andersmoderne« Individuum mit der Herausforderung konfrontiert, sein Leben gleich einem Kunstwerk selbst zu gestalten, weil es nun nicht mehr in präformierende Bezüge und Sinnzusammenhänge eingebettet ist. Trotzdem lässt sich die neue »Formgebung« nicht ohne Kenntnis der sozialen und politischen Zusammenhänge bewerkstelligen, denn diese sind ganz wesentlich von Machtstrukturen durchzogen und somit potenzielle Widersacher der Selbstgestaltung. Mit Foucault plädiert Schmid deshalb für eine »Ästhetik der Existenz«, der es um eine (Wieder-)Gewinnung der Selbstmächtigkeit des Individuums geht, um Macht über die Macht, die jedoch nicht als exzessiver, sondern vielmehr als asketischer Gebrauch der Macht zu denken sei (ebd., S. 166). Diese neu errungene Selbstmächtigkeit soll das Individuum dann in die Lage versetzen, seine Ziele und Werte selbst zu wählen, wobei die Schönheit des Lebens als oberstes Kriterium fungiert. Nach Schmid ist also jene Wahl die richtige, »die in den Augen des Subjekts das Bejahenswerte und in diesem Sinne *Schöne* verwirklicht; dasjenige ist bejahenswert, wofür das Subjekt mit seiner Existenz eintreten kann, umgekehrt ist meidenwert, was nicht existentiell legitimiert werden kann« (ebd., S. 215f.).

Angesichts der postmodernen Auflösung von personaler Identität stellt sich allerdings die Frage, wer hier überhaupt noch als Subjekt der Wahl zu denken ist. Eine Rückkehr zum modernen Verständnis des Selbst scheint für Schmid nicht mehr möglich, weil funktionierende Machtstrukturen gerade dieses beherrschbare »Subjekt der Identität« voraussetzen und somit von ihm, wenn auch unfreiwillig, gestützt würden. In gleicher Weise verfügt aber auch das multiple Selbst der Postmoderne über »keinen Punkt der Resistenz« mehr. Aus diesem Grund ist ein Konzept des »andersmodernen« Subjekts zu entwickeln, dessen Hauptaufgabe nach Schmid gerade darin besteht, sich um sich selbst zu sorgen. Selbstsorge, so betont er, richte sich darauf, »das Konglomerat dieses multiplen Selbst zu organisieren und einen Zusammenhang weit unterhalb der strengen Einheit, aber weit oberhalb der bloßen Beliebigkeit herzustellen. Das Werk, auf das die Sorge sich konzentriert, ist die *Kohärenz des Selbst*« (ebd., S. 252). Ein entscheidender Aspekt dieser Arbeit an der Kohärenz besteht nun darin, die lebensweltlichen Phänomene in ihrer Bedeutung für das Selbst auszulegen und so dem Leben

einen Sinn zu geben, wobei Schmid davon überzeugt ist, dass dieser Sinn weder dem Leben auferlegt wird noch objektiv vorliegt. Vielmehr soll es sich um ein hermeneutisches Geschehen handeln, das, von einer subjektiven Frage initiiert, am objektiven Material stattfindet (ebd., S. 294). Die Rede von der »Ästhetik der Existenz«, so viel lässt sich diesen Ausführungen immerhin entnehmen, beschreibt einen komplexen Selbstvollzug des Individuums, der gleichermaßen in poetischen, politischen, deliberativen, subjekttheoretischen und hermeneutischen Kategorien zu fassen ist.

Schmids Überlegungen zielen aber nicht nur auf eine umfassende Theorie und eine begriffliche Antwort auf die eudaimonistische Frage, ebenso viel Wert legt er auf eine ausführliche »Asketik« der Lebenskunst. Ihr geht es um verschiedene Übungen und Techniken, die zu vollziehen und anzuwenden sind, um das Leben zu gestalten und seiner selbst mächtig zu werden (ebd., S. 325–398).

Bei all dem stellt sich natürlich die Frage, wo und wie in diesem ethischen Gebäude moralische Gesichtspunkte zur Sprache kommen. Zunächst ist klar, dass die Gestaltung des Selbst nicht vor den Strukturen Halt machen kann, in die es eingebunden ist. Gerade im Zusammenhang mit den ökologischen Aspekten der Lebenskunst weist Schmid auf die verschiedenen Reichweiten des »Selbstverständnisses« hin und betont, dass nur die Entäußerung des Selbst bis hin zur Weltgesellschaft vor dem Einschluss in die innere Welt bewahre (ebd., S. 430). Die Ethik der Lebenskunst besitzt also durchaus eine gewichtige sozialetische Dimension. Aber diese wird nach wie vor aus der prudentiellen Perspektive rekonstruiert. Interessanterweise kommt nun aber die Eigenständigkeit der moralischen Perspektive durchaus an einer Stelle zur Sprache, nämlich dort, wo Schmid drei ethische Niveaus unterscheidet (ebd., S. 62–67). Im Gefolge von Kant erwähnt er zuerst eine apriorische Prinzipienethik, die er als *Ethik I* bezeichnet. *Ethik II* nennt er die verschiedenen Bereichsethiken mit ihren Prinzipien mittlerer Reichweite, und unter die Kategorie *Ethik III* soll schließlich die Ethik des guten Lebens bzw. die Ethik der Lebenskunst fallen. Nach Schmids Plädoyer für eine Rehabilitierung des dritten Niveaus, könnte man zunächst vermuten, er ließe die beiden anderen Ebenen – vor allem die Moral des ersten Niveaus – in ihrer Selbständigkeit unangestastet. Betrachtet man allerdings sein Ethikkonzept als Ganzes, so wird sehr schnell deutlich, dass die Eigenständigkeit der Moral hier gar nicht in den Blick kommt, sondern ausschließlich aus der prudentiellen Perspektive thematisiert wird. Das meint freilich nicht, dass kategorische Moralforderungen

eine nachgeordnete Rolle spielen würden, das Gegenteil ist der Fall. Aber zu ihrer Legitimation meint Schmid trotz allem nur auf Klugheitsargumente rekurrieren zu können (ebd., S. 229). Damit droht der personen- und strebensunabhängige Standpunkt der Moralbegründung verloren zu gehen. Oder anders gesagt: Moralische Forderungen, die sich nicht zugleich als klug ausweisen lassen, finden in diese Sicht des guten Lebens keinen Eingang mehr.

3.2.2 Die »Ethische Ausrichtung« (Paul Ricœur): Ein weiterer bemerkenswerter Versuch, das Verhältnis von gutem Leben und Moral aus der eudaimonistischen Perspektive zu bestimmen, stammt von Paul Ricœur. In seiner großen Studie zum Begriff der Selbstheit finden sich auch umfangreiche Abschnitte zur »ethischen Ausrichtung« des Selbst (1996, S. 207–358). Auffällig ist hier zunächst eine terminologische Unterscheidung: Während der Begriff »Ethik« bei Ricœur ausschließlich für das Streben nach einem erfüllten Leben steht, soll die »Moral« dieses Streben in Normen artikulieren (ebd., S. 208). Schon diese Begriffsbestimmung verweist auf einen »Primat der Ethik gegenüber der Moral«; und tatsächlich sieht Ricœur eine Aufgabe darin, »der moralischen Norm den richtigen Platz zuzuweisen, ohne ihr das letzte Wort zu lassen« (ebd., S. 210).

Den Ausgangspunkt der ethischen Ausrichtung bildet das Handeln in bestimmten Praxiszusammenhängen, wie etwa Beruf, Spiel oder Kunst. Jede dieser Praktiken besitzt je eigene »Maßstäbe der Vortrefflichkeit«. Da es dem Selbst in seiner ethischen Ausrichtung aber nicht um die bloße Teilnahme an solchen Praktiken, sondern letztlich um eine Schätzung seiner selbst geht, müssen die praxisinternen Standards einer äußeren Bewertung zugänglich sein. Den weiteren Bewertungshorizont nennt Ricœur »Lebensplan«, und dieser besitzt in der »Grenzidee« des guten Lebens seinen äußersten evaluativen Bezugspunkt. Im Lichte dieser Idee wird also die Gutheit von Lebensplänen und Praktiken bemessen und danach gefragt, ob sich das Selbst als Urheber von Handlungen schätzen kann, die in solche Zusammenhänge eingebettet sind. Im Anschluss an die aristotelische Behandlung des Freundschaftsmotivs macht Ricœur darauf aufmerksam, dass die Selbstschätzung so lange einen Mangel aufweist, wie sie nicht dialogisch vollzogen wird. Mit Aristoteles schließt er daraus auf die Notwendigkeit von Freundschaftsbeziehungen, die die Selbstschätzung bereichern, ohne ihr etwas wegzunehmen, sondern ihr vielmehr die Idee der Gegenseitigkeit hinzufügen (ebd., S. 229).

Damit findet sich das Selbst in eine ursprüngliche

Sozialstruktur eingebunden, die zunächst durch reziproke und symmetrische Verhältnisse gekennzeichnet ist. Sofern Praxiszusammenhänge jedoch weiter reichen als die dyadischen Freundschaftsrelationen, sind nach Ricœur auch asymmetrische Beziehungen in Betracht zu ziehen, und zwar Beziehungen, in denen der Andere dem Selbst als moralisch Fordernder überlegen oder ihm als Leidender unterlegen ist. In beiden Fällen muss es zwischen Selbst und Anderem zu einem fürsorgenden Austausch kommen, der darauf angelegt ist, die ursprüngliche Symmetrie wieder herzustellen. Auf der Ebene von Institutionen, die ja ebenfalls einen integrierenden Bestandteil von Praxiszusammenhängen bilden, findet die Fürsorge ihre Entsprechung in einer verteilenden Gerechtigkeit. Auch ihr geht es folglich um die Sicherstellung von reziproken Sozialbeziehungen, die für jede ethische Ausrichtung unverzichtbar sind. Ja, die ethische Ausrichtung lässt sich geradezu als »Ausrichtung auf das »gute Leben« mit Anderen und für sie in gerechten Institutionen« (ebd., S. 210) definieren.

Obwohl nun mit der Fürsorge und der Gerechtigkeit bereits quasi-moralische Elemente in die ethische Ausrichtung eingeschrieben sind, verbleiben die bisherigen Überlegungen doch vollständig im Bereich der prudentiellen Perspektive. Der Übergang zur Moral wird nach Ricœur erst dann notwendig, wenn man sich mit Kant vergegenwärtigt, dass menschliches Handeln in Praxiszusammenhängen und Sozialbeziehungen immer durch den »Hang zum Bösen« korrumpiert werden kann, dass soziale Asymmetrien also auch als Formen von Macht, Folter oder Tötung auftreten können. Hier bedarf es dann einer universalistischen Moral, die auf der Ebene der Fürsorge über die goldene Regel zur Personzweckformel des kategorischen Imperativs formalisiert sowie auf der Ebene der Institutionen in eine an Rawls angelehnte Gerechtigkeitstheorie übersetzt werden muss. Sowohl das »Leben mit anderen und für sie« als auch die Gerechtigkeit der Institutionen sind also nur durch moralische Normen zu garantieren, so dass die ethische Ausrichtung um ihrer selbst willen nicht darauf verzichten kann, sich an einer universalistischen Moral zu orientieren. Allerdings bleibt diese Orientierung für Ricœur so lange problematisch, wie die Forderungen der Moral nicht mit Hilfe der praktischen Weisheit, der *phronêsis*, wieder in den Bereich der Ethik überführt werden. Die Schwierigkeiten, die Ricœur im Zusammenhang mit einer universalistischen Moral ausmachen zu können glaubt und die schließlich zur Einführung einer »kritischen *phronêsis*« zwingen, kann man zusammenfassend als Anwendungsprobleme bezeichnen. Das Verhältnis von Ethik und Moral resümie-

rend stellt Ricœur daher fest, dass sich zwischen der »naiven *phronêsis*«, wie sie die anfängliche ethische Ausrichtung kennt, und der »kritischen *phronêsis*« der Anwendung das Gebiet der moralischen Verpflichtung ausbreitet, »der Pflicht [...], die verlangt, daß nicht sei, was nicht sein soll, nämlich das Böse, und daß insbesondere die durch Menschen anderen Menschen zugefügten Leiden beseitigt werden« (ebd., S. 351).

Trotz dieser unverzichtbaren Funktion bleibt die Moral für Ricœur also letztlich in den ethischen Zusammenhang eingebunden. Ungeachtet ihrer kriteriologischen Bedeutung für alles Handeln wird sie bei ihm doch nur von einer Klugheitsperspektive her verständlich. Ihr Verpflichtungscharakter hängt damit zwar in geltungstheoretischer Hinsicht nicht mehr ausschließlich von der prudentiellen Perspektive ab, kann aber ohne diese auch nicht wirklich eingesehen und verstanden werden.

3.2.3 Selbsterfüllung (Alan Gewirth): Offensichtlich kommt die Eigenständigkeit der Moral weder in Schmidts Lebenskunstmodell noch in Ricœurs ethischer Ausrichtung voll zur Geltung, weil moralische Forderungen in beiden Fällen nur aus der Perspektive des guten Lebens verständlich zu werden vermögen. Eine interessante Alternative zu diesen Positionen bieten die Überlegungen von Alan Gewirth (1998), der – in diesem Punkt durchaus an die großen antiken und mittelalterlichen Vorgänger erinnernd – noch einmal alle Dimensionen der eudaimonistischen Frage zu Sprache bringt, sie jedoch unter der spätmodernen Voraussetzung einer begründungslogisch notwendigen Trennung von gutem Leben und Moral in einem einheitlichen Konzept zu vermitteln versucht. Dabei fällt zunächst auf, dass Gewirth nur gelegentlich von Eudaimonismus oder dem gutem Leben spricht; als Leitbegriff wählt er vielmehr den im Deutschen eher ungebräuchlichen Terminus »Selbsterfüllung« (*self-fulfillment*). Damit sollen zugleich prozessuale wie finale Aspekte bezeichnet sein, d. h., unter Selbsterfüllung versteht Gewirth einerseits das *Resultat*, andererseits aber auch den *Verlauf* eines spezifischen Entwicklungsgeschehens. Diese Doppelbestimmung wird nachvollziehbar, wenn man sich klar macht, dass das Subjekt der Selbsterfüllung einerseits immer Träger von *Wünschen* ist, dass es auf der anderen Seite aber auch über eine Reihe von realisierbaren *Fähigkeiten* verfügt. Betrachtet man diese beiden Merkmale nun als zentrale praxiswirksame Eigenschaften des Selbst, so kann Selbsterfüllung mit Gewirth als ein verschränktes Ineinander von Wunscherfüllung (*aspiration-fulfillment*) und Fähigkeitenverwirklichung (*capacity-fulfillment*) ver-

standen werden: »The self is fulfilled when its deepest desires or its best capacities are brought to fruition« (ebd., S. 13).

Es bedarf keines besonderen Scharfsinns, um diese doppelte Erfüllungsgestalt mit den beiden nicht-moralischen Varianten des Eudaimonismus in Verbindung zu bringen: Dabei steht Wunscherfüllung für die prudentielle Dimension des guten Lebens, wogegen sich die Verwirklichung von Fähigkeiten im Grunde nur als Perfektionismus denken lässt.

Was die Wunscherfüllung anbelangt, so macht Gewirth geltend, dass es hier nicht um beliebige Wünsche geht, sondern um die tiefsten, nach kritischer Reflexion zugleich aber auch für erfüllbar gehaltenen Bestrebungen des Selbst, wobei die darin implizierten Wertungen konstitutiv für jede Form von personaler Identität sind. Nur solcherart identitätsstiftende Wünsche können auch als Organisationsprinzipien für alle nachgeordneten Wünschen dienen. Gewirth geht allerdings davon aus, dass Wunscherfüllung sich weder auf das Erreichen von bestimmten mentalen Zuständen noch auf die Befriedigung aufgeklärter Bedürfnisse reduzieren lässt, vielmehr müsse auch mit der objektiven Gutheit bestimmter Strebeninhalte gerechnet werden. Auf der anderen Seite sind freilich auch die Grenzen der Wunscherfüllung zu beachten. Denn selbst die identitätsstiftende Bedeutung der zugrunde liegenden Wertungen kann keineswegs gewährleisten, dass nicht ausgesprochen unmoralische Wünsche verfolgt werden. Gewirth nennt in diesem Zusammenhang Hitler und Stalin, denen auf dem Höhepunkt ihrer Machtentfaltung ja ein erstaunliches Maß an Wunscherfüllung attestiert werden kann, nicht aber, dass sie ein im umfassenden Sinne erfülltes Leben geführt hätten. Hier kommen dann offensichtlich universale moralische Kriterien ins Spiel, die die legitimen Grenzen jeder Form des Wünschens zu bestimmen haben.

Interessanterweise begreift Gewirth nun die Entwicklung und Anwendung moralischer Prinzipien ebenfalls als eine Folge des Strebens nach Selbsterfüllung, genauer des Strebens nach der Verwirklichung von Fähigkeiten. Die allgemeine Formel der Fähigkeitsverwirklichung lautet: »For you to fulfill yourself is for you to achieve the best that is in you to become« (ebd., S. 59). Bei der hier geforderten Bestimmung der besten Fähigkeiten operiert Gewirth zunächst mit einem weiten Perfektionismus, indem er nämlich die Vernunft als jene gattungstypische Eigenschaft ausweist, die jeder Mensch entfalten muss. Eine entscheidende Folge dieser Entfaltung ist die Einsicht in ein rational begründetes Moralprinzip, das als limitierendes Kriterium sowohl für die Wunscherfüllung als auch für die Verwirklichung von

individuellen Fähigkeiten – dann im Sinne des engen Perfektionismus – zu dienen hat. Das material gehaltvolle Moralprinzip, das jedem Handlungsfähigen ein vollumfängliches Recht auf seine Handlungsfähigkeit und deren Voraussetzungen zuspricht sowie entsprechende Rechtsverletzungen kategorisch verbietet, ist bei Gewirth nicht mehr an die prudentielle Perspektive gekoppelt, sondern erweist sich als Resultat einer Perfektionierung des Vernunftvermögens. Anders als bei Schmid und vielleicht auch noch bei Ricœur besteht bei Gewirth somit von vornherein nicht die Gefahr, dass die moralische und die prudentielle Sichtweise nicht genügend auseinander gehalten werden. Für ihn ist es ja nicht das Streben nach Wunscherfüllung, sondern nach Perfektion, im Zuge dessen die Moral ins Blickfeld rückt. Was dann tatsächlich entdeckt wird, sind moralische Forderungen, die sich in geltungslogischer Hinsicht als völlig unabhängig von jeder Vorstellung vom guten Leben (oder von Perfektion) erweisen und somit auch von allen Handlungsfähigen verstanden und eingesehen werden können. Auf der Basis einer solchen Selbstständigkeit der Moral lässt sich deren Integration in die je individuellen Sichtweisen vom guten Leben nun aber selbst als *moralische Forderung* begreifen, die um der eigenen personalen Identität und Konsistenz willen auch so weit wie möglich zu leisten ist.

## Literatur

### Standardwerke

- Annas, Julia: *The Morality of Happiness*. New York/Oxford 1993.
- Aristoteles: *Magna Moralia*. Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 5. Berlin <sup>3</sup>1983.
- : *Nikomachische Ethik*. Hamburg <sup>4</sup>1985 (= NE).
- Arnim, Johannes v. (Hg.): *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Bde. Stuttgart <sup>2</sup>1964 (= SVF).
- Cicero, Marcus Tullius: *De finibus bonorum et malorum*. Über das höchste Gut und das größte Übel (lat./dt.). Stuttgart 1989 (= De fin.).
- Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg <sup>3</sup>1990 (= DL).
- Epiktet: *Ausgewählte Schriften* (gr./dt.). Zürich 1994 (darin: Diatriben = Diatr.).
- Epikur: *Briefe, Sprüche, Werkfragmente* (gr./dt.). Stuttgart 1980 (darin: Kyriai Doxai = KD, Sententiae Vaticanae = SV).
- Gewirth, Alan: *Self-Fulfillment*. Princeton, NJ, 1998.
- Griffin, James: *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. New York/Oxford 1986.
- Horn, Christoph: *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München 1998.
- Hurka, Thomas: *Perfectionism*. New York/Oxford 1993.
- Krämer, Hans: *Integrative Ethik*. Frankfurt a.M. 1992.
- Lukrez: *De rerum natura. Welt aus Atomen* (lat./dt.). Stuttgart 1971.
- Platon: *Politeia*. Werke in acht Bänden. Bd. 4 (gr./dt.). Darmstadt 1990.
- Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*. München 1996 (frz. *Soi-même comme un autre*. Paris 1990).
- Schmid, Wilhelm: *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt a.M. <sup>4</sup>1999.
- : *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst*. Frankfurt a.M. 2000.
- Seneca: *Philosophische Schriften*. 5 Bde. (lat./dt.). Darmstadt 1984.
- Weinkauff, Wolfgang (Hg.): *Die Philosophie der Stoa. Ausgewählte Texte*. Stuttgart 2001.

### Weiterführende Literatur

- Annas, Julia: »The Good Life and the Good Lives of Others«. In: *Social Philosophie & Policy* 9 (1992) 2, S. 133–148.
- Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*. Berlin 1991.
- Hauskeller, Michael: *Geschichte der Ethik: Mittelalter*. München 1999.
- Horn, Christoph: »Wie hätte eine Philosophie des gelingenden Lebens unter Gegenwartsbedingungen auszusehen?« In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 25 (2000), S. 323–345.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Werke in sechs Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 2. Darmstadt <sup>5</sup>1983 (= KrV).
- Kitcher, Philip: »Essence and Perfection«. In: *Ethics* 110 (October 1999), S. 59–83.
- Leonhardt, Rochus: *Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudaimonismus-Problems*. Berlin/New York 1998.
- Nozick, Robert: *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*. München 1991 (engl. *The Examined Life. Philosophical Meditations*. New York 1989).
- Price, Anthony W.: »Friendship«. In: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik* (Klassiker Auslegen 2). Berlin 1995, S. 229–251.
- Seel, Martin: *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*. Frankfurt a.M. 1995.
- Steinfath, Holger (Hg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt a.M. 1998.
- Sumner, Leonard W.: »Two Theories of the Good«. In: *Social Philosophie & Policy* 9 (1992) 2, S. 1–14.
- Wolf, Ursula: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbek 1999.

Christoph Hübenenthal

## 6. Utilitarismus

### 1. Die Standardform des Utilitarismus

Der Utilitarismus ist die am weitesten ausgearbeitete und – u. a. auch deshalb – seit etwa hundert Jahren international meistdiskutierte Variante einer konsequentialistischen Ethik. Anders als in seinen Anfängen im 18. Jahrhundert stellt er sich heute nicht mehr als monolithische normative Theorie dar, sondern als weit verzweigte ›Familie‹ verwandter Ansätze mit einem gemeinsamen Kern. In seiner Standardform ist der Utilitarismus durch fünf Eigenschaften gekennzeichnet: Konsequentialismus, Teleologie, Ein-Gut-Axiologie, Maximierungsprinzip und Universalismus.

#### 1.1 Konsequentialismus

Wie in allen konsequentialistischen Ansätzen beruht im Utilitarismus die moralische Beurteilung menschlichen Handelns (darin eingeschlossen Unterlassungen) zur Gänze auf der Beurteilung der (wahrscheinlichen) Handlungsfolgen. Utilitaristische Handlungsbeurteilungen sind deshalb zweiteilig. Sie bestehen aus der Beurteilung der (wahrscheinlichen) Handlungsfolgen nach dem Ausmaß, in dem sie gut oder schlecht, wünschenswert oder vermeidenswert sind, und der Beurteilung der Handlung nach dem Ausmaß, in dem sie auf dem Hintergrund der Folgenbewertung als moralisch geboten, erlaubt oder verboten gelten muss. Entsprechend gliedert sich die utilitaristische Ethik in einen axiologischen (werttheoretischen) Teil, der feststellt, welche Werte durch moralisches Handeln verwirklicht werden sollen, und einen normativen (pflichttheoretischen) Teil, der feststellt, welche moralischen Forderungen sich aus der Chance der Verwirklichung dieser Werte bzw. dem Risiko der Verwirklichung der dazu konträren Unwerte ergeben. Zwischen der Bewertung der Handlungsfolgen und der Beurteilung der Handlung besteht dabei kein durchgängiges Abbildungsverhältnis. Nicht jede Handlung mit (nach der utilitaristischen Axiologie) guten Folgen ist auch schon moralisch geboten. Es können Umstände eintreten, z. B. politische Gewaltherrschaft, unter denen die einzig mögliche Handlung mit guten Folgen so viel moralischen Heroismus verlangt, dass sie von niemandem ernstlich erwartet werden kann (›supererogatorische Handlung‹). Auf der anderen Seite ist nicht jede Handlung mit schlechten Folgen unter allen Umständen moralisch verboten. In manchen Situationen kann selbst eine Handlung mit schlechten Folgen erlaubt oder sogar geboten sein, z. B. wenn die Hand-

lungsalternativen – einschließlich Untätigkeit – noch schlechtere Folgen hätten.

›Folgen‹ wird dabei von den meisten utilitaristischen Ethikern in einem weiten Sinn verstanden. Zu den ›Folgen‹ gehören nicht nur die zeitlich später eintretenden Wirkungen, sondern auch die gleichzeitig eintretenden Wirkungen einer Handlung sowie die Handlung und ihre Umstände selbst. So wird in der utilitaristischen Ethik im Allgemeinen auch der mit einer Handlung verbundene physische und psychische Aufwand berücksichtigt. Muss der Akteur z. B. erhebliche Willenskraft aufbringen, um eine Handlung auszuführen oder zu unterlassen, ist dies in der Regel für die moralische Beurteilung beachtlich.

Im Utilitarismus entscheiden nicht die tatsächlichen Folgen über die moralische Beurteilung einer Handlung, sondern ihre absehbaren Folgen, d. h. die Folgen, wie sie sich für einen wohl informierten und vernünftig denkenden Beobachter zum Zeitpunkt der Handlung als mehr oder weniger wahrscheinlich darstellen. Das bedeutet u. a., dass das Ausmaß, in dem der Akteur selbst die absehbaren Folgen einer Handlung voraussieht oder als gut bewertet, für die Handlungsbeurteilung nicht entscheidend ist. Eine Handlung mit absehbar schlechten Folgen wird nicht dadurch richtig, dass der Akteur deren Folgen irrtümlich als überwiegend gut einschätzt. (In diesem Fall kommt aber möglicherweise eine Entschuldigung in Frage.) Für die utilitaristische Beurteilung der Handlung kommt es dabei neben dem Wert und Unwert der möglichen Folgen wesentlich auch auf deren Eintrittswahrscheinlichkeit an. Kleine Risiken dürfen im Allgemeinen für die Realisierung großer Chancen in Kauf genommen werden, wobei allerdings über die genauen Beziehungen, in denen Chancen und Risiken, Werte und Unwerte zueinander stehen müssen, um eine Handlung als erlaubt oder geboten gelten zu lassen, unter den Vertretern der utilitaristischen Ethik kein völliger Konsens besteht. Die häufig vertretene Auffassung, dass eine Handlung geboten ist, für die die Summe der Produkte aus Werten und Eintrittswahrscheinlichkeiten (der ›Erwartungswert‹) maximal ist, wird von utilitaristischen Ethikern nur für bestimmte Arten von Handlungen, z. B. für sich häufig wiederholende Handlungen, akzeptiert. Für einmalige oder gelegentliche Handlungen mit schwerwiegenden negativen, aber sehr unwahrscheinlichen Folgen (wie bei Hochrisikotechnologien) liefert die utilitaristische Ethik für sich genommen kein eindeutiges Entscheidungskriterium.



Kennzeichnend für den Utilitarismus ist, dass er bei der Handlungsbeurteilung nicht nur die beabsichtigten, sondern auch die unbeabsichtigten absehbaren Folgen (die sog. ›Nebenfolgen‹) gleichgewichtig berücksichtigt. Im Falle absehbar schlechter Nebenfolgen entlasten deshalb gute *Absichten* nach utilitaristischer Auffassung ebenso wenig von moralischer Kritik wie gute *Motive*.

### 1.2 Teleologie

Die utilitaristische Ethik gehört zu den *teleologischen* Ethikkonzeptionen, d. h. für sie hängt die moralische Beurteilung von Handlungen ausschließlich von dem *außermoralischen* Wert der Handlungsfolgen ab – im Gegensatz zu Konzeptionen wie dem irreführenderweise so genannten »Utilitarismus der Rechte« (Nozick o. J., S. 39), für den die moralische Richtigkeit einer Handlung u. a. davon abhängt, in welchem Maße sie ihrerseits moralisch richtige oder moralisch falsche Handlungen zur Folge hat.

### 1.3. Ein-Gut-Axiologie

Die Axiologie des Utilitarismus kennt nur einen einzigen Wert, im Utilitarismus ›Nutzen‹ (*utility*) genannt. Während ›Nutzen‹ im allgemeinen Sprachgebrauch eine *relative* Größe darstellt, die Nützlichkeit einer Handlung sich also nach den jeweils zu Grunde liegenden Handlungszwecken richtet, ist der ›Nutzen‹ im Utilitarismus eine *absolute* Größe. ›Nutzen‹ ist das Ausmaß des von einer Handlung bewirkten Glücks, Wohlbefindens oder der Befriedigung von Wünschen (Präferenzen). Träger des Nutzens ist im Utilitarismus dabei immer das Individuum. ›Gesamtnutzen‹ oder ›Gemeinwohl‹ werden als Summen aufgefasst, mit dem individuellen Nutzen jedes Einzelnen als Mandanten.

Indem der Utilitarismus nur ein einziges Gut als Wert anerkennt, wird er auf der Theorieebene zu einer extrem *einfachen* Konzeption. So entfallen im Utilitarismus alle Wertinkommensurabilitäten. Im Prinzip sind die Wertfolgen aller in einer Situation möglichen Handlungen miteinander vergleichbar. Darüber hinaus entfallen auf der Theorieebene alle Wertkonflikte sowie die Notwendigkeit einer Güterabwägung. Es sind vielmehr nur jeweils homogene Nutzenmengen (positive und negative) miteinander zu verrechnen. In der konkreten Anwendung erfordert die utilitaristische Ethik allerdings in der Regel die Bewältigung eines höheren Ausmaßes an Komplexität als andere Ethikkonzeptionen. Das gilt sowohl für konsequentialistische Ethiken mit Axiologien, die bestimmte Werte als vorrangig auszeichnen und die Abwägung vorrangiger gegen nachrangige Werte entsprechend einschränken, als auch insbe-

sondere für deontologische Ethikansätze, die die Folgenberücksichtigung auf die Standardfolgen oder auf die beabsichtigten Folgen begrenzen bzw. auf eine Folgenberücksichtigung ganz verzichten.

### 1.4 Maximierungsprinzip

Unter den jeweils verfügbaren Handlungsalternativen ist für den Utilitarismus diejenige Handlung moralisch geboten, die absehbar das maximale Übergewicht der positiven über die negativen Folgen bewirkt (vorausgesetzt, diese verlangt vom Akteur keine heroischen Anstrengungen). Dieses Maximum ist rein summativ bestimmt. Geboten ist die Handlung, für die die Differenz aus der Summe des durch sie absehbar bewirkten positiven und der Summe des durch sie absehbar bewirkten negativen Nutzens größer ist als für alle anderen in der Situation möglichen Handlungen.

### 1.5 Universalität

Für die Beurteilung einer Handlung sind die Folgen für alle von der Handlung Betroffenen erheblich, wobei die Folgenbewertung unparteilich sein und von allen besonderen Sympathien und Loyalitäten absehen soll (Bentham: ›Everyone to count for one and nobody for more than one‹). Die Folgen für den Akteur und die ihm Nahestehenden sind in den Gesamtfolgen enthalten, erhalten jedoch kein stärkeres Gewicht als die Folgen für Fremde. Räumliche, zeitliche und soziale Distanz der Betroffenen führen nicht (abgesehen von der erhöhten Unsicherheit der Folgenabschätzung) zu einer Minderung ihrer moralischen Beachtlichkeit. Die in den Wirtschaftswissenschaften verbreitete ›Diskontierung‹ (Wertminderung) eines in der Zukunft anfallenden Nutzens und Schadens wird von utilitaristischen Ethikern überwiegend abgelehnt (so schon Sidgwick 1907, S. 381) und allenfalls aus pragmatischen Gründen zugelassen (Lumer 2000). Kriterium für die Aufnahme in den Kreis der (direkt) Betroffenen ist nicht die Gattungszugehörigkeit, sondern die Empfindungsfähigkeit (Pathozentrismus), was die empfindungsfähigen Tiere einschließt und empfindungsunfähige menschliche Wesen (wie frühe Embryonen) ausschließt (Singer 1994).

## 2. Der ethische Egoismus

Außerhalb der englischsprachigen Länder wird der Ausdruck ›Utilitarismus‹ und seine Ableitungen vielfach für eine *egoistische* Verhaltensorientierung verwendet, die den eigenen Nutzen bzw. die Befriedigung eigener Interessen zum ausschließlichen oder

überwiegenden Maßstab des Handelns macht. Dieser Sprachgebrauch wird durch die vorherrschende Redeweise von ›Nutzen‹ im Sinne von ›Eigennutz‹ nahe gelegt und stützt sich auf eine Reihe struktureller und historischer Affinitäten. Gemeinsam sind dem ethischen Utilitarismus und dem ›utilitären‹ Denken (wie man es besser nennen sollte) der rationale, kalkulierende und maximierende Umgang mit den absehbaren Folgen des eigenen Verhaltens. Wie der Utilitarist die kollektiven Gesamtfolgen seines Handelns für alle Betroffenen über alle zukünftigen Zeitperioden, kalkuliert der rationale Egoist die Folgen seines Handelns für sich über seine gesamte wahrscheinliche Lebenszeit. Eine weitere Gemeinsamkeit kann man darin sehen, dass auch der ethische Utilitarismus ›Pflichten gegen sich selbst‹ beinhaltet. Zwar ist das eigene Wohlbefinden nur ein verschwindend kleiner Teil des zu maximierenden Gesamtnutzens. Dafür ist der eigene Nutzen und auch der Nutzen der dem Akteur Nahestehenden für den einzelnen Akteur jedoch oft sehr viel besser abschätzbar und realisierbar als der Nutzen für Fernerstehende, so dass auch rein eigennützige bzw. ausschließlich den Nahestehenden nützende Handlungen utilitaristisch geboten sein können.

Ein ›utilitäres‹ Handlungsprinzip unterscheidet sich vom Nützlichkeitsprinzip des Utilitarismus neben seiner ausschließlich eigennützigen Orientierung in zwei weiteren Hinsichten: (1) Es ist nicht an eine bestimmte Axiologie gebunden. Statt um Glück, Wohlbefinden oder Wunschbefriedigung kann es dem rationalen Egoisten auch um Macht, Wissen oder künstlerische Perfektion gehen. (2) Anders als der Utilitarismus wird ein utilitäres Handlungsprinzip gewöhnlich nicht als *moralische* Position, d. h. als Sollensforderung, sondern als individuelles Klugheitsprinzip verstanden. Es tritt in der Regel nicht mit dem Anspruch auf, verallgemeinerungsfähig zu sein und für schlechthin alle Akteure zu gelten, im Gegensatz zu einem als *moralische* Position vertretenen *verallgemeinerten* Egoismus.

Ein verallgemeinerter Egoismus (›ethischer Egoismus‹) tritt in einer starken und einer schwachen Form auf: als universale *Verpflichtung* zur Maximierung des eigenen Nutzens oder als universale *Be-rechtigung* zur Maximierung des eigenen Nutzens. In der *starken* Form ist der ethische Egoismus nur selten (mit der berühmten Ausnahme Nietzsches) zur Grundlage einer Moralphilosophie gemacht worden, was nicht unabhängig von den Problemen zu sehen ist, mit denen diese Variante konfrontiert ist. Erstens ist fraglich, ob sie nicht denjenigen, der sie vertritt, in einen ›performativen Selbstwiderspruch‹, d. h. einen Widerspruch zwischen dem Geforderten und der

Forderung selbst, verwickelt. Wer verpflichtet ist, ausschließlich seinen eigenen Nutzen zu maximieren, kann in der Regel kein Interesse daran haben, andere zur Maximierung ihres Nutzens zu ermuntern (vgl. Frankena 1972, S. 39). Zweitens ist die starke Variante des ethischen Egoismus, da sie die von Natur aus Stärkeren nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet, ihren Vorteil auf Kosten der Schwächeren zu suchen, mit weithin anerkannten Funktionsbestimmungen der Moral wie der Sicherstellung eines friedlichen und gedeihlichen Zusammenlebens, der Minderung von Angst und Leid und der Eröffnung von Kooperations- und Selbstentfaltungschancen nur schwer vereinbar. Weniger problematisch ist eine ›Pflicht zur Selbstliebe‹ als abgeleitetes oder als Teilprinzip. So hat etwa Kant eine abgeleitete Pflicht zur Selbstliebe postuliert, die die Bereitschaft steigern soll, dem obersten Moralprinzip, dem Kategorischen Imperativ, Folge zu leisten. Nur von dem, der sich selbst nicht vernachlässigt, ist Pflichtbewusstsein zu erwarten (Kant 1903, S. 399). Butler hat die Verpflichtung zur Selbstliebe als einen untergeordneten Teilbereich der Moral gesehen. Als rationale Verhaltenssteuerung verspricht die Selbstliebe ein gewisses Maß an Kontrolle über die für den Akteur wie für andere potenziell schädlichen Leidenschaften, steht aber ihrerseits unter der Herrschaft des Gewissens als oberster moralischer Instanz (Butler 1970, Kap. 1–3, 11).

Die schwächere Form des ethischen Egoismus, die die unbeschränkte Verfolgung des eigenen Nutzens lediglich *erlaubt*, ist nicht mit der ersten, aber in gleicher Weise wie die starke Form mit der zweiten Schwierigkeit konfrontiert. Eine Moral ist nicht zu denken ohne einen – wie immer eingeschränkten – Altruismus. Die Erlaubnis, die Interessen anderer auch dann unberücksichtigt zu lassen, wenn sich diese in extremer Not befinden, ist mit diesem Kerngehalt kaum zu vereinbaren. Der schwache ethische Egoismus ist allenfalls für gesellschaftliche Teilsysteme wie das Marktsystem plausibel, das es jedem Marktteilnehmer freistellt, ausschließlich seine eigenen wirtschaftlichen Interessen zu verfolgen. In diesem Fall ist die Geltung des schwachen ethischen Egoismus allerdings auf das Verhalten innerhalb eines durch gesellschaftliche Normen gesicherten institutionellen Rahmens beschränkt. Fraglich ist jedoch, ob sich die Setzung und Aufrechterhaltung dieses Rahmens ihrerseits mit einem ethischen Egoismus rechtfertigen lässt.

Weniger eindeutig als das Verhältnis des Utilitarismus zum ethischen Egoismus ist sein Verhältnis zum *psychologischen Egoismus*, der Theorie, dass jegliches menschliches Handeln von letztlich eigennützigen

(bewussten oder unbewussten) Motiven bestimmt ist. Für den psychologischen Egoismus sind auch scheinbar von Motiven wie Mitleid und Solidarität bestimmte altruistische Handlungen egoistisch motiviert, z.B. durch Wünsche nach gesellschaftlicher Zuwendung, Zugehörigkeit und Anerkennung. Scheinbar moralisch motivierte Handlungen zielen auf die Vermeidung äußerer (Strafe, Tadel, Entzug sozialer Anerkennung) und innerer Sanktionen (Gewissensbisse, Selbstvorwürfe, verminderte Selbstachtung). Bentham und Mill, die Begründer des Utilitarismus, standen dem psychologischen Egoismus zumindest zeitweilig nahe. Bentham erwartete die Befolgung einer utilitaristischen Moral weniger von genuin moralischen Motiven wie Pflichtbewusstsein und Gewissenhaftigkeit als von dem Wunsch, äußeren Sanktionen wie staatlichen und göttlichen Strafen, sozialer Ablehnung und Meidung sowie anderen widrigen Folgen von Pflichtverletzungen zu entgehen. Mill betonte im Gegensatz dazu die Rolle innerer Sanktionen (einschließlich moralischer Gefühle wie Würde und Stolz), ging aber in seinem sog. »Beweis« für den Utilitarismus (Mill 1976, Kap. 4) dennoch davon aus, dass jeder ausschließlich nach seinem eigenen Glück strebt. Auch hier stellt sich die Frage, ob Akteure, die das System der Sanktionen aufrechtzuerhalten oder gezielt zu verändern vermögen (Politiker, Juristen, Kirchenführer, Erzieher), gleichzeitig utilitaristisch richtig handeln und ausschließlich egoistisch motiviert sein können.

### 3. Historische Entwicklung

Die wichtigsten Stationen in der Entwicklung der utilitaristischen Ethik werden durch die Namen Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Henry Sidgwick und Richard M. Hare markiert. Bezeichnenderweise waren alle Hauptvertreter bis auf Hare im Hauptberuf nicht als akademische Philosophen tätig, sondern als Rechtstheoretiker, Wirtschaftswissenschaftler und Politiker.

Die Geschichte des Utilitarismus ist ein Prozess zunehmender Ausdifferenzierung, Subtilisierung und Anreicherung mit Komplexität. Bei Bentham erscheint die Theorie in ihrer einfachsten und radikalsten Form, weniger als eine Moraltheorie denn als eine Theorie der Gesetzgebung, deren sämtliche Elemente Vorgängern wie Hutcheson, Hume, Helvétius und Paley entlehnt sind. Dort findet sich auch bereits die Formel von dem »größten Glück der größten Zahl«. Als Rechtsreformer war Bentham weniger an der theoretischen Ausarbeitung denn an der politischen Umsetzung des Utilitarismus interessiert,

insbesondere im Bereich des für seine Vorstellungen sinnlos grausamen und ineffizienten Strafrechts. Als einer der ersten Philosophen der Aufklärung (neben Hume und Rousseau) bezog er auch die leidensfähigen Tiere in den Kreis der zu berücksichtigenden Wesen ein. In der Axiologie vertrat er einen konsequent hedonistischen Nutzenbegriff, nach dem sich das Ausmaß des durch eine Handlung bewirkten Nutzens nach der Differenz zwischen Menge und Intensität der bewirkten Lust (*pleasure*) und Menge und Intensität der bewirkten Unlust (*pain*) bemisst. Aus welcher Quelle die Lust bezogen wird, macht für die Beurteilung keinen Unterschied. »Höhere«, die spezifischen Fähigkeiten des Menschen einbeziehende Lustzustände erhalten kein höheres Gewicht als die »niederen« Lustempfindungen, die der Mensch mit anderen Säugetieren teilt: »quantity of pleasure being the same, push-pin is as good as poetry«. Benthams Programm eines *felicific calculus*, eines »Glückskalküls«, das den Nutzengehalt auch nichtwirtschaftlicher Güter auf Heller und Pfennig berechnet, ist von ihm niemals konkret ausgearbeitet und erst in der späteren Wohlfahrtsökonomik (Edgeworth 1881; Pigou 1920; vgl. Bohnen 1964) aufgenommen worden. Angesichts der Komplexität der zu berücksichtigenden Faktoren haben die utilitaristischen Nachfolger Benthams ihren Politikempfehlungen nahezu durchweg lediglich informelle Nutzenkalküle zu Grunde gelegt (zu Mill vgl. Birnbacher 1989, S. 17f.).

John Stuart Mill, der von seinem Vater streng im Geist Benthams erzogen worden war, hat sich diesem Einfluss als Erwachsener ein Stück weit entzogen und die Radikalität des Bentham'schen Utilitarismus abgemildert, zugleich aber auch dessen Konturen verunklart. Während Bentham das zu seiner Zeit vorherrschende Denken mit beißendem Spott geißelt, geht es Mill (ähnlich wie später Sidgwick und Hare) primär um den Aufweis der Kontinuitäten zwischen Utilitarismus und Alltagsmoral. Mill bemüht sich, die utilitaristische Ethik in einem Licht darzustellen, die sie unabhängig von jeder besonderen Weltanschauung und insbesondere auch für Anhänger christlicher Grundsätze akzeptabel macht. Die wichtigste Revision betrifft den Hedonismus. Während Bentham sinnliche und geistige Lust gleich gewichtet, führt Mill zusätzlich eine qualitative Wertdimension ein, die es erlauben soll, »höheren« Freuden auch dann einen höheren Rang zuzuordnen, wenn sie den »niederen« an Dauer und Intensität unterlegen sind. Angelehnt an Platons *Staat* wird das Qualitätsurteil denjenigen überlassen, die über hinreichend vielfältige Erfahrungen verfügen, um die Qualitäten verschiedener Arten von Lust miteinander vergleichen

zu können. Schärfer noch als Bentham unterscheidet Mill zwischen der moralischen Richtigkeit von Handlungen und der moralischen Qualität der Handlungsmotive. Die moralische Qualität von Motiven bestimmt sich danach, wie weit sie im Allgemeinen zu utilitaristisch gefordertem Handeln motivieren. Im Einzelfall können jedoch gute Motive zu moralisch falschen, schlechte Motive zu moralisch richtigen Handlungen führen (Mill 1976, Kap. 2).

Henry Sidgwick's Hauptwerk *The methods of ethics* (1907) greift die Themen Mills in einer systematisierten und präzisierten Form auf und etabliert die bis heute üblichen Differenzierungen in Regel- und Handlungsutilitarismus sowie Durchschnittsnutzen- und Nutzensummenutilitarismus. Anders als Mill, der für den Utilitarismus lediglich einen Plausibilitäts-Beweis für möglich hält, verbindet Sidgwick den Utilitarismus mit einem metaethischen Objektivismus, für den der Utilitarismus die objektiv richtige Ethik darstellt, und einem metaethischen Kognitivismus, demzufolge diese objektive Richtigkeit auf dem Wege intuitiver Evidenz eingesehen werden kann. Sehr viel ausführlicher als Mill diskutiert Sidgwick das Verhältnis zwischen utilitaristischem *Primärprinzip* (dem Nützlichkeitsprinzip) und den auf dessen Hintergrund im moralischen Alltag zu befolgenden *Sekundärprinzipien*. Während Bentham und Mill, aber auch viele moderne Utilitaristen (z. B. Goodin 1995) den primären Anwendungsbereich der utilitaristischen Ethik in staatlichem und anderweitigem institutionellen Handeln sehen, fragt Sidgwick primär nach den Konsequenzen des Utilitarismus für die Alltagsmoral. Für diese ist das Prinzip des »größten Nutzens für die größte Zahl« als Entscheidungsregel offensichtlich ungeeignet: Es ist zu abstrakt und zu wenig motivierend, es überfordert den Akteur kognitiv und normativ, und es birgt das Risiko, dass alltagsmoralische Entscheidungen zu wenig voraussehbar werden, um die erforderliche Erwartungssicherheit zuzulassen. Deshalb ist es sinnvoll, sich in der konkreten moralischen Praxis nicht an das Primärprinzip, sondern an konkretere, lehr- und lernbare und weniger Altruismus erfordernde Sekundärprinzipien zu halten, die das Primärprinzip in praxisleitende Handlungsregeln »übersetzen«, also gerade *nicht* utilitaristisch zu denken. Das Prinzip des größten Glücks dient dann lediglich als Maßstab, an dem die in concreto zu befolgenden Regeln auf dem Hintergrund der jeweiligen historischen und kulturellen Gegebenheiten auf ihre Adäquatheit geprüft werden.

Ihre gründlichste Ausarbeitung hat die auf Mill zurückgehende Unterscheidung zwischen Primärprinzip und Sekundärprinzipien in Hares »Zwei-

Ebenen-Theorie« (Hare 1981) erfahren. Das Prinzip der Nutzenmaximierung hat seine legitime Funktion nach Hare ausschließlich auf der »kritischen« Ebene, auf der die in der moralischen Praxis zur Anwendung kommenden »intuitiven« Prinzipien daraufhin überprüft werden, ob sie unter den kognitiven und affektiven Beschränkungen, denen durchschnittliche Akteure unterworfen sind, das gesellschaftliche Optimum realisieren. Auch hier also wird der Utilitarismus eher als Metaprinzip aufgefasst. Die sozialmoralischen Normen selbst sind weitgehend deontologisch. Im Unterschied zu Smart (1956), der Sekundärprinzipien als »Faustregeln« interpretiert hatte, die zu befolgen sind, wenn für eine umfassende Folgenabschätzung und -würdigung Zeit und Kraft fehlen, betont Hare die Notwendigkeit einer stabilen Verankerung der Sekundärprinzipien im Gewissen des Einzelnen. Danach ist es utilitaristisch gesehen besser, wenn etwa das Lügenverbot so stabil im moralischen Selbstverständnis des Akteurs verankert ist, dass er auch dann keine Lüge über die Lippen bringt, wenn dies ausnahmsweise utilitaristisch erfordert scheint, als wenn er jedes Mal neu überlegen muss, ob er lügen oder die Wahrheit sagen soll und dabei die negativen Folgen einer Lüge für sich und andere interessenbedingt unterschätzt. Ähnlich wie Sidgwick hält Hare die utilitaristische Ethik für streng beweisbar, allerdings nicht mithilfe einer intuitiven Evidenz, sondern mithilfe metaethischer Überlegungen (Hare 1981, S. 4). Beide kognitivistischen Positionen werden allerdings von der überwiegenden Mehrzahl der utilitaristischen Ethiker abgelehnt (vgl. z. B. Singer 1988).

## 4. Moderne Varianten

### 4.1 Regelutilitarismus

Der klassische Utilitarismus Benthams bezieht das Nützlichkeitsprinzip auf Einzelhandlungen und wird deshalb gelegentlich als »Handlungsutilitarismus« dem sog. »Regelutilitarismus« gegenübergestellt. Der Regelutilitarismus ist im Grunde keine eigentlich konsequentialistische, sondern eine deontologische Ethik. Anders als die Standardform des Utilitarismus statet er die aus handlungsutilitaristischer Sicht für die alltägliche moralische Praxis postulierten Sekundärprinzipien mit einer eigenständigen Verbindlichkeit aus und fordert deren Befolgung auch dann, wenn diese im Einzelfall so katastrophal schlechte Folgen erwarten lässt, dass diese auch durch den Nutzen der verlässlichen Regelbefolgung im Alltag nicht aufgewogen werden. Während aus handlungsutilitaristischer Sicht in solchen Fällen die Verletzung

des Sekundärprinzips erlaubt oder gefordert ist, hält der Regelutilitarismus an der Verpflichtung zur Befolgung der einschlägigen Sekundärregel fest. Dabei darf, um ein Zusammenfallen des Regelutilitarismus mit dem Handlungsutilitarismus zu vermeiden, das Primärprinzip selbst nicht den Sekundärprinzipien zugerechnet werden. Die Besonderheit des Regelutilitarismus gegenüber anderen deontologischen Ethiken liegt darin, dass er die Regeln selbst durch die Nützlichkeit ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz begründet sieht. Die auf der Anwendungsebene strikt deontologisch geltenden Sekundärregeln werden auf der Theorieebene gleichwohl konsequentialistisch begründet.

Der Regelutilitarismus ist ein ethischer Zwitter und als solcher der Kritik ausgesetzt: Wenn der Regelutilitarismus die *Geltung* der Sekundärprinzipien durch die Nützlichkeit ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz rechtfertigt, warum rechtfertigt er nicht dann auch ihre *Befolgung* utilitaristisch und lässt für Situationen, in denen deren Befolgung katastrophal schlechte Folgen erwarten lässt, Ausnahmen zu? Die Regel »Lasst uns die Regeln mit dem größten Akzeptanznutzen befolgen, möge auch der Himmel einstürzen!« scheint kaum überzeugender als die Regel »Fiat justitia, ruat coelum!« (Railton 1988, S. 118).

#### 4.2 Durchschnittsnutzenutilitarismus

Bentham verstand das Nützlichkeitsprinzip so, dass die Richtigkeit einer Handlung davon abhängt, ob sie unter den gegebenen Umständen den größten Nutzenzuwachs bewirkt. Dass in der Formel »das größte Glück der größten Zahl« zusätzlich auf die *Zahl* der Betroffenen verwiesen wird, ist als ein missverständlicher Hinweis darauf zu lesen, dass die Nutzen aller einzelnen betroffenen Individuen aufsummiert werden sollen, nicht darauf, dass die Zahl der Betroffenen als separates und zusätzliches Kriterium zu werten ist (vgl. Rescher 1966, S. 25f.). Dennoch verstand es sich für Bentham wie für andere Utilitaristen seiner Zeit mehr oder weniger von selbst, dass das probateste Mittel zur Vermehrung des Glücks die Vermehrung der Zahl der Menschen sei (vgl. Halévy 1928, S. 218f.). Bentham führt in seiner Liste von Zuwiderhandlungen gegen das Nützlichkeitsprinzip deshalb auch solche gegen die »Bevölkerung« auf, darunter Selbsttötung, Empfängnisverhütung und Zölibat (Bentham 1948, S. 288 Anm.). Für die Bevölkerungspolitik bedeutet das, dass nicht nur eine Pflicht besteht, die Kette der Generationen nicht abreißen zu lassen, sondern darüber hinaus auch die Pflicht, das Fortpflanzungsverhalten der Menschen so zu beeinflussen, dass möglichst viele Menschen geboren werden (zumindest soweit sich dies mit dem

langfristigen Überleben der Menschen auf einem akzeptablen Niveau und der Aufrechterhaltung der Ressourcenbasis vereinbaren lässt), wenn nicht sogar eine *individuelle* Fortpflanzungspflicht, die – wie bei Platon – auch diejenigen (z. B. Homosexuelle) zur Fortpflanzung verpflichtet, die darauf »keine Lust haben« (*Symposion* 192b). Auch wenn in einer dicht bevölkerten Welt die Individuen je für sich ein weniger gutes Leben haben als in einer weniger dicht bevölkerten, wird die verminderte Qualität doch durch die größere Quantität ausgeglichen.

Zahlreiche moderne Utilitaristen neigen angesichts einer überbevölkerten Welt dazu, diese Konsequenz des klassischen Utilitarismus als eine inakzeptable »repugnant conclusion« (Parfit 1984, Kap. 17) zu verwerfen und die beliebige Kompensation von Qualität durch Quantität entsprechend einzuschränken. Ein verbreitetes, insbesondere von John Harsanyi (1982) vertretenes Gegenmodell ist der Durchschnittsnutzenutilitarismus, nach dem nicht die maximale Steigerung des Gesamtnutzens (»Nutzensummenutilitarismus«), sondern die Steigerung des Nutzens pro Kopf über die Richtigkeit von Handlungen entscheidet. Solange die Bevölkerung als konstant angenommen wird, fallen Nutzensummen- und Durchschnittsnutzenvariante zusammen. Wird die Bevölkerung als variabel angenommen, ergeben sich jedoch stark abweichende Resultate. Es ist allerdings umstritten, ob die Resultate der Durchschnittsvariante letztlich akzeptabler sind. Auch aus dem Durchschnittsnutzenutilitarismus lässt sich eine Pflicht zur Förderung der Fortpflanzung bzw. eine Fortpflanzungspflicht ableiten, nämlich für den Fall, dass mit der Geburt eines Kindes zu rechnen ist, dessen voraussichtliches Lebensglück, korrigiert um seine positiven und negativen Effekte für andere, über dem bisherigen Durchschnitt liegt. Auf der anderen Seite muss es für die Durchschnittsvariante als falsch gelten, ein Kind zur Welt zu bringen, das ein weniger gutes Leben erhoffen lässt, als es den bereits Lebenden durchschnittlich vergönnt ist. Eine Epidemie, die diejenigen Menschen dahinrafft, die gegenwärtig ein weniger als durchschnittlich gutes Leben haben, wäre nach derselben Konzeption moralisch zu begrüßen (vgl. Shaw 1999, S. 32). Mit diesen wenig plausiblen Resultaten wird der Durchschnittsnutzenutilitarismus seinem Anspruch, die intuitiv vorzugswürdige Alternative zu sein, kaum gerecht. Ist der Nutzensummenutilitarismus, auch wenn er möglicherweise auf eine »Kalkutta-Lösung« (Page 1977, S. 158) hinausläuft, etwa doch vorzuziehen?

Einige wenige Utilitaristen entscheiden sich für dieses Horn des Dilemmas (z. B. Birnbacher 1988). Die Mehrzahl entscheidet sich für eine Vermeidungs-

strategie, indem sie die Anwendung des Nützlichkeitsprinzips im Sinne einer *presupposed-persons-view* auf jeweils vorausgesetzte Populationen beschränkt (z. B. Glover 1977, Kap. 4; Shaw 1999, S. 33) und sich mit Narveson (1967, S. 46ff.) darauf beruft, dass es dem Utilitarismus darum gehe, Menschen glücklich zu machen, und nicht, glückliche Menschen zu machen. Der Preis für diesen Rückzug ist allerdings hoch: Fortpflanzungsverhalten und Bevölkerungspolitik werden trotz ihrer großen Bedeutung für das langfristige Wohl und Wehe der Menschheit in einem ›moralfreien Raum‹ belassen.

### 4.3 Präferenzutilitarismus

Der Präferenzutilitarismus ist von dem Bestreben geleitet, den Nutzenbegriff in einer objektiveren Weise zu definieren, als es aufgrund des Verständnisses des Nutzens als subjektiven Wohlbefindens möglich erscheint. Glück, Wohlbefinden und Zufriedenheit lassen sich nicht direkt messen und interpersonell vergleichen, sondern lediglich aus äußeren Verhaltensmerkmalen erschließen. Ob gleiche Verhaltensmerkmale – wie gleiche Antworten auf standardisierte Fragebogenfragen – gleiche subjektive Befindlichkeiten widerspiegeln, lässt sich jedoch nicht letztlich verifizieren. Zu erwarten ist, dass das Äußerungsverhalten außer von der Befindlichkeit der Befragten auch von Temperament, Charakterstruktur und gesellschaftlichen Erwartungen beeinflusst wird und man nicht jedem, der sich als hochzufrieden mit seinem Leben äußert, diese Auskunft unbesehen abnehmen kann. Wird der Begriff ›Nutzen‹ statt durch subjektive Befindlichkeiten jedoch durch die objektive Erfüllung der Wünsche und Strebungen definiert, die jemand in seinem Verhalten oder in seinen Äußerungen manifestiert, ist der Weg offen für eine leichter überprüfbare und verlässlichere Nutzenmessung und -vergleiche. Darüber hinaus lässt sich der Präferenzutilitarismus leichter in die Standardmodelle der Ökonomik integrieren.

Mit dem Präferenzutilitarismus verschiebt sich die Wertbasis des Utilitarismus grundlegend. Während es für Bentham, Mill und Sidgwick auf die Maximierung von ›*pleasure*‹ ankam, kommt es für den Präferenzutilitaristen auf die maximale Erfüllung von Wünschen und Interessen an. Das Ziel der Moral ist nicht mehr die Herstellung bestimmter subjektiver Zustände, sondern die Herstellung bestimmter Weltzustände. Da sich Wünsche und Interessen auf Weltzustände jenseits des individuellen Erfahrungshorizonts richten können, fällt die Interessenbefriedigung nicht mehr notwendig mit einem subjektiven Erleben des Wünschenden zusammen. Im Extremfall liegt die Wunscherfüllung sogar jenseits der Erlebnis-

möglichkeiten jedes beliebigen Subjekts, wie bei dem Wunsch nach Intaktheit der Biosphäre über das Ende der Menschheit hinaus. Anders als für den klassischen ›Glücks(-)Utilitarismus ist es für den Präferenzutilitarismus also gleichgültig, ob und wie der Akteur die Erfüllung seiner Wünsche erlebt. Es kommt lediglich darauf an, wie intensiv er einen bestimmten Weltzustand erstrebt. Der Nutzen der Erfüllung des Wunsches wird nicht von der Intensität des Erlebens der Wunscherfüllung, sondern von der Intensität des Wunsches abhängig gemacht.

Damit ist eine weitere Differenz zum klassischen Utilitarismus benannt: die Kopplung der Nutzenstiftung an einen vorausgehenden Wunsch. Während es für den ›Glücksutilitaristen‹ gleichgültig war, ob ein subjektives Wohlbefinden aus der Befriedigung vorher bestehender Interessen oder aus dem Streben nach ihrer Befriedigung resultiert, ist es für den Präferenzutilitaristen entscheidend, dass das erlebte Glück nicht nur erlebt, sondern auch erstrebt wird.

Auch hier ist fraglich, ob die moderne Variante eine akzeptablere Explikation des Nutzenbegriffs bietet als die Standardtheorie. Dass wir bekommen, was wir uns wünschen, ist nicht immer und notwendig Nutzen stiftend. Im Gegenteil: Russells ›Wunsch-Paradox‹ besagt, dass uns gar nichts Schlimmeres passieren kann, als dass alle unsere Wünsche wahr werden. Darüber hinaus sind Präferenzen vielfach kognitiv und emotional verzerrt, irrational oder selbstschädigend, so dass ihre Erfüllung nicht hält, was man sich von ihr verspricht. Ob es uns gut geht, entscheidet sich daran, wie wir unseren Zustand bewerten, solange er dauert, und nicht daran, wie intensiv wir ihn vorher erstrebt haben. Fraglich erscheint auch, ob Wohlbefinden überhaupt an eine wie immer geartete gedankliche Vorwegnahme gebunden ist. Die ›kleinen Dinge‹, die nach Nietzsche ›das größte Glück machen‹, sind zumeist Dinge, die uns als unvorbedachtes Zufallsgeschenk zufallen. Andererseits ist die Tatsache, dass jemand keine Verbesserung seiner äußeren Lebensumstände oder seines Gesundheitszustands anstrebt, nicht immer ein Anzeichen dafür, dass es ihm gut geht. Es kann auch ein Zeichen von Resignation sein. Darauf zielte bereits Mills Unterscheidung zwischen *Glück* und *Zufriedenheit* (1976, S. 17).

Harsanyi und andere Vertreter des Präferenzutilitarismus haben auf diese Kritik mit weitgehenden Revisionen ihres Ansatzes geantwortet. In Harsanys Version des Präferenzutilitarismus treten an die Stelle der faktischen Präferenzen (der im Verhalten manifestierten *revealed preferences* bzw. der durch Befragen erfassten *expressed preferences*) die »true preferences«, die mithilfe eines Idealisierungsverfahrens

aus den faktischen Präferenzen erschlossen werden sollen. Die ›wahren‹ Präferenzen einer Person sind bestimmt als die Präferenzen, die eine Person haben würde, falls sie 1. über alle einschlägigen empirischen Kenntnisse verfügte, 2. ihre Überlegungen mit der größtmöglichen Sorgfalt anstellte und 3. sich in einer für eine rationale Entscheidung günstigen psychischen Verfassung befände (Harsanyi 1982, S. 55).

Dieser Wechsel von den manifesten zu den ›wahren‹ Präferenzen wird zwar den oben genannten Einwänden gerecht, führt jedoch auch dazu, dass sich die Verifikationsprobleme, die der Präferenzutilitarismus vermeiden wollte, wiederherstellen. Die ›wahren‹ Präferenzen eines Menschen herauszufinden, scheint nicht weniger schwierig als herauszufinden, was ihn glücklich macht.

## 5. Themen der aktuellen Diskussion

Man kann grob zwischen zwei Arten von innerutilitaristischen Diskussionen unterscheiden: In Diskussionen des ersten Typs geht es um die angemessene Interpretation der eigenen Grundprinzipien wie z. B. des Nutzenbegriffs oder des Verhältnisses zwischen Primär- und Sekundärprinzipien im Rahmen der Standardtheorie. In Diskussionen des zweiten Typs geht es um punktuelle Revisionen und Erweiterungen der Standardtheorie, wobei Elemente aus anderen materialen Ethikkonzeptionen (konsequentialistischen und deontologischen) mit einem utilitaristischen Theoriekern kombiniert werden. Motiviert sind diese Erweiterungen zumeist durch das Bestreben, intuitiv inakzeptabel erscheinende Konsequenzen zu vermeiden und weithin verbreitete, aber durch die Standardtheorie nicht hinreichend sicher begründbare intuitive moralische Überzeugungen zu integrieren. Ob es sich bei diesen ›Mischtheorien‹ (wie dem Regelutilitarismus) dann noch um im eigentlichen Sinne utilitaristische Theorien handelt, ist zumeist nicht leicht zu entscheiden und angesichts des Fehlens autoritativer Abgrenzungskriterien vielfach kontrovers.

Die Debatte um die Adäquatheit des Präferenzutilitarismus ist ein Beispiel für eine Diskussion erster Art. Hier stehen sich mittlerweile nicht mehr nur Glücks- und Präferenzutilitaristen gegenüber, sondern hinzugekommen ist ein dritter Ansatz, der einen Mittelweg zwischen Hedonismus und Präferenzialismus beschreitet und Elemente beider Modelle miteinander verbindet. Von Benthams hedonistischem Verständnis des Nutzens als lustvollem Zustand unterscheidet sich dieses im Wesentlichen von Haslett (1990) entwickelte ›reflexiv-präferentielle

Nutzenkonzept durch die weiter gehende Rolle, die es der Bewertungssouveränität des Nutzensubjekts zugesteht. Nutzen ist danach kein qualitativ bestimmter Empfindungszustand, sondern ein positiv bewertetes subjektives Erleben, wie immer dieses Erleben im Einzelnen bestimmt sein mag. Wohlbefinden wird nicht mit einer Empfindungsqualität gleichgesetzt, sondern mit einer reflexiven Bewertung. Diese Konzeption vermag besser als der Hedonismus der Tatsache gerecht zu werden, dass in der Regel positiv bewertete Empfindungen (wie körperliche Lustempfindungen) gelegentlich auch als Störung empfunden werden und dann das Wohlbefinden mindern statt steigern. Andererseits können in der Regel negativ bewertete Empfindungen (wie körperliche Schmerzen) gelegentlich auch positiv bewertet werden, z. B. wenn man etwas zu büßen hat. Ein weiterer Vorzug dieser Konzeption besteht darin, dass sie Wohlbefinden in stärkerem Maße von kognitiven Faktoren wie Deutungen und Erwartungen sowie vom Anspruchsniveau des betreffenden Subjekts abhängig macht. Nutzen ist nicht nur eine Sache des Fühlens, sondern auch des Wissens bzw. des Fürwahrhaltens. Lustvolle oder unlustvolle Empfindungen können einen Menschen unterschiedlich stark glücklich oder unglücklich machen, je nachdem wie sie interpretiert werden: als sinnvoll oder sinnlos, als vorübergehend oder chronisch, als Anzeichen von Besserung oder von Verschlechterung seines Zustands. Realitätsnäher als der Hedonismus und zugleich theoretisch schlüssiger als die präferenzutilitaristische Gleichsetzung von Nutzen mit Wunscherfüllung erscheinen auch die relativistischen Konsequenzen dieser Konzeption: Wie viel Nutzen jemand aus einer Empfindung und indirekt aus seinen gesamten realen Lebensvollzügen zieht, ist in starkem Maße abhängig von seinen Ansprüchen und Erwartungen und von seiner individuellen Persönlichkeitsstruktur.

Sumner (1996, S. 156ff.) hat dieses Modell um eine Authentizitätsbedingung ergänzt, die bereits einen Schritt aus dem Rahmen der Standardtheorie hinaus bedeutet. Danach soll ein vom Subjekt selbst als Wohlbefinden bewerteter subjektiver Zustand immer dann nicht berücksichtigungswürdig sein, wenn diese Bewertung inauthentisch in dem Sinne ist, dass sie durch äußere Faktoren (wie Indoktrinierung und Gehirnwäsche) bewirkt oder ermöglicht ist, durch die die Autonomie des Subjekts in der Wahl von Lebensoptionen nachhaltig zerstört wird.

Ein Problem für die reflexiv-präferentielle Konzeption ist die Nutzenbewertung der inneren Zustände von Wesen, die zeitweilig oder dauerhaft nicht über die Möglichkeit der reflexiven Selbstbewertung ver-

fügen, wie empfindungsfähige Tiere, Kleinkinder und schwer Demente. Wie soll etwa das Leiden, das leidensfähigen Tieren aus schmerzhaften oder ängstigen Tierversuchen in der Arzneimittelforschung erwächst, mit der Leidensminderung verglichen werden, die diese Arzneimittel voraussichtlich oder möglicherweise bei menschlichen Patienten bewirken? Da Hasletts Nutzenkonzeption auf nicht-selbstbewusste empfindungsfähige Wesen nicht anwendbar ist, das Wohl und Wehe nicht-selbstbewusstseinsfähiger Wesen nach utilitaristischer Auffassung aber nicht minder berücksichtigungswürdig ist als das selbstbewusstseinsfähiger Wesen, scheint keine andere Wahl zu bleiben, als das Wohlbefinden nicht-selbstbewusstseinsfähiger Wesen weiterhin nach ihrer (vermutlichen) Empfindungsqualität zu beurteilen.

Um die angemessene axiologische Basis einer utilitaristischen Ethik geht es auch in der Diskussion um den sog. »negativen Utilitarismus«, verstanden als die Auffassung, bei Nutzenkalkulationen den negativen Nutzen bzw. geringe positive Nutzenniveaus stärker zu gewichten als höhere positive Nutzenniveaus. (Als Nullpunkt wird zumeist der neutrale Zustand, z. B. der Zustand im traumlosen Schlaf, definiert). Hintergrund dieser Debatte sind einige als bedenklich beurteilte Konsequenzen der unbeschränkten wechselseitigen »Aufrechnung« von unterschiedlichen Nutzenniveaus im Utilitarismus sowohl zwischen verschiedenen Personen (diese Konsequenz hat insbesondere Rawls (1972) unter dem Stichwort »separateness of persons« kritisiert) als auch zwischen verschiedenen Lebensphasen derselben Person. In der Tat gibt es Situationen, in denen man nach der Standardtheorie den Gesamtnutzen nur dadurch erhöhen zu können scheint, dass Nutzensubjekte, die bereits relativ schlecht gestellt sind, noch schlechter gestellt werden, z. B. wenn die Strafpraxis verschärft wird, um die Abschreckungswirkung auf potenzielle Delinquenten zu steigern. Der negative Utilitarismus macht sich demgegenüber die Intuition zu Nutze, dass Veränderungen auf verschiedenen Nutzenniveaus unterschiedlich schwer wiegen. Die Schlechterstellung einer bereits relativ schlecht gestellten Person wird in der Regel als gravierender beurteilt als die Schlechterstellung einer relativ gut gestellten Person. Ein möglicher Weg, diese Intuition umzusetzen, führt über eine mit der Höhe des erreichten Nutzenniveaus kontinuierlich abnehmende Gewichtung. Danach werden bei der Summierung des Gesamtnutzens einer Gruppe, einer Gesellschaft oder der Weltgesellschaft die negativen bzw. niedrigen Nutzenniveaus überproportional berücksichtigt. Besserstellungen auf den unteren Niveaus, z. B. in der Bekämpfung von Hunger und Seuchen, schlagen im

Nutzenkalkül stärker zu Buche als Verbesserungen auf höheren Niveaus. Ein anderer möglicher Weg führt über die Definition eines Nutzenminimums (Rescher 1966, S. 28f.) bzw. einer Nutzenschwelle (Griffin 1979). Nach der ersten Variante zählen die Niveaus oberhalb des Minimums nur dann, wenn alle Personen mindestens das Minimum erreicht haben. Die Sicherung des Minimums für alle hat Vorrang. Nach der zweiten sind »Aufrechnungen« von Nutzenzuwachsen und Nutzenminderungen nur oberhalb der Schwelle erlaubt. Niemand, der sich unterhalb der Schwelle befindet, darf schlechter gestellt werden, wenn dies lediglich dazu dient, andere oberhalb der Schwelle besser zu stellen.

Wieweit die Konsequenzen einer derartigen Begrenzung der interpersonellen Aufrechenbarkeit von Nutzen und Schaden akzeptabel sind, ist eine offene Frage. Fraglich ist bereits, ob die weithin akzeptierte Praxis der Freiheitsberaubung einiger zum Zweck der Erhöhung der Sicherheit vieler mit dem negativen Utilitarismus zu vereinbaren ist. Unter der Annahme, dass Diebe, Räuber und Mörder von vornherein zu den relativ Schlechtergestellten gehören, könnte es ein Vertreter des negativen Utilitarismus schwerlich zulassen, diesen Personenkreis mit Hinweis auf die erhöhte Sicherheit ihrer potenziellen Opfer durch Strafen noch schlechter zu stellen, als sie es ohnehin sind, es sei denn, die gewonnene zusätzliche Sicherheit wäre für die potenziellen Opfer von so existenzieller Bedeutung, dass ihr Nutzenniveau andernfalls unter das Schwellenniveau absänke.

Eine dritte Diskussion betrifft die Berücksichtigungswürdigkeit krass unmoralischer Arten des Lustgewinns (etwa durch Grausamkeit) bzw. – im Rahmen des Präferenzutilitarismus – die Erfüllung krass unmoralischer Präferenzen. Einige Utilitaristen, insbesondere G. E. Moore (1903, S. 209) und John Harsanyi (1982, S. 56) haben dazu den Vorschlag gemacht, solche Befriedigungen von vornherein aus der Nutzenbewertung auszuschneiden. Eine Gewichtung von Formen des Lustgewinns nach ihrer moralischen Qualität ist allerdings nicht nur mit den Grundlagen der utilitaristischen, sondern jeder teleologischen Ethik unvereinbar. Moralische Bewertungen sollen sich dieser Ethik zufolge erst aus der Kalkulierung der Handlungsfolgen ergeben, können dieser also nicht vorangehen. Wenn bestimmte Formen des Lustgewinns zu vermeiden (und möglicherweise zu verhindern) sind, dann im Rahmen einer teleologischen Ethik nicht aufgrund der intrinsischen (folgenunabhängigen) Schlechtigkeit der betreffenden Wünsche und Lüste, sondern aufgrund der Schlechtigkeit ihrer Folgen. Überdies ist zweifelhaft, ob die Befriedigung sadomasochistischer Neigungen als solche kri-



tikwürdig ist, solange sie ausschließlich durch private Lektüre erfolgt. Kritikwürdig sind nicht diese Wünsche selbst, sondern ihr offenes Ausleben (vgl. Sen 1988, S. 197).

Um eine eindeutige Erweiterung der Standardtheorie zwecks höherer Übereinstimmung mit verbreiteten moralischen Intuitionen handelt es sich beim ›Gerechtigkeitsutilitarismus‹ Rainer W. Trapps (1988). Trapps ›nicht-klassischer Utilitarismus‹ kombiniert einen präferenzutilitaristischen Theoriekern mit zwei charakteristisch nicht-utilitaristischen Werten – der Güterzuteilung nach dem moralischen Verdienst und der Gleichheit der Güterverteilung. Der Wert einer bestimmten gesellschaftlichen Güterverteilung bestimmt sich danach – anders als im klassischen Utilitarismus – nicht mehr nur nach der Nutzensumme (genauer: der aktuellen Nutzensumme vermehrt um den sich aus dieser Güterverteilung wahrscheinlich ergebenden zukünftigen Nutzen), sondern u. a. auch nach der Gleichheit der Nutzenverteilung sowie der Entsprechung zwischen Nutzenniveau und (seinerseits utilitaristisch bestimmtem) moralischem Verdienst. In der Diskussion von Trapps Theorie (Gesang 1998) wird allerdings bezweifelt, ob die Begründung von Prinzipien der ausgleichenden Gerechtigkeit und der Gleichheit eine so weitgehende Erweiterung der utilitaristischen Wertbasis erfordern. Einiges spricht dafür, dass sich diese Prinzipien innerhalb einer Zwei-Ebenen-Theorie auch utilitaristisch rechtfertigen lassen – als Anreizsysteme zur Verstärkung und Schwächung moralisch erwünschten oder unerwünschten Verhaltens und als Sekundärprinzipien zur Aufrechterhaltung wechselseitiger Achtung und der Selbstachtung der von Natur aus Schwächeren.

## 6. Diskussionsfragen zwischen Utilitaristen und Vertretern anderer Ethikkonzeptionen

Diskussionen zwischen Utilitaristen und Vertretern anderer Ethikkonzeptionen verlaufen vielfach unergiebig, weil sie sich auf mehreren Ebenen gleichzeitig bewegen und der Streitpunkt nicht richtig verortet wird. Auf der *moralischen* Ebene unterscheiden sich Utilitaristen vielfach in dem, was sie für moralisch richtig und falsch halten, von den Vertretern anderer Ethikkonzeptionen. Utilitaristen vertreten z. B. eine rein präventive Theorie des staatlichen Strafens im Gegensatz zu einer vergeltungstheoretischen Rechtfertigung in der kantischen Tradition. Sie halten den Lebensschutz bei nicht-empfindungsfähigen menschlichen Wesen, z. B. im Kontext der Abtreibungsdiskussion, für weniger vordringlich als das

Interesse an Leidminderung und Autonomie (vgl. Singer 1994) und geraten damit in Konflikt mit Positionen der christlichen Ethik. Vielfach betrifft der Streit weniger die Frage, welche Normen und Werte anerkannt werden, als die Frage nach dem *Status* dieser Werte und Normen. Werte wie Leben, Gleichheit, ausgleichende Gerechtigkeit und Fairness, die von zahlreichen nicht-utilitaristischen Konsequentialisten als intrinsische Werte aufgefasst werden, werden von Utilitaristen als extrinsische Werte aufgefasst, deren Wert nicht unabhängig von ihrer Funktion für das menschliche Wohlbefinden ist. Allerdings lassen sich die meisten von deontologischen Ethiken postulierten Pflichtprinzipien utilitaristisch als Sekundärprinzipien rekonstruieren (vgl. Shaw 1999, Kap. 5–6), ebenso die meisten der von diesen Ethiken postulierten moralischen Rechte (vgl. Brandt 1984), allerdings nicht als absolute, sondern stets nur als *Prima-facie*-, d. h. nicht schlechthin ausnahmslos geltende Pflichten und Rechte.

Auf *methodisch-ethischer* Ebene unterscheiden sich Utilitaristen und Vertreter anderer Ethikkonzeptionen vielfach in dem Stellenwert, den sie verbreiteten moralischen Intuitionen für die Grundlegung einer akzeptablen ethischen Theorie zuweisen. Die vorherrschenden moralischen Überzeugungen sind für Utilitaristen im Allgemeinen weniger sakrosankt als für deontologische Ethiker und insbesondere für Ethiker, die lediglich auf eine Rekonstruktion und Systematisierung vorherrschender Überzeugungen zielen. Im Konflikt zwischen intuitiv plausiblen Prinzip und intuitiv unplausiblen Konsequenzen im Einzelfall neigen Vertreter des Utilitarismus eher zum Festhalten am Prinzip als zur Anpassung der Grundlagen, einerseits aus dem Interesse an Einfachheit und Überschaubarkeit der ethischen Theorie, andererseits aus dem an den Gründervätern Bentham und Mill orientierten Interesse, der Ethik ein kritisches Potenzial gegenüber dem Zeitgeist zu erhalten.

Zu den grundlegenden und bisher nicht befriedigend gelösten Problemen des Utilitarismus in Theorie und Anwendung gehören einerseits die interpersonelle Vergleichbarkeit des Nutzens, andererseits die Konsequenzen einer utilitaristischen Ethik für die Bevölkerungspolitik und die Definition von Unter- und Überbevölkerung. Beide Probleme sind allerdings nicht Alleinbesitz des Utilitarismus, sondern Hypothesen, mit denen alle materialen Ethikkonzeptionen mit überwiegend konsequentialistischen Elementen behaftet sind.

Eine noch nicht völlig ausdiskutierte Problematik ergibt sich insbesondere dann, wenn die unpersönlichen Forderungen der utilitaristischen Ethik mit den

Werten und Idealen des Individuums in Konflikt geraten und den Einzelnen zu einem Handeln verpflichten, das seinen individuellen moralischen und außermoralischen (etwa ästhetischen) Prinzipien widerstreitet. So hat Williams in seiner »Kritik des Utilitarismus« (1979) dafür plädiert, Gesichtspunkte der unpersönlichen Nutzenmaximierung immer dann hintanzustellen, wenn diese das Individuum mit dem Verlust seiner moralischen Integrität bedrohen oder es in der Verfolgung seiner ureigensten Lebensprojekte beeinträchtigen. Der Utilitarismus, so die Stoßrichtung der Kritik, lässt dem Individuum zum Ausleben all dessen, was ihm über die neutral-überpersönlichen Forderungen der utilitaristischen Moral hinaus wichtig ist, keine Freiheit. Dem halten Utilitaristen entgegen, dass auch für den Utilitaristen eine als Überforderung empfundene »Hypermoral« ein zu vermeidendes Übel und eine für die erwünschte Befolgung moralischer Normen eher ungünstige psychologische Ausgangslage ist, die nur in seltenen moralischen Notsituationen vertretbar scheint (vgl. Gesang 2000, Kap. 4). Darüber hinaus ist für den Utilitaristen die Erhaltung moralischer Integrität nicht als solche ein Gut: Die Werte des Individuums müssen aus utilitaristischer Sicht auch vertretbar sein. Dies ist aber gerade nicht der Fall, wenn er moralische Bedenken hat, in einer gegebenen Situation in der aus utilitaristischer Sicht richtigen Weise zu handeln (vgl. Kagan 1989, S. 31).

## 7. Bedeutung des Utilitarismus für die angewandte Ethik

Die Nähe der meisten utilitaristischen Ethiker zu Fragen der Politik hat es mit sich gebracht, dass innerhalb des Utilitarismus bereits sehr früh Fragen behandelt wurden, die heute der anwendungsorientierten Ethik zugerechnet werden, so etwa bei Bentham Fragen des Strafrechts und der Wirtschaftsverfassung, bei Mill Fragen der Sicherung individueller Freiheiten, der Demokratie, der Eigentumsordnung und der Frauenemanzipation. Was die *politische Philosophie* betrifft, so nimmt die utilitaristische Ethik zwar in der Theorie eine »Gesetzgeberperspektive« ein und beurteilt die für die Praxis tauglichen moralischen Normen in ähnlicher Weise nach ihren langfristigen und gesamtgesellschaftlichen Folgen wie ein hypothetischer wohlwollender Diktator die von ihm zu erlassenden Gesetze. Sie zieht aus diesem theoretischen Modell jedoch in der Regel nicht den Schluss, dass eine Wohlfahrtsdiktatur auch unter realen Bedingungen einer Demokratie vorzuziehen ist, und zwar umso weniger, je höher

sie den Nutzen individueller Freiheit veranschlagt. Auch eine für sich genommen utilitaristisch ideale Wohlfahrtsdiktatur wäre utilitaristisch nicht optimal, solange die Individuen den ihnen auferlegten Zwang zum Wohlverhalten als so belastend empfinden, dass der Nutzenzuwachs aus der Effektivierung der Durchsetzung von Wohlfahrtszielen den Nutzenverlust aus der empfundenen individuellen Unfreiheit nicht aufwiegt. Anders als für liberalistische Theorien ist allerdings Freiheit für den Utilitaristen ebenso wenig ein eigenständiger Wert wie Gleichheit der Chancen oder Gleichheit der Resultate.

Charakteristisch für den Utilitarismus ist eine ausgeprägte *Zukunftsorientierung* und das Denken in langfristigen Entwicklungstendenzen. Vergangenheitsorientierte Verpflichtungen wie die Pflicht, Versprechen zu halten, die Pflicht zur Belohnung von Verdiensten und die Pflicht zur Bestrafung von Unrecht werden im Utilitarismus zukunftsorientiert gedeutet und begründet, als Ermöglichung von sozialem Vertrauen und als Anreize zu Wohltätigkeit und zum Unterlassen von Schädigungen. Begründet ist die Pflicht zum Versprechenhalten in dem gesellschaftlichen Nutzen des Vertrauens in die Einhaltung von Versprechen. Dieser Nutzen würde durch Versprechensbrüche gefährdet. Darüber hinaus ergeben sich aus dem raumzeitlichen Universalismus und der Ablehnung einer Minderschätzung zukünftigen Nutzens relativ strenge Gebote der Zukunftsvorsorge. Über das Prinzip der reinen Bestandserhaltung (»Nachhaltigkeit«) hinausgehend fordert der Utilitarismus eine Vorsorge der Gegenwart für zukünftige Generationen auch dann, wenn anzunehmen ist, dass zukünftige Generationen, etwa dank eines vorsorgeunabhängigen technischen Fortschritts, ohnehin besser gestellt sein werden als die gegenwärtige Generation. Dies gilt zumindest dann, wenn sich gegenwärtige Vorsorgeleistungen bzw. Nutzungsverzichte in späteren Nutzenzuwachsen auswirken, die die in der Gegenwart zu tragenden Nutzenverzichte um ein Vielfaches übertreffen.

In der *Naturethik* hat das »pathozentrische« Kriterium der Leidensvermeidung bzw. -minderung zur Folge, dass die Tötung von empfindungsfähigen Tieren sehr viel leichter zu rechtfertigen ist als die Leidenszufügung. Eine vegetarische Ernährungsweise wird deshalb von vielen Utilitaristen weniger mit Bedenken gegen die Tiertötung als solche begründet als vielmehr mit den vielfach tierquälerischen Haltungsbedingungen vor der Schlachtung und dem durch die Fleischproduktion erzwungenen verschwenderischen Umgang mit pflanzlichen Nahrungsmittelressourcen, die andernfalls zur Bekämpfung

fung des Welthungers eingesetzt werden könnten. Ein striktes Verbot der Tiertötung kann nach Auffassung vieler Utilitaristen ausschließlich für hoch entwickelte Tiere wie etwa Menschenaffen begründet werden, von denen mit einiger Sicherheit anzunehmen ist, dass sie nicht nur über ein Bewusstsein von sich selbst, sondern auch von ihrem eigenen Leben und Sterben verfügen. Dagegen ist nach utilitaristischen Kriterien eine Leidenszufügung bei Tieren in jedem Fall problematisch und kann allenfalls durch einen dadurch erreichbaren erheblichen Nutzen gerechtfertigt werden. Darüber hinaus muss der Utilitarist auch die indirekten Folgen, etwa das Leiden nahe stehender Tiere, berücksichtigen, andererseits aber freilich auch die positiven Effekte der Verfügbarkeit eines durch Tierversuche neu entwickelten Medikaments. Charakteristisch für den Utilitarismus ist dabei, dass er im Gegensatz zur Alltagsmoral keinen grundlegenden wertmäßigen Unterschied zwischen *zugefügtem* Leiden und *zugelassenem* Leiden anerkennt, d. h. die (negative) Verantwortung für die Folgen von *Unterlassungen* der (positiven) Verantwortung für die Folgen *aktiven Handelns* im Grundsatz gleichstellt und allenfalls durch den Gesichtspunkt der moralischen Überforderung des Individuums gemindert sieht.

Die grundsätzliche – allerdings für die Praxis eingeschränkte – Gleichgewichtung von Tun und Unterlassen bestimmt auch zahlreiche utilitaristische Stellungnahmen zu Problemen der biomedizinischen Ethik, wo sie mit vorherrschenden Anschauungen teils harmoniert, teils im Konflikt liegt. So stimmt sie weitgehend mit der auch im Rechtssystem verankerten negativen Verantwortung des Arztes für seine Patienten überein, dem die so genannte Garantenpflicht nicht nur die Verantwortung für die Folgen aktiver Eingriffe, sondern auch für die Folgen unterlassener Eingriffe aufbürdet. Auf der anderen Seite tendiert die utilitaristische Ethik zu einer Schwächung der normativen Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen aber auch da, wo sie im herkömmlichen ärztlichen Ethos etabliert ist, etwa bei der Unterscheidung zwischen passiver und aktiver Sterbehilfe. Während es das herkömmliche ärztliche Ethos dem Arzt freistellt (oder sogar gebietet), eine lebensverlängernde Behandlung bei einem dem Tode nahen, schwer leidenden und sterbewilligen Patienten abzubrechen bzw. gar nicht erst aufzunehmen, verbietet es in derselben Situation nicht nur die aktive Tötung auf Verlangen (aktive Sterbehilfe), sondern zumeist auch die Beihilfe zu einer Patientenselbsttötung. Utilitaristen stellen diese starre Grenzziehung in Frage und fordern vielfach eine Zulassung zumindest eines ärztlichen Rechts auf Suizidbeihilfe unter Bedingungen, in denen ein Suizid dem sub-

jektiven Willen wie dem objektiven Wohl des Patienten am besten entspricht. Insgesamt liegt der utilitaristischen Bewertung der Sterbehilfe die – für viele sicher befremdliche – Überzeugung zugrunde, dass das menschliche (aber auch des tierische) Leben keinen *intrinsic*en Wert besitzt, sondern lediglich *extrinsic*en Wert besitzt. Nicht *Leben*, sondern *Erleben* hat für den Utilitaristen intrinsischen Wert, so dass der Wert des Lebens wesentlich von zwei Faktoren abhängt: einerseits von der Qualität des Erlebens (der »Lebensqualität«), die das Leben einem Individuum ermöglicht, andererseits von den individuellen und gesellschaftlichen Nebenfolgen möglicher Einschränkungen des Lebensschutzes wie Ängstigung, Verrohung und Verlust der Humanität.

## Literatur

### Originalwerke

- Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789]. New York 1948 (Kap. 1–5 deutsch in: Höffe <sup>2</sup>1992, S. 55–83).
- Brandt, Richard B.: *A Theory of the Good and the Right*. Oxford 1979.
- : »Problems of contemporary utilitarianism: real and alleged«. In: Bowie, Norman E. (Hg.): *Ethical Theory in the Last Quarter of the Twentieth Century*. Indianapolis/Cambridge 1983, S. 81–105.
- : »Utilitarianism and moral rights«. In: *Canadian Journal of Philosophy* 14 (1984), S. 1–19.
- : *Facts, Values and Morality*. Cambridge 1996.
- Butler, Joseph: *Sermons*. London 1970.
- Edgeworth, Francis Y.: *Mathematical Psychics*. London 1881.
- Goodin, Robert E.: *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge 1995.
- Hare, Richard M.: *Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methoden, sein Witz*. Frankfurt a.M. 1992 (engl. *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*. Oxford 1981).
- Harsanyi, John C.: »Morality and the theory of rational behaviour«. In: Sen, Amartya/Williams, Bernard (Hg.): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge/Paris 1982, S. 39–62.
- Haslett, David W.: »What is utility?« In: *Economics and Philosophy* 6 (1990), S. 65–94.
- Kant, Immanuel: »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. In: *Werke*, Akademie-Ausgabe. Bd. 4. Berlin 1903, S. 385–464.
- Mill, John Stuart: *Der Utilitarismus*. Stuttgart 1976 (engl. *Utilitarianism*. London 1861).
- Moore, George E.: *Principia Ethica*. Cambridge 1903.
- Pigou, Arthur C.: *Economics of Welfare*. London 1920.
- Sidgwick, Henry: *The Methods of Ethics*. London <sup>7</sup>1907.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*. Stuttgart 1994 (engl. *Practical Ethics*. Cambridge 1984).
- Smart, John J.C.: »Extremer und eingeschränkter Utilitarismus«. In: Höffe <sup>2</sup>1992, S. 167–182 (engl. »Extreme and restricted utilitarianism«. In: *Philosophical Quarterly* 6 (1956), S. 344–354).
- : »An outline of a system of utilitarian ethics«. In: Smart, John J.C./Williams, Bernard: *Utilitarianism – For and Against*. Cambridge 1973, S. 3–74.
- Trapp, Rainer W.: »Nicht-klassischer« Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 1988.

*Gesamtdarstellungen und Sammelbände*

- Gähde, Ulrich/Schrader, Wolfgang H. (Hg.): *Der klassische Utilitarismus. Einflüsse – Entwicklungen – Folgen*. Berlin 1992.
- Halévy, Elie: *La formation du radicalisme philosophique*. 3 Bde. Paris 1901–1904 (engl. *The Growth of Philosophical Radicalism*. London 1928).
- Höffe, Otfried (Hg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik* [1975]. Tübingen <sup>2</sup>1992.
- Quinton, Anthony: *Utilitarian Ethics*. London 1973.
- Scarre, Geoffrey: *Utilitarianism*. London/New York 1996.
- Shaw, William H.: *Contemporary Ethics. Taking Account of Utilitarianism*. Malden, Mass./Oxford 1999.

*Weiterführende Literatur*

- Birnbacher, Dieter: *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart 1988.
- : »Neue Entwicklungen des Utilitarismus«. In: Biervert, Bernd/Held, Martin (Hg.): *Ethische Grundlagen der ökonomischen Theorie. Eigentum, Verträge, Institutionen*. Frankfurt a.M./New York 1989, S. 16–36.
- Bohnen, Alfred: *Die utilitaristische Ethik als Grundlage der modernen Wohlfahrtsökonomik*. Göttingen 1964.
- Frankena, William K.: *Analytische Ethik. Eine Einführung*. München 1972 (engl. *Ethics*. Englewood Cliffs, N.J. 1963).
- Gesang, Bernward (Hg.): *Gerechtigkeitsutilitarismus*. Paderborn 1998.
- : *Kritik des Partikularismus*. Paderborn 2000.
- Glover, Jonathan: *Causing Death and Saving Lives*. Harmondsworth 1977.
- Griffin, James: »Is unhappiness morally more important than happiness?« In: *Philosophical Quarterly* 29 (1979), S. 47–55.
- Kagan, Shelly: *The Limits of Morality*. Oxford 1989.

- Lumer, Christoph: »Treibhauseffekt und Zukunftsverantwortung«. In: Birnbacher, Dieter/Brudermüller, Gerd (Hg.): *Zukunftsverantwortung und Generationensolidarität*. Würzburg 2001, S. 185–225.
- Narveson, Jan: »Utilitarianism and new generations«. In: *Mind* 76 (1967), S. 62–72.
- Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopie*. München o.J. (engl. *Anarchy, State, and Utopia*. New York 1974).
- Page, Talbot: *Conservation and Economic Efficiency. An Approach to Materials Policy*. Baltimore/London 1977.
- Parfit, Derek: *Reasons and Persons*. Oxford 1984.
- Railton, Peter: »Alienation, consequentialism, and the demands of morality«. In: *Philosophy and Public Affairs* 13 (1984), S. 134–171 (wieder abgedruckt in: Scheffler, Samuel (Hg.): *Consequentialism and its Critics*. Oxford 1988, S. 93–133).
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1975 (engl. *Theory of Justice*. New York 1972).
- Rescher, Nicholas: *Distributive Justice. A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution*. Indianapolis/New York 1966.
- Sen, Amartya: »Rights and agency«. In: Scheffler, Samuel (Hg.): *Consequentialism and its Critics*. Oxford 1988, S. 187–223.
- Singer, Peter: »Reasoning towards utilitarianism«. In: Seanor, Douglas/Fotion, Nicholas (Hg.): *Hare and Critics. Essays on Moral Thinking*. Oxford 1988, S. 147–160.
- Sumner, Leonard W.: *Welfare, Happiness and Ethics*. Oxford 1996.
- Williams, Bernard: *Kritik des Utilitarismus*. Frankfurt a.M. 1979 (engl. »A critique of utilitarianism«. In: Smart, John J. C./Williams, Bernard: *Utilitarianism – For and Against*. Cambridge 1973, S. 75–150).

Dieter Birnbacher

## 7. Wertethik

### 1. Zur allgemeinen Charakterisierung der Wertethik

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren viele Philosophen der Auffassung, dass die zentralen Fragen der Lebensführung nur durch die *Orientierung an Werten* beantwortet werden könnten. Es entstand eine umfangreiche wertphilosophische Literatur, die sich - häufig im Rahmen von Kulturtheorien - mit Lebens- und Weltanschauungsfragen beschäftigte. Im Mittelpunkt dieser wertorientierten Selbstbesinnung stand die Suche nach einem unverrückbaren, wissenschaftlich begründeten *Sinn des Lebens*. Innerhalb der Wertphilosophie war die Ethik zwar nicht immer federführend, nahm aber als traditionelle Disziplin für die Fragen nach dem Guten und der richtigen Lebensführung eine besondere Rolle ein.

Der Begriff der Wertethik fungiert als Sammelbegriff für eine Vielzahl inhaltlich sehr verschiedener ethischer Theorien, die darin übereinkommen, *das Gute oder moralisch Gebotene als Wert* zu begreifen. Dieser Definition zufolge ließen sich auch die antiken Güterethiken von Platon und Aristoteles bis hin zu den Stoikern als Wertethiken verstehen. Gemeinhin fasst man als Wertethik jedoch nur die wertphilosophischen Entwürfe des 19. und 20. Jahrhunderts, die mit einem expliziten Wertbegriff operieren. Maßgeblich für die Prägung des Begriffs Wertethik war das 1913/1916 erschienene Buch *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* von Max Scheler (1874–1928). Scheler begründete damit die bis heute bekannteste Richtung einer *materialen Wertethik*, die auf der phänomenologischen Methode Edmund Husserls aufbaut und von Nicolai Hartmann (1882–1950) aufgegriffen und fortgeführt wurde. Es gibt jedoch auch eine formale Richtung wertphilosophischer Ethik, die sich ebenfalls als Wertethik verstehen lässt. Diese zweite Hauptrichtung einer *formalen Wertethik* wurde in der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus von Wilhelm Windelband (1848–1915) und Heinrich Rickert (1863–1936) entwickelt.

Einig sind sich die Vertreter der materialen wie der formalen Wertethik in der Ablehnung eines Relativismus oder psychologischen Subjektivismus der Werte. Sie fassen die ethischen Werte als absolute oder objektive Maßstäbe und Orientierungspunkte moralischen Handelns. Die Werte sind zwar nicht aus der Relation zum Subjekt herausgenommen. Sie sollen jedoch nicht in Abhängigkeit von den Wertsetzungen des historisch-kulturell geprägten Wertebewusstseins stehen.

Der Gegensatz von materialer und formaler Wertethik ergibt sich aus den unterschiedlichen Antworten auf die Fragen nach dem ontologischen Status und nach dem Weg zur Erkenntnis der Werte: Die materiale Wertethik geht davon aus, dass sich die Werte als *Gegenstände oder Qualitäten von Gegenständen* über eine Art von Wertgefühl wahrnehmen oder schauen lassen. Die formale Wertethik versteht die Werte dagegen als *Geltungen*, die sich erst der begrifflichen Rekonstruktion vollständig eröffnen. Dieser unterschiedlichen Auffassung der Werte entspricht auf methodischer Ebene der Gegensatz von *phänomenologischer Wesensschau* und *transzendental-philosophischer Geltungsreflexion*. Die Positionen der materialen und der formalen Wertethik lassen sich mit der Gegenüberstellung von materialem Sein und formaler Geltung, von gefühlshafter *Wertschau* und kognitiver *Geltungsreflexion* jedoch nur in erster Näherung kennzeichnen: Auf der einen Seite kommt der gefühlshafte Evidenz des Gewissens auch bei Windelband und dem frühen Rickert eine zentrale Bedeutung für die Erkenntnis der Wertgeltungen zu. Auf der anderen Seite ist die Wert- oder Wesensschau zwar unmittelbar an das Gefühl gekoppelt, bedarf aber auch bei Hartmann und Scheler einer weiteren Klärung durch philosophisch-begriffliche Analysen. Die Trennlinien verlaufen daher im Einzelnen weniger scharf, als es zunächst den Anschein hat.

Eine genaue Bestimmung der einzelnen Positionen lässt sich anhand der Begriffspaare Sein/Gelten, real/ideal, subjektiv/objektiv und intellektuell/intuitiv vornehmen (vgl. Schnädelbach 1983, S. 205f.). Die Gegensatzpaare *Sein/Gelten* und *real/ideal* beziehen sich auf die unterschiedlichen Sphären, in denen die Werte jeweils angesiedelt werden. Vertreter eines *Wertrealismus* verorten sie in der psychophysischen Sinnenwelt, Vertreter eines *Wertidealismus* in einer eigenen idealen oder irrealen Sphäre. Damit ist auch die Frage nach dem Sein der Werte berührt. Der Wertrealist bleibt hier im Rahmen eines psychophysischen Monismus. Werte gibt es nur als mentale Zustände eines bewussten Organismus. Der Wertidealist postuliert dagegen einen Dualismus von realem und idealem Sein, der beiden Seinssphären unterschiedliche Charakteristika zuordnet. So gehen die Anhänger der formalen Wertethik davon aus, dass das reale Sein *ist* und sinnlich wahrgenommen werden kann, während das ideale Sein *gilt* und in dieser irrealen Geltung lediglich verstanden werden kann. Die Werte werden dabei entweder in Abhängigkeit vom Subjekt bzw. von einem transzendentalen »Be-

wusstsein überhaupt« konzipiert oder als transzendent, d. h. als auch unabhängig von der menschlichen Wahrnehmung existierend gedacht.

Das Begriffspaar subjektiv/objektiv bezieht sich auf die Gültigkeit, die den Werten zugesprochen wird. Es begründet den Gegensatz *wertrelativistischer* und *wertobjektivistischer* Ansätze. Während der Relativist die Geltung der Werte von ihren Entstehungsbedingungen im individuellen Bewusstsein historisch und kulturell bedingter Subjekte abhängig macht, spricht der Objektivist den Werten eine von diesen Entstehungsbedingungen unabhängige universelle Gültigkeit zu.

Systematisch bedeutsam für die Entwicklung der Wertethik sind insbesondere die Ideenlehre Platons und das Autonomieprinzip der kantischen Ethik. Mit dem Kosmos der Ideen als einem idealen ›Sein des Seienden‹ (*ontos on*) liefert Platon das Grundmodell für alle objektiven Werttheorien, die den ontologischen Status der Werte nicht aus den individuellen Wertungen des Subjekts erklären. Spuren dieser Zweiteilung finden sich auch in der Philosophie Kants, insbesondere im Gegensatz des Empirischen und des Intelligiblen. Kant spricht zudem davon, dass dem objektiven Gesetz der praktischen Vernunft ein ›absoluter Wert‹ zukomme. Auch wenn es philosophiegeschichtlich nicht angemessen ist, Kant und Platon als Wertphilosophen zu bezeichnen, ist nicht zu unterschätzen, welche Bedeutung sie für die Entwicklung der modernen Wertphilosophie besitzen. Auseinandersetzungen mit ihnen finden sich bei fast allen Wertethikern.

## 2. Die Entstehung der modernen Wertethik

Als historischer Begründer der Wertphilosophie - und damit auch der Wertethik - wird im Allgemeinen Rudolf Hermann Lotze (1817–1881) gehandelt, der im Zuge seiner Unterscheidung von Seiendem und Geltendem den Begriff des Wertes in der Philosophie etabliert. Lotzes ›teleologischer Idealismus‹ fragt nach einem metaphysischen Sinn als dem Telos der Welt. Eine solche Sinnsuche geht über die Möglichkeiten der (Natur-)Wissenschaften hinaus, die das Sein und die Geschehnisse der Welt zwar kausal erklären, aber nicht in ihrem Wert und ihrer Sinnhaftigkeit deuten können. Es bedarf daher einer ideellen Perspektive, aus der heraus es möglich wird, das Wertvolle vom Gleichgültigen zu scheiden. Diese Unterscheidung vollzieht sich in den ästhetischen und ethischen Urteilen des Gewissens, die zum einen von dem »Füreinanderepassen des Seienden und des Sollenden« als einer »Harmonie zwischen dem That-

bestande des Seienden und den Forderungen der Idee« (Lotze 1885, S. 273) künden, zum anderen auf die absoluten ›Musterbilder‹ des sittlichen Lebens führen. Sie vermitteln eine Einsicht in die »Bestimmungen einer höheren Idee [...], die um ihres eigenen werthvollen Inhalts [willen] als das vor allem zu Realisierende angesehen werden muss« (ebd., S. 272). In der Idee sind Geltung und Wert somit aufs Engste miteinander verbunden. Die höheren Ideen haben einen immanenten Wert, auf den sich ihre lustvolle Wirkung auf den Menschen als ein Realisierungsanspruch gründet. Dieser Wert überträgt sich von den Ideen auf das diese verwirklichende Sein. Während Lotze den Begriff des Wertes und der idealen Geltung in das philosophische Bewusstsein hebt, kommt Friedrich Nietzsche (1844–1900) das Verdienst zu, mit seiner Forderung einer ›Umwertung der Werte‹ die Bedeutung des Wertbegriffs zu unterstreichen und an ein breiteres Publikum heranzutragen. Nietzsches wertphilosophische Überlegungen konzentrieren sich in *Der Wille zur Macht*, das aus nachgelassenen Manuskripten zusammengestellt wurde und in verschiedener Auswahl 1901 und 1906 erschien. Nietzsche wendet sich gegen die ›bisherigen höchsten Werte‹ des Christentums und unterzieht sie einer fundamentalen Kritik, um im Zuge der damit eingeleiteten Umwertung Platz für einen ›neuen Menschen‹ zu schaffen.

Wichtig für die Konjunktur des Wertbegriffs ist ferner seine herausragende Rolle in der Nationalökonomie des 18./19. Jahrhunderts. In Österreich entwickeln Alexius Meinong (1853–1920) und Christian von Ehrenfels (1859–1932) eine subjektiv-psychologische Linie der Wertethik, die zum einen an die Grenznutzentheorie der sog. Ersten österreichischen Schule der Nationalökonomie anknüpft und zum anderen auf der deskriptiven Psychologie Franz Brentanos (1838–1917) fußt. In seinem 1889 veröffentlichten Vortrag »Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis« bemüht sich Brentano um die Grundlegung einer sittlichen Erkenntnis der Werte. Er unterscheidet Vorstellungen, Urteile und Gemütsbewegungen als die drei Klassen psychischer Phänomene und spricht der Letzteren die Funktion der Werterkenntnis zu. Werte werden demnach über die gemütsbewegenden Akte des Liebens und Hassens, des Gefallens und des Missfallens erfasst. In Analogie zur Unterscheidung von Vorurteilen und wahren Urteilen grenzt Brentano die Akte eines niederen, triebhaften und eines höheren, »richtig charakterisierten« Liebens gegeneinander ab. Sind die auf dem ersten Wege erfassten Objekte lediglich »geliebt und liebbar«, so sind die richtig geliebten Objekte »liebens-« oder »hassenswert«, gut oder schlecht (Brentano

1969, S. 23, Hervorhebung, E. B.). Die sittliche Wert-erkenntnis wird damit der theoretischen Erkenntnis gleichgestellt. Beide Erkenntnisarten besitzen gleichermaßen eine unwiderlegliche Evidenz, »eine gewisse innere Richtigkeit [...], welche den wesentlichen Vorzug gewisser Akte des Willens vor ändern und entgegengesetzten und den Vorzug des Sittlichen vor dem Unsittlichen ausmacht« (ebd., S. 14).

Die Auseinandersetzung mit der Grenznutzen-theorie und der deskriptiven Psychologie Brentanos führt bei seinem Schüler Meinong und bei Ehrenfels zu einer psychologistischen Wertethik. Dabei übernehmen sie zwar die Orientierung an den gemütsbewegenden Akten der sittlichen Billigung und Missbilligung, verzichten aber auf ein objektives Korrelat, dessen Erfassen bei Brentano das Wertfühlen zu einem ›richtigen‹ macht. In seinen *Psychologisch-ethische[n] Untersuchungen zur Werttheorie* von 1894 leitet Meinong den Wert eines Gegenstands aus den diesem entgegengebrachten subjektiven Wertgefühlen ab, für die er ein »Kalkül der Werthaltungen« (Grassl 1982, S. 5) zu entwickeln sucht. Ehrenfels definiert den Wert über dessen Begehrwerden bzw. dessen Begehrbarkeit: »Nicht deswegen begehren wir die Dinge, weil wir jene mystische, unfaßbare Essenz ›Wert‹ in ihnen erkennen, sondern deswegen sprechen wir den Dingen ›Wert‹ zu, weil wir sie begehren« (Ehrenfels 1982, S. 219, Hervorhebung des Originals gelöscht). Die Ethik wird ihm zu einer »Psychologie der ethisch oder sittlich genannten Werttatsachen«, die nach dem Verfahren einer »Realanalyse« auf ein allen Wertobjekten gemeinsames »charakteristisches Merkmal« untersucht werden sollen (ebd., S. 409). Dabei folgt Ehrenfels einem evolutionistisch-ökonomischen Ansatz. Moralisches Handeln ergibt sich aus dem Wechselspiel einer biologischen ›Entwicklungsmoral‹ der individuellen Fähigkeiten und einer kulturell ausgebildeten ›Humanitätsmoral‹. Die Vermittlung der Interessen von Individuen und Gemeinschaft erfolgt über eine Kosten-Nutzen-Rechnung. Für die in einem gesellschaftlichen Verband lebenden Individuen gibt es »eine Grenzschwelle [...], bis zu welcher die Maximierung des eigenen Nutzens sinnvoll ist, bei deren Überschreitung jede weitere rein egoistische Handlung [...] kontraproduktiv wird« (Grassl 1982, S. 18f.). Jenseits dieser Schwelle wird es rational, sich an den ›Verhaltensregulatoren‹ moralisch-sozialer Normen zu orientieren.

Mit der durchschlagenden Kritik des Psychologismus im ersten Band von Husserls *Logischen Untersuchungen* verliert auch die psychologistische Linie der Wertethik stark an Einfluss. Meinong vollzieht mit dem Aufsatz »Für die Psychologie und gegen den

Psychologismus in der Werttheorie« aus dem Jahre 1912 eine Wende zum Wertobjektivismus. Die psychologistisch-subjektive Wertethik bleibt daher ein weitgehend folgenloses Zwischenspiel. Die formale Wertethik entsteht als direkte Fortsetzung der Lotze'schen Wertphilosophie unter (neu-)kantianischem Vorzeichen. Die materiale Wertethik knüpft v. a. an Brentano und Husserl an. Über die Betonung des emotionalen Lebens für die Erkenntnis der Werte und das von Brentano formulierte *Prinzip der Intentionalität* verläuft eine direkte Linie von Brentanos Grundlegung ethischer Erkenntnis über die Husserl'sche Phänomenologie zu Scheler als dem Begründer der materialen Wertethik. Die These vom intentionalen Gerichtetsein nicht nur der Wahrnehmung, sondern auch des Denkens (Noesis) auf ein in diesem nicht völlig aufgehendes Etwas (Noema) führt dazu, dass Denken nicht mehr als selbsttätige Synthesis, sondern als *Erfassen von etwas* verstanden wird. Dieser Wandel leitet bei den meisten Schülern Husserls eine Abkehr vom ›Formalismus‹ des transzendentalen Idealismus ein. Diese Abkehr begünstigt ein *Wiedererstarren materialer und ontologischer Ansätze*.

Die Wertethik der südwestdeutschen Neukantianer bleibt dagegen dem formalen Ansatz der kantischen Philosophie verpflichtet. Unter besonderer Betonung des von Lotze eingeführten Begriffs der Geltung konzipieren Windelband und Rickert die *Ethik als Teilbereich einer transzendentalen Kulturphilosophie*. Sie behandeln die Ethik als eigenständiges Kulturgebiet, dem ein eigener Grundwert zugrunde liegt und das Normen mit einer spezifischen Art der Geltung hervorbringt. Wie bei Lotze wird der Wert als ideelle Geltung verstanden, die vom Menschen erkannt und verwirklicht werden soll. Als Teildisziplin einer transzendentalen Philosophie der Kultur befragt die Wertethik die handlungsleitenden Grundsätze des Individuums wie die Sitten der Gesellschaft auf ihren objektiven Wertgehalt.

Neben den genannten Hauptrichtungen gibt es noch eine Reihe weiterer wertethischer Ansätze. Hervorzuheben sind dabei insbesondere die stark an Fichte orientierten Entwürfe Hugo Münsterbergs (1863–1916) und William Sterns (1871–1938) sowie der neuscholastische, von einer Einheit von Wert und Sein ausgehende Ansatz Fritz Joachim von Rintelens (1898–1979). Dass sich die Diskussion der Wertethik nicht nur auf den deutschsprachigen Raum beschränkte, lässt sich an der »Gesamtbibliographie des Wert-Begriffs« von Johannes Erich Heyde aus dem Jahre 1928/29 ablesen, die in ihrem zweiten Teil eine Fülle internationaler Publikationen enthält. Im englischsprachigen Raum finden sich Berührungspunkte zur Wertethik in den Werken von George Edward

Moore (1873–1958), William David Ross (1877–1971) und Ralph Barton Perry (1876–1957). Vom Standpunkt eines Intuitionismus untersuchen Moore und Ross die Rolle des Guten als eines Wertes in sich selbst (*intrinsic value*) für die Ethik. Perry prägt die Diskussion in Amerika mit seiner liberalistischen *General Theory of Values* (1926), in der er den Begriff des Werts an den des Interesses koppelt.

Ihren Zenit erreicht die Wertethik in den 1920er und 30er Jahren. Mit dem langsamen Niedergang des Neukantianismus und der starken Popularität der Fundamentalontologie Martin Heideggers, in der der Begriff des Wertes keine Rolle mehr spielt, verlieren formale wie materiale Wertethik an Wirkung und Aufmerksamkeit. Ihre letzten Ausläufer reichen bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts. Späte wertethische Autoren sind Johannes Hessen (1889–1971) und Hans Reiner (1896–1991).

### 3. Die wichtigsten Vertreter der materialen und der formalen Wertethik

#### 3.1 Die materiale Wertethik

3.1.1 Max Scheler: Die materiale Wertethik Schelers überträgt die von Husserl für theoretische Sachverhalte entwickelte Methode der Phänomenologie auf den Bereich der Ethik. Das Ziel der materialen Wertethik besteht nach Scheler darin, zu einer »von aller positiven psychologischen und geschichtlichen Erfahrung unabhängigen Lehre von den sittlichen Werten« zu gelangen (Scheler 1966, S. 30). Die Werte gelten ihm als »streng apriorische Wesensideen«. Er bezeichnet seine Position daher als die eines »ethische[n] Absolutismus« oder »Wertobjektivismus« (ebd., S. 14). Die phänomenologische »Schau« von Wesens- und Wertgehalten knüpft eng an die natürliche Einstellung der alltäglichen Wahrnehmung an. Die sittlichen Werte sind nicht auf dem Wege einer begrifflichen (Re-)Konstruktion zu gewinnen, sondern müssen aus der »natürlichen Weltanschauung« herausgelöst werden. Durch die Ausblendung oder Einklammerung (*epoché*) der besonderen Umstände soll die phänomenologische Schau auf das reine Wesen des untersuchten Gegenstands führen. Als Phänomen gilt dabei der rein qualitative Gehalt einer bestimmten Sache, eines Gefühls oder einer Verhaltensweise, der in allen ihren konkreten Erscheinungsformen sowie in ihrem Begriff zum Tragen kommt. Wie *das Rot* als Wesen der Rotwahrnehmung soll die Phänomenologie auch *die Liebe* als das Wesen der verschiedensten Liebesbeziehungen erfassen. Dies soll dadurch gelingen, dass sie von den besonderen Bedingungen der historisch-kulturell ge-

prägten Situation absieht, indem sie sich rein auf die »aus der Person, dem Ich und dem Weltzusammenhang *herausgelöste* Aktintention« konzentriert (Scheler 1966, S. 74, Hervorhebung im Original). Als Beispiel für eine solche »reine« Intention verweist Scheler auf die entschlossene Hingabe an eine Sache, in der die persönlichen Umstände des eigenen Lebens und damit auch das Individuelle des Wollens zurücktreten.

Die materiale Wertethik hat die Aufgabe, »den apriorischen Gehalt des in der sittlichen Erkenntnis evident Gegebenen« herauszuarbeiten und in wissenschaftliche Urteile zu kleiden (ebd., S. 88). Sie richtet sich dabei zum einen auf die ethischen Werte, zum anderen auf die Beziehungen und Rangverhältnisse zwischen diesen. Die apriori im Wesen der Werte gegründete Rangordnung wird »in einem besonderen Akte der Werterkenntnis« erfasst, den Scheler als »Vorziehen« bezeichnet (ebd., S. 105). Ein Wert ist einem anderen vorzuziehen, wenn er dauerhafter und in seiner Materialisierung weniger teilbar ist als dieser. Er steht umso höher, je weniger er durch andere Werte »fundiert« ist, je tiefer die durch seine Realisierung vermittelte Befriedigung erfahren wird und je unabhängiger diese Realisierung von subjektiven Verhaltensweisen ist. Darüber hinaus postuliert Scheler zwei weitere Ordnungskriterien. Die materiale Ordnung gemäß den »Modalitäten« der Werte führt zu einer aufsteigenden Reihe des Angenehmen, des Edlen, der geistigen Werte des Schönen, Rechten und Wahren und der höchsten Werte des Heiligen. Jedem positiven Wert steht dabei ein negativer »Unwert« gegenüber. Die Werte der verschiedenen Stufen lassen sich zudem nach ihren Trägern ordnen. Scheler unterscheidet etwa zwischen Sach- und Personenwerten, Eigen- und Fremdwerten, Selbst- und Konsekutivwerten, Akt-, Funktions-, Reaktions- und Gesinnungswerten.

Die ethischen Werte sind für Scheler personale, d. h. an Personen und ihrem Verhalten haftende Werte. Mit Bezug auf diesen personalen Charakter der ethischen Werte konzipiert Scheler seine Ethik im zweiten Teil von *Der Formalismus* als »Personalismus«. Er versteht darunter eine Lehre von den höheren Stufen des Menschseins, die das Idealbild einer »sich ursprünglich mit Gott verknüpft wissende[n], auf die Welt in Liebe gerichtete[n] und sich mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit solidarisch geeint fühlende[n] Person« entwirft (Scheler 1966, S. 15). Zur Person wird der Mensch durch die Verwirklichung der Werte. Im Anschluss an Blaise Pascal spricht Scheler diesbezüglich von einer Ordnung oder »Logik des Herzens«, die es zu realisieren gilt.



Die positive Zielsetzung seiner materialen Wertethik entwirft Scheler in betonter Abgrenzung von Kant. Er kritisiert dessen »leeren und unfruchtbaren Formalismus« und die »Einseitigkeit der Pflichtidee in seiner Ethik« (Scheler 1966, S. 15). Wie den Neukantianern geht es allerdings auch Scheler darum, das in der kantischen Philosophie enthaltene Potenzial nutzbar zu machen. Die fundamentale Leistung Kants besteht für ihn darin, den begründungstheoretischen Mangel der materialen Güter- und Zweckethiken aufgezeigt zu haben. Mit seiner Ablehnung jeglicher materialen Begründung einer universellen Ethik sei er jedoch über das Ziel hinausgeschossen. Die Möglichkeit eines materialen Apriorismus objektiver Werte zeige, dass die Beschränkung des Apriorischen auf das Formale falsch ist. Schelers zentraler Vorwurf an Kant lautet, dass dieser die Sittlichkeit mit der Ausgrenzung der materialen Wertgehalte ihrer Substanz beraubt und sie unnötigerweise in das Korsett einer Pflichtethik zwingt. Das Wesen des Guten besteht nicht in seinem formalen Gesolltsein, sondern in seinem materialen Gehalt. Der Wille der freien Person kann nicht durch das formale Gesetz der praktischen Vernunft, sondern allein durch die Inhalte moralischer Werte bestimmt werden. An die Stelle des pflichtbewussten Willens der kantischen Ethik soll daher eine Ethik der »sittliche[n] Einsicht« treten (Scheler 1966, S. 202). Die sich als sittlich verstehenden Personen, wollen das Gute »nicht weil es ›geboten‹ ist, sondern, weil sie es sehen« (ebd.). Das normative Sollen der Pflicht gründet sich auf ein »ideales Sollen«, das besser als ein Wollen, als Streben nach der Verwirklichung eines ethischen Wertes zu charakterisieren ist.

In engem Zusammenhang mit der Kritik am kantischen Formalismus steht der Vorwurf eines das »emotionale Leben« ausschließenden ethischen Rationalismus. Die Kant'sche Ethik sei zu sehr an der Logik der theoretischen Vernunft orientiert. Im Gegensatz zu Kant versteht Scheler die Gefühle des Liebens, Hassens etc. nicht als bloße Empfindungen oder Gefühlszustände, sondern als selbstständige Akte mit spezifischer Intention und eigener Materie. Die Ethik müsse daher die positive Rolle der Neigung zum Guten berücksichtigen. Scheler beruft sich auf Schillers Ideal der »schönen Seele« des qua Neigung – aus einem unmittelbaren Gefühl für die Werte – moralisch handelnden Menschen.

Wie Karl Alphéus in seinem Buch *Kant und Scheler* von 1936 gezeigt hat, beruht Schelers Kantkritik zum Teil auf Fehldeutungen. Zum einen ist die kantische Ethik in ihrer Grundanlage »als ›Vernunftethik‹ und nicht als ›imperativische Ethik‹ (Pflicht- und Sollensethik zu bezeichnen«, da sie sich nicht nur auf den

Menschen, sondern auch auf reine Vernunftwesen bezieht, auf deren Wollen der Begriff der Pflicht keine Anwendung findet (Alphéus 1981, S. 60). Erst durch den Bezug auf den menschlichen als einen »unheiligen« Willen erhält das Gesetz der praktischen Vernunft »den Charakter eines pflichtgesollten Begehrens«, d. h. eines kategorischen Imperativs (ebd., S. 61). Vor allem aber ist die Ethik Kants nicht so inhaltsleer, wie Scheler behauptet. Der Kategorische Imperativ prüft Maximen, d. h. subjektive moralische Grundsätze auf ihre Tauglichkeit für eine sittliche Gesetzgebung. Als Beweggrund zu einer Handlung sind die Maximen inhaltlich bestimmt. Sie beziehen sich auf konkrete Situationen und Gegenstände. Kant verlangt daher nicht den vollständigen Ausschluss materialer Gehalte, sondern lediglich eine Prüfung, bei der allein diejenigen Grundsätze Gnade finden, deren Bestimmungsgrund nicht (nur) der betreffende Gegenstand, sondern die praktische Vernunft ist. Von der Bedeutung materialer Momente für die Ethik Kants zeugt die »Tugendlehre« in der *Metaphysik der Sitten*.

Schelers Kritik am kantischen Pflichtbegriff verweist allerdings auf ein Problem der Darstellung bei Kant. In seinem Bemühen, die Notwendigkeit einer autonomen Bestimmung des Willens zu unterstreichen, wählt Kant oft Beispiele, in denen Pflicht und Neigung als Gegenspieler auftreten. Das auf diesem Weg gezeichnete negative Bild der Neigung veranlasste Schiller zu den berühmten Versen »Gerne dient' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung, und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin« (Schiller 1960, Bd. 1, S. 299). Schiller bleibt in seiner Kritik jedoch im Rahmen der Moralphilosophie Kants. In seiner Schrift *Über Anmut und Würde* von 1793 stellt er der Würde der Pflichterfüllung, die Anmut der »schönen Seele« gegenüber, in der »Vernunft und Sinnlichkeit - Pflicht und Neigung zusammenstimmen« (Schiller 1960, Bd. 5, S. 463). Das Ideal der schönen Seele ist kein Gegenmodell zur kantischen Ethik, sondern soll einen in dieser nicht ausreichend hervorgehobenen Aspekt betonen. Selbst wenn man Scheler zugesteht, dass im konkreten moralischen Handeln der mit Neigung verbundenen Einsicht ein höherer Wert zukommt als dem Handeln aus Pflichtbewusstsein, bleibt die davon unabhängige Frage, ob die materiale Wertethik in der Lage ist, eine tragfähige Alternative zur formalen Begründung einer universalistischen Ethik zu liefern, wie Kant sie gegeben hat.

Die materiale Wertethik basiert auf der Vorstellung einer unhintergehbaren und evidenten Einsicht in das Wesen absoluter Werte, die durch die phänomenologische Methode eines »reinen« Schauens ermög-

licht werden soll. Ein nahe liegender Einwand richtet sich gegen diese Methode. Es fragt sich, wieweit es möglich ist, die Phänomene auf diese Weise aus ihrem historisch-situativen Kontext herauszulösen. Der vermeintliche Vorteil einer ›lebensnahen‹ Anbindung an die natürliche Einstellung scheint sich in methodologischer Hinsicht gegen die Phänomenologie zu kehren. Das gegen den Uneinsichtigen verhängte Verdikt der ›Wertblindheit‹ kann schnell zu einem bloßen Totschlagsargument geraten. Dieses Problem hat zu dem Vorwurf geführt, die Phänomenologie biete viel »methodologisches Pathos«, aber wenig Methodologie (Schnädelbach 1983, S. 225). Einen weiteren Angriffspunkt bietet der von den Phänomenologen selbst eingeräumte Zirkelcharakter ihrer Methode. Um das Phänomen als solches herauslösen zu können, bedarf es bereits eines ausgeprägten Vorverständnisses desselben.

Mit den *Einwänden gegen die phänomenologische Methode* wird die von Scheler behauptete Objektivität der Werte massiv in Frage gestellt. Zweifel an der subjektunabhängigen Existenz der Werte ergeben sich allerdings auch aus anderen Gründen. Scheler vermag zwar zu zeigen, »daß wir [...] vielfältige Erfahrungen der Wertgeladenheit machen können«, die auch unabhängig von allem Sollen Bestand haben (Joas 1999, S. 158). Der Nachweis dieser Wertgeladenheit der Erfahrung rechtfertigt es jedoch nicht, auf die apriorische Existenz objektiver Werte zu schließen. Schon bei Scheler selbst ist eine Spannung zwischen dem Objektivismus der Werte und der individuellen Ausrichtung des Personalismus zu beobachten. Diese Spannung entsteht zum einen durch die These von einem »individuellen Wertwesen« der Person im Sinne eines »An-sich Guten für mich« (Scheler 1966, S. 481 und 482). Beide Vorstellungen lassen sich nur dadurch in den Wertobjektivismus integrieren, dass die Individualität der moralischen Person einen spezifischen Platz in einer moralisch-religiösen Wert- und Weltordnung »des an sich bestehenden Guten« bzw. eines »göttlichen Heilsplane[s]« erhält (ebd., S. 483 Anm.). Als unversöhnlicher Widerspruch zum Wertobjektivismus erweist sich andererseits, dass Scheler Religionsstiftern wie Jesus, Buddha oder Mohammed als »ursprünglich Heiligen« die Fähigkeit zuspricht, selbst Werte hervorzubringen. In seinen späten Schriften hat Scheler diesen Punkt verstärkt und das ›Mithervorbringen‹ der Wertwesenheiten durch den Menschen betont (vgl. etwa Joas 1999, S. 157).

3.1.2 Nicolai Hartmann: Mit seiner 1926 erscheinenden *Ethik* liefert Hartmann das zweite Hauptwerk der materialen Wertethik. Es beginnt mit einer kriti-

schen Zeitdiagnose, die sich in vielen Punkten auf heutige Verhältnisse übertragen lässt. In seiner Rastlosigkeit und Oberflächlichkeit habe der moderne Mensch den Blick für das eigentlich Wertvolle verloren. Er versündige sich »am Sinn des Lebens wie am metaphysischen Sinn des Menschseins« (Hartmann 1935, S. 14). Gegen diese ›moralische Blindheit‹ oder ›Wertblindheit‹ setzt Hartmann mit Scheler auf eine phänomenologische Wertschau aus der ›Fülle des Lebens‹. An die Stelle der Blindheit für den Anderen soll ein ›wertfühlender‹ und ›liebender Blick‹ treten, der dem Menschen eine moralische Neuerschließung der Welt ermöglicht.

Kennzeichnend für die Wertethik Hartmanns ist die starke Orientierung an der Ideenlehre Platons. In ihrem idealen An-sich-Sein bilden die Werte für Hartmann ein Sein sui generis. Sie lassen sich weder deduzieren noch metaphysisch bestimmen, sondern werden allein durch das Wertgefühl und die phänomenologische Wesenschau greifbar. Vergleicht Scheler das Wesen der Werte mit der Qualität der Farbe, liegt es für Hartmann auf einer Ebene mit den Sätzen und Figuren der reinen Mathematik. Als transzendente Sphäre überlagert die Schicht der Werte das reale Sein und verleiht den menschlichen Akten und Gütern Sinn und Bedeutung.

Das Ziel der Hartmann'schen Wertethik besteht in einer ›Vertiefung‹ des Wertbewusstseins, der unmittelbaren Fühlung mit dem Wertvollen, zum Zwecke einer besseren Lebensführung. Dabei versucht Hartmann einen Weg zwischen Wertobjektivismus und -relativismus zu finden. Auf der einen Seite postuliert er ein apriorisches An-Sich-Sein der Werte als ethische Prinzipien. Er behauptet »daß es *eine an sich seiende ideale Sphäre* gibt, in der die Werte ursprünglich heimisch sind, und als deren selbständige, von keiner ›Erfahrung‹ abhängige Inhalte sie a priori erschaut werden« (Hartmann 1935, S. 96, Hervorhebung im Original). Auf der anderen Seite versucht er, der historischen Vielfalt moralischer Systeme dadurch gerecht zu werden, dass er deren Grundwerte gleichberechtigt nebeneinander stehen lässt. Er sucht nach einer Raum für Gegensätze lassenden »Einheit der Ethik [...] über der Vielheit der Moralen«, nach einer »Synthese des an sich Antithetischen« (ebd., S. 34). Der historische Wandel der Moralauffassungen erklärt sich aus der Beschränktheit des menschlichen Wertblicks, der aus seinem historisch bedingten Kontext heraus immer nur Ausschnitte aus dem Reich der Werte erfassen kann. Demgemäß gibt es keinen Wandel, keine Umwertung der Werte, sondern lediglich verschiedene, jeweils unvollständige Perspektiven auf deren unveränderliche Sphäre. Der philosophischen Ethik kommt die Aufgabe einer Zu-

sammenschau der verschiedenen Auffassungen zu. Gegenüber der Unmittelbarkeit des primären Wertgefühls hat sie einen nachgeordneten, sekundären Charakter. Gerade diese Distanz ermöglicht ihr jedoch eine übergreifende Einsicht in die gesetzmäßigen Relationen der Werte. Im Sinne einer solchen Zusammenschau hält Hartmann einen Fortschritt in der Reife des historischen Wertbewusstseins zumindest für möglich. Die Beschränktheit des menschlichen Wertblicks auf einzelne »uns gerade zugängliche gewordene Wertgruppen« (Hartmann 1935, S. 227) bedingt es allerdings, dass die Erkundung des Reiches der Werte einen eher tastenden Charakter annimmt. Da sich die einzelnen Werte nicht aus einem übergeordneten Prinzip deduzieren lassen, können potenzielle Lücken auf dem Wege systematischer Konstruktion weder erkannt noch geschlossen werden.

Der Weg zur Einsicht in die Rangordnung der Werte führt für Hartmann über die »fundierenden« Werte des personalen Lebens und die Güterwerte. Erst auf der Basis dieser inhaltlich bedingenden Grundwerte können die höheren sittlichen Werte zur Erscheinung kommen. So setzt etwa der sittliche Wert der Ehrlichkeit zu seiner Verwirklichung nicht nur die Existenz sich an Werten orientierender Subjekte, sondern auch das Vorhandensein materieller Güter voraus, in deren Nichtunterschlagung er sich manifestiert. Im Anschluss an eine Ordnung der bedingenden Personen- und Güterwerte gibt Hartmann eine Rangfolge der sittlichen Grundwerte des Guten, des Edlen, der Fülle und der Reinheit sowie der Tugenden, die er als »spezielle sittliche Werte« bezeichnet (Hartmann 1935, S. 339). Letztere unterteilt er in die drei Gruppen »der antiken Moral«, »des christlichen Kulturkreises« und aller übrigen Tugenden.

Mit Scheler eint Hartmann die phänomenologische Methode der Wesensschau sowie die Kritik am Formalismus und Intellektualismus der kantischen Ethik. Kant sei »außerstande ein A priori sich vorzustellen, das nicht in einer Funktion des Subjekts bestünde« (Hartmann 1935, S. 94). Im Gegensatz zu Scheler ist Hartmann jedoch der Auffassung, dass dem Wert in seinem An-sich-Sein ein unmittelbares Seinsollen zukommt, während für jenen das Sollen und die Realisierung der ethischen Werte immer auch auf die Individualität der Personen bezogen sind. Scheler behauptet zwar ebenfalls einen Objektivismus der Werte, legt den Schwerpunkt aber letztlich auf die Subjektseite der individuellen Personwerdung. Während sich bei Hartmann Formulierungen finden, die die Daseinsberechtigung des Subjekts an die Realisierung der Werte binden, beschreibt Scheler

die Erkenntnis der Werte als Chance zur individualisierenden Selbstverwirklichung. Scheler hat Hartmann daher 1926 in der dritten Aufl. des *Formalismus* eine Vernachlässigung des »sittlichen Leben[s] des Subjekts« vorgeworfen (Scheler 1966, S. 21). Mit seiner These eines subjektunabhängigen idealen An-sich-Seins der Werte verfallt Hartmann in »einen allzu handgreiflichen Realontologismus und Wertwesenobjektivismus«, der die Welt des »lebendigen Geist[es]« zu sehr hintanstelle (ebd. Hervorhebungen des Originals gelöscht).

Der Vorwurf einer handgreiflich-ontologischen Fassung der Wertideen ist im Falle Hartmanns nicht von der Hand zu weisen. Allerdings stellt seine Ethik keinen bloßen Rückfall in eine vorkantische Position dar. Hartmann versteht sie als neue und kritische Ontologie, die den Kardinalfehler einer einfachen Gleichsetzung von realem und idealem Sein vermeidet. Er schreibt den drei Bereichen des Realen, des Idealen und der Gedanken unterschiedliche Wesenseigenschaften zu und behauptet lediglich eine »partiale Übereinstimmung idealer und realer Seinsstruktur«, die anhand konkreter philosophischer Untersuchungen belegt werden muss (Hartmann 1935, S. 135). Die starke Betonung einer Metaphysik der Werte hat jedoch dazu geführt, dass die Grundkonzeption Hartmanns nur wenig Anhänger gefunden hat. Bietet die Scheler'sche Wertethik einen Wertobjektivismus, der durch die Betonung der individuellen Wertverwirklichung zumindest ansatzweise einen alternativen Weg zu einer metaphysischen Hypostasierung der Werte weist, so hat die Wertethik Hartmanns dem Vorwurf einer unzulässigen Substanzialisierung wenig entgegenzusetzen. Ihre Bedeutung liegt daher eher in den ebenso sorgfältig wie anschaulich gehaltenen Analysen einzelner Tugenden.

3.1.3 Weitere Vertreter der materialen Wertethik: Einen weiterführenden Ansatz für eine qualitative Ausdifferenzierung der materialen Wertethik liefert *Dietrich von Hildebrand* (1889-1966) mit seiner Theorie der »Wertantwort«. Ihr zufolge gibt es zu jedem ethischen Wert eine besondere, seinem Wesen entsprechende bzw. auf ihn antwortende Art der Stellungnahme. Die Erkenntnis der sittlichen Werte und das Finden der »richtigen« Antwort stehen dabei in Abhängigkeit von dem moralischen Niveau, auf dem sich das Subjekt befindet. In seiner Abhandlung »Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis« von 1922 arbeitet Hildebrand daher eine komplexe qualitative Stufenordnung der Werte und der Verhaltensweisen zu ihnen heraus. Das Fundament der sittlichen Erkenntnis bildet die »wertsuchende Einstellung«. Sie

führt auf den ethischen Grundwert, dessen Erkenntnis eine ›wertantwortende Grundstellung‹ ermöglicht. Dem entgegen stehen zum einen die »wertverdunkelnden Elemente« (Hildebrand 1922, S. 595) des Hochmuts und der Begehrlichkeit, die bis in die Grundstellung hereinreichen können, zum anderen die Sphäre des »aktuelle[n] Ich mit seiner Verwandlungsfähigkeit und seiner Willkür« (ebd., S. 601). Je nach erreichtem Niveau der Grundeinstellung ergeben sich unterschiedliche subjektive Auffassungen im Verständnis der objektiven Werte. Das Gute sieht für den neidischen, kleinlichen Menschen anders aus als für den uneigennütigen und großzügigen. Erst die Festigung der wertsuchenden Grundeinstellung zu einer sittlichen Grundhaltung kann zu den richtigen, qualitativ ungetrübten Wertantworten führen. Dem wertsuchenden Subjekt stellt sich daher die Aufgabe, einen festen moralischen Charakter auszubilden, der durch die Herrschaft des ›sittlichen Ich‹ gekennzeichnet ist.

Dietrich Heinrich Kerler (1882–1921) und Kurt Port (1896–1979) vertreten eine lustfeindliche, ›impersonalistische‹ Ethik der ›Selbstlosigkeit‹. Kerler postuliert als höchsten (Subjekt-)Wert die Hingabe an eine Reihe von Objektwerten, die gegenüber den individuellen Belangen des Subjekts als höher erlebt werden und sich als vernünftig auszeichnen lassen.

Hans Reiner bemüht sich in seinen späten Schriften um eine metaphysikentlastete Fassung der materialen Wertethik. Er unterscheidet dort bedürfnisabhängige ›nur subjektiv bedeutsame‹ und bedürfnisunabhängige ›objektiv bedeutsame‹ Werte, thematisiert beide jedoch nur über den ›Bestand an positiver Wertwirklichkeit‹ innerhalb der Lebenswelt.

### 3.2 Die formale Wertethik

3.2.1 Wilhelm Windelband: Die Wertphilosophie und -ethik Windelbands sind durch eine enge Verbindung der kritischen Philosophie Kants mit der Metaphysik Hermann Lotzes gekennzeichnet. Von Kant übernimmt Windelband die Dreigliederung der Philosophie in Logik, Ethik und Ästhetik. In seinem Aufsatz »Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus« von 1910 und der *Einleitung in die Philosophie* (1914) interpretiert Windelband die Philosophie Kants als transzendente Wert- und Kulturphilosophie. Er verbindet dabei eine funktionale Betrachtung der verschiedenen Kulturbereiche mit einer metaphysischen Bestimmung der Werte als Teilstücke einer transzendenten Ordnung der Vernunft. Im Anschluss an Kant versteht Windelband Vorstellen, Wollen und Fühlen als psychische Grundfunktionen, die drei verschiedene Sphären kultureller

Wertungen gegeneinander abgrenzen. Diese Wertungen bilden das faktische Ausgangsmaterial einer transzendentalen Kultur- bzw. Wertphilosophie, die als Antwort auf die kantische quaestio iuris die »Vernunftgründe für die großen Gebilde der Kultur« aufweisen soll (Windelband 1910, S. 281). Statt von Vernunftgründen spricht Windelband auch von ›Vernunftwerten‹. Die Dreiteilung der kritischen Kulturphilosophie in Logik, Ethik und Ästhetik begründet sich für ihn dadurch, dass jedem dieser Gebiete ein allgemeingültiger Vernunftwert zugrunde liegt. Dem Menschen komme die Aufgabe zu, die Funktion und den Zusammenhang der Vernunftwerte zu begreifen und diese in der Natur zu verwirklichen. Um dieses Ziel zu erreichen, muss der Mensch in Auseinandersetzung mit der historischen Kulturentwicklung ein ›Kulturbewusstsein‹ entwickeln. Schon im Begriff der Kultur steckt die Idee einer »schöpferische[n] Synthesis« mit dem Ziel einer Umgestaltung der ›natürlichen Welt‹ nach den Maßstäben der Vernunft - bis hin zu einer »Gesamtkultur« der Menschheit (Windelband 1910, S. 289 und 291). Im Zuge dieser Umgestaltung übernimmt die Ethik die besondere Funktion der »Lebensordnung« (ebd., S. 293).

Die Orientierung an Kants Begriff der Autonomie bringt es mit sich, dass auch die Windelband'sche Ethik einen formalen Charakter erhält. Windelband fasst die autonome Bestimmung des Willens als Orientierung an dem absoluten Vernunftwert des Sittlich-Guten, den sich der Mensch durch das moralische Handeln zu Eigen macht. Dabei übernimmt Windelband auch die kantische Entgegensetzung eines rein vernünftigen oder heiligen Willens und des immer auch den Anfechtungen gegenläufiger Neigungen ausgesetzten menschlichen Willens. Der heilige Wille wird ihm dabei zum Inbegriff eines sämtlichen, also auch die logischen und ästhetischen Vernunftwerte bzw. die aus diesen zu gewinnenden Normen verwirklichenden Bewusstseins. In einem heute nicht mehr gebräuchlichen normativen Sinn von ›Normalität‹ bezeichnet Windelband dieses Bewusstsein als »Normalbewußtsein«. Anders als für den heiligen Willen des Normalbewusstseins besteht für den Menschen ein permanenter »Gegensatz zwischen dem psychologisch Wirklichen und dem Normalen, zwischen dem Realen und dem Idealen« (Windelband 1902, S. 300). Es ist ein wesentlicher Teil der *Conditio humana*, »daß das Normwidrige ebenso notwendig unserem Wesen entspringt wie das Normgerechte« (ebd., S. 300f.). Diese »antinomistische Koexistenz der Norm und des Normwidrigen in demselben Bewußtsein« (ebd., S. 302) gilt Windelband als unbegreifbare ›Urtatsache‹ der Ethik wie der gesamten Kulturphilosophie.

Eine nähere Untersuchung des menschlichen Wertbewusstseins führt Windelband zu der Unterscheidung dreier Stufen desselben: Im Vergleich der einzelnen Individuen ist zunächst eine »bunte Verschiedenheit der Wertungen« (Windelband 1914, S. 251) zu beobachten (1). Auf der Ebene des gesellschaftlichen »Gesamtbewusstseins« gibt es dagegen mit den Sitten eine Reihe allgemein anerkannter Wertungen (2). Als soziale Normen sorgen sie einerseits für eine gewisse Übereinstimmung zwischen den Individuen und ermöglichen andererseits eine übergreifende Bewertung der individuellen Wertungen. Die Aufgabe der Wertphilosophie besteht darin »eine solche Wertung der Wertungen zu begreifen und zu begründen« (ebd., S. 252). Sie stellt die Frage nach dem Rechtsgrund der gesellschaftlichen Normen. Vergleicht man dabei die Sitten verschiedener Kulturen und Epochen, erreicht man mit der dritten Stufe eines universalen Wertbewusstseins die Ebene der absoluten Werte des Normalbewusstseins (3).

Dem Individuum eröffnet sich diese Ebene über sein moralisch-religiöses Gewissen, welches Windelband deutlich von dem »psychologischen« Gewissen abgrenzt, das eine historisch geprägte »soziale Erscheinung« darstellt. Im Gegensatz zum gesellschaftlich bedingten Bewusstsein sozialer Normen weist das moralische Gewissen über die Vorstellungen und Sitten der Gesellschaft hinaus: Es bildet die Quelle des Bewusstseins für die Geltung transzendenter oder absoluter Werte, wie sie insbesondere in dem religiösen Erlebnis der Transzendenz des Heiligen aufscheint, das Windelband als das »gewisseste unserer Erlebnisse« bezeichnet (Windelband 1902, S. 304). Auch das ethische Wertbewusstsein, »die Erkenntnis des Moralgesetzes« hat daher einen »intuitiven Charakter« (Windelband 1914, S. 285, Hervorhebung im Original). Da aber das Gewissen nicht vollständig gegen Täuschungen gefeit ist, bedarf es der klärenden begrifflichen Arbeit der Ethik wie der Kulturphilosophie insgesamt, um zu überprüfen, welche Intuitionen und welche Normen dem Ideal des Normalbewusstseins entsprechen.

Mit der Ausrichtung an dem Ideal des heiligen Normalbewusstseins als dem Inbegriff aller Vernunftwerte erhalten die Windelband'sche Wertphilosophie und -ethik eine stark teleologisch-metaphysische Prägung. Zwar will Windelband das Normalbewusstsein in der späten *Einleitung in die Philosophie* nicht als metaphysische Erkenntnis verstanden wissen, sondern lediglich als »Postulat« oder Voraussetzung, »um aus der Relativität des tatsächlichen Wertens herauszukommen« (ebd., S. 254). Es ist jedoch nicht anders denn als metaphysische Hypostasierung zu begreifen, wenn er davon spricht, »daß

es für das menschliche Werten absolute, über die empirischen Anlässe seiner Betätigung erhabene Normen gibt«, und mit diesen eine »übergreifende Vernunftordnung« identifiziert (ebd.).

3.2.2 Heinrich Rickert: Wie Windelband behandelt auch sein Schüler Rickert die Ethik im Rahmen einer transzendentalen, um den Begriff des Werts zentrierten Kulturphilosophie. Dabei nimmt er jedoch eine Erweiterung in Bezug auf die zu untersuchenden Kulturgebiete vor. Den traditionellen Teilbereichen der Logik, Ethik und Ästhetik fügt er in seinem *System der Philosophie* von 1921 mit den Gebieten der Mystik, der Erotik und der Religionsphilosophie zusätzliche Untersuchungsfelder hinzu. Auch Rickert knüpft eng an den kantischen Begriff der Autonomie an. Er beschränkt ihn jedoch nicht auf die Ethik, sondern überträgt ihn auf sämtliche Kulturgebiete, indem er Autonomie als freie Stellungnahme zu den absoluten Grundwerten der verschiedenen Kulturgebiete versteht. Damit kommt es zu einer Verdoppelung des Autonomiebegriffs. Im weiteren Sinne der freien Stellungnahme bezeichnet Autonomie die »allgemeine Form der Freiheit« als Pflichtbewusstsein gegenüber der Geltung eines absoluten Werts (Rickert 1921, S. 328). Im engeren Sinne der moralischen Autonomie steht sie für die freie Stellungnahme zum Grundwert der Ethik, den Rickert über den Begriff der »sozialen autonomen Persönlichkeit« (Rickert 1914, S. 218) als »soziale Autonomie« (Rickert 1921, S. 328) bestimmt. Der Begriff der sozialen autonomen Persönlichkeit bringt erstens zum Ausdruck, dass sich Moralität nicht nur in einzelnen Handlungen verwirklicht, sondern zur Grundlage des ganzen Charakters, d. h. der Persönlichkeit werden soll, die als Träger des sittlichen Werts fungiert. Zweitens verweist er auf die soziale Einbindung des moralischen Individuums. Rickert fasst die Ethik als dasjenige Kulturgebiet, das »begrifflich vom sozialen Leben am wenigsten abtrennbar ist, ja das eine Gemeinschaft oder eine Gesellschaft überhaupt erst konstituiert« (ebd., S. 324). Das moralische Subjekt lässt sich nur innerhalb einer sozialen Gemeinschaft denken, da »das ethische Gut, die Persönlichkeit, faktisch stets in irgendeiner Gemeinschaft mit anderen Persönlichkeiten lebt und mit Rücksicht auf ihren ethischen Sinn auch begrifflich davon nicht loszulösen ist« (Rickert 1914, S. 216). Rickert konstatiert eine unaufhebbare »heterologische« Zusammengehörigkeit von Ich und Du, die wie Subjekt und Objekt notwendig aufeinander verweisen und auch durch den Wir-Charakter der Sprache miteinander verbunden sind. Das Ich erweist sich damit als »Sozialbegriff«, die Ethik wird zur »Sozialethik«.

Die Sozialethik untergliedert sich in einen individualetischen und einen im engeren Sinne sozialetischen Teil. In ihrem individualetischen Teil thematisiert sie die moralische Bedeutung des Gewissens und der Gesinnung für die autonome Entscheidung des Einzelnen, d. h. für die individuelle Stellungnahme zu den ethischen Werten und die daraus erwachsende Verantwortlichkeit. In ihrem im engeren Sinne sozialetischen Teil behandelt sie die Einbindung des Individuums in verschiedene soziale Verbände und deren Bedeutung für die Förderung oder Behinderung moralischen Handelns. Dieser zweite Teil soll den ethischen Wert sozialer Institutionen, Bräuche und Regeln für ein moralisches Zusammenleben untersuchen, um die ethischen Wertgebilde der Familie, des Staats und des Rechts in ihrer besonderen ethischen Bedeutung zu verstehen. Als Wissenschaft von den ›Kulturwerten der Sittlichkeit‹ hat die Ethik dabei die Aufgabe danach zu fragen, welche Sitten einer sozialen Gemeinschaft das Prädikat ›sittlich‹ verdienen. Sie zielt auf die Errichtung einer sozialen Ordnung, die eine möglichst weitgehende Verwirklichung des ethischen Grundwerts der moralischen Persönlichkeit in sozialen Zusammenhängen ermöglicht.

Sein stark am Begriff der Gemeinschaft ausgerichtetes Verständnis der Ethik führt Rickert in seinen späten Vorlesungen zur Konzeption eines ›sozial-ethischen Grundsatzes‹. Der Sache nach bereits in dem Aufsatz »Über logische und ethische Geltung« von 1914 angelegt, findet dieser seine explizite Ausformulierung in den Vorlesungen zur Sozialethik aus dem Jahre 1932. Dort heißt es: »Jeder ist verpflichtet zu wollen, daß alle Glieder einer Gemeinschaft, mit der er in sozialem Zusammenhang steht, ethischen Grundwert in sich verkörpern, d. h. ebenso wie er selbst, autonome Persönlichkeiten werden und bleiben« (Rickert 1932, S. 8). Mit diesem Grundsatz liefert Rickert eine Reformulierung des Kategorischen Imperativs, die das in diesem nur angedeutete soziale Moment stärker hervorhebt. Die kantische Verpflichtung, den Menschen als Zweck und nicht als Mittel zu behandeln, erhält bei Rickert die Fassung, dass selbst der als Gegner betrachtete Andere als Mitglied der sozialen Gemeinschaft anerkannt werden müsse. Der moralische Mensch ist zwar nicht verpflichtet, seine Feinde zu lieben, wohl aber, sie als Personen zu respektieren, d. h. »als Du zu ›behandeln‹« (Rickert 1914, S. 217). Der Begriff der sozialen Gemeinschaft hat dabei von der Familie über die Nation bis zur ›Kulturmenschheit‹ sehr unterschiedliche Ausdehnungen. Rickert thematisiert die verschiedenen Gemeinschaften als historisch-kulturell bedingte, unterschiedlich weite ›soziale Kreise‹, in die

das autonome Individuum eingebunden ist. Diese Einbindung ist nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, weil sich aus ihr verschiedene bereichsspezifische Pflichten und damit auch Pflichtenkollisionen ergeben können. Die Kollision mehrerer bereichsspezifischer Pflichten könne nicht in allen Fällen über eine Prüfung der zugrunde liegenden Maximen vermittels des Kategorischen Imperativs gelöst werden, sondern sei zum Teil nur durch eine Güterabwägung zu bewältigen. Rickert kritisiert in diesem Zusammenhang den ›ethischen Rationalismus‹ Kants. Das Kriterium der Widerspruchsfreiheit lässt sich nicht ohne weiteres von der theoretischen auf die praktische Philosophie übertragen. Da sich die ethischen Werte weder aus einem obersten Prinzip deduzieren noch ›andemonstrieren‹ lassen, kann die Forderung der Widerspruchsfreiheit in der Ethik keine konstitutive Bedeutung besitzen. Sie greift erst dann, wenn es um die konsequente Umsetzung eines einzelnen unumstrittenen Wertes geht.

Mit der Einbeziehung bereichsabhängiger Pflichten macht die Rickert'sche Sozialethik einen Versuch, die rigoristische Engführung der kantischen Ethik zu überwinden. Dabei entsteht jedoch eine Spannung zwischen dem regionalistischen Moment bereichsspezifischer Pflichten und dem universalistischen Anspruch der Orientierung an absoluten, d. h. universellen Werten. Ein Problem ergibt sich insbesondere bei der Vermittlung von nationalen und universellen, die Kulturmenschheit betreffenden Pflichten. Die aus einer nationalliberalen politischen Einstellung erwachsende implizite Gleichsetzung der sozialen (Kultur-)Gemeinschaft mit dem letztlich ethnisch gefassten Begriff der Nation führt Rickert zu Beginn des Dritten Reiches zu einer der universalistischen Grundhaltung seiner Kulturphilosophie widerstreitenden Bevorzugung ›nationaler Pflichten‹. Es ist strittig, ob es sich dabei um eine zwangsläufige Konsequenz der Rickert'schen Wert- und Kulturphilosophie handelt oder ob hier politische Ansichten einer konsistenten Ausgestaltung der Ethik entgegenstehen.

Wie gegen Scheler, Hartmann und Windelband lässt sich auch gegen Rickert der Einwand einer Hypostasierung subjektiver und gesellschaftlicher Wertvorstellungen zu einer Metaphysik absoluter Werte erheben. Rickert ist sich dieses Problems bewusst. Dem intelligiblen Charakter Kants setzt er die transzendentalphilosophische (Re-)Konstruktion eines ›prophysischen‹ Subjekts entgegen, das auf einer ›diesseitigen‹ Ebene die subjektiven Bedingungen theoretischer Gegenständlichkeit, ethischer Personalität etc. in sich fassen soll (vgl. Rickert 1921, S. 295 ff.). Die Herausarbeitung der objektiven Kul-

turwerte erfolgt im Ausgang von der Analyse des faktischen Kulturgeschehens. Sie vollzieht sich als transzendentalphilosophische Reflexion auf die Gültigkeit bestimmter kultureller Praktiken. Als Ergebnisse einer solchen Reflexion versteht Rickert die Werte nicht mehr als Bestandteile einer transzendenten Vernunftordnung. In Abgrenzung vom Windelband'schen Normalbewusstsein fasst er z. B. den Wert des Heiligen nicht mehr als gottgleichen Inbegriff aller Vernunftwerte, sondern lediglich als den idealtypisch rekonstruierten Grundwert der theistischen wie der pantheistischen Religionen. Damit finden sich Ansätze für eine metaphysikfreie, transzendente Philosophie der Kultur. Gleichwohl sucht auch Rickert den Abschluss des kulturphilosophischen Systems in der Religion. In Anlehnung an die kantische Konzeption des höchsten Guts postuliert er die Annahme eines höchsten Wesens, das die Möglichkeit einer erfolgreichen Verwirklichung sämtlicher Werte ›verbürgen‹ soll. Trotz gegenläufiger Ansätze bleibt die Wertethik daher auch bei Rickert in ein metaphysisches Wertsystem eingebunden.

Ein gemeinsames Manko Rickerts und Windelbands steckt in der Abstraktheit ihrer systematischen Untersuchungen. Im Vergleich zu den spezifischen Wertanalysen der phänomenologischen Wertethiker finden sich in der formalen Wertethik der südwestdeutschen Neukantianer wenig Aussagen zu dem konkreten Inhalt und den Verhältnisbestimmungen der einzelnen Werte.

3.2.3 Weitere Vertreter der formalen Wertethik: Zusammen mit William Stern wird *Hugo Münsterberg* einer ›neufichteanischen‹ Richtung der Wertphilosophie zugeordnet. Für Münsterberg kommen die absoluten Werte dann ins Blickfeld, wenn es dem Menschen gelingt, sich über die ›selbstische‹ Orientierung an seinen individuellen Erlebnissen zu erheben. Grundlage dieser Erhebung ist für Münsterberg mit Fichte eine ›ursprüngliche Tathandlung‹ der menschlichen Freiheit (Münsterberg 1908, S. 74, Hervorhebung E.B.). Das moralische Handeln zielt auf die Verwirklichung des Sittlichen in der eigenen Person. Münsterberg versteht diese Verwirklichung als ›Selbstbehauptung‹ des reinen, am absoluten Wert der Sittlichkeit ausgerichteten Willens gegenüber dem bloß gefühlhaften Willen im Menschen. Er geht davon aus, dass das Schlechte, z. B. ein Diebstahl, nicht gewollt werden könne. Wird ein Mensch zum Dieb, geschieht dies, weil er den Erfolg der schlechten Handlung will, nicht die schlechte Handlung selbst. Indem er seinem reinen Willen zuwider handelt, verliert er seine Persönlichkeit. Positiv gefasst bedeutet die Unterlassung des Diebstahls nicht nur die

Anerkennung fremden Eigentums, sondern zugleich die Selbstbehauptung des reinen Willens in der eigenen Person (vgl. ebd., S. 56 ff. und 389 ff.). Nach der Objektseite hin beinhaltet diese Selbstbehauptung der Person zugleich die *Setzung einer objektiven Welt der Sittlichkeit*. Als »Wille, daß es eine Welt gibt«, behauptet die Tathandlung zugleich die Identität des Erlebnisinhaltes, d. h. dessen Unabhängigkeit vom individuellen, ihn erlebenden Bewusstsein (ebd., S. 74).

Die oben bei Scheler erörterte Spannung zwischen Wertobjektivismus und Individualität der Wertrealisierung wird auch in der Wertphilosophie *Fritz Joachim von Rintelen* betont. Die Fruchtbarkeit von Wertphilosophie und -ethik liegt für Rintelen darin, dass sie die unbegrenzten Möglichkeiten der individuellen Wertverwirklichungen oder ›Realwerte‹ mit der »Allgemeinheit einer Form vermittelnden Wesenswahrheit« zusammenbringt (Rintelen 1960, S. 136). Im Wertphänomen verbinden sich das subjektive Moment der individuell erlebten Tiefe historisch einmaliger Wertrealisierungen und das objektive Moment einer ›allgemeinen Wesenskonstanz‹ der Werthöhe als ›überzeitliches Maß‹. Als Ziel der Wertethik ergibt sich dabei die Aufgabe einer Steigerung des Realwerts durch die Orientierung am ›überzeitlichen Sinngrund‹ einer allgemeinen Wertform.

Auch Robert Reininger (1869-1955) verfolgt in seinem Buch *Wertphilosophie und Ethik* von 1939 einen formalen Ansatz. Er betont die individuelle Verantwortung des Einzelnen für seine persönliche Lebensgestaltung, was seiner Ethik stark relativistische Züge gibt.

#### 4. Aktuelle Diskussion

In den letzten Jahrzehnten stießen die Wertphilosophie im Allgemeinen wie die Wertethik im Besonderen vorwiegend auf Ablehnung. Der Begriff des Wertes galt verschiedenen Lagern als unwissenschaftlich. Für die einen war er metaphysisch kontaminiert, für die anderen führte er nicht über das Niveau individuell-subjektiver Wertungen hinaus. Zu Beginn der 80er Jahre lautet die Diagnose, dass uns Werte »als philosophisches Thema [...] fremd geworden« sind und dass die Wertphilosophie den Ruf einer »Großväter-Ideologie« besitzt (Schnädelbach 1983, S. 197). Dieser Skepsis von Seiten der Philosophie steht jedoch ein ungebrochenes gesellschaftliches Bedürfnis nach wertvermittelter Orientierung gegenüber. Aus der öffentlichen Diskussion sind Wertdebatten kaum wegzudenken. Dabei geht es nicht nur um kulturkonservative Klagen über den Verlust

traditioneller Werte, sondern auch um die Vermittlung konfligierender Grundwerte. In den verschiedenen Bereichen der angewandten Ethik stehen sich nicht nur verschiedene moralische Auffassungen, sondern religiöse, wissenschaftliche und ethische Werte gegenüber. Eine grundsätzliche Ablehnung der Wertphilosophie und insbesondere der Wertethik läuft Gefahr, die für diese Debatten wertbaren Ergebnisse einer bedeutenden Traditionslinie zu ignorieren, die auf Grund einer konzentrierten, schulübergreifenden Auseinandersetzung ein hohes Reflexionsniveau erreicht hat. In dem Bewusstsein, dass sich aus der Wertethik trotz der genannten Probleme fruchtbare Anstöße gewinnen lassen, sind daher in jüngster Zeit neue wertethische Ansätze entstanden.

Hans Joas versucht in seinem Buch *Die Entstehung der Werte*, die ›postmetaphysische‹ Einsicht in die kontingente Entstehung der Werte mit einem ethischen Universalismus zu vereinen. Auf der einen Seite fasst er die historisch-kulturell bedingten Werte als kontingente Ansichten des Guten. Die Entstehung des »subjektive[n] Gefühls, daß etwas ein Wert sei«, erklärt sich aus »Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz«, die im kommunikativen Umgang mit anderen gemacht werden können und eine Überschreitung des individuellen Horizonts der eigenen Interessen ermöglichen (Joas 1999, S. 22 und 10). Der Bezug auf Werte steht damit in direktem Zusammenhang mit der kommunikativen Verwendung von Symbolen, durch die der Mensch sich »aus seiner unmittelbaren Gemeinschaft heraus auf eine virtuelle Welt idealer Bedeutungen bezieht« (ebd., S. 266). Joas will die Scheler'sche Wertintentionalität beibehalten, ohne in einen Wertobjektivismus zu verfallen. Mit William James versteht er die Ausrichtung auf Werte als »neugierige und tolerante, aufnahmebereite Suche« (ebd., S. 159).

Der historischen Kontingenz der Werte stellt Joas auf der anderen Seite die Universalität des »Gesichtspunkts des Rechten« gegenüber, der »ein nie zur Ruhe kommendes Potential zur Veränderung des Guten« enthält (ebd., S. 270). Die Verknüpfung beider Momente führt auf die Frage, welche partikularen Handlungsentwürfe bzw. Wertauffassungen sich universalisieren lassen oder »an welche besonderen Kulturtraditionen unter dem Gesichtspunkt der Universalität des Rechten am ehesten angeknüpft werden und wie andere Kulturtraditionen unter diesem Gesichtspunkt schöpferisch fortgeführt und umgeformt werden können« (ebd., S. 273).

Einen ähnlichen Versuch einer metaphysikentlasteten Wertethik unternimmt Eike Bohlken in *Grundlagen einer interkulturellen Ethik*. Die Aufgabe

einer solchen Ethik besteht darin, einen normativen Maßstab zu finden, der es ermöglicht, die in kulturell heterogenen Gesellschaften zwischen den Angehörigen verschiedener Kulturgemeinschaften entstehenden Konflikte einer gerechten Lösung zuzuführen. Bohlken knüpft hierzu an die Kulturphilosophie und die Sozialethik Rickerts an. Um diese für eine interkulturelle Ethik nutzbar zu machen, erweitert er den Begriff der sozialen Gemeinschaft von der ethnisch bestimmten Kulturgemeinschaft auf die aus den Angehörigen verschiedener Kulturgemeinschaften zusammengesetzte »gesamte Wohnbevölkerung« eines Staates (Bohlken 2002, S. 247). Diese Erweiterung ermöglicht die Anwendung eines interkulturellen sozialetischen Grundsatzes, der alle Mitglieder der sozialen Gemeinschaft darauf verpflichtet, sich gegenseitig in ihrer Autonomie zu respektieren und zu fördern. An die Stelle des ethischen Grundwerts der moralischen Autonomie tritt dabei der weiter gefasste Grundwert einer »kulturellen Autonomie« (ebd., S. 253). Bohlken bestimmt ihn über das Ideal des ›ganzen Menschen‹, der sich in allen Kulturbereichen betätigt, die sich auf einen universell verstehbaren objektiven Wert zurückführen lassen.

Im Gegensatz zu Joas hält Bohlken damit an der Annahme objektiver Werte fest. Er fasst sie als idealtypisch (re-)konstruierte ›Fluchtpunkte‹ universell verstehbarer ›Sinnhorizonte‹ wie z. B. Wissenschaft, Kunst und Ethik. Um eine metaphysische Hypostasierung der Werte zu vermeiden, charakterisiert Bohlken sie nicht als konkret handlungswirksame ›Bestimmungsgründe‹ des autonomen Subjekts, sondern lediglich als ›Erklärungsgründe‹ für die Begründung eines ethischen, logischen oder ästhetischen Universalismus. Das konkrete Handeln der Subjekte wird von empirischen Wertvorstellungen geleitet. Der idealtypische Begriff eines objektiven Grundwerts der Ethik ergibt sich erst aus der transzendentalphilosophischen Reflexion auf die Geltungsansprüche moralischen Handelns. Er ist kein erfahrbarer Gegenstand, sondern lediglich eine »modellhaft konstruierte Begründungsinstanz« für die Universalität moralischer Geltungsansprüche (ebd., S. 164). Die Unterscheidung objektiver Werte und subjektiver Wertvorstellungen ist damit nicht als ontologische Trennung verschiedener Seinsbereiche gedacht, sondern stellt sich als epistemische Unterscheidung einer abstrakt begründungstheoretischen und einer konkret anwendungsbezogenen Perspektive dar.



## Literatur

## Standardwerke

- Ehrenfels, Christian von: »System der Werttheorie«. 2 Bde. [1897/98]. In: *Philosophische Schriften in vier Bänden*, Bd. 1: *Werttheorie*. Hg. von Reinhard Fabian. München/Wien 1982, S. 201–593.
- Hartmann, Nicolai: *Ethik* [1926]. Berlin/Lepzig <sup>2</sup>1935.
- Hildebrand, Dietrich von: »Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme«. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5 (1922), S. 463–602.
- : »Die Idee der sittlichen Handlung«. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 3 (1916), S. 126–251.
- Meinong, Alexius: »Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie« [1894]. In: *Gesamtausgabe*, Bd. 3: *Abhandlungen zur Werttheorie*, bearb. von Rudolf Kindinger. Graz 1968, S. 1–244.
- : »Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie« [1912]. In: *Gesamtausgabe*, Bd. 3, S. 267–282.
- Münsterberg, Hugo: *Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*. Leipzig 1908.
- Nietzsche, Friedrich: *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte* [1906]. Ausgewählt und geordnet von Peter Gast, unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche. Stuttgart <sup>13</sup>1996.
- Rickert, Heinrich: »Über logische und ethische Geltung«. In: *Kant-Studien* 19 (1914), S. 182–221.
- : *System der Philosophie*. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen 1921.
- Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [1913/16]. Bern/München <sup>2</sup>1966.

## Weiterführende Literatur

- Alphéus, Karl: *Kant und Scheler* [1936]. Neu hg. von Barbara Wolandt. Bonn 1981.
- Altmann, Alexander: *Die Grundlagen der Wertethik. Wesen/Wert/Person. Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer Analyse*. Berlin 1931.
- Aster, Ernst von: »Zur Kritik der materialen Wertethik«. In: *Kant-Studien* 33 (1928), S. 172–199.
- Bernes, Christian/Henckmann, Wolfhart/Leonardy, Heinz (Hg.): *Person und Wert. Schelers »Formalismus« – Perspektiven und Wirkungen*. Freiburg/München 2000.
- Bohlken, Eike: *Grundlagen einer interkulturellen Ethik. Perspektiven der transzendentalen Kulturphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg 2002.
- Brentano, Franz: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Mit Einl. und Anm. hg. von Oskar Kraus. o.O. <sup>4</sup>1955, unver. Nachdr. 1969.
- Buch, Alois Johann: *Wert – Wertbewußtsein – Wertgeltung. Grundlagen und Grundprobleme der Ethik Nicolai Hartmanns*. Bonn 1982.
- Eaton, Howard O.: *The Austrian Philosophy of Values*. Norman 1930.
- Fulda, Hans Friedrich: »Heinrich Rickerts Anpassung an den Nationalsozialismus«. In: *DZsfPhil.* 47, 2, S. 253–269.
- Grassl, Wolfgang: »Christian von Ehrenfels als Werttheoretiker«. In: *Philosophische Schriften in vier Bänden*, Bd. 1: *Werttheorie*. Hg. von Reinhard Fabian. München/Wien 1982, S. 1–22.
- Hessen, Johannes: *Wertphilosophie*. Paderborn/Wien/Zürich 1937.
- : *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik*. Leiden 1954.

- Heyde, Johannes Erich: »Gesamtbibliographie des Wert-Begriffs«. In: *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, H. 15/16 und 17/18 (1928), S. 111–119 und S. 66–75; H. 19/20 und 21/22 (1929), S. 11–18 und S. 106–108.
- Hillebrand, Christa: *Die Wertethik bei Dietrich von Hildebrand*. Düsseldorf 1959.
- Joas, Hans: *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a.M. 1999.
- Kelly, Eugene: »Material Value Ethics: Max Scheler and Nicolai Hartmann«. In: *Philosophy Compass* 3, 1 (2008), S. 1–16.
- Kerler, Dietrich Heinrich: *Weltwille und Wertwille. Linien des Systems der Philosophie*. Aus hinterlassenen Notizen aufgebaut und hg. von Kurt Port. Leipzig 1925.
- : *Jenseits von Optimismus und Pessimismus. Versuch einer Deutung des Lebens aus den Tatsachen einer impersonalistischen Ethik*. Ulm 1914.
- Kraus, Oskar: *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*. Brünn 1937.
- Krijnen, Christian: *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg 2002.
- Lotze, Rudolf Hermann: »Recension von Gustav Hartenstein, die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften« [1845]. In: *Kleine Schriften*, hg. von David Peipers, Bd. I. Leipzig 1885, S. 268–290.
- Mehl, Roger: *De l'autorité des valeurs*. Paris 1957.
- Messer, August: *Wertphilosophie der Gegenwart*. Berlin 1930.
- Moore, George Edward: *Principia Ethica* [1903]. Cambridge <sup>8</sup>1959.
- : »The Conception Of Intrinsic Value«. In: *Philosophical Studies*. London <sup>6</sup>1965, S. 253–275.
- Moosa, Imtiaz: »Are Values Independent Entities? Scheler's Discussion of the Relation between Values and Persons«. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 24 (1993), S. 265–275.
- Perry, Ralph Barton: *General Theory of Value. Its Meaning and Basic Principles Construed in Terms of Interest*. New York 1926.
- : *Realms of Value. A Critique of Human Civilization*. Cambridge 1954.
- Port, Kurt: *Das System der Werte, Kerlers Wertethik und die Formen des Geistes im wertphilosophischen Sinne*. München/Leipzig 1929.
- Reiner, Hans: *Die Grundlagen der Sittlichkeit. Zweite durchgesehene und stark erweiterte Aufl. von Pflicht und Neigung*. Mannheim 1974.
- : »Wertethik nicht mehr aktuell?« In: *ZsPh* 30 (1976), S. 93f.
- Reininger, Robert: *Wertphilosophie und Ethik. Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung*. Wien/Leipzig <sup>3</sup>1947.
- Rickert Heinrich: *SS 1932 – Sozialphilosophie I – Grundzüge der Ethik und Erotik*. Nachgelassenes Vorlesungstyposkript, Nachlass Hs. 2740, Handschriftensammlung der Universität Heidelberg.
- Rintelen, Fritz Joachim von: »Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems«. In: *Philosophia perennis*. Fs. Joseph Geyser. Regensburg 1930, S. 927–972.
- : *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. Teil 1: Altertum und Mittelalter*. Halle 1932.
- : »Geistiges Leben und Werterfahrung«. In: *Erkenntnis und Verantwortung*. Fs. für Theodor Litt. Hg. von Josef Derbolav und Friedhelm Nicolin. Düsseldorf 1960, S. 131–141.
- Ross, William David: *The Right And The Good*. Cambridge 1930.
- : *Foundations of Ethics*. Cambridge 1939.
- Roth, Alois: *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*. Den Haag 1960.

- Schiller Friedrich: »Über Anmut und Würde« [1793]. In: *Sämtliche Werke*. Aufgrund der Originaldrucke hg. von Gerhard Fricke und Herbert S. Göpfert in Verbindung mit Herbert Stubenrauch, Bd. 5. München 1960, S. 433–488.
- Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt a.M. 1983.
- Smith, Barry: »The Theory of Value of Christian von Ehrenfels«. In: *Christian von Ehrenfels. Leben und Werk*, hg. von Reinhard Fabian. Amsterdam 1986, S. 150–171.
- Windelband, Wilhelm: *Einleitung in die Philosophie*. Tübingen 1914.
- : »Das Heilige« [1902]. In: *Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. 2. Tübingen 1919, S. 295–332.
- : »Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus« [1910]. In: *Präludien*, Bd. 2, S. 279–294.
- Wittmann, Michael: *Die moderne Wertethik*. Münster 1940.
- Zhang, Wei: »Wertapriori und Wertsein in der materialen Wertethik Max Schelers«. In: *Meta* 2, 1 (2010), S. 178–194.

Eike Bohlken

## B.2 Deontologische Ansätze

### Einleitung

Häufig wird angenommen, deontologische Ethiken seien solche, in denen Handlungsfolgen schlechthin als moralisch irrelevant erscheinen. ›Deontologische Ethik‹ wird dann ungefähr mit ›Gesinnungsethik‹ im Sinne Max Webers gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung basiert jedoch auf einem Missverständnis. Richtig ist allerdings, dass den Handlungsfolgen im Rahmen deontologischer Ethiken nicht dieselbe Bedeutung zukommt wie in teleologischen Ethiken.

#### 1. Begriff

Wörtlich übersetzt bedeutet ›Deontologie‹ die *Lehre vom Sollen* (von griech. *to deon* – das Schickliche, die Pflicht). Die Geschichte dieses Begriffs beginnt – aus heutiger Sicht – mit einem Kuriosum. Ausgerechnet Jeremy Bentham, der Begründer des Utilitarismus, hat nämlich den Begriff ›Deontologie‹ erstmals für seine Theorie in Anspruch genommen. Der von Bentham vertretene Handlungsutilitarismus ist jedoch just die Theorie, die – geht man von dem *heute* gebräuchlichen Begriffsverständnis aus – am eindeutigsten *keine* Form deontologischer Ethik darstellt. Benthams Ethik ist eine konsequentialistisch-teleologische Ethik (siehe den Beitrag »Utilitarismus«). Deontologische und teleologische Theorien – zumal konsequentialistisch-teleologische – werden heute als zwei strukturell gegensätzliche Typen normativer Ethik verstanden (vgl. klassisch Broad 1979; Muirhead 1932).

Die vielleicht prominenteste Definition des Unterschiedes zwischen teleologischen und deontologischen Ethiken stammt von William K. Frankena. Frankena charakterisiert zunächst die teleologische Ethik. Teleologisch ist ihm zufolge eine Ethik genau dann, wenn sie das moralisch Richtige als eine Funktion des vormoralisch Guten bestimmt. Das heißt: Der teleologischen Ethik zufolge ist eine Handlung genau dann moralisch richtig, wenn sie zur Maximierung eines vormoralisch Guten beiträgt. Ein *vor-*

*moralisch* Gutes ist ein solches, das ohne jede Verwendung moralischer Kriterien als ein Gutes bestimmt werden kann. Ein vormoralisch Gutes wäre also zum Beispiel ›physisches Wohlbefinden‹, nicht hingegen ›Rechtschaffenheit‹. Frankenas Definition führt zu einem vergleichsweise *engen* Begriff teleologischer Ethik, der *nur* die so genannten *konsequentialistisch-teleologischen* Ethiken umfasst. (Konsequentialistisch ist eine Ethik genau dann, wenn sich in ihr »der moralische Wert einer Handlung ausschließlich nach dem Wert ihrer Folgen bemisst, und zwar unabhängig davon, ob diese Werte einen außermoralischen [wie bei teleologischen Theorien] oder einen moralischen Status haben«; Nida-Rümelin 1993, S. 85). Diejenigen Konzeptionen, die als ›klassisch-teleologische‹ bzw. als ›onto-teleologische‹ Theorien bezeichnet werden – etwa die Ethik des Aristoteles – fallen *nicht* unter Frankenas Definition.

Seinen Begriff *deontologischer* Theorien gewinnt Frankena durch eine Negation der Charakteristika teleologischer Ethik: »Deontological theories deny what teleological affirm. They deny that the right, the obligatory, and the morally good are wholly, whether directly or indirectly, a function of what is nonmorally good or of what promotes the greatest balance of good over evil for self, one's society, or the world as a whole. They assert that there are other considerations that may make an action or rule right or obligatory besides the goodness or badness of its consequences – certain features of the act itself other than the value it brings into existence, for example, the fact that it keeps a promise, is just, or is commanded by God or by the state« (Frankena 1973, S. 15).

John Rawls, der sich selbst von einem teleologischen zu einem deontologischen Ethiker gewandelt hat, schließt sich Frankenas Definitionsvorschlag an. Seiner ebenfalls häufig zitierten, knappen Bestimmung zufolge ist diejenige Theorie als deontologisch zu bezeichnen, »that either does not specify the good independently from the right, or does not interpret

the right as maximizing the good« (Rawls 1971, S. 30). Rawls' und Frankenas Definition zufolge wären also auch perfektionistische Ethiken und Tugendethiken deontologisch, da sie das anzustrebende Gute nicht unabhängig vom moralisch Richtigen definieren.

Eine engere Definition deontologischer Theorien schlägt Julian Nida-Rümelin vor. Er teilt den genannten engen Teleologiebegriff mit den genannten Autoren, fasst den Deontologie-Begriff jedoch enger: Als deontologisch bezeichnet er nur diejenigen Ethiken, für die das *moralisch* Gute vom moralisch Richtigen abhängig ist (Nida-Rümelin 1993, S. 87, vgl. ebd., S. 63ff.). Durch diesen engeren Deontologiebegriff entsteht Raum für eine *dritte* Kategorie ethischer Theorien, die weder teleologisch sind (weil sie das Richtige nicht in der Maximierung des vormoralisch Guten erblicken) noch deontologisch (weil sie das *moralisch* Gute nicht völlig vom moralisch Richtigen abhängig machen). In diese dritte Kategorie fallen Tugend- und Motivationsethiken, die das moralisch Gute nicht schon durch das richtige Handeln realisiert sehen, sondern beispielsweise erst durch die Verbindung mit bestimmten charakterlichen Dispositionen oder Haltungen.

Was die Einordnung der Tugend- und eudaimonistische Ethiken betrifft, stehen somit drei alternative Vorschläge zur Verfügung: Häufig werden sie, als *klassisch-teleologische* Ethiken, der Teleologie zugerechnet. Gemäß den Definitionen von Frankena, Rawls et al. müssen sie jedoch den *deontologischen* Theorien zugeschlagen werden. Schließlich werden sie auch, wie etwa bei Nida-Rümelin, einer *dritten* Kategorie zugerechnet.

Dass insbesondere bei der Zuordnung dieser traditionellen – in der Antike formulierten oder jedenfalls präfigurierten – Ethiken Schwierigkeiten auftreten, hat allerdings einen einfachen Grund: Die Unterscheidung zwischen deontologischen und teleologischen Ansätzen setzt eine klare Differenzierung zwischen dem moralisch und dem vormoralisch Guten voraus. Diese Unterscheidung ist aber in den betreffenden ethischen Konzeptionen noch gar nicht klar ausgeprägt. (Dies zeigt sich mustergültig in der in Platons *Gorgias* geführten Diskussion, ob es besser ist Unrecht zu tun oder Unrecht zu leiden. Die verschiedenen Bedeutungen von ›besser‹ sind hier noch nicht getrennt.) Dementsprechend wirkt es vielfach künstlich, diese Unterscheidung auf ethische Konzeptionen zu applizieren, denen sie wesentlich fremd ist.

Im Gegensatz zu den vorgenannten Formulierungen scheinen die folgenden Definitionsvorschläge mehr oder weniger unbefriedigend:

(a) Definitionen, wonach deontologische Ethiken allein durch einen »Vorrang des Rechten vor dem Guten« und teleologische umgekehrt durch den »Vorrang des Guten vor dem Rechten« gekennzeichnet sind. Diese Redeweise ist insofern zu unspezifisch, als auch im Rahmen teleologischer Ethiken ein Widerspruch zwischen dem *individuell* – d. h. aus der partikularen Perspektive eines moralischen Akteurs – Guten und dem *moralisch Rechten* auftreten kann, der grundsätzlich zugunsten des Rechten aufgelöst werden soll, sofern es sich um *nicht-egoistische* Ethiken handelt (vgl. Larmore 1998).

(b) Nicht völlig überzeugend sind auch Definitionen, denen zufolge das Spezifikum deontologischer Ethiken darin liegt, dass sie in manchen Situationen solche Handlungsweisen, die nicht zu einer Maximierung des Guten führen, als moralisch geboten ausweisen (vgl. McNaughton 1998, S. 890). Obwohl diese Beschreibung zweifellos auf die meisten deontologischen Ethiken zutrifft, ist es doch nicht aus *begrifflichen* Gründen zwingend, dass es sich so verhalten müsse. Das gilt unter anderem, weil die Unterscheidung zwischen deontologischen und teleologischen Theorien streng genommen nur auf die Bestimmung der letzten ethischen Orientierungspunkte bezogen ist. Daher ist es möglich, konsequentialistisch-erfolgsorientierte Verpflichtungen *deontologisch* zu rechtfertigen (vgl. Nida-Rümelin 1993, S. 63).

(c) Unbefriedigend ist auch die Erläuterung »Deontology [...] typically holds that there are several irreducibly distinct duties, such as promise-keeping and refraining from lying [...]« (McNaughton 1998, S. 890), da hierdurch akt-deontologische Konzeptionen (s. u.) grundlos aus dem Bereich der deontologischen Ethik ausgeschieden werden und Deontologie insgesamt mit einer ›regelfetischistischen‹ (vgl. Tugendhat 1993, S. 123) und folgenignoranten ›Gesinnungsethik‹ (vgl. Weber 1988) konfundiert wird (noch deutlicher ausgeprägt findet sich dieses Missverständnis bei Nancy A. Davis 1991). Eine ähnliche Engführung wird zumindest nahe gelegt durch die Formulierung dass unter Deontologie »diejenige Form normativer Ethik« zu verstehen ist, »dergemäß sich Verbindlichkeit und Qualität moralischer Handlungen und Urteile aus der Verpflichtung zu bestimmten Handlungsweisen bzw. Handlungsmaximen herleiten – prinzipiell unabhängig von vorgängigen Zwecken und möglichen Konsequenzen des Handelns« (Fahrenbach 1971). Diese Formulierung lässt nicht erkennen, dass deontologisch begründete Verpflichtungen durchaus *zweck- und folgensensitiv* formuliert sein können. Beispielsweise könnte im Rahmen einer deontologischen Ethik folgende Pflicht

begründet werden: »Der Arzt soll so handeln, dass dem Wohl des Patienten am besten gedient ist«, eine Pflicht, aus der sich in Abhängigkeit von den Situationsumständen und den subjektiven Zwecksetzungen des Patienten *unterschiedliche spezifische Handlungsverpflichtungen* ergeben. Die Einbeziehung zweck- und erfolgsbezogener Verpflichtungen lässt den deontologischen Charakter einer ethischen Theorie so lange unbeschadet, wie der letzte Grund der Verbindlichkeit dieser Verpflichtungen nicht allein im Hinweis auf die durch die durch sie erreichte Maximierung eines nichtmoralischen Guten besteht.

Innerhalb der deontologischen Ethiken werden häufig zwei Binnendifferenzierungen vorgenommen. Zum ersten wird zwischen *aktdeontologischen* und *regeldeontologischen* Konzeptionen unterschieden. Während die Regeldeontologie allgemeine Handlungstypen als verboten, erlaubt oder geboten ausweist (man denke z. B. an das Lügenverbot oder die Pflicht, Versprechen zu halten), bezieht sich den aktdeontologischen Theorien zufolge das deontologische Moralurteil unmittelbar auf spezifische Handlungsweisen in jeweils bestimmten Handlungssituationen. Vertreter der aktdeontologischen Position sind Jean-Paul Sartre (1946) und Edgar F. Carritt (1948). Immanuel Kant wird vielfach als Vertreter einer regeldeontologischen Position verstanden. Diese Auffassung stellt freilich insofern eine Vereinfachung dar, als bei Kant nicht einfache Handlungsregeln oder -typen, sondern subjektive Handlungsorientierungen – »Maximen« – moralisch beurteilt werden (siehe hierzu den Beitrag »Kant«). Die Interpretation des kantischen Maximenbegriffs ist allerdings recht umstritten, so dass unklar ist, inwieweit Kants Ethik als regeldeontologisch zu bezeichnen ist.

Eine zweite Differenzierung betrifft die Verbindlichkeit der im Rahmen regeldeontologischer Ethiken als gültig ausgewiesenen moralischen Verpflichtungen. Diese werden entweder (wie beispielsweise – freilich nur in Bezug auf einen *Teil* der Verpflichtungen – bei Kant und Charles Fried) als uneingeschränkt bzw. absolut gültig angesehen (vgl. Kant 1968c; Fried 1979, S. 9ff.; zur Übersicht vgl. Garcia 1992), oder sie gelten als Prima-facie-Verpflichtungen, die im Einzelfall Ausnahmen zulassen, wenn es zu Kollisionen kommt (z. B. Ross 1930; zur Übersicht vgl. Dancy 1991).

## 2. Geschichte / Theorien

Die normative Ethik Kants wird allgemein als die erste entfaltete Konzeption philosophischer Ethik an-

gesehen, die im Sinne der oben angeführten »engen« Definition Nida-Rümelins deontologisch ist.

Vielfach ist betont worden, das deontologische Ethikverständnis habe sich erst im Kontext der spezifisch neuzeitlichen Auffassung vom Vorrang des Rechten vor dem Guten entwickeln können. Diese sei der antiken Moralauffassung fremd (vgl. Sidgwick 1981). Hinzuweisen ist gleichwohl auf deontologische Motive in der antiken Moralphilosophie, wie sie zumal in der Ethik der Stoa zu finden sind (vgl. Pohlenz 1948, S. 178ff.; Forschner 1981). Unbestritten ist jedenfalls, dass der nominalistische Voluntarismus des Spätmittelalters sowie die im Anschluss an diesen insbesondere von David Hume erarbeitete Einsicht in die Unzulässigkeit der Ableitung präskriptiver Normen aus deskriptiven Aussagen wesentliche geistesgeschichtliche Voraussetzungen für die Entwicklung der deontologischen Ethik darstellen (vgl. Desjardins 1963).

Die von Kant vollzogene deontologische Wende ist in erster Linie durch sein Bemühen motiviert, die durch Humes Einsichten zugespitzte wissenschaftliche Grundlagenkrise auch im Bereich der Moralphilosophie zu überwinden. Insofern ist sie Bestandteil seines Projekts der kritischen Erneuerung der Philosophie insgesamt. Kant wendet Humes Kritik des naturalistischen Fehlschlusses gegen jede Form teleologischer Moralbegründung. Der Versuch, moralische Verbindlichkeit im Rückgang auf die evaluative Wertschätzung eines nichtmoralisch Guten zu begründen, verfällt der Naturalismuskritik, weil vormoralischen Werturteilen kein präskriptiver Geltungssinn zukommt und sie letztlich auf empirische Präferenzen zurückgeführt werden können: »Alle praktische Prinzipien, die ein *Object* (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktische Gesetze abgeben« (Kant 1968b, S. 38; vgl. ebd., S. 35–71). Teleologische Ethiken basieren insofern auf einem Kategorien- bzw. Ebenenfehler. Damit sind sie zum einen begründungstheoretisch unhaltbar. Zum anderen hat dieser Kategorienfehler die in normativ-ethischer Hinsicht bedenkliche Konsequenz, dass moralische Verpflichtungen von nichtmoralischen Werturteilen abhängig gemacht werden, welche ihrerseits allererst einer ethischen Kritik unterworfen werden müssten.

Aus diesen Gründen kann es sich Kant zufolge beim obersten Prinzip der Moral nicht um einen *hypothetischen*, d. h. von der Orientierung an vorgängigen Handlungszielen abhängigen, sondern nur um einen *kategorischen* Imperativ, d. h. von vorgängigen Zwecksetzungen vollständig unabhängigen und insofern mit *unbedingtem* Sollensanspruch auf-

trehenden Imperativ handeln. Der von Kant als Moralprinzip vorgeschlagene kategorische Imperativ ist identisch mit dem *Prinzip der Autonomie*; die unbedingte Verpflichtung zur Orientierung am Moralprinzip ist daher *gleichursprünglich* mit der *Willensfreiheit* der Moralsubjekte (Kant 1968a, S. 440; Kant 1968b, S. 52ff.; siehe den Beitrag »Kant«).

In der neueren Diskussion finden sich neben mehr oder weniger »orthodox« kantianischen Positionen, auch eigenständige bzw. über Kant hinausgehende Versuche der Begründung deontologischer Ethik. Im angelsächsischen Sprachraum, der traditionell stärker durch die teleologische Tradition des Utilitarismus geprägt ist, kommt zunächst vor allem den intuitionistisch-deontologischen Positionen Harold A. Prichards (1968) und seines Schülers William D. Ross – zumal dessen systematischer Studie *The Right and the Good* – große Bedeutung zu (Ross 1930, 1939; für einen neueren Verteidigungsversuch vgl. McNaughton 1996). Zentrales Anliegen Prichards ist die Begründung der These, dass sich das Rechte nicht auf etwas Anderes außerhalb seiner selbst zurückführen lasse. Unserer Wissen um moralische Verpflichtungen sei *unmittelbar* und *intuitiv* (vergleichbar mit dem intuitiven Wissen um die richtige Lösung einer Rechenaufgabe); der Moralphilosophie komme daher nur die kritische Aufgabe zu, Missverständnisse über die Natur des Moralischen und unnötige Begründungsversuche zurückzuweisen. Eine derjenigen Prichards ähnliche Position vertritt später auch Edgar F. Carritt (1948). Charles D. Broad (1979) repräsentiert eine vorsichtigeren, intuitionistisch-deontologische mit utilitaristischen Momenten kombinierende Richtung (für eine Übersicht vgl. Hill 1960, S. 321–347). Als neuere Versuche einer *systematischen Verteidigung des deontologischen Standpunkts* haben v. a. die Arbeiten von Jonathan Dancy von Ch. Fried Beachtung gefunden (Dancy 1993; Fried 1979).

Diskussionen hat die Zuordnung klassisch-vertragstheoretischer (kontraktualistischer) Ansätze zu den deontologischen Theorien ausgelöst, weil im Rahmen kontraktualistischer Ethiken letztlich das individuelle Nutzenstreben die entscheidende Grundlage der Einigung auf moralische Regeln darstellt. Gleichwohl kommt diesen Regeln, nachdem sie einmal als Ergebnis eines (fiktiven) interessenbasiereten Vertrages hervorgegangen sind, ein eigenständiges Gewicht gegenüber den individuellen Nutzenmaximierungskalkülen zu. Inwieweit es freilich überhaupt denkbar ist, dass *rein interessenbasierte* Verträge eine Bindekraft entfalten, die sich im Einzelfall auch *gegen* individuelle Interessen geltend macht, ist eine berechtigte Frage, die auf ein Grundproblem

kontraktualistischer Theorien verweist (siehe den Beitrag »Kontraktualismus«).

In Bezug auf die kantianisch inspirierte, kontraktualistische mit kohärentistischen Elementen kombinierende Konzeption des vormaligen Utilitaristen *John Rawls* dürften hingegen kaum Zuordnungsfragen auftreten. Keine ethische Theorie der jüngeren Zeit hat stärker zur Durchsetzung deontologischer Überlegungen in der Moral-, Rechts- und politischen Philosophie sowie der Wirtschaftsethik beigetragen. Rawls entwirft eine Gerechtigkeitstheorie, die neben einer ausführlichen Utilitarismuskritik die Forderung nach der *Gleichverteilung* fundamentaler Grundgüter und -freiheiten enthält und die Legitimität von Ungleichheiten in der Verteilung der über den Grundbedarf hinausgehenden Güter an die Bedingung knüpft, dass sich aus ihr für die Schlechtergestellten gegenüber der Gleichverteilung ein Vorteil ergibt (siehe den Beitrag »Rawls«). Wichtige Vertreter pointiert deontologischer Positionen sind außerdem u.v.a. Alan Gewirth (siehe den Beitrag »Handlungstheoretische Begründungsansätze«) und Th. Nagel (Nagel 1986).

In der kontinentaleuropäischen Diskussion sind deontologische Positionen traditionell stärker vertreten. Prominent sind im deutschen Sprachraum derzeit unter anderem die v. a. von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas vertretene *Diskursethik*, die sich als intersubjektivistische, sprachpragmatisch-hermeneutische Aufhebung der kantischen Moralphilosophie begreift (siehe den Beitrag »Diskursethik«) sowie die enger an Kant angelehnte Position *Otfried Höffe* (Höffe 1990; Höffe 1992, S. 173ff.). Einig sind sie in dem Versuch, rigoristische Konsequenzen einer starren Regeldeontologie zu vermeiden – bei Höffe durch eine Maximenkonzeption, die der Urteilskraft großen Raum lässt, bei den Diskursethikerinnen und -ethikern durch die Einbeziehung von Konsequenzermägungen in das Moralprinzip sowie durch die Einführung zusätzlicher Anwendungskautelen. Prominent ist auch die kontraktualistische, autonomietheoretische und aristotelische Elemente verbindende normative Ethik *Ernst Tugendhats*, die den normativen Kern der kantischen Moralphilosophie rekonstruieren, auf Kants Konzept eines *kategorischen* Imperativs jedoch zugunsten eines »instrumentalistischen« Verständnisses praktischer Rationalität verzichten können soll (vgl. Tugendhat 1993, S. 43ff., 136ff.). Da der Deontologiebegriff außerordentlich weit ist, ist es freilich kaum sinnvoll, eine repräsentative Aufzählung deontologischer Theorien geben zu wollen.

In der *Moraltheologie* sind bis heute sowohl deontologische als auch (klassisch-)teleologische Motive

wirksam. In dieser Spannung wirkt der scholastische Dualismus zwischen der aristotelisch-thomistischen, teleologisch-tugendethischen *Naturrechtstradition* und der paulinisch-augustinischen, im spätmittelalterlichen Nominalismus kulminierenden *voluntaristischen* Gegenposition fort.

### 3. Praxis

Die Unterscheidung zwischen deontologischen und teleologischen Konzeptionen normativer Ethik ist sehr allgemeinen Charakters; Konzeptionen, die einem der beiden Typen normativer Ethik zuzurechnen sind, können untereinander große Differenzen aufweisen. Dementsprechend können hier nur ›idealtypisch‹ einige generelle Merkmale des deontologischen Theorietyps thematisiert werden, die im Einzelfall mehr oder weniger relevant sein können.

Eines der charakteristischen Merkmale deontologischer Theorien kann darin gesehen werden, dass die in ihrem Rahmen begründeten moralischen Verpflichtungen *akteursbezogen* (›agent-relative‹) sind (z. B. die Form *spezifischer* Verpflichtungen annehmen können, die X *als* Freund oder *als* Vater von Y gegenüber und nur gegenüber Y hat), während teleologische Ethiken insofern als *akteursindifferent* (›agent-neutral‹) zu gelten haben, als die situationspezifischen Verpflichtungen moralischer Handlungsobjekte von ihrer Identität unabhängig und allein durch die Konstellation möglicher Handlungsverläufe und -konsequenzen bestimmt sind (die freilich durch die Identität des moralischen Akteurs mitbestimmt sein können).

Kennzeichnend für deontologische Theorien ist überdies die Überzeugung, dass ein *moralisch relevanter Unterschied* zwischen dem *intentionalen Herbeiführen* und dem bloßen *Geschehenlassen* von Ereignissen besteht. Vertreter deontologischer Positionen gehen davon aus, dass Personen nicht in derselben Weise für nichtintendierte Handlungskonsequenzen wie für ihre Handlungen und deren bewusst angestrebte Ziele verantwortlich sind. Aus diesem Grund kommen sie bei der moralischen Beurteilung zahlreicher Problemsituationen zu anderen Ergebnissen als Vertreter teleologischer Ethiken. Während es z. B. gemäß teleologischen Konzeptionen *prima facie* moralisch erlaubt scheint, einen unschuldigen Menschen zu töten, um fünf andere Menschen zu retten, ist das im Rahmen deontologischer Konzeptionen nicht der Fall. (Die Frage, ob deontologisch verbotene Handlungsweisen von der Art ›Tötung eines Unschuldigen‹ *schlechthin* verboten sind oder ob derartige Verbote legitime Ausnahmen zu-

lassen, wird, wie oben bereits bemerkt, von Vertreterinnen und Vertretern dieser Position unterschiedlich beantwortet.)

Ein weiterer, häufig thematisierter Unterschied zwischen deontologischen und teleologischen Konzeptionen liegt darin, dass im Rahmen strikt teleologischer Ethiken notwendig *alle* Handlungsweisen entweder als moralisch richtig oder als falsch zu gelten haben. Da es sich bei ihren moralischen Forderungen um *Maximierungsgebote* handelt, sind nahezu immer moralisch bessere und schlechtere Handlungsalternativen zu identifizieren, von denen die besseren jeweils moralisch geboten sind. Demgegenüber weisen deontologische *typischerweise* – aber nicht notwendigerweise – neben den Bereichen des moralisch *Gesollten* und des *Verbotenen* einen Bereich des moralisch *Erlaubten* aus, der größer ist als der Bereich des *Gesollten*. Dadurch wird auch für *supererogatorische* (verdienstliche, aber nicht moralisch einklagbare) Handlungen Raum geschaffen.

Von ihren Vertretern wird vielfach geltend gemacht, nur deontologische Theorien seien in der Lage, den normativen Gehalt des *Menschenwürdebegriffs* sowie der *individuellen Grundrechte* zu rekonstruieren. Auch die Begründung von *Gerechtigkeitsnormen* und von unmittelbar interaktionsbezogenen Handlungsverpflichtungen – z. B. der Pflicht, Versprechen zu halten, nicht zu lügen u. ä. (vgl. Nagel 1986, S. 176) – sei im Rahmen nicht-deontologischer Konzeptionen nicht zu leisten (vgl. u. v. a. Nida-Rümelin 1993).

Beansprucht wird auch, v. a. von Kant und Pritchard, das Spezifikum des moralischen Verpflichtungssinns – die unbedingte Verbindlichkeit des moralischen Sollens und seine Vorrangigkeit gegenüber allen subjektiven Zwecksetzungen bzw. Präferenzen – sei nur im Rahmen deontologischer Ethik zur Geltung zu bringen. Daher lasse sich außerhalb dieses Rahmens weder das Phänomen moralischer Verpflichtungen adäquat verstehen noch die Verbindlichkeit dieser Verpflichtungen haltbar begründen.

Ein starkes Argument für die deontologische Position kann man darin sehen, dass folgenbezogene Überlegungen in deontologischer Ethik integriert werden können, während umgekehrt die Integration deontologischer Argumente in eine teleologische Ethik prinzipiell unmöglich zu sein scheint, da das Spezifikum des Verbindlichkeitssinns deontologisch begründeter moralischer Verpflichtungen in dem Moment verloren gehen muss, in dem diese in eine zweckrationale Begründungsstruktur integriert werden.

## Literatur

- Birnbacher, Dieter: *Analytische Einführung in die Ethik*. Berlin/ New York 2003.
- Broad, Charlie D.: *Five Types of Ethical Theory* [1930]. London 1979.
- Carritt, Edgar F.: *The Theory of Morals: An Introduction to Ethical Philosophy*. London 1948.
- Dancy, Jonathan: »An Ethic of Prima Facie Duties«. In: Singer, Peter (Hg.): *A Companion to Ethics*. Oxford UK/Cambridge, Mass. 1991, S. 219–229.
- : *Moral Reasons*. Oxford 1993.
- Davis, Nancy A.: »Contemporary Deontology«. In: Singer, Peter (Hg.): *A Companion to Ethics*. Oxford UK/Cambridge, Mass. 1991, S. 205–217.
- Desjardins, Claude: *Dieu et l'obligation morale: L'argument déontologique dans la scholastique récente*. Bruges 1963.
- Fahrenbach, Helmut: »Deontologie«. In: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart 1971, Bd. 2, S. 114.
- Forschner, Maximilian: *Die stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart 1981.
- Frankena, William K.: *Ethics: Second Edition*. 1 Bd. [1963]. Englewood Cliffs, New Jersey 1973.
- Fried, Charles: *Right and Wrong*. Harvard u. a. 1979.
- García, Jorge L.: »Moral Absolutes«. In: Becker, Lawrence C./ Becker Charlotte B. (Hg.): *Encyclopedia of Ethics*. New York/ London 1992, S. 823–827.
- Hill, Thomas E.: *Contemporary Ethical Theories*. New York 1960.
- Höffe, Otfried: *Kategorische Rechtsprinzipien: Ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt a.M. 1990.
- : *Immanuel Kant* [1983]. München 1992.
- Kant, Immanuel: »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« [1785]. In: Ders.: *Werke: Akademie Textausgabe*. Berlin 1968a, Bd. 4, S. 385–464.
- : »Kritik der praktischen Vernunft« [1788]. In: Ders.: *Werke: Akademie Textausgabe*. Berlin 1968b, Bd. 5, S. 1–162.
- : »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen« [1797]. In: Ders.: *Werke: Akademie Textausgabe*. Berlin 1968c, Bd. 8, S. 421–430.
- Larmore, Charles: »Right and Good.« In: Craig, Edward (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York 1998, Bd. 8, S. 322–325.
- McNaughton, David: »An Unconnected Heap of Duties?«. In: *The Philosophical Quarterly* 46 (1996), S. 433–447.
- : »Deontological Ethics«. In: Craig, Edward (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York 1998, Bd. 3, S. 890–892.
- Muirhead, John H.: *Rule and End in Morals*. Oxford 1932.
- Nagel, Thomas: *The View from Nowhere*. New York u. a. 1986.
- Nida-Rümelin, Julian: *Kritik des Konsequentialismus*. München 1993.
- Pohlenz, Max: *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen 1948.
- Prichard, Harold A.: *Moral Obligation and Duty and Interest: Essays and Lectures*. Oxford 1968.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. 1971.
- Ross, William D.: *The Right and the Good*. Oxford 1930.
- : *Foundations of Ethics*. Oxford 1939.
- Sartre, Jean-Paul: *L'existentialisme est un humanisme*. Paris 1946.
- Sidgwick, Henry: *The Methods of Ethics* [1874]. Indianapolis 1981.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a.M. 1993.
- Weber, Max: »Politik als Beruf« [1919]. In: Ders.: *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen 1988, S. 505–560.

Micha H. Werner



## 8. Kant

Will man in einem ersten Überblick Kernpunkte von Immanuel Kants (1724–1804) Konzeption der Moralphilosophie benennen, so lässt sich sagen: Der Mensch stellt Kant zufolge aufgrund seiner Handlungsfähigkeit einen unbedingten Wert dar, dem es in allem Handeln Rechnung zu tragen gilt. Genauer gesagt muss jeder Handlungsfähige in seinem Handeln sowohl seinem eigenen unbedingten Wert als auch dem unbedingten Wert jedes anderen Handlungsfähigen, der von seinen Handlungen betroffen ist, Rechnung tragen. ›Rechnung tragen‹ meint dabei sowohl negative wie auch positive Pflichten, also zum einen Pflichten, Handlungen zu unterlassen, die einen selbst oder einen anderen im engeren oder weiteren Sinne schädigen, und zum anderen, sofern man dazu in der Lage ist, Pflichten zu Handlungen, die einen selbst oder einen anderen fördern.

Die Forderung, dem unbedingten Wert – der *Würde* – der Handlungsfähigen *Rechnung zu tragen*, ist nicht auf die voraussehbaren Folgen der Handlungen für die Betroffenen und die davon abhängige Richtigkeit der Handlungen beschränkt. Sie richtet sich auch auf die Intention des Handelnden, in bestimmten Weisen zu handeln, *um* dem unbedingten Wert der Handlungsfähigen zu entsprechen bzw. *weil* der unbedingte Wert eines Handlungsfähigen ein entsprechendes Handeln fordert. Es macht einen Unterschied, ob jemand einen anderen nur deshalb nicht schädigt, weil er Scherereien vermeiden will, oder ob er ihn deshalb nicht schädigt, weil es dem anderen aufgrund seiner Würde zusteht, nicht geschädigt zu werden. Im ersten Fall versucht der Betreffende klug zu handeln, im zweiten Fall handelt er moralisch gut. Ein kluges Handeln ist orientiert an den aus der eigenen Bedürfnisnatur erwachsenden Interessen. Das ins Auge gefasste moralisch gute Handeln ist dagegen ein Handeln, in dem man sich unabhängig von solchen Interessen zum Handeln bestimmt. Eine solche Handlungsbestimmung ist nur möglich, wenn der Handlungsfähige, wie Kant sagt, »reine praktische Vernunft« besitzt, also eine Vernunft, die unabhängig von sinnlichen Antrieben zwecksetzend sein kann. Zugleich ist mit dem Vermögen reiner praktischer Vernunft eben jene Handlungsfähigkeit in den Blick genommen, die den unbedingten Wert eines Wesens begründet. Reine praktische Vernunft ist nach Kant daher, wie noch näher auszuführen sein wird, als selbstbezüglich zu denken: Reine praktische Vernunft ist das Vermögen, aus sich heraus dem unbedingten Wert Rechnung zu tragen, den sie selbst darstellt, weil sie aus sich heraus zwecksetzend sein kann.

Da eine solche Handlungsfähigkeit und nur eine solche Handlungsfähigkeit Moral begründend ist, hat Kant sie in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) und in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) etwa als »guter Wille«, als »Gesetz« oder als gekennzeichnet durch eine von sinnlicher Materie unabhängige »Form« besonders betont. Dies hat zu den gängigen Missverständnissen Anlass gegeben, Kant sei letztlich nur an der rechten »Gesinnung« des Handelnden interessiert, seine Moraltheorie halte die Folgen von Handlungen für vernachlässigbar und habe sich durch die Überbetonung formaler Gesichtspunkte eine mangelnde inhaltliche Orientierungsfähigkeit eingehandelt. Solche Missverständnisse sind auch die Folge einer einseitigen Konzentration auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In diesem Werk hat Kant das Moralprinzip namhaft zu machen und zu begründen versucht. Die inhaltliche Entfaltung dieses Moralprinzips erfolgt in *Die Metaphysik der Sitten* (1797), die aus zwei Teilen besteht, nämlich der *Rechts-* und der *Tugendlehre*. Diese Einteilung wird meist mit der uns heute geläufigen Unterscheidung zwischen Recht und Moral gleichgesetzt. Demgegenüber wird zu zeigen sein, dass es einen weiteren Kernpunkt der Moralphilosophie Kants darstellt, dass das ›Recht‹ – und damit auch die politische Philosophie – Teil der Moralphilosophie ist. Das Recht zeichnet *innerhalb* der durch das Moralprinzip begründeten Pflichten solche aus, auf die zwischen den Handlungsfähigen in der Weise wechselseitige Ansprüche bestehen, dass deren Wahrung notfalls erzwungen werden darf.

### 1. Zwei Schritte der Begründung des Moralprinzips – Idee und Realität

Der Mensch ist Kant zufolge nicht auf die Alternative reduziert, entweder das Vermögen reiner praktischer Vernunft zu besitzen oder sich wie die Tiere notwendig triebgesteuert verhalten zu müssen. Kant ist vielmehr der Überzeugung, dass der Mensch auf jeden Fall im Unterschied zu den Tieren ein Vermögen praktischer Vernunft besitzt. Dieses Vermögen können wir uns durch Erfahrung vergewissern (vgl. KrV B830/A802; zur Zitierweise der Werke Kants siehe die Hinweise am Ende dieses Artikels). Das Vermögen praktischer Vernunft verbürgt aber als solches nicht schon das Vermögen reiner praktischer Vernunft. Wir können jedoch die Idee reiner praktischer Vernunft bilden und wir können uns des Wei-

teren klar machen, dass eine genuine Sphäre des Moralischen das Vermögen reiner praktischer Vernunft zur Voraussetzung hat. Die Moral ist somit etwas, wovon wir eine Idee entwickeln können, die in ihren Gehalten unbeliebig ist. Es lässt sich Kant zufolge zeigen, dass diese Idee auf ein fest umrissenes Moralprinzip führt. Zugleich könnte die Idee aber ein bloßes ›Hirngespinnst‹ sein, das letztlich ohne Einfluss auf unser Handeln bleiben muss. Das Moralprinzip ist deshalb nach Kant nicht schon dadurch begründet, dass man seinen Gehalt aufweist, indem man zeigt, dass es auf einer unbeliebigen Idee beruht, sondern erst dadurch, dass man seine ›Realität‹ sichert. Dies versucht Kant in unterschiedlicher Weise im dritten Teil der *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Es empfiehlt sich aber, die beiden Schritte der Moralbegründung Kants nachzuvollziehen und also zunächst in den Blick zu nehmen, wie wir ausgehend von dem Vermögen praktischer Vernunft zu der Idee unbedingten Sollens und der Idee reiner praktischer Vernunft geführt werden. Erst daran anschließend soll gezeigt werden, wie Kant die Realität dieser Ideen zu sichern versucht hat.

### 1.1 Handlungsfähigkeit, bedingtes Sollen und die Idee unbedingten Sollens

Handlungsfähigkeit des Menschen meint nach Kant zumindest, dass wir nicht unmittelbar unseren Trieben bzw. unserem jeweils stärksten Trieb folgen müssen, sondern unsere Vernunft wenigstens in unsere sinnliche Antriebsstruktur vermittelnd eintritt. Aufgrund einer solchen Vermittlung der Vernunft sind wir in der Lage, Interessen zu entwickeln und aufgrund von Gründen zu handeln. Als bedürftige Sinnenwesen sind wir fähig, Lust- und Unlust zu empfinden. Aufgrund unserer Vernunft entwickeln wir das Interesse, Unannehmlichkeiten zu beenden und zu vermeiden und Angenehmes zu erhalten und zu erreichen. Unsere Vernunft erlaubt es zudem, das Spektrum unserer Bedürfnisse zu erweitern. Überdies bilden wir angesichts unserer Bedürfnisse aufgrund unserer Vernunft notwendigerweise das übergreifende Interesse möglichst umfassenden und dauerhaften Wohlergehens oder, wie Kant auch sagt, eigener Glückseligkeit. Dieses übergreifende Interesse fungiert als ein freilich undeutlicher und inhaltlich variabler Fluchtpunkt oder Maßstab unserer Handlungsentscheidungen.

Die Handlungsbestimmung durch Gründe erlaubt es, mit Blick auf übergreifendere oder als bedeutsamer eingestufte Interessen unmittelbaren Handlungsimpulsen nicht zu folgen, ohne dass der die Handlungsentscheidung bestimmende Grund durch einen spürbar stärkeren Antrieb gewissermaßen un-

terfangen oder unterlegt sein müsste. Wer beispielsweise als ehemaliger Raucher mit Blick auf seine Gesundheit dem zu einem bestimmten Anlass gegebenen starken Impuls widersteht, eine Zigarette zu rauchen, muss dies nicht notwendigerweise etwa deshalb tun, weil eine *spürbare* Angst vor schweren Krankheiten den Impuls als unmittelbaren Gegenimpuls überwiegt. Es reicht, dass das Interesse, die Gesundheit nicht aufs Spiel zu setzen, sich als handlungsbestimmender Grund geltend macht. Andererseits ist die Leistung der Vernunft nur die einer Vermittlung; die bislang ins Auge gefassten Gründe gehen vollständig auf die in der sinnlichen Natur des Menschen wurzelnden Neigungen und Abneigungen zurück. Kant spricht deshalb das übergreifende Interesse eigener Glückseligkeit als »natürlichen Zweck« an (vgl. z. B. KU 10, 393n. = V, 434n; MST 8, 521 = VI, 391). In Zwecksetzungen gehen zumindest implizit Überlegungen und Entscheidungen, Urteile, ein. Zwecksetzungen sind deshalb im Unterschied zum unmittelbaren Antrieb oder Impuls das Werk der Vernunft. Zugleich sind die Kriterien, welche die Vernunft bei den am Ziel eigener Glückseligkeit orientierten Entscheidungen bemüht, vollständig der sinnlichen Natur des Menschen entlehnt. Insofern sind die Zwecke, wie die bewusst spannungsvolle Wortfügung »natürlicher Zweck« betont, allesamt »natürlich«. Die Vernunft tut nichts anderes als, wie Kant sagt, das »Interesse der Neigungen« zu »verwalten« (vgl. KpV 7, 251 = V, 120; GMS 7, 76 = IV, 441).

Kants These ist es nun, dass es kein moralisches Sollen geben kann, wenn die Möglichkeiten praktischer Vernunft auf eine solche Verwaltung der »Interessen der Neigungen« beschränkt sind. Was sich uns als moralische Forderungen oder als moralisch gute Handlungen darstellt, reduzierte sich in Wirklichkeit auf Klugheit. Vermeintliche moralische Forderungen würden etwa in sozialen Nützlichkeitsabwägungen wurzeln, die sich über ein System informeller und formeller positiver wie negativer Sanktionen in individuelle Nützlichkeiten übersetzen. Wir mögen mit jemandem Mitleid empfinden und ihm zur Hilfe kommen oder wir mögen aus Sympathie oder tief empfundener Liebe unsere eigenen Interessen den Interessen eines anderen Menschen unterordnen. Unser Handeln stünde gleichwohl im Horizont des übergreifenden Interesses unserer eigenen Glückseligkeit; es wäre notwendig auf unsere Empfindungen, Neigungen und Abneigungen angewiesen, da alle unsere Zwecksetzungen sich nur von daher ableiten könnten. Es gäbe also nur bedingte praktische Notwendigkeit und davon sich herleitendes bedingtes Sollen oder, wie Kant auch sagt, *hypothetische Impe-*

*rative*, nicht aber unbedingte praktische Notwendigkeit und sich davon herleitendes unbedingtes Sollen oder *kategorische Imperative*.

1.1.1 Hypothetische Imperative am Beispiel technischer Imperative: Um dies näher zu verstehen, sei zunächst kurz auf Kants Theorie der hypothetischen Imperative eingegangen (vgl. GMS 7, 43–49 = IV, 414–419), die auch für sich genommen, d.h. außerhalb des Kontextes der Moralbegründung, wichtig ist. Kant kennt zwei Arten hypothetischer Imperative: hypothetische Imperative im engeren oder strengen Sinne, die Kant auch als »technische Imperative« oder als »Imperative der Geschicklichkeit« bezeichnet, und hypothetische Imperative im weiteren oder uneigentlichen Sinne, die Kant als »Ratschläge der Klugheit« bezeichnet. Kants Theorie der Imperative ist nur aus der Innenperspektive eines Handelnden verständlich. Imperative besagen jeweils eine praktische Notwendigkeit, die für einen endlichen Handlungsfähigen, der nicht selbstverständlich den Forderungen seiner Vernunft folgt, zur Nötigung wird. Im Falle eines technischen Imperativs besteht die praktische Notwendigkeit darin, unter der Voraussetzung eines Handlungsziels etwas anderes tun zu wollen, das ein notwendiges Mittel für die Erreichung des Handlungsziels ist.

Es gilt hier zwei Arten von Notwendigkeitsbeziehungen zu unterscheiden (vgl. GMS 7, 46f. = IV, 417). Zum einen die theoretisch erfassbare Beziehung zwischen einem Zweck und den verfügbaren Mitteln, die geeignet sind, den Zweck zu erreichen. Zum anderen die praktische Notwendigkeitsbeziehung, welche die Notwendigkeit besagt, ein Mittel anzuwenden zu wollen, also in einer bestimmten Weise zu handeln, weil man ein bestimmtes Ziel erreichen will. Das »Wollen« des Ziels meint dabei weder einen bloßen Wunsch noch eine mögliche, bloß erwogene Absicht, sondern den zu einem bestimmten Zeitpunkt gefassten und den über einen bestimmten Zeitraum aufrechterhaltenen Entschluss, ein bestimmtes Ziel handelnd zu erreichen zu wollen. Wenn nun, wie wir mit Kant der Einfachheit willen zunächst voraussetzen wollen, nur *ein* Mittel zur Verfügung steht, dieses Ziel zu erreichen, dann »beinhaltet« der Entschluss, das Ziel handelnd zu realisieren, die praktische Notwendigkeit, auch das Mittel anzuwenden zu wollen. Ein Handelnder kann freilich auch das Ziel aufgeben, das es notwendig macht, das Mittel anzuwenden. Aber ein Handelnder kann nicht konsistent das Ziel aufrechterhalten und das Mittel nicht anwenden wollen. Gleichwohl können wir gegenläufige Interessen haben, die uns davon abhalten, das zu tun, was aufgrund unserer Ziel-

setzungen zu tun notwendig ist. Wer etwa an der Universität eine Abschlussprüfung bestehen will, weiß, dass dies die Notwendigkeit umfänglicher und geduldiger Vorbereitung einschließt. Gleichwohl bedarf es in der Regel einiger Überwindung, immer wieder zu der angemessenen Vorbereitung zu finden. Dem Menschen, der nicht selbstverständlich den Konsistenzforderungen seiner Vernunft folgt, wird die aus seinem Wollen erwachsende praktische Notwendigkeit zur Nötigung, zum Sollen.

Kants Theorie hypothetischer Imperative ist u.a. deshalb bedeutsam, weil sie aus der Innenperspektive eines Handelnden die Genese eines Sollens aus einem Wollen verständlich macht. Kant drückt dies in seiner Sprache so aus, dass technische Imperative, was das Wollen anbelangt, analytisch praktische Urteile sind (vgl. GMS 7, 46 = IV, 417). Analytische Urteile theoretischer Art sind Urteile, in denen im Prädikatbegriff dem Subjektbegriff ein Merkmal zugesprochen wird, das im Subjektbegriff bereits, »obgleich verworren«, mitgedacht worden ist, beispielsweise das Merkmal der Ausdehnung dem Subjektbegriff Körper (vgl. KrV B10f.). Analytische Urteile praktischer Art sind Urteile, in denen in dem Wollen eines Ziels die Anwendung eines Mittels, »obgleich nur verworren« bereits mitgewollt ist. Entsprechend erwächst für endliche, nicht selbstverständlich vernünftig handelnde Wesen die nötigende Kraft der Sollensforderung, ein Mittel anzuwenden, aus dem eigenen Wollen, ein Ziel handelnd zu erreichen. Da dies oft missverstanden worden ist, sei an dieser Stelle eigens betont, dass Imperative im Verständnis Kants nicht »Befehle« oder imperativische Sprechhandlungen sind, sondern Urteile, die ein Handelnder über sich selbst treffen muss bzw. die ein anderer trifft, indem er die Perspektive eines Handelnden einnimmt. Dies ist vielleicht auch deshalb übersehen worden, weil Kant statt von analytisch praktischen Urteilen von analytisch praktischen Sätzen spricht. »Sätze« sind aber für Kant Urteile, und Kants theoretische wie praktische Philosophie ist nur verständlich, wenn man ernst nimmt, dass sie jeweils auf einer Urteilslehre beruht.

1.1.2 Ratschläge der Klugheit: Oftmals wird nicht nur *ein* Mittel zur Verfügung stehen, um ein Ziel zu erreichen, sondern es können mehrere Mittel angewandt werden. Dies ändert nichts an der praktischen Notwendigkeit, eines der Mittel anzuwenden, wenn man das Ziel erreichen will. Es entsteht aber das zusätzliche Erfordernis zu entscheiden, welches der verfügbaren Mittel man anwenden will. Die Entscheidung wird sich nach den weiteren Zielsetzungen richten, die man sonst noch hat. Dies macht wie-

derum eine Gewichtung und Ordnung von Zielen erforderlich, die auf das übergreifende Ziel eigener Glückseligkeit verweist. Im Unterschied zu den Zielsetzungen, von denen die technischen Imperative abhängen, ist, wie Kant herausstellt, das Ziel eigener Glückseligkeit kein Ziel, das man rein hypothetisch erwägen könnte, sondern das man als handlungsfähiges Sinnenwesen unvermeidlich hat (vgl. GMS 7, 44 f. = IV, 415). Doch ist dieses Ziel inhaltlich nicht genau bestimmt und auch nicht genau bestimmbar. Es lässt sich nicht wirklich angeben, worin ein möglichst umfassendes und dauerhaftes Wohlergehen besteht. Die Idee eigener Glückseligkeit ist das Werk der Vernunft, welche die von der Sinnlichkeit abhängigen Interessen zu der Vorstellung einer Totalität oder eines Maximums hin verlängert, die sich aber mit der Unstillbarkeit und Wandelbarkeit der Bedürfnisse nicht recht verträgt und folglich auch keinen Begriff zulässt (vgl. GMS 7, 47 = IV, 417 f.). Kant bezeichnet die Idee der Glückseligkeit deshalb auch als ein »Ideal der Einbildungskraft« (GMS 7, 48 = IV, 418).

Des Weiteren sind auch die Ziel-Mittel-Relationen nicht genau bestimmbar. Was im einen Fall zum Glück beiträgt, mag im anderen Fall jemanden gerade ins Unglück stürzen. »Will er Reichtum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen. [...] Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend sein würde?« (GMS 7, 47 u. 48 = IV, 418).

Gleichwohl bestehen Erfahrungen darüber, was normalerweise geeignet ist, zu dauerhaftem Wohlergehen beizutragen, und was dem Wohlergehen in der Regel eher abträglich ist. Da aber keine strikten Notwendigkeitsbeziehungen bestehen, sind streng genommen keine »Imperative« der Klugheit möglich; in Abhängigkeit vom übergreifenden Ziel des Wohlergehens lassen sich streng genommen keine »harten« Sollensforderungen erheben. Vielmehr sind hier die Nötigungen des Sollens unvermeidlich in die »weicheren« Handlungsanleitungen von Empfehlungen und Ratschlägen zurückgenommen. Im Unterschied zu den technischen Imperativen mag die Nichtbefolgung eines solchen Ratschlags sich als töricht darstellen, sie ist aber nicht notwendig inkonsistent.

1.1.3 Die Idee unbedingten Sollens: Trotz der Unterschiede zwischen dem technischen Sollen und dem pragmatischen »Sollen« verkörpern die jeweiligen Forderungen, wie Kant herausstellt, die gleiche Struktur (GMS 7, 48 f. = IV, 419). Sie beruhen, sei es nun im engeren oder weiteren Sinne, auf einer *bedingten* praktischen Notwendigkeit: der Notwendigkeit, etwas zu tun, *wenn* oder *weil* man bestimmte Ziele hat. Dem entspricht im Verständnis Kants die

Bewertung von Handlungen und Teilzielen als bedingt »gut« – »gut für« oder »in Bezug« auf ein vorausgesetztes Ziel. Die Realität oder Existenz solcher bedingter praktischer Notwendigkeit und des sich darauf gründenden Sollens steht für uns außer Frage. Kants Theorie der hypothetischen Imperative vermittelt einen tiefen Einblick in die Struktur solchen Sollens.

Der Begriff bedingter praktischer Notwendigkeit und bedingten Sollens lädt unsere Vernunft dazu ein, die Idee unbedingter praktischer Notwendigkeit und unbedingten Sollens zu bilden. Dabei zeigt sich, wie Kant herausstellt, dass eine solche Idee keineswegs leer ist, sondern auf einen unbeliebigen, fest umrissenen Gehalt führt. Dies nachzuweisen ist eines der Hauptanliegen der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

Die Idee unbedingter praktischer Notwendigkeit führt auf den Begriff eines unbedingt notwendigen Zwecks. Die Notwendigkeit eines solchen Zwecks muss als strikt verschieden gedacht werden von der »Notwendigkeit« bzw. Unbeliebigkeit des »natürlichen Zwecks« eigener Glückseligkeit. Der »natürliche Zweck« bedeutet, wie schon angesprochen, eine spannungsvolle Verbindung von Vernunft und sinnlicher Antriebsstruktur, die Idee eines Maximums der Vermeidung von Unannehmlichkeit und des Erreichens von Annehmlichkeit. Für diese Idee gilt, dass sie keine genaue inhaltliche Fassung zulässt, dass zwischen den Handlungsfähigen in Abhängigkeit von ihren Neigungen und Abneigungen große Unterschiede in der Bestimmung dessen bestehen, was sie als Wohlergehen ansehen, dass ein einzelner Handlungsfähiger sein Bild vom Wohlergehen verschiedentlich verändern wird, dass es sich um eine unbestimmte Vorstellung handelt, an die man sich handelnd nur anzunähern versucht, die aber niemals in abschließender Weise realisiert werden kann. All dies zeigt, dass der unbedingt notwendige Zweck nicht mit dem »natürlichen Zweck« der eigenen Glückseligkeit identifiziert werden kann. Die Idee eines unbedingt notwendigen Zwecks verträgt sich nicht mit der Variabilität der in der Bedürfnisnatur des Menschen wurzelnden Interessen. Dies bedeutet aber, dass ein unbedingt notwendiger Zweck nicht der Sinnlichkeit des Menschen entlehnt sein kann, sondern als von dieser verschieden und unabhängig gedacht werden muss. Die strenge Notwendigkeit eines unbedingt notwendigen Zwecks verweist auf praktische Vernunft, die unabhängig von der sinnlichen Antriebsstruktur des Menschen ist. Eine solche Unabhängigkeit kann aber nur meinen, dass die Vernunft Handlungszwecke nicht der Sinnlichkeit entlehnt, sondern aus sich heraus zwecksetzend ist, also, wie Kant sagt,

»für sich selbst praktisch«, »rein« ist (GMS 7, 99 = IV, 461; KpV 7, 180 = V, 62).

Des Weiteren kann man sich klar machen, dass ein unbedingt notwendiger Zweck nicht in etwas bestehen kann, das es zuallererst noch zu realisieren gilt. Denn auch dies würde die praktische Notwendigkeit an die Kontingenz der Umstände und der sich daraus ergebenden Möglichkeiten eines Handelnden binden. Vielmehr muss ein unbedingt notwendiger Zweck als ein Zweck gedacht werden, der »immer schon« und »stets« als, wie Kant sagt, ein notwendiger Zweck *existiert* (vgl. GMS 7, 59 = IV, 428; 7, 61 = IV, 429). Auch diese Überlegung weist auf die praktische Vernunft. Wenn es einen unbedingt notwendigen Zweck gibt, dann ist praktische Vernunft nicht nur als aus sich heraus zwecksetzend zu denken, sondern in dieser Zwecksetzung kann der Zweck auch nicht etwas der Vernunft Außerliches sein. Es muss vielmehr die aus sich heraus zwecksetzende Vernunft sein, die für sich aufgrund des Vermögens, aus sich heraus zwecksetzend zu sein, als unbedingt notwendiger Zweck existiert. Reine praktische Vernunft muss daher als selbstbezüglich gedacht werden. Entsprechend gilt, dass das Vermögen reiner praktischer Vernunft und der unbedingt notwendige Zweck wechselseitig aufeinander verweisen.

Bezogen auf den Menschen, der kein reines Vernunftwesen ist, führen die Überlegungen zu folgendem Ergebnis: Wenn der Mensch das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitzt, dann existiert er für sich und für jeden anderen Menschen als ein unbedingt notwendiger Zweck, und es besteht für ihn die unbedingte praktische Notwendigkeit, diesem unbedingt notwendigen Zweck als solchem stets Rechnung zu tragen. Da der Mensch, auch wenn er das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitzt, aus Gründen, die unserer Einsicht prinzipiell entzogen sind, nicht selbstverständlich vernünftig handelt, erwächst ihm aus dieser unbedingten praktischen Notwendigkeit die Nötigung eines unbedingten Sollens, ein *kategorischer Imperativ*.

Die Idee unbedingten Sollens führt deshalb auf die Idee eines gehaltvollen und in seinem Gehalt unbeliebigen Moralprinzips. Es formuliert das strikte Gebot, dem unbedingten Wert, den jeder Mensch besitzt, sofern er über eine Handlungsfähigkeit verfügt, die das Vermögen reiner praktischer Vernunft einschließt, im Handeln stets Rechnung zu tragen. Die Idee eines solchen Moralprinzips schließt eine Reihe von Gesichtspunkten ein, die unterschiedliche Akzentuierungen des Moralprinzips zulassen. So kann dieses auch als die Forderung gefasst werden, stets in einer Weise zu handeln, die mit der Allgemeinheit und Notwendigkeit des Gesetzes reiner praktischer

Vernunft, welche diese für sich selbst ist, vereinbar ist. Da jeder Mensch für sich und jeden anderen Menschen als unbedingt notwendiger Zweck oder, wie Kant auch sagt, als »Zweck an sich selbst« existiert, führt diese Idee auf die Idee einer Gemeinschaft der Handlungsfähigen, in der alle Zielverfolgung sich an einer den notwendigen Zwecken entsprechenden Ordnung der Zwecke orientiert. Kant spricht von einem »Reich der Zwecke«.

Kant versucht im zweiten Teil der *Grundlegung* die Idee unbedingten Sollens von verschiedenen Seiten her gleichsam auszumessen, was ihn zu immer erneuten Formulierungen des Kategorischen Imperativs als dem Moralprinzip führt. Gleichwohl bietet er drei Hauptformulierungen. Genauer gesagt bietet Kant zunächst eine Grundformel, die er dann in drei »Formeln« auslegt.

Die Grundformel lautet: *»handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde«* (GMS 7, 51 = IV, 421).

Die erste auslegende Formel wird in der Literatur meist als »Naturgesetzformel« bezeichnet. Sie lautet: *»handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte«* (GMS 7, 51 = IV, 421).

Die zweite Formel ist die so genannte »Selbstzweckformel«: *»Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest«* (GMS 7, 61 = IV, 429).

»Menschheit« meint hier im Verständnis Kants die Fähigkeit zu genuiner Zwecksetzung (zum Begriff der »Menschheit« bei Kant vgl. Wimmer 1990, S. 124–128).

Für die dritte Formel bietet Kant zwei unterschiedliche Versionen, die er selbst wiederum unterschiedlich formuliert hat. Die grundlegende Version, die in der Literatur im Anschluss an Patons (1962) einflussreiche Einteilung der Formulierungen des Kategorischen Imperativs gern als »Autonomieformel« bezeichnet wird, wird von Kant etwa als das Prinzip gefasst: *»keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne«* (GMS 7, 67 = IV, 434).

Die andere Version, die »Reich-der-Zwecke-Formel«, fordert etwa: *»daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reich der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen sollen«* (GMS 7, 70 = IV, 436).

Blickt man auf diese Formulierungen des Katego-

rischen Imperativs und Kants Betonung einer Grundformel, so mag der Eindruck entstehen, dass die vorausgegangene Explikation der Idee unbedingten Sollens abweichend von Kant die zweite Formel zur Grundformel erhoben hat und deshalb dem Verdacht ausgesetzt ist, Kants Ausführungen zu verzerren. Nun bietet die vorausgegangene Explikation tatsächlich keine Paraphrase dessen, was Kant sagt, sondern eine Interpretation des ersten Schritts von Kants Moralbegründung. Kant verfolgt im zweiten Teil der *Grundlegung* vor allem zwei Anliegen: zum einen die hier verfolgte Explikation der Idee unbedingten Sollens, die auf die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft bzw. in der Sprache Kants auf die »Autonomie des Willens« als dem »obersten Prinzip der Sittlichkeit« führt. In dieser Perspektive betont Kant etwa: »Wenn es denn also ein oberstes Prinzip, und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es *Zweck an sich selbst* ist, ein *objektives* Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann« (GMS 7, 60 = IV, 428 f.).

Zum anderen will Kant den Kategorischen Imperativ als einen Beurteilungsmaßstab ausweisen, der geeignet ist, uns im Handeln zu orientieren, und zu Orientierungen führt, die unseren grundlegenden moralischen Urteilen entsprechen. In diesem Zusammenhang sind »Formeln« bedeutsam, wobei Kant offensichtlich in der *Grundlegung* die angeführte Grundformel als den strengsten und insofern geeignetsten Beurteilungsmaßstab angesehen hat (vgl. dazu auch GMS 7, 70 = IV, 436).

Um die Formeln und ihren engen Zusammenhang richtig zu verstehen, ist es wichtig, sich klar zu machen, was Kant unter einer »Maxime« versteht. Maximen sind für Kant praktische Urteile, die ein endlicher Handlungsfähiger tatsächlich trifft. Des Näheren sind Maximen die tatsächlichen Intentionen eines Handelnden, ein Ziel handelnd zu verfolgen oder zu erreichen bzw. eine Handlung auszuführen, um ein Ziel zu erreichen (vgl. ausführlicher Steigleder 2002, Kapitel 3.7). Entsprechend können Maximen sehr grundlegend sein und die tiefsten Absichten und Grundentscheidungen eines Handelnden verkörpern und sie können äußerst konkret sein und die Absicht beinhalten, eine ganz konkrete und unter Umständen auch schlichte Handlung auszuführen, wie etwa ein Bonbon auszupacken und sich in den Mund zu stecken. Kant geht davon aus, dass jeder Handelnde in der Regel eine Reihe von Maximen hat, die in Verhältnissen der Unter-, Über- und Beordnung zueinander stehen.

## 1.2 Die Begründung des Moralprinzips

Die Formulierungen des Moralprinzips können leicht übersehen lassen, dass sie vorerst nichts anderes darstellen als die Explikation der *Idee* unbedingten Sollens. Eine Idee ist aber zunächst einmal nichts anderes als ein Gedankending. So aufschlussreich es auch sein mag, dass die Gedanken auf einen fest umrissenen Gehalt führen, so vermag die Idee als solche die Wirklichkeit einer über das bedingte Sollen hinausgehenden eigenen Sphäre unbedingten Sollens nicht schon zu sichern. Denn daraus, dass wir die Idee reiner praktischer Vernunft bilden, folgt noch nicht, dass es reine praktische Vernunft, also ein Vermögen genuiner, von unseren Bedürfnissen unabhängiger Zwecksetzungen tatsächlich gibt. Überdies sind die Aussichten, die Realität unbedingter praktischer Notwendigkeit und damit unbedingten Sollens zu sichern, auf den ersten Blick denkbar schlecht. Denn die Idee reiner praktischer Vernunft läuft auf die Idee genuiner bzw. transzendentaler Freiheit hinaus. Von dieser hat Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* dargetan, dass sie zwar ohne Widerspruch gedacht werden kann, dass es aber prinzipiell unmöglich ist, theoretisch etwas über die Realität transzendentaler Freiheit auszumachen. Weder lässt sich die Existenz noch die Nichtexistenz transzendentaler Freiheit beweisen, und es ist auch völlig ausgeschlossen, Einsichten in die »Funktionsweise« transzendentaler Freiheit zu gewinnen. Wenn also irgendetwas dergleichen notwendig wäre, um die Gültigkeit des Moralprinzips zu sichern, dann stünde fest, dass die Moral nicht mehr als eine *bloße* Idee, ein »Hirngespinnst« ist.

Kant hat zwei Lösungen des Begründungsproblems der Moral vorgestellt, die erste im dritten Teil der *Grundlegung*, die zweite in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Beide Lösungsversuche gelten weithin als gescheitert, vermutlich nicht zuletzt auch deshalb, weil man das Lösungsvorhaben für von vornherein aussichtslos hält. Demgegenüber soll hier die These vertreten werden, dass es sich um bedeutende Lösungsansätze handelt, deren Scheitern keineswegs feststeht. Kant hat auch nicht deshalb einen zweiten Lösungsansatz verfolgt, weil er den ersten für falsch gehalten hätte. Vielmehr war er der Überzeugung, dass sich über die erste Lösung noch hinauskommen lässt.

1.2.1 Zur Begründung des Moralprinzips in *Grundlegung III*: Das Begründungsargument im dritten Teil der *Grundlegung* stellt ein komplexes Argument dar, das hier nicht im Detail vorgestellt werden kann (vgl. Steigleder 2002, Kap. 3.3). Vielmehr muss es in diesem Rahmen genügen, die Struktur des Argumentes

näher vorzustellen. Das Argument gliedert sich in einen vorbereitenden Teil und in einen Hauptteil. Der vorbereitende Teil, der durch die Paragraphen 1 und 2 gebildet wird, hat vor allem drei Aufgaben und Argumentationsziele. Zunächst argumentiert Kant, dass Freiheit notwendig als Autonomie zu verstehen ist. In diesem Artikel wurde bislang erst herausgestellt, dass Autonomie als Freiheit zu verstehen ist. Wenn also, wie Kant herausstellt, auch die Umkehrung gilt und Freiheit als Autonomie zu verstehen ist und wenn darüber hinaus gezeigt werden könnte, dass ein Wesen frei ist, dann wäre damit auch die Realität des Moralgesetzes aufgewiesen.

Nun kann aber Freiheit nicht bewiesen werden und Kant unternimmt in *Grundlegung III* auch nicht den Versuch eines Freiheitsbeweises. Vielmehr macht Kant deutlich, und dies ist das zweite Argumentationsziel, dass auch mit weniger auszukommen ist. Es muss nämlich nicht notwendig gezeigt werden, dass ein Wesen frei ist; es reicht zu zeigen, dass ein Wesen logisch genötigt ist, sich für frei zu halten. Denn dann muss es auch davon ausgehen, dass das Moralgesetz für es Gültigkeit besitzt. Das Moralgesetz besitzt dann für dieses Wesen insofern Realität, als es sich genauso aufgefördert sieht, dem Moralgesetz zu entsprechen, wie wenn feststünde, dass es tatsächlich frei ist. Kant entfaltet also ein reflexives Argument, das schrittweise Urteile expliziert, die ein Urteilender nicht ohne Selbstwiderspruch bestreiten kann.

Gegen diese Argumentationsstrategie mag man einwenden, dass die Tatsache, dass man sich für frei halten muss, noch nicht garantieren kann, dass man frei ist. Es kann deshalb nicht ausgeschlossen werden, dass ein Wesen, das sich für frei halten muss, dennoch nicht dem Moralgesetz folgen kann. – All dies trifft zu, doch stellt es keinen Einwand dar. Denn es ändert nichts daran, dass das betreffende Wesen davon ausgehen muss, dass der Kategorische Imperativ für es Gültigkeit besitzt, und entsprechend zu handeln versuchen muss. Außerdem kann nicht erwiesen werden, dass es nicht frei ist.

Der dritte Schritt besteht in dem Nachweis, dass »jedes vernünftiges Wesen, das einen Willen hat« sich im für die Argumentation geforderten Sinne notwendigerweise für frei halten muss. Dies meint, dass sich ein Wesen, das sich in seinem Handeln praktische Vernunft zusprechen muss, auch in dem Sinne für frei halten muss, dass es reine praktische Vernunft besitzt.

Nach dieser Vorbereitung besteht nun die Hauptargumentation Kants darin zu zeigen, dass wir Menschen uns jeweils notwendigerweise als ein »vernünftiges Wesen« verstehen müssen, »das einen Willen hat«. Dass wir Anlass haben, uns als ein solches

Wesen zu verstehen, steht außer Frage. Dies reicht aber noch nicht aus. Es muss gezeigt werden, dass das Urteil »Ich bin ein vernünftiges Wesen, das einen Willen hat« für uns ein notwendiges Urteil ist. Und so, wie es Gründe gibt, die für dieses Urteil sprechen, mögen sich aus unserer Bedürfnisnatur Gegengründe mobilisieren lassen. Wir erfahren uns in unserem Verhalten sowohl als vernünftig als auch als unvernünftig, so dass sich die Frage stellt, was wir denn eigentlich sind. Kants Argument besteht nun, grob gesagt, darin zu zeigen, dass wir uns als Teil einer intelligiblen Welt verstehen und deshalb in unserem Handeln unsere Vernünftigkeit als unsere eigentliche Natur erblicken müssen (für eine genaue Rekonstruktion des Argumentes vgl. Steigleder 2002). Folglich müssen wir davon ausgehen, dass der Kategorische Imperativ für uns Gültigkeit besitzt. Kants Argumentation kann leicht missverstanden werden. Kant will nicht sagen, dass wir von unserer eigentlichen Natur her reine Vernunftwesen sind und uns in der Erfahrung als Sinnenwesen darstellen. Kant will vielmehr zeigen, dass wir, obwohl wir allen Anlass haben, davon auszugehen, dass wir keine reinen Vernunftwesen sind, doch davon ausgehen müssen, dass wir das Vermögen reiner praktischer Vernunft besitzen und dass die Annahme dieses Vermögens für uns handlungsleitend sein muss.

1.2.2 Zur Begründung des Moralprinzips in der *Kritik der praktischen Vernunft*: Wie schon angesprochen ist Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* der Auffassung, dass sich noch mehr zeigen lässt, als er im dritten Teil der *Grundlegung* gezeigt hat. Die Realität reiner praktischer Vernunft lässt sich zwar nicht theoretisch, aber *praktisch* sichern. Die reine praktische Vernunft führt nämlich gewissermaßen einen praktischen Selbstbeweis: Sie beweist »ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat« (KpV 7, 107 = V, 3).

Das neue Begründungsargument beruht auf folgender Einsicht. Unbedingtes Sollen ist keineswegs nur eine bloße Idee, sondern ein Anspruch, unter dem wir unabweisbar stehen. Kant veranschaulicht dies in der *Kritik der praktischen Vernunft* an einem drastischen Beispiel. Man stelle sich vor, der eigene Fürst wolle einen dazu bewegen, einen anderen durch ein falsches Zeugnis zugrunde zu richten. Er droht an, dass man auf der Stelle gehängt wird, falls man sich nicht zu der Falschaussage hergibt. Kant sagt nun, dass man, wenn man eine solche Situation bedenkt, sich sicherlich nicht trauen wird, eine Prognose abzugeben, wie man sich verhalten wird. Diesen ungeachtet besteht aber kein Zweifel, dass man das falsche Zeugnis keinesfalls ablegen darf und dass

man *folglich* auch grundsätzlich in der Lage ist, diesem unbedingten Gebot allen aus dem natürlichen Zweck der eigenen Glückseligkeit erwachsenden Antrieben zum Trotz Folge zu leisten (vgl. KpV 7, 140 = V, 30).

In dem Anspruch eines von Klugheit unterschiedenen unbedingten Sollens beweist reine praktische Vernunft ihre Realität. Denn dieser Anspruch kann nicht anders denn als *Tat* bzw., lateinisch ausgedrückt, *factum* der Vernunft verstanden werden. Schließlich handelt es sich um etwas, das von den Ansprüchen bedingten Sollens, die sich aus der vernünftigen Verwaltung der Interessen der Neigungen ergeben, völlig verschieden ist. Entsprechend ist das Vermögen reiner praktischer Vernunft nicht nur etwas, das wir in dem Sinne anzunehmen genötigt sind, dass wir uns für frei halten müssen, sondern vielmehr etwas, um dessen Existenz wir in bestimmter Weise *wissen*. Dieses Wissen ist ein praktisches Wissen: Wir wissen um unserer Vermögen aufgrund des Anspruchs oder in dem Anspruch unbedingten Sollens, der das »Werk« reiner praktischer Vernunft ist, ohne dass wir dadurch irgendeine Einsicht in das »Funktionieren« transzendentaler Freiheit gewinnen. »Freiheit ist [...] die einzige unter allen Ideen der spek. Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori *wissen*, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung [...] des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen« (KpV 7, 108 = V, 4).

Aber, so mag man einwenden wollen, lässt sich der vermeintliche Anspruch unbedingten Sollens nicht auch anders verstehen, etwa als das Produkt der verschiedensten Formen von Erziehung, deren Forderungen gleichsam zu einer internen Zensur geronnen sind (Für einen solchen Einwand vgl. schon Fichte 1793)? Wenigstens einige Gesichtspunkte dessen, was sich auf einen solchen Einwand entgegen lässt, seien kurz angesprochen. So ist daran zu erinnern, dass die Inhalte unbedingten Sollens unbeliebig sind. Den Anspruch unbedingten Sollens muss man sich deshalb nicht einfach als eine gewissermaßen untergründige Gefühlsreaktion vorstellen, die den vordergründigen Handlungsantrieben Widerstand leistet, sondern als etwas, das der Einsicht zugänglich ist und das in einem fortgesetzten Bemühen um Erkenntnis eine fortgesetzte Bestätigung findet. Des Weiteren ist zu unterscheiden zwischen den tatsächlichen Beweggründen unseres Handelns und der Einsicht in den Anspruch unbedingten Sollens. Die letzten Beweggründe unseres Handelns sind uns Kant zufolge unzugänglich. Wir können deshalb ggf. nicht ausschließen, dass wir jemandem in einer lebensbedrohlichen Notlage nur deshalb helfen, weil unser Mitgefühl uns dazu antreibt, weil wir Gewissensbisse

vermeiden wollen, weil wir uns vor anderen oder vor uns selbst in ein positives Licht setzen wollen, weil wir andernfalls das Missfallen unserer Umgebung oder weil wir gar eine Bestrafung Gottes fürchten. Davon gilt es aber die näherem Nachdenken nur immer klarer sich darstellende Einsicht zu unterscheiden, dass wir zur Hilfeleistung völlig unabhängig von solchen Beweggründen strikt verpflichtet sind (wir wollen voraussetzen, dass tatsächlich eine solche Pflicht vorliegt), weil es dem anderen zukommt, dass ihm geholfen wird.

## 2. Die beiden Teile der Moralphilosophie: Rechts- und Tugendlehre

Die Moralphilosophie besteht nach Kant aus zwei Teilen, der »Ethik« bzw. der Tugendlehre und dem Recht. »Ethik« hat in diesem Zusammenhang gegenüber dem üblichen Verständnis, nach dem Ethik allgemein die Theorie der Moral oder Moralphilosophie meint, eine spezifischere Bedeutung. Kennzeichnend für die »Ethik« oder die Tugendlehre ist es, dass sie nicht nur ein objektiv richtiges Handeln fordert, sondern auch die Absicht des Handelnden, das Richtige um des Richtigen willen zu tun. Entsprechend bezeichnet Kant den Imperativ »handle pflichtmäßig, aus Pflicht« als »allgemeines ethisches Gebot« (MST 8, 521 = VI, 391). Dieses Gebot lässt sich dem Kategorischen Imperativ unmittelbar entnehmen, der entsprechend ein »ethisches« Prinzip ist. Zu einem eigenen Bereich der Moralphilosophie wird die »Ethik« oder Tugendlehre Kant zufolge dadurch, dass sie auch spezifische Pflichten kennt, nämlich Zwecksetzungen, die der Handelnde verpflichtet ist in seine Absichten aufzunehmen und zu verfolgen. In diesen notwendigen, aufgegebenen Zwecksetzungen setzt sich der notwendige Zweck, als welcher der Mensch für sich und für jeden anderen Menschen existiert, in Handlungsaufgaben um. Die verpflichtenden Zwecksetzungen beziehen sich deshalb einerseits auf den Handelnden selbst, andererseits auf die anderen Menschen. In Bezug auf sich selbst ist der Handelnde Kant zufolge verpflichtet, sich um seine eigene Vollkommenheit zu bemühen, in Bezug auf andere muss es dem Handelnden darum gehen, im Rahmen seiner Möglichkeiten einen Beitrag zu deren Glückseligkeit zu leisten. Diese beiden grundlegenden verpflichtenden Zwecksetzungen – »eigene Vollkommenheit« und »fremde Glückseligkeit« – dürfen, wie Kant betont, nicht umgekehrt werden, also nicht in eigene Glückseligkeit und anderer Leute Vollkommenheit.

Im Unterschied zur »Ethik« geht es im Recht, worunter Kant zunächst nicht eine faktisch verwirklichte



Ordnung, sondern ein normatives Ordnungsprinzip versteht, nicht um die Absichten und Zwecksetzungen des Handelnden, sondern allein um äußere Handlungen. Das Recht besagt, dass jedem Handlungsfähigen gegenüber jedem anderen Handlungsfähigen jene Handlungsfreiheit zukommt, die mit der gleichen maximalen Handlungsfreiheit jedes Handlungsfähigen vereinbar ist. Das Recht stellt einen Spielraum der handelnden Entfaltung dar, der durch eine feste Grenze eröffnet wird. Die Handlungsfreiheit einer handlungsfähigen Person wird durch die Handlungsfreiheit jeder anderen handlungsfähigen Person begrenzt. Die Wahrung dieser Grenze kann notfalls erzwungen werden. Das Recht verbietet etwa, eine andere unschuldige Person zu verletzen oder einzusperren, und im Recht kommt es darauf an, dass dieses Verbot tatsächlich nicht verletzt wird. Die Gründe dafür, weshalb ein Handlungsfähiger dem Verbot Folge leistet, sind dagegen vom Standpunkt des Rechts aus betrachtet irrelevant. Die Sanktionen, die im Falle einer Übertretung rechtlicher Normen zu gewärtigen sind, schaffen eine die Klugheit ansprechende Motivation, durch welche die Einhaltung der Normen abgesichert wird.

Als »Allgemeines Prinzip des Rechts« formuliert Kant: »Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.« (MSR 8, 337 = VI, 230). Kant schreibt »etc.«, weil das Prinzip selbstverständlich fortzuführen ist mit: »Eine jede Handlung ist *unrecht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nicht nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.« Das Prinzip führt auf folgenden kategorischen Imperativ, den Kant als »allgemeines Rechtsgesetz« bezeichnet: »handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne [...]« (MSR 8, 338 = VI, 231). »Willkür« bedeutet in diesen Bestimmungen so viel wie Handlungsfähigkeit.

## 2.1 Zur Begründung von »Ethik« und Recht durch das Moralprinzip

Wie kann nun der Kategorische Imperativ als »ethisches« Moralprinzip diese *beiden* Bereiche des Rechts und der Ethik begründen? Die Schwierigkeit besteht darin, dass das Recht nur einen Teil der durch das Moralprinzip begründeten Forderungen umfasst, alle einschlägigen moralischen Forderungen aber einen kategorischen Verbindlichkeitsanspruch besitzen, der folglich nicht einfach erlassen werden kann. Da der Kategorische Imperativ beispielsweise nicht nur mo-

ralisch richtiges Handeln, sondern auch die moralisch gute Absicht beim Handeln fordert, ist nicht ohne weiteres zu sehen, wie der gleiche Imperativ das Recht begründen könnte, in dem die Beweggründe des Handelnden keine Rolle spielen dürfen, solange er sich nur so verhält, wie es das Recht von ihm fordert. Die Lösung dieser Schwierigkeit besteht darin, dass der Kategorische Imperativ gewissermaßen zwei Standpunkte begründet, nämlich den Standpunkt der durch das Moralprinzip direkt *verpflichteten* und den Standpunkt der durch das Moralprinzip *berechtigten* Personen. Aus der Perspektive des Moralprinzips sind alle Handlungsfähigen stets dazu angehalten, das zu tun, wozu sie durch das Moralprinzip verpflichtet sind, also »pflichtmäßig, aus Pflicht« zu handeln. Dies schulden sie ihrer eigenen Würde und der Würde jedes anderen Menschen; denn darin, dass jeder Handlungsfähige für sich selbst und für jeden anderen Handlungsfähigen als ein notwendiger Zweck existiert, gründen alle Pflichten. Ein *Teil* der Pflichten einer handlungsfähigen Person, genauer gesagt ein Teil ihrer nicht nur sich selbst, sondern auch anderen Personen geschuldeten Pflichten ist aber den anderen Handlungsfähigen *zusätzlich in einer besonderen Weise* geschuldet. Auf die Einhaltung dieser Pflichten haben die anderen Personen nämlich in der Weise einen Anspruch, dass sie die Einhaltung dieser Pflichten notfalls erzwingen dürfen. Das Recht ist der Inbegriff solcher Ansprüche. Diesen Rechtsansprüchen korrespondieren strikte Pflichten, Rechtspflichten, so dass es hier gewissermaßen zu einer Doppellung des Verpflichtetseins eines Handlungsfähigen kommt. Das Verbot, eine unschuldige Person zu verletzen, ist einerseits direkt durch Moralprinzip begründet. Zugleich besagt es aber auch eine Rechtspflicht, die in dem selbst wiederum durch das Moralprinzip begründeten Rechtsanspruch der unschuldigen Person wurzelt, nicht verletzt zu werden. Dass das Recht von den Beweggründen des Handelnden absehen muss, heißt deshalb lediglich, dass die anderen Handelnden keinen Rechtsanspruch auf die rechte Motivation des Handelnden haben, es heißt dagegen nicht, dass der Handelnde durch das Moralprinzip nicht verpflichtet wäre, »pflichtmäßig, aus Pflicht« zu handeln.

## 2.2 Überblick über die normativen Inhalte von Recht und »Ethik«

Der Kategorische Imperativ begründet also zwei Teilprinzipien, die weiter entfaltet werden können. Freilich ist es in diesem Rahmen nicht möglich, ausführlicher darzustellen, wie Kant die beiden Bereiche der Moralphilosophie, Recht und »Ethik«, im Einzelnen entfaltet hat (vgl. Steigleder 2002, Kap. 5

bis 7). Hier muss deshalb ein grober Überblick genügen.

Grundlegend für die *Rechtslehre* sind zwei Unterscheidungen, nämlich die zwischen *inneren* und *äußeren Rechten* und die Unterscheidung zwischen dem *Privatrecht* und dem *Öffentlichen Recht*. Privatrecht meint den Inbegriff der Rechte, die grundsätzlich auch im »Naturzustand«, d. h. unabhängig von einer staatlichen Ordnung, bestehen können. Das Öffentliche Recht hat dagegen die normativen Grundlagen einer staatlichen und zwischenstaatlichen Ordnung zum Gegenstand. Die inneren Rechte sind jene Rechtsansprüche, die jede handlungsfähige Person als solche oder, wie sich auch sagen lässt, »von Natur aus« besitzt. In Bezug auf diese inneren Rechte besteht deshalb zwischen den handlungsfähigen Personen eine fundamentale normative Gleichheit. Äußere Rechte sind dagegen erworbene Rechte. Zu den wichtigsten Teilen der *Rechtslehre* gehört der Nachweis Kants, dass das innere Recht die Möglichkeit zu solchen dynamischen Erweiterungen einschließt. Der Nachweis besteht, grob gesagt, darin, dass ein »intelligibler Besitz« an äußeren Gegenständen normativ möglich sein muss, da der völlige Ausschluss einer solchen Möglichkeit eine Freiheitsbeschränkung darstellen würde, die auf Seiten der anderen Handlungsfähigen nicht zu einem Zugewinn an Freiheit führt. Der Ausschluss widerspräche deshalb dem Prinzip, dass die äußere Handlungsfreiheit rechtlich nur durch die gleiche maximale Handlungsfreiheit der anderen Handlungsfähigen eingeschränkt werden kann. Was unter einem »intelligiblen Besitz« zu verstehen ist, verdeutlicht Kant in Abgrenzung von einem »physischen Besitz« (MSR 8, 355 f. = VI, 247 f.). Hält jemand einen Apfel in der Hand, so besitzt er ihn »physisch«. Würde jemand dem Betreffenden den Apfel entreißen, so würde dies dessen physische Integrität und somit sein inneres Recht verletzen. »Intelligibel« ist dagegen der Besitz eines Apfels, wenn der Apfel von jemandem auch dann besessen wird, wenn keine physische Verbindung zu dem Apfel besteht. Im Falle eines intelligiblen Besitzes an einem äußeren Gegenstand kann der Besitzer in seinem Recht betroffen werden, ohne direkt als handlungsfähige Person geschädigt zu werden.

Kant ist der Auffassung, dass an den folgenden »äußeren Gegenständen« in unterschiedlicher Weise Besitzrechte erworben werden können: nämlich an äußerlichen Sachen und insbesondere auch an Grund und Boden, an der »Willkür eines anderen«, der sich im Wege einer wechselseitigen oder einseitigen Selbstbindung dazu verpflichtet, bestimmte Leistungen zu erbringen, und an dem »Zustand eines anderen«, wobei Kant die wechselseitigen Rechte von

Eheleuten, die Rechte von Eltern in Bezug auf ihre Kinder und die Rechte eines Hausherrn in Bezug auf das Gesinde im Blick hat. Kant sieht also die Möglichkeit von drei unterschiedlichen rechtlichen Besitzverhältnissen, die er als »Sachenrecht«, »persönliches Recht« und als »auf dingliche Art persönliches Recht« charakterisiert und entfaltet. Das »persönliche Recht« entspricht, wie Kühl (1984, S. 145) herausgestellt hat, dem, was heute Schuldrecht und Vertragsrecht genannt wird, das »auf dingliche Art persönliche Recht« in etwa dem Familienrecht.

Im Unterschied zum inneren Recht führt der Erwerb äußerer Rechte zu einer Diversifikation von Rechtsansprüchen. Da die äußeren Rechte nicht von vornherein feststehen, wird es immer wieder strittig sein, ob jemand zu Recht den Besitz an einem »äußeren Gegenstand« beansprucht, und dieselben Gegenstände werden immer wieder von mehreren als ihr Besitz beansprucht werden. Da mit Rechten die »Befugnis zu zwingen« verbunden ist, werden die Kontrahenten immer wieder mit Gewalt versuchen, ihre Rechtsansprüche durchzusetzen. Dies muss zu einem Streit führen, in dem es faktisch nicht nur keine äußeren Rechte geben kann, sondern auch die inneren Rechte der Personen nicht gewährleistet werden können.

Der »Naturzustand«, worunter Kant die Idee eines vorstaatlichen Beieinanders der Menschen versteht, ist deshalb zwar nicht normativ, aber faktisch ein Zustand der Rechtlosigkeit. Da aber aus den Rechten die Verpflichtung erwächst, zu Verhältnissen beizutragen, in denen die jeweiligen Rechte effektiv gewährleistet werden können, führt die Idee des Naturzustands zur Idee einer staatlichen und dann auch zwischenstaatlichen Ordnung, in der jedem das Seine gesichert werden kann. Es besteht deshalb nach Kant die fundamentale Pflicht, den Naturzustand zu verlassen und in eine staatliche Ordnung einzutreten. Aus der Idee des Staates erwächst zudem eine normative Dignität einer faktisch verwirklichten Staatsordnung. Auch wenn diese weit hinter der Idee des Staates zurückbleibt, ist Kant der Überzeugung, dass sie immer noch der völligen Rechtlosigkeit des Naturzustandes vorzuziehen ist. Daraus ergibt sich für Kant das Verbot eines gewaltsamen Umsturzes der staatlichen Verhältnisse. Dies spricht aber nicht gegen die Verpflichtung, dazu beizutragen, dass sich die faktische Staatsordnung im Wege von Reformen immer mehr der Idee des Staates annähert. Insbesondere bedarf es einer Teilung der Gewalten in Legislative, Exekutive und Judikative. Zu den fundamentalen Aufgaben des Staates gehört nach Kant die Gewährleistung und Organisation des Strafrechts, die Schaffung von Rahmenbedingungen für die han-

delnde Selbstentfaltung der Mitglieder eines Staates und deren Unterstützung in Notlagen. (Die Frage, ob und inwieweit Kant dem Staat sozialstaatliche Aufgaben zuweist, ist allerdings umstritten. Für die Begründung einer positiven Antwort und eine Diskussion von Einwänden vgl. Steigleder 2002, Kap. 6.2).

Werfen wir noch einen Blick auf die *Tugendlehre*. Es wurde schon gesagt, dass für die Tugendlehre Zwecksetzungen zentral sind, die dem notwendigen Zweck Rechnung tragen sollen, als welcher die Menschen für sich selbst und für jeden anderen existieren. Entsprechend ist für die Tugendlehre die Unterscheidung in Pflichten einer Person *gegen sich selbst* und *gegen andere* zentral. Unter den Pflichten gegenüber sich selbst behandelt Kant aber zunächst strikte Verbote, die sich einerseits auf den Menschen als »*animalisches* (physisches) und zugleich *moralisches* Wesen « und andererseits auf den Menschen »*bloß als moralisches* Wesen« beziehen (MST 8, 552 = VI, 419f.). Mit dieser Einteilung nimmt Kant einerseits Pflichten in den Blick, die direkt, aber in unterschiedlicher Weise, mit der leibhaften Existenz des Menschen zu tun haben, andererseits Pflichten, welche sich von vornherein auf das Vermögen des Menschen beziehen, »nach Prinzipien zu handeln«. Im Einzelnen geht es einerseits um die Verbote der Selbsttötung und der Selbstverstümmelung, der sexuellen Selbstbefriedigung, sich zu überessen, zu betrinken und Rauschmittel zu sich zu nehmen, andererseits um die Verbote der Lüge, des Geizes und der Kriecherei. Zu den positiven Pflichten gegen sich selbst zählt Kant zum einen die Kultur der »*Gemüts- und Leibeskräfte*«, zum anderen das Bemühen, es sich zum obersten Zweck, zur obersten Maxime, zu machen, in allen seinen Handlungen dem unbedingt notwendigen Zweck der reinen praktischen Vernunft in seiner eigenen Person und in der Person eines jeden anderen in seinem Handeln stets Rechnung zu tragen, sowie das Bemühen um moralische Selbsterkenntnis.

Die Tugendpflichten gegen andere unterteilt Kant in *Liebespflichten* und *Pflichten der Achtung* (MST 8, 584 = VI, 448). Die Liebespflichten sind positive Pflichten. Kant rechnet zu ihnen Pflichten zur Wohltätigkeit bzw. zur Hilfeleistung, Pflichten der Dankbarkeit und Pflichten der Anteilnahme mit dem Wohl und dem Leid anderer Menschen (MST 8, 588 = VI, 452). Die Pflichten der Achtung sind dagegen vor allem negative Pflichten. Sie verlangen, dass man sich nicht über andere stellt und insbesondere von anderen nicht, ausgesprochen oder unausgesprochen, verlangt, sich im Vergleich mit einem selbst für geringer zu halten. Liebe und Achtung müssen sich Kant zufolge miteinander verbinden, so dass sich aus

ihrem Zusammenspiel das rechte Maß von Nähe und Distanz im Umgang mit anderen ergibt (MST 8, 585 = VI, 449). Den Liebespflichten sind der Neid, die Undankbarkeit und die Schadenfreude entgegengesetzt. Als Laster, welche die Pflicht der Achtung verletzen, führt Kant den Hochmut, die üble Nachrede und die Verhöhnung anderer an (MST 8, 603 = VI, 465). »*Üble Nachrede*« meint dabei nicht Verleumdung, die das Recht berührt, sondern ohne Not Negatives oder Nachteiliges von anderen zu verbreiten.

Kant hat das Prinzip aller Tugendpflichten in einer Passage, die zu den wichtigsten Stellen der Tugendlehre und der moralphilosophischen Schriften Kants überhaupt gehören dürfte, folgendermaßen gefasst: »Das oberste Prinzip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der *Zwecke*, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. – Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst als andern Zweck und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht« (MST 8, 526 = VI, 395).

### 3. Zur Zitierweise:

Die Werke Kants werden nach der von Wilhelm Weischedel herausgegebenen Ausgabe zitiert. Nach einem Kürzel für das zitierte Werk wird zunächst in arabischer Ziffer der Band angegeben, in dem sich das Werk in der 12-bändigen Ausgabe von Weischedel findet. Es folgt, durch ein Komma abgetrennt, die Angabe der Seitenzahl. Danach wird angegeben, wo die entsprechende Stelle in der »*Akademieausgabe*« zu finden ist. Mit römischer Ziffer wird zunächst der Band der »*Akademieausgabe*« und dann, nach einem Komma, die Seitenzahl angegeben. Abweichend von dieser Regel wird, wie üblich, die *Kritik der reinen Vernunft* allein nach den Originalpaginierungen der ersten (A) bzw. zweiten (B) Ausgabe zitiert.

Es werden die folgenden Kürzel für die Werke Kants verwendet:

GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*

KrV = *Kritik der reinen Vernunft*

KU = *Kritik der Urteilskraft*

MSR = *Die Metaphysik der Sitten*, [*Metaphysische Anfangsgründe der*] *Rechtslehre*

MST = *Die Metaphysik der Sitten*, [*Metaphysische Anfangsgründe der*] *Tugendlehre*

## Literatur

- Fichte, Johann Gottlieb: »Gebhard Rezension« [1793]. In: J. G. Fichte-Gesamtausgabe. Hg. R. Lauth, H. Jacob. Bd. I,2. Stuttgart 1965, 21–29 oder in: Fichtes Werke. Hg. I. H. Fichte. Bd. VIII. Berlin 1971, 418–426.
- Guyer, Paul: *Kant on Freedom, Law and Happiness*. Cambridge 2000.
- Herman, Barbara: *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, MA 1993.
- Höffe, Otfried (Hg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt a. M. 1989.
- (Hg.): *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin 1999.
- Kersting, Wolfgang: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Berlin 1984.
- Korsgaard, Christine M.: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge 1996.
- Kühl, Kristian: *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre*. Freiburg/München 1984.
- Ludwig, Bernd: *Kants Rechtslehre*. Hamburg 1988.
- Mulholland, Leslie A.: *Kant's System of Rights*. New York 1990.
- Paton, Herbert J.: *Der Kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*. Berlin 1962 (engl. *The Categorical Imperative. A Study of Kant's Moral Philosophy*. London 1947 u. ö.).
- Schönecker, Dieter: *Grundlegung III. Deduktion des kategorischen Imperativs*. Freiburg/München 1999.
- Schönecker, Dieter/Wood, Allen W.: *Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«*. Ein einführender Kommentar. Paderborn 2002.
- Steigleder, Klaus: *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*. Stuttgart/Weimar 2002.
- Sullivan, Roger J.: *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge 1989.
- Wimmer, Reiner: *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*. Frankfurt a. M. 1980.
- : *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin/New York 1990.
- Wood, Allen W.: *Kant's Ethical Thought*. Cambridge 1999.

Klaus Steigleder

## 9. Diskursethik

### 1. Allgemeine Charakterisierung

#### 1.1 Diskursethik als allgemeine normative Ethik

Der Name ›Diskursethik‹ könnte zu der Auffassung verleiten, es handele sich bei der so bezeichneten Ethik um eine spezifische Ethik für die Diskurspraxis. ›Diskursethik‹ würde dann eine *Bereichsethik* bezeichnen, vergleichbar etwa mit der Medizinethik, Technikethik oder Sportethik. Dies wäre jedoch ein Missverständnis. Die Diskursethik beansprucht den Status einer *Allgemeinen Ethik*. Insofern ist sie z. B. mit der Ethik Kants, dem Kontraktualismus oder dem Utilitarismus zu vergleichen. Die Diskursethik soll also nicht nur klären, wie wir *innerhalb von Diskursen* richtig handeln. Vielmehr will sie eine Antwort auf die Frage geben, woran wir unser Handeln *überhaupt*, in *jeder* Situation, orientieren sollen. Ihren Namen verdankt die Diskursethik dem Umstand, dass sie bei dem Versuch, diese Frage zu beantworten, auf die Diskurspraxis Bezug nimmt. Dies tut sie in zweierlei Weise:

*Erstens* versucht sie, das diskursethische Moralprinzip durch eine Reflexion auf die Diskurspraxis zu *begründen*. Mittels dieser Diskursreflexion soll aufgewiesen werden, dass jede Person, die an einem Diskurs teilnimmt – jede Person also, die beispielsweise Behauptungen aufstellt, bestreitet oder in Frage stellt – das Moralprinzip implizit ›immer schon‹ als verbindlich anerkannt hat. Das bedeutet, dass niemand die Verbindlichkeit dieses Prinzipes bestreiten oder bezweifeln kann, ohne in einen Selbstwiderspruch zu geraten. Man könnte auch formulieren: es bedeutet, dass sich die Verbindlichkeit dieses Prinzip nicht sinnvoll bezweifeln lässt. Das Moralprinzip wird dabei als das höchste Prinzip der normativen Ethik verstanden. Diesem Prinzip soll jedes Handeln genügen.

*Zweitens* verweist das diskursethische Moralprinzip auch seinem *Gehalt* nach noch einmal auf die Praxis des argumentativen Diskurses. Es besagt nämlich, dass genau diejenigen Handlungsweise moralisch richtig ist, der alle – insbesondere die von dieser Handlungsweise Betroffenen – als Teilnehmer/innen eines zwanglos geführten argumentativen Diskurses zustimmen könnten. Folgt man diesem Prinzip, scheint es *prima facie* geboten, in Fällen moralischer Ungewissheit reale Diskurse zu führen, um festzustellen, welche Handlungsweise moralisch richtig ist.

Zusammenfassend kann man also sagen: Die Dis-

kursethik setzt sowohl bei der *Begründung des Moralprinzips* als auch bei der *Orientierung an* diesem Moralprinzip auf die Praxis des argumentativen Diskurses.

#### 1.2 Diskursethik als Prinzipienethik im Sinne Kants

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, dass es sich bei der Diskursethik um eine *Prinzipienethik* im Sinne der Ethik Kants handelt. Prinzipienethiken des kantischen Typs sehen ihre Aufgabe zunächst in der Formulierung und Begründung eines einzigen Prinzips, des Moralprinzips. Dieses Moralprinzip sagt uns nicht *unmittelbar*, wie wir im Einzelfall oder in Situationen eines bestimmten Typs handeln sollen. Es ist keine einfache, ›materiale‹ Handlungsnorm, wie z. B.: ›Du sollst nicht lügen!‹. Vielmehr gibt das Moralprinzip an, wodurch moralisch richtige Handlungsorientierungen sich *überhaupt* auszeichnen. Es gibt an, was die verschiedenen moralisch richtigen Handlungsorientierungen – also Handlungsgrundsätze wie: ›Ich will nicht lügen!‹, ›Ich will die Interessen aller Menschen in gleicher Weise berücksichtigen!‹, ›Ich will in Not geratenen Menschen helfen!‹ – miteinander gemein haben. Es handelt sich bei dem diskursethischen Moralprinzip also um ein ›formales‹ bzw. ›prozedurales‹ Prinzip oder, wie Diskursethiker/innen manchmal formulieren, um eine *Metanorm*. Das Moralprinzip erlaubt – und gebietet – uns, alle übrigen Handlungsorientierungen daraufhin zu prüfen, ob sie moralisch richtig sind. Und es gebietet, in der solcherart als richtig erkannten Weise zu handeln. Als eine Prinzipienethik kantischen Typs ist die Diskursethik *zweistufig* angelegt: ›Die erste Stufe besteht in der Letztbegründungsargumentation, die zur Aufdeckung der [...] Metanorm‹, d. h. des Moralprinzips, führt.

›Die zweite Stufe dagegen besteht in dem konkreten praktischen Diskurs [...], der reguliert werden soll durch die verbindliche Metanorm. Erst auf dieser Stufe [...] kommt es zu der [...] konkreten Hilfe bei der Orientierung im Handeln, kommt es zu konkreten Gehalten. [...] Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu sehen, dass es zur für die Anwendung erforderlichen Konkretisierung des Gehalts der Grundnorm nicht dadurch kommt, dass aus der Grundnorm *deduktiv* speziellere Konsequenzen *abgeleitet* werden [...], sondern dadurch, dass in den praktischen Diskurs die Argumentierenden ihre Bedürfnisse, Interessen, ihre konkreten Vorschläge als Material der Bearbeitung einbringen, als Material, das am Ende im Sinne des von der Grundnorm vorgeschriebenen praktischen Konsenses zu modifizieren ist‹ (Kuhlmann 1985, S. 246., vgl. auch Habermas 1991, S. 21).

Die folgende Darstellung wird sich an der Abfolge dieser Stufen orientieren. Dabei wird zunächst eine Formulierung des diskursethischen Moralprinzips vorgestellt (1.3). Dann wird versucht zu erläutern, wie sich die Diskursethiker/innen ungefähr den »ersten Schritt«, also die Begründung des Moralprinzips, vorstellen (1.4). Schließlich wird, im Sinne von Kuhlmanns »zweitem Schritt«, ein Modell der Orientierung an diesem Moralprinzip vorgeschlagen (1.5 und 1.6). Da die Diskussion der Diskursethiker/innen bis heute durch eine bemerkenswerte Vielfalt der Stimmen gekennzeichnet ist, müssen im Rahmen einer Überblicksdarstellung erhebliche Vereinfachungen und Vereinheitlichungen vorgenommen werden. Insbesondere für das in (1.5) und (1.6) vorgeschlagene Modell der Orientierung am diskursethischen Moralprinzip kann nur der Autor selbst die Verantwortung tragen.

Im Anschluss an den Versuch einer allgemeinen Charakterisierung der Theorie soll dann versucht werden, Charakteristika und Entwicklung der beiden prominentesten Versionen der Diskursethik (derjenigen von Karl-Otto Apel und der von Jürgen Habermas) etwas genauer nachzuzeichnen (2). Den Schluss bilden einige knappe Bemerkungen zur Relevanz der Diskursethik für Fragen der bereichsspezifischen Ethik (3).

### 1.3 Das Moralprinzip

Das diskursethische Moralprinzip lässt sich als eine Modifikation des kantischen Moralprinzips verstehen.

Das von Kant formulierte Moralprinzip gebietet, stets in der Weise zu handeln, »dass ich auch wollen könne, meine Maxime [d.h. der von mir in meinem Handeln jeweils gewählte subjektive Handlungsgrundsatz, M.H.W.] solle ein allgemeines Gesetz werden« (Kant 1968a, S. 402). Das kantische Moralprinzip ist also als Kriterium zur Prüfung von Maximen zu verstehen: Ich als Handelnder muss wollen können, dass auch alle anderen sich an derjenigen Maxime orientieren, der ich selbst in meinem Handeln folge. Würde ich nach Grundsätzen handeln, von denen ich entweder nicht wollen kann – oder jedenfalls nicht vernünftigerweise wollen würde –, dass alle sie befolgen, so wäre dies unmoralisch.

Kants Moralprinzip wird von der Diskursethik in einem entscheidenden Punkt verschärft (man kann darüber streiten, inwieweit es sich wirklich um eine Verschärfung handelt und inwieweit bloß um eine adäquate Explikation dessen, was Kant selbst im Sinn hatte): Der Diskursethik zufolge ist es nicht hinreichend, dass ich – d.h. das jeweilige Handlungssubjekt – wollen kann, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Wir alle – d.h. alle Vernunftsubjekte

und zumal alle diejenigen, die von der Maximenbefolgung betroffen sind – müssen die jeweilige Handlungsmaxime als ein allgemeines Gesetz wollen können. Die Diskursethik versteht dieses »Wollen-Können« in einem anspruchsvollen Sinn, nämlich als rationale Zustimmungsfähigkeit im Rahmen eines unbeschränkten, zwanglosen argumentativen Diskurses (zum Diskursbegriff vgl. Böhler/Gronke 1994). Das diskursethische Moralprinzip fordert demnach, *stets so zu handeln, dass alle Vernunftwesen (und zumal alle von der Handlungsweise potenziell Betroffenen) dem jeweils gewählten Handlungsgrundsatz in einem unbegrenzten argumentativen Diskurs zustimmen könnten.*

### 1.4 Begründung des Moralprinzips

Im Rahmen von Prinzipienethiken kantischen Typs kommt der Begründung des Moralprinzips entscheidende Bedeutung zu. Nach Auffassung der Diskursethiker/innen reicht es als Rechtfertigung nicht aus, dass das Moralprinzip den Moraladressaten lediglich *plausibel* erscheint. Denn zum Sinn moralischer Verpflichtungen gehört, wie vor allem Kant betont hat, ihre *unbedingte* (kantisch gesprochen: *kategorische*) *Verbindlichkeit*. Diese These über den Sinn moralischer Verpflichtungen darf nicht mit der von Kant ebenfalls vertretenen rigoristischen These verwechselt werden, dass bestimmte »materiale« moralische Normen, wie etwa das Lügenverbot, unter allen Umständen zu befolgen seien. Dass es jederzeit unbedingte Pflicht ist, in der moralisch richtigen, d.h. dem Moralprinzip gemäßen Weise zu handeln, ist nämlich durchaus vereinbar mit der Möglichkeit, dass die Befolgung einer bestimmten, *prima facie* gültigen moralischen Norm (z.B.: »Du sollst nicht lügen!«) in einer spezifischen Situation nicht moralisch geboten ist, weil sie mit einer anderen, ebenfalls *prima facie* gültigen moralischen Norm kollidiert (z.B.: »Du sollst unschuldig Verfolgte aus Todesgefahr retten!«). In jeder Situation *unbedingt* geboten ist allerdings die *Orientierung am Moralprinzip selbst*. Eine Begründung dieses Prinzips muss diesem kategorischen Verpflichtungssinn des Moralprinzips adäquat sein. Sie kann daher nur dann als gelungen gelten, wenn sich auf ihrer Grundlage dieses Prinzip gegenüber jedermann als *unbedingt verbindlich* erweisen lässt. Aus der Plausibilität eines Prinzips folgt noch nicht seine Verbindlichkeit: Warum sollte jemand unbedingt dazu verpflichtet sein – und warum sollte jemand sogar durch harte Sanktionsmaßnahmen, z.B. Gefängnisstrafen, dazu gezwungen werden dürfen – das zu tun, was plausibel ist? Bloße Plausibilitätsargumente reichen demnach für eine Begründung des Moralprinzips nicht aus.

Gleichzeitig scheint auf den ersten Blick vieles dagegen zu sprechen, dass eine zureichende Begründung des Moralprinzips möglich ist. Der metaethische *Intuitionismus*, also die Auffassung, dass es moralische Urteile gebe, deren Wahrheit *intuitiv* gewiss und einer argumentativen Rechtfertigung oder Kritik nicht mehr bedürftig sei, wird von den Diskursethiker/innen als eine Form des Dogmatismus verworfen. Eine rein ›deduktive‹ bzw. ›lineare‹ Ableitung des Moralprinzips aus anderen Prämissen würde die Begründungslast nur auf diese Prämissen verschieben. Aber auch eine Art praktischer ›Bewährung‹ des Moralprinzips nach dem Muster des Popper'schen Falsifikationismus scheint kaum möglich. Denn wenn wir uns, sozusagen versuchsweise, an einem bestimmten Moralprinzip orientieren würden, könnten wir die ›Bewährung‹ oder das ›Scheitern‹ dieses Versuchs wiederum nur an *moralischen* Kriterien bemessen, die ihrerseits gerechtfertigt werden müssten. *Prima facie* aussichtsreicher scheint die *kohärentistische* Methode, ein sog. ›Überlegungsgleichgewicht‹ zwischen der theoretischen Prinzipienformulierung einerseits und den lebensweltlichen Moralurteilen und moralischen Intuitionen andererseits herzustellen. Indes ermöglicht diese Methode nur eine *plausible Rekonstruktion* unserer faktischen Moralurteile, kann aber keinen *Grund für die Verbindlichkeit* dieser Urteile liefern, den sie einer radikalen Skeptikerin oder einem radikalen Skeptiker entgegenhalten könnte. Somit scheint diese Methode zwar für die Begründung moralischer Orientierungen ›unterhalb‹ des Moralprinzips sinnvoll und unerlässlich. Für das Moralprinzip selbst ist jedoch eine stärkere Begründung zu fordern.

Die Diskursethiker/innen sind nun – insofern ähnlich wie Alan Gewirth – der Ansicht, dass es eine weitere Methode der Prinzipienbegründung gibt. Diese Methode verfährt gewissermaßen indirekt. Sie versucht nicht, das Moralprinzip aus vorausgesetzten Prämissen abzuleiten. Vielmehr wird versucht zu zeigen, dass es selbstwidersprüchlich und daher sinnlos ist, die Verbindlichkeit des Moralprinzips zu bezweifeln oder zu bestreiten. Die gemeinte Methode lässt sich also als eine Form von *Sinnkritik* verstehen.

Eine Pointe dieser Begründungsmethode liegt darin, dass sie nicht beansprucht, im wörtlichen Sinne ›voraussetzungslos‹ zu verfahren. Sie beansprucht aber, nur solche Voraussetzungen in Anspruch zu nehmen, die in jeder Situation, in der überhaupt moralische Begründungsfragen auftauchen können, immer schon realisiert sein müssen (z.B. dass es freie und rationale Handlungssubjekte gibt, die irgendwelche Zielsetzungen anstreben, dass eine

Sprache existiert, in der sie sich verständigen, Behauptungen aufstellen und Argumente austauschen können, etc.). Die diskurssetische Sinnkritik setzt bei einer Reflexion auf die Voraussetzungen des argumentativen Diskurses an – wer immer nach der moralischen Gültigkeit seiner Handlungsweise fragt, kann dies ja nur auf diskursive Weise, durch die Prüfung ethischer Argumente tun. Man kann daher von einer *diskursreflexiven* Begründung sprechen.

In der allgemeinen Begründungsdiskussion der Moralphilosophie ist die diskursreflexiv-sinnkritische Methode heftig umstritten. Auch von den Vertreter/innen der Diskursethik selbst wird sie in recht unterschiedlicher Weise interpretiert. Hier soll zunächst nur das für diese Methode Spezifische durch einen fiktiven Dialog verdeutlicht werden. Da im Rahmen der diskursreflexiven Methode der *pragmatische* Aspekt von Argumentationen entscheidend ist, scheint die Dialogform für eine einführende Skizze dieser Methode besonders geeignet.

Stellen wir uns ein Gespräch zwischen einer Vertreterin der Diskursethik V und einem Opponenten O vor. O bezweifelt die Gültigkeit des oben vorgeschlagenen diskursethischen Moralprinzips »Handle stets so, dass alle Vernunftwesen, zumal die Betroffenen, dem jeweils gewählten Handlungsgrundsatz in einem unbegrenzten argumentativen Diskurs zustimmen könnten!«.

V könnte O dann fragen:

(1) »Demnach meinst du, es könne manchmal richtig sein, nach einem Grundsatz zu handeln, dem *nicht* alle Vernunftwesen in einem unbegrenzten argumentativen Diskurs zustimmen könnten?«

Diese Frage müsste O konsequenterweise bejahen. Dann könnte V fragen:

(2) »Demnach müsste es zumindest *möglich* sein, dass die Behauptung ›In Situation S ist es richtig, nach einem Grundsatz zu handeln, dem *nicht* alle Vernunftwesen in einem unbegrenzten argumentativen Diskurs zustimmen könnten‹ gültig ist?«

Wieder müsste O bejahen. Nun ließe sich fragen:

(3) »Müsste nun aber jene Behauptung ihrerseits, *wenn* sie gültig wäre, in einem unbegrenzten argumentativen Diskurs die Zustimmung aller finden können?«

An diesem Punkt wird der Dialog für O heikel. Falls O bejaht, könnte V antworten:

(4a) »Wie denn nun: Jene Behauptung besagt doch, dass in Situation S nach einem Grundsatz gehandelt werden soll, dem *nicht* alle Vernunftwesen in einem unbegrenzten argumentativen Diskurs zustimmen könnten. Nun ist aber die Behauptung: ›In Situation S soll nach einem Grundsatz G gehandelt werden‹ selber ein Handlungsgrundsatz für S. Es

ergibt sich daher ein Widerspruch: Auf der einen Seite soll der Grundsatz, nach dem in S verfahren werden soll, nicht allgemein zustimmungsfähig sein. Auf der anderen Seite wird aber behauptet, dass in S nach einem Grundsatz verfahren werden soll, der allgemein zustimmungsfähig ist. Du scheinst Dir hier selbst zu widersprechen.«

An dieser Stelle könne O entweder das Scheitern seiner Argumentation eingestehen oder versuchen, auf die Frage (3) nachträglich mit »Nein« zu antworten. V könnte dann weiterfragen:

(4b-1): »Du behauptest also, etwas könne gültig sein und trotzdem in einem unbegrenzten argumentativen Diskurs nicht die Zustimmung aller Vernunftwesen verdienen?«

Dies müsste O wohl bejahen. V könnte fortfahren:

(4b-2): »Du meinst demnach, wenn ich recht verstehe, es könnte etwas gültig sein, aber trotzdem nicht für alle zustimmungsfähig, sondern nur für einige?«

Nehmen wir an, O stimme auch hier zu. Dann könnte V einwenden:

(4b-3): »Gut, nehmen wir an, du hättest Recht. Es könnte also etwas gültig sein, aber nur zustimmungsfähig für einige, nicht aber für alle. Müsste es dann aber nicht auch möglich sein, dass das von dir bestrittene Moralprinzip zwar gültig wäre, aber zustimmungsfähig nur für einige (z.B. für uns), aber nicht für alle (z.B. unter anderem nicht für dich)? Könntest du also, wenn du Recht hättest, noch annehmen, dass dein Zweifel an der Gültigkeit des Moralprinzips irgendeine Bedeutung hat? Könntest du noch den Anspruch erheben, dass wir diesen Zweifel ernst nehmen sollten? Mir scheint, mit dem, was du behauptest, machst du deine eigene These sinnlos. Denn diese These zu diskutieren – oder überhaupt irgendeine These zu diskutieren – ist nur sinnvoll, solange wir unterstellen können, dass in unserem Diskurs das Gültige sich als das *für uns alle gleichermaßen Zustimmungsfähige* zeigen können müsste. Mit dem, was du tust – unsere Zustimmung erheischen für etwas, was deiner Ansicht nach gültig ist, nämlich deinen Zweifel am Moralprinzip – widersprichst du gleichsam dem, was du behauptest.«

Wir können den Dialog hier abbrechen, wenngleich er sich in verschiedener Weise fortsetzen ließe. Zweifellos könnte O eine ganze Reihe weiterer Einwände erheben. Er könnte z.B. behaupten, es sei gar nicht verständlich, was mit Konzepten wie dem eines ›unbegrenzten argumentativen Diskurses‹ oder mit der Rede von ›allen Vernunftwesen‹ gemeint sei – woraufhin seine Kontrahentin zu zeigen hätte, dass solche Konzepte und Redeweisen wiederum nicht

sinnvoll, ohne Selbstwiderspruch, zurückgewiesen werden können. Der Witz der diskursreflexiv-sinnkritischen Begründungsmethode sollte aber deutlich geworden sein: Mittels dieser Methode soll denjenigen, die Einwände gegen das Zu-Begründende erheben, ein Selbstwiderspruch nachgewiesen werden. Dabei werden, wie oben in 4b-3, vor allem Widersprüche zwischen dem gesucht, was eine Person *explizit sagt* (z.B.: »Es gibt keine Wahrheit!«), und dem, was sie *tut, indem* sie dies sagt (z.B.: Eine These aufstellen und Wahrheit für sie beanspruchen). Widersprüchlich ist also das Verhältnis zwischen den expliziten Aussageinhalten und demjenigen, was sozusagen implizit mitbehauptet wird, indem überhaupt irgendeine Behauptung aufgestellt wird. Die Behauptung »Es gibt keine Wahrheit!« ist in diesem Sinne selbstwidersprüchlich, weil sie wie folgt expliziert werden kann: »Ich beanspruche hiermit Wahrheit für die Aussage: ›Es gibt keine Wahrheit!‹«. Weil ein solcher Selbstwiderspruch die *Handlungen* betrifft, die man *vollzieht, indem* man Behauptungen aufstellt, nennt man ihn einen *pragmatischen* oder (von engl.: *to perform*) einen *performativen* Selbstwiderspruch.

Wie bereits erwähnt, sind gegen die sinnkritisch-diskursreflexive Methode verschiedene Einwände erhoben worden. Vorab soll nur auf einen besonders nahe liegenden Einwand eingegangen werden: Die soeben umrissene Methode setzt einen Skeptiker voraus, der das Zu-Begründende explizit bestreitet, indem er seinerseits eine Behauptung aufstellt (z.B.: »Das diskursethische Moralprinzip könnte ungültig sein!«). Durch das Aufstellen dieser Behauptung tritt der Skeptiker in einen Diskurs ein, und *insofern* er das tut, muss er offenbar gewisse Regeln akzeptieren, die für argumentative Diskurse allgemein gelten. Auf der Grundlage dieser Regeln können ihm dann möglicherweise Selbstwidersprüche nachgewiesen werden. Aber was zwingt den Skeptiker dazu, überhaupt in einen Diskurs einzutreten und irgendwelche Thesen aufzustellen? Er kann das Argumentieren – so könnte man meinen – schließlich auch bleiben lassen. Er kann es sich sogar, nachdem er zu argumentieren begonnen hat, auch wieder anders überlegen und einfach schweigen. Deshalb würde es – dem genannten Einwand zufolge – einen ›intellektualistischen Fehlschluss‹ bedeuten, die Regeln, die für argumentative Diskurse, z.B. für das Aufstellen von Behauptungen, konstitutiv sind, auch für *außerhalb* solcher Diskurse gültig zu halten (so Ilting 1982; vorsichtiger: Wellmer 1986, S. 104ff.). Anders formuliert: Der Skeptiker muss vielleicht, solange er diskutiert, tatsächlich die Gültigkeit bestimmter Prinzipien, z.B. des Moralprinzips, zugestehen. Daraus



folgt jedoch noch nicht, dass er diese Prinzipien auch noch jenseits des Diskurses, in der einfachen Handlungspraxis, akzeptieren muss. Es gibt, wie manchmal formuliert wird, keinen automatischen ›Verbindlichkeitstransfer‹ von der Diskurspraxis auf außerdiskursive Praxisformen.

Von diskursethischer Seite ist auf diesen Einwand auf verschiedene Weise reagiert worden. Die radikalste und wohl auch konsequenteste Entgegnung besagt, dass es eine ›außerdiskursive‹ Praxis im strikten Sinne gar nicht gibt. Denn *erstens* kann die Beurteilung einer Handlungsweise als richtig oder falsch, als gelungen oder misslungen, stets nur im Diskurs, durch die diskursive Prüfung von Argumenten, stattfinden. *Zweitens* ist mit jedem Handeln als Handeln ein *Anspruch auf Gelingen* verbunden – wir könnten es sonst gar nicht *als* Handeln, d.h. als ein *intentionales* Sich-Verhalten und Reagieren auf eine bestimmte Situation verstehen. Deshalb steht jeder, der intentional handelt, der also in einer konkreten Situation sich mehr oder weniger frei für oder gegen eine bestimmte Handlungsweise entscheidet, in gewisser Weise immer schon in einem Diskurs über die richtige Lösung, weil ihm als einem intentional Handelnden das Gelingen oder Misslingen seiner Handlung nicht gleichgültig sein kann. So schreibt Wolfgang Kuhlmann, ein Schüler Karl-Otto Apels und Vertreter der *transzendentalpragmatischen* Variante der Diskursethik:

»Wer immer sich ernsthaft den nächsten (Handlungs-) Schritt überlegt, ihn nicht nur mit sich geschehen lässt, und dies tut, sei es aus der Position des schon von einer Moral Überzeugten, sei es aber auch aus der Position des radikalen Egoisten, der zunächst einmal gar nicht daran denkt, in einen praktischen Diskurs unter Gleichberechtigten einzutreten, der kommt, wenn er nur wirklich wissen will, dabei radikal ist und auch die eigenen Kriterien und Standards nicht dogmatisch sakrosankt setzt, unvermeidlich in diese Form des Diskurses. Und zwar ohne dass er sein Interesse im Sinne irgendwelcher dann zu begründender praktischer Normen ändern müsste, allein aus dem – moralisch zunächst völlig neutralen – Interesse heraus, nun herauszubekommen, welches denn wirklich der beste, der richtige nächste Schritt sein würde« (Kuhlmann 1992, S. 171 f.).

Dieser ›Diskurs‹ mag zunächst nur die Form des stillen Nachdenkens einer einzelnen Person haben. Entscheidend ist jedoch, dass zwischen dem ›einsamen Nachdenken‹ und einem öffentlichen Diskurs gar keine scharfe Trennlinie besteht. Schon das einsame Nachdenken ist sozusagen auf den unbegrenzten Diskurs hin geöffnet, es ist *virtuell intersubjektiv*: Auch wer nur für sich allein nach der besten Lösung sucht, muss sich ja bemühen, möglichst alle Argumente zu antizipieren, die in einem unbegrenzten Diskurs – *von wem auch immer* – vorgebracht werden könnten. Und er muss sich bemühen, diese Argu-

mente so zu bewerten, wie sie im unbegrenzten Diskurs bewertet würden. Es wäre irrational, bei der Suche nach der richtigen Lösung nur diejenigen Argumente zu berücksichtigen, die von einer bestimmten Person oder einem bestimmten Personenkreis vorgebracht wurden, gemäß der Maxime: »Argument X zählt nicht, weil *du* es vorgebracht hast!«. Wie Habermas hervorhebt, wäre es performativ selbstwidersprüchlich zu behaupten: »Nachdem wir A, B, C ... von der Diskussion ausgeschlossen (bzw. zum Schweigen gebracht bzw. ihnen unsere Interpretationen aufgedrängt) hatten, konnten wir uns endlich davon überzeugen, dass [die Norm] N zu Recht besteht« (Habermas 1983, S. 101). Falls diese Überlegungen richtig sind, lässt sich der Diskursverweigerungs-Einwand gegen die diskursreflexive Begründung des Moralprinzips als haltlos erweisen (vgl. Øfsti 1994; Habermas selbst verfolgt diesem Einwand gegenüber eine andere Strategie; vgl. Habermas 1983, S. 109ff.).

### 1.5 Orientierung am Moralprinzip

Wie aber ist es nun möglich, sich im konkreten Handeln am diskursethischen Moralprinzip zu orientieren? Oder, wie oft – allerdings recht missverständlich – formuliert wird: Wie lässt sich dieses Prinzip ›anwenden? Dass aus dem Moralprinzip nicht »deduktiv speziellere Konsequenzen *abgeleitet werden*« können, ist mit Kuhlmann bereits oben betont worden. Wenn aber aus dem Moralprinzip konkrete Handlungsorientierungen nicht deduktiv abgeleitet werden können, wie soll dies dann geschehen?

Beim Versuch, diese Frage zu beantworten, kann man von einem auf der Hand liegenden Einwand ausgehen, der tatsächlich manchmal gegen die Diskursethik erhoben wird: Faktisch ist es doch so, dass wir niemals wissen können, worauf sich *alle* Vernunftwesen in einem *unbegrenzten* und *rein argumentativ* geführten (d.h. nicht von Wissens- und Machtungleichheiten und von strategischem Diskussionsverhalten verzerrten), einem sozusagen ›idealen‹ Diskurs einigen würden. Schließlich entsprechen all unsere ›realen‹ Diskurse niemals vollständig diesen Idealbedingungen. Muss uns mithin nicht für immer verschlossen bleiben, welche Handlungsweise moralisch richtig ist?

Diesem skeptischen Einwand kann man zunächst Folgendes entgegnen: Zumindest in Bezug auf einige generelle Handlungsgrundsätze können wir zu sicheren moralischen Urteilen kommen. Dies lässt sich wiederum im Rückgriff auf Kant verdeutlichen. Kant zufolge gilt für manche Maximen, dass sie sich nicht einmal als allgemeine Gesetze *denken* lassen (Kant

1968a, S. 424). In diskursethischer Terminologie könnte man sagen: Bei einigen Maximen wissen wir von vornherein, dass sie für die Teilnehmer eines argumentativen Diskurses nicht zustimmungsfähig sind. Das trifft beispielsweise auf eine Maxime zu wie: »Ich werde die Unwahrheit sagen, wenn es für mich von Vorteil ist!«; ebenso trifft es zu auf die Grundmaxime des ethischen *Egoismus*: »Bei allen Entscheidungen haben meine Interessen stets Vorrang, einfach weil sie *meine* sind!«. Für beide Maximen gilt nämlich, dass sie jeden möglichen argumentativen Diskurs – und damit die Bedingung jeder rationalen Zustimmung – zerstören würden. Man könnte auch sagen: Diese Maximen können niemals *rechtmäßig* sein, weil sie sich noch nicht einmal in die Form konsistenter *Rechtsansprüche* bringen lassen, die jemand ohne Selbstwiderspruch in einem praktischen Diskurs vertreten könnte. (Man stelle sich vor, wie ein entsprechender Versuch erwidert werden könnte: »Ich fordere das Recht zu lügen, wann immer es mir passt, und begründe dies durch Argument X!« – »Nun gut: Aber wie können wir denn mit dir gemeinsam prüfen, ob X gültig ist, wenn wir nicht sicher sein können, dass du wirklich meinst, was du sagst? Ist nicht vielleicht sogar schon deine Forderung gelogen? Und wenn wir dir das geforderte Recht zuerkennen würden, wie könntest du überhaupt noch überzeugend lügen; wir wüssten ja immer schon, dass du dich nicht um die Wahrheit scherst?« Oder, auf die Egoismus-Maxime bezogen: »*Meine* Interessen sollen stets Vorrang haben, einfach weil sie *meine* sind!« – »Nun gut: Aber wenn dies eine gültige Begründung sein sollte, dann müssten *wir alle* den Vorrang *unserer eigenen* Interessen fordern einzig deshalb, weil sie *unsere* sind; damit aber hätten offenbar *niemandes* Interessen Vorrang. Denk' noch einmal nach, ob Dir nicht wenigstens eine bessere Begründung einfällt!«)

Neben den Maximen, die wir nicht einmal als allgemeine Gesetze *denken* können, gibt es nach Kant auch solche, die wir, obwohl wir sie als allgemeine Gesetze denken können, nicht als solche *wollen* können (z. B. die Maxime: »Ich werde niemandem helfen, der in Not geraten ist!«). Für die Beurteilung solcher Maximen sind die faktischen Bedürfnisse, Präferenzen und Wertorientierungen der Betroffenen bedeutsam. Nach Ansicht der Diskursethiker/innen hat Kant hier nicht hinlänglich der Tatsache Rechnung getragen, dass die Bedürfnisse, Präferenzen und Wertorientierungen potenziell Betroffener partiell verschieden sind. Um dem Rechnung zu tragen, soll die allgemeine Zustimmungsfähigkeit von Handlungsmaximen *prima facie* in *realen Diskursen* geprüft werden, in denen die unterschiedlichen Be-

dürfnisse, Präferenzen, Perspektiven und Wertorientierungen artikuliert, gemeinsam bewertet und adäquat berücksichtigt werden können. Was aber sind die Kriterien einer solchen Prüfung? Die Diskursethik gibt hier keine weiteren inhaltlichen Kriterien vor. Richtig ist eben diejenige Handlungsorientierung, der wir alle (zumal als Betroffene) zustimmen könnten. Die Gründe, die uns zur Zustimmung bewegen, können unterschiedlich sein; nur müssen auch diese Gründe wiederum aus der Perspektive aller nachvollziehbar sein. Die Diskursethik ist insofern eine recht *offene* Konzeption normativer Ethik. Sie kann daher auch als eine Art *Rahmenethik* für die Diskussion ethischer Argumente verstanden werden, welche ihrerseits keineswegs alle *spezifisch* diskursethisch sein müssen. Es können auch Argumente ausgetragen werden, die in anderen Konzeptionen normativer Ethik entwickelt worden sind. Argumente, wie sie beispielsweise mit Verweis auf die *Kohärenz* moralischer Urteilssysteme, mit Verweis auf verbreitete moralische *Intuitionen* oder mit Verweis auf den Beitrag bestimmter Handlungsweisen zum gesellschaftlichen *Gesamtnutzen* vorgebracht werden, müssen mit der Diskursethik also nicht unvereinbar sein. Im Gegenteil fordert die Diskursethik ausdrücklich dazu auf, *alle* möglichen (sinnvollen) Argumente vorbehaltlos zu prüfen. Die Diskursethik selbst leistet im Rahmen moralischer Diskurse »nur« zweierlei: *Erstens* definiert sie durch den Ausschluss derjenigen Maximen und Argumente, die sich gar nicht auf konsistente Weise diskursiv vertreten (kantisch: nicht als allgemeine Gesetze *denken*) lassen, eine *Minimalmoral*, die den Bereich potenziell legitimer moralischer Regelungen von vornherein einschränkt, indem sie beispielsweise alle Formen des ethischen Egoismus und Partikularismus ausschließt sowie alle Maximen, welche die (personalen, sozialen, kognitiven etc.) Bedingungen argumentativer Problemlösung gefährden würden, als *prima facie* verwerflich kennzeichnet. *Zweitens* gibt sie durch die Rechtfertigung des Moralprinzips eine *verbindliche Begründung* dafür, warum wir überhaupt verpflichtet sind, demjenigen Argument zu folgen, das sich im Diskurs als das beste Argument zeigt. Dadurch bringt sie auch diejenigen Plausibilitätsargumente zu ihrem Recht, die andere ethische Konzeptionen für hinreichend halten.

### 1.6 Orientierung am Moralprinzip in moralischen Konfliktsituationen

Als Beispiele derjenigen Maximen, die auf allgemeine Zustimmungsfähigkeit geprüft werden, sind bislang nur recht allgemeine (im Sinne von: *generelle*) Maximen angeführt worden. Um der Komplexität kon-

kreter Handlungssituationen Rechnung zu tragen, müssen wir jedoch vielfach *spezifischere* Maximen bilden. Dies zeigt sich vor allem in Situationen, die man als *moralische Konfliktsituationen* bezeichnen könnte; Situationen nämlich, in denen mehrere generellere moralische Maximen kollidieren. So gerät z. B. die allgemein zustimmungsfähige Maxime »Ich will unschuldig in Not Geratenen helfen!« mit der ebenfalls allgemein zustimmungsfähigen Maxime »Ich will nicht lügen!« in Konflikt, wenn ich einen unschuldig Verfolgten nur durch eine Lüge aus Lebensgefahr retten kann. Kant war der Ansicht, dass in solchen Fällen diejenigen generellen Maximen, deren Negation nicht einmal als allgemeines Gesetz zu *denken* ist, stets unbedingt zu befolgen sind, während diejenigen Maximen, deren Negation sich zwar als allgemeines Gesetz denken, aber nicht als allgemeines Gesetz *wollen* lässt, zurückstehen müssen. Diese Lösung scheint aber schon deshalb inadäquat, weil Maximenkollisionen auch innerhalb der beiden Gruppen von Maximen vorkommen können. Überdies widersprechen ihre Konsequenzen vielfach unseren moralischen Intuitionen: Kant zufolge ist es moralisch unerlaubt, einen prospektiven Mörder zu belügen, um sein Opfer zu retten. Die Diskursethiker/innen haben verschiedene Modelle entwickelt, um solche kontraintuitiven (rigoristischen) Konsequenzen zu vermeiden. Möglicherweise können sie am einfachsten durch folgende Vorgehensweise vermieden werden: Um zu moralischen Handlungsorientierungen zu kommen, die situationsadäquat sind, müssen wir in solchen moralischen Konfliktfällen komplexere Maximen bilden, indem wir die konfligierenden Ausgangsmaximen durch eine situationspezifische, aber universell formulierte Vorrangsregel verbinden (z. B.: »Ich will lügen, wenn dies die einzige Möglichkeit darstellt, das Leben eines unschuldig Verfolgten zu retten!« vs. »Ich will die Wahrheit sagen, auch wenn ich damit das Leben eines unschuldig Verfolgten gefährde!«). Diese komplexeren Maximen sind dann erneut auf allgemeine Zustimmungsfähigkeit zu prüfen. Denkt man an das von Constant und von Kant diskutierte Beispiel (Kant 1968b), so ist klar, dass in diesem Fall ein realer Diskurs unter Einbeziehung des Verfolgers nicht statthaft ist, weil er zum einen den Erfolg der Notlügeoption unmöglich machen würde und weil zum anderen eine ersthafte Diskursteilnahme des Verfolgers *prima facie* nicht zu erwarten ist, der Verfolger sich also in gewisser Weise selbst aus dem Diskurs ausgegrenzt hat. Dies ist aber kein gültiger Einwand gegen das diskursethische Modell der Orientierung am Moralprinzip. Denn die Pflicht, reale Diskurse zu führen, ist – ebenso wie alle anderen

moralischen Verpflichtungen – nur eine *Prima-facie*-Verpflichtung, die mit anderen Verpflichtungen kollidieren kann. Die Diskursethik fordert nicht die Durchführung realer Diskurse um jeden Preis. Zwar darf niemand *grundlos* einen praktischen Diskurs über die Richtigkeit der von ihm gewählten Maxime verweigern; es mag aber – auch nach diskursethischer Ansicht – gute Gründe dafür geben, in einer Situation allein für eine Entscheidung einzustehen und das Risiko des moralischen Irrtums, das mit *jeder* konkreten Handlung in einer konkreten Situation verbunden ist, allein auf sich zu nehmen. Für eine Entscheidung einzustehen heißt freilich, die gültigen Argumente, die in einem unbegrenzten Diskurs geltend gemacht werden *könnten*, nach bestem Wissen und Gewissen wenigstens gedankenexperimentell zu prüfen.

## 2. Hauptlinien der Theorieentwicklung

Wie bereits angedeutet, lässt sich die Diskursethik als eine Weiterentwicklung der Ethik Kants verstehen. Diese Weiterentwicklung steht, zumal im Rahmen der von Karl-Otto Apel initiierten *Transzendentalpragmatik* – im Kontext des umfassenderen philosophischen Projekts einer als ›postmetaphysisch‹ bezeichneten »Transformation« der kantischen Transzendentalphilosophie.

Hinsichtlich des philosophischen Gesamtsystems bedeutet diese Revision vor allem die Verabschiedung von Kants so genannter ›Zwei-Reiche-Lehre‹. Nach diskursethischer Auffassung war im Rahmen der kantischen Zwei-Reiche-Konzeption – d. h. des Dualismus einer vollständig kausal konstituierten Erscheinungswelt einerseits und einer gänzlich außerhalb der Erscheinungswelt anzunehmenden transzendentalen Subjektivität andererseits – unklar geblieben, wie *freie Handlungen* – als Ausdruck subjektiver Spontaneität *in* der Erscheinungswelt – überhaupt möglich sind. Dies hat missliche Konsequenzen für Kants praktische Philosophie, die hier nicht näher erläutert werden können.

Nach diskursethischer Auffassung ist das von Kant gezeichnete dualistische Bild unzutreffend, weil unvollständig. Es blendet einen wesentlichen Bereich der Wirklichkeit aus, nämlich die Wirklichkeit unserer sozialen Welt, in der wir als kommunikativ vergemeinschaftete Mitglieder zusammenleben. Als Mitglieder dieser kommunikativ strukturierten sozialen Welt sprechen wir uns nicht nur selbst die Möglichkeit freier Handlungen zu, sondern rechnen notwendigerweise auch mit der Möglichkeit der Erfassung freier Handlungen anderer Personen in der

Erscheinungswelt. Um dieser Tatsache Rechnung zu tragen, wird das von Kant im Hinblick auf seine Möglichkeitsbedingungen befragte Subjekt-Objekt-Verhältnis von den Vertreter/innen der Diskursethik um die *Intersubjektivitätsdimension* ergänzt zu einem Subjekt-Subjekt-Objekt-Verhältnis. Die transzendentalphilosophische Reflexion wird ausgedehnt auf eine *soziale (Mit-)Welt*, innerhalb derer *mehrere* Subjekte einander begegnen, kooperieren, sich mit Hilfe von Sprachzeichen – als sinntragenden Bestandteilen der Objektwelt – verständigen und u. a. Ansprüche bezüglich der Objektwelt, aber auch der subjektiven und der sozialen Welt, erheben können (Habermas 1981, S. 114ff.). Die diskursreflexiv-sinnkritische Begründung des Moralprinzips steht mithin im Kontext einer transzendentalen Reflexion auf die unhintergehbaren Strukturen der sozialen Vergemeinschaftung von Vernunftwesen.

Diese hier nur vage umrissene Erweiterung des philosophischen Problemhorizonts ist freilich keineswegs allein das Verdienst der Diskursethik, sondern Teil einer größeren philosophiegeschichtlichen Bewegung, die als sprachphilosophische (linguistische), pragmatische und hermeneutische Wende bezeichnet worden ist. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Kontext der Beitrag des Semiotikers und Pragmatisten Charles S. Peirce, der eine konsenstheoretische Deutung des Begriffs der Wahrheit als des ›in the long run‹ Erkennbaren entwickelt hat. Nicht minder wichtig ist die Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins, dessen so genanntes ›Privatsprachenargument‹ die Unmöglichkeit einer strictu sensu ›einsamen‹, nicht auf eine Gemeinschaft von Regelinterpreten bezogenen Regelbefolgung aufzeigen sollte (für eine transzendentalpragmatische Variante des Arguments vgl. Kuhlmann 1985, S. 145–180). Erwähnt werden soll schließlich noch die von John L. Austin begründete und von John R. Searle weiterentwickelte Sprachpragmatik, da insbesondere Searles sprechakttheoretische Unterscheidung zwischen dem propositionalen Gehalt (dem begrifflichen Gehalt dessen, *was ich sage*), der illokutionären Rolle (demjenigen, *was ich tue, indem ich es sage*) und dem perlokutionären Effekt (dem *Ergebnis*, das ich durch meine Sprechhandlung bewirke) eine klareres Verständnis der Struktur performativer Widersprüche und damit auch eine klare Fassung der diskursreflexiv-sinnkritischen Methode ermöglicht hat.

Als Geburtsstunde der Diskursethik kann man das Jahr 1967 ansehen. Auf dieses Jahr datiert Karl-Otto Apels Vortrag *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik* (Apel 1973). Apel vertritt hier die Auffassung, dass »die [...] rationale Argumentation die Geltung universaler ethi-

scher Normen voraussetzt« (Apel 1973, S. 397). Insbesondere gehöre die Anerkennung der Verbindlichkeit des diskursethischen Moralprinzips (Apel nennt es hier »Grundnorm«) zum normativen ›Apriori‹ der Argumentationssituation, die ihrerseits für »alle denkenden Wesen« unhintergebar sei. Die Verbindlichkeit des diskursethischen Moralprinzips könne daher von denkenden Wesen prinzipiell nicht ohne Selbstwiderspruch bestritten werden. Diese Auffassung kann bis heute als Grundgedanke der *transzendentalpragmatischen* Version der Diskursethik gelten:

»Im Apriori der Argumentation liegt der Anspruch, nicht nur alle »Behauptungen« der Wissenschaft, sondern darüber hinaus alle menschlichen Ansprüche (auch die impliziten Ansprüche von Menschen an Menschen, die in Handlungen und Institutionen enthalten sind) zu rechtfertigen. Wer argumentiert, der anerkennt implizit alle möglichen Ansprüche aller Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft, die durch vernünftige Argumente gerechtfertigt werden können [...], und er verpflichtet sich zugleich, alle eigenen Ansprüche an Andere durch Argumente zu rechtfertigen. Darüber hinaus sind die Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft (und das heißt implizit: alle denkenden Wesen) m. E. auch verpflichtet, alle virtuellen Ansprüche aller virtuellen Mitglieder zu berücksichtigen – u. d. h. alle menschlichen »Bedürfnisse«, sofern sie Ansprüche an die Mitmenschen stellen könnten. Menschliche »Bedürfnisse« sind als interpersonal kommunizierbare »Ansprüche« ethisch relevant; sie sind anzuerkennen, sofern sie durch Argumente interpersonal gerechtfertigt werden können. [...] Der Sinn der moralischen Argumentation könnte geradezu in dem – nicht eben neuen – Prinzip ausgedrückt werden, dass alle Bedürfnisse von Menschen – als virtuelle Ansprüche – zum Anliegen der Kommunikationsgemeinschaft zu machen sind, die sich auf dem Wege der Argumentation mit den Bedürfnissen aller übrigen in Einklang bringen lassen. Damit scheint mir das Grundprinzip einer Ethik der Kommunikation angedeutet zu sein, das zugleich die – eingangs vermisste – Grundlage einer Ethik der demokratischen Willensbildung durch Übereinkunft »Konvention«) darstellt. Die angedeutete Grundnorm gewinnt ihre Verbindlichkeit nicht etwa erst durch die faktische Anerkennung derer, die eine Übereinkunft treffen (»Vertragsmodell«), sondern sie verpflichtet alle, die durch den Sozialisationsprozess »kommunikative Kompetenz« erworben haben, in jeder Angelegenheit, welche die Interessen (die virtuellen Ansprüche) Anderer berührt, eine Übereinkunft zwecks solidarischer Willensbildung anzustreben; und nur diese Grundnorm – und nicht etwa das Faktum einer bestimmten Übereinkunft – sichert den einzelnen normgerechten Übereinkünften moralische Verbindlichkeit« (Apel 1973, S. 424 ff.).

Auch die Frage, wie die Orientierung am Moralprinzip unter Realbedingungen erfolgen kann, sucht Apel in besagtem Vortrag zu beantworten. Seines Erachtens lässt sich durch die Reflexion auf die Argumentationssituation nicht nur das diskursethische Moralprinzip selbst begründen; es lassen sich auch gewisse praktische Zielorientierungen als verbindlich erweisen. Aus der Tatsache, dass wir als Argumentierende stets *einerseits* gewisse *Idealisierungen* hinsichtlich der Argumentationssituation vornehmen müssen (dass wir z. B. die prinzipielle Gleichberechtigung

aller Argumentationspartner, die Zwanglosigkeit und Wahrhaftigkeit aller Äußerungen unterstellen müssen), *andererseits* aber niemals vollständig aus unserer *realen* Argumentationssituation heraustreten können (in der jene Idealbedingungen stets nur mehr oder weniger gegeben sind), folgert Apel, dass wir sowohl eine Strategie zur *Erhaltung* der realen Kommunikationsgemeinschaft (›Überlebensstrategie‹) als auch eine Strategie zur *Verbesserung* der Kommunikationsbedingungen in Richtung der argumentationskonstitutiven Idealisierungen (›Emanzipationsstrategie‹) verfolgen müssten (Apel 1973, S. 432).

Nach Apels ›Apriori‹-Aufsatz ist die diskursethische Diskussion v.a. durch Habermas' 1983 erschienene Aufsatzsammlung *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* angeregt worden. Den Versuch einer *unmittelbaren* diskursreflexiv-sinnkritischen Begründung des Moralprinzips und gar spezifischer ›moralischer Strategien‹, wie ihn Apel in *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* unternommen hatte, hält Habermas für problematisch. Ein »Transfer« von den »pragmatischen Voraussetzungen der Argumentation« zu *ethischen Normen* lasse sich »nicht in der Weise nachweisen, dass man [...] den Argumentationsvoraussetzungen *unmittelbar* ethische Grundnormen« entnehme (Habermas 1983, S. 96). An die Stelle eines unmittelbaren diskursreflexiven Aufweises der Verbindlichkeit des Moralprinzips setzt Habermas die Ableitung dieses Prinzips aus einer Teilmenge der so genannten ›Diskursregeln‹, deren Formulierung er von Robert Alexy übernimmt:

- »(3.1) Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen.  
 (3.2) a. Jeder darf jede Behauptung problematisieren.  
 b. Jeder darf jede Behauptung in den Diskurs einführen.  
 c. Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern.  
 (3.3) Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine in (3.1) und (3.2) festgelegten Rechte wahrzunehmen« (Habermas 1983, S. 99 gemäß Alexy 1978, S. 40f.).

Die Diskursregeln ihrerseits sollen sich diskursreflexiv begründen lassen, durch den Nachweis also, dass ihre Bestreitung einen performativen Selbstwiderspruch impliziert (Habermas 1983, S. 100). Aus den genannten Diskursregeln lässt sich dann, Habermas zufolge, »in Verbindung mit einem schwachen, d.h. nicht präjudizierenden Begriff von Normenrechtfertigung« das so genannte *Universalisierungsprinzip* ›U‹ ableiten (Habermas 1983, S. 102f.; vgl. hierzu Ott 1996, S. 12–50). Dem Universalisierungsprinzip ›U‹ zufolge ist eine Handlungsnorm genau dann gültig, »wenn die Folgen und Nebenwirkungen,

die sich aus einer *allgemeinen* Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines *jeden Einzelnen* voraussichtlich ergeben, von allen *zwanglos* akzeptiert werden können«. Das Universalisierungsprinzip ›U‹ stellt nach Habermas das diskursethische Moralprinzip dar. Habermas stellt dem Universalisierungsprinzip ›U‹ den so genannten Diskursgrundsatz ›D‹ zur Seite, der »die Grundvorstellung« der Diskursethik noch einmal in Form eines »sparsamen Grundsatz[es]« ausdrückt (Habermas 1983, S. 103).

Die von Habermas vertretene *universalpragmatische* Variante der Diskursethik unterscheidet sich von der von Apel vertretenen *transzendentalpragmatischen* Version nicht nur hinsichtlich der Frage, wie das Moralprinzip zu *begründen* ist, sondern auch hinsichtlich der Frage, wie die Orientierung an diesem Prinzip erfolgen soll.

Wie schon erwähnt, hatte Apel in *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* dem ›dialektischen Apriori‹ von idealer und realer Kommunikationssituation durch die Einführung zweier ›moralischer Strategien‹ Rechnung tragen wollen. Soweit unsere reale Handlungssituation von den ›kontrafaktisch‹ antizipierten Idealbedingungen der Argumentationspraxis abweiche, laufe eine *alleinige* Orientierung an der diskursethischen ›Grundnorm‹ auf einen moralischen Rigorismus hinaus. Es bedürfe daher einer *verantwortungsethischen Vermittlung* der diskursethischen ›Grundnorm‹ mit der Bewahrungs- und Ergänzungsstrategie.

Habermas ging hingegen in seinem 1983 erschienenen Buch davon aus, dass die ausschließliche Orientierung an dem als Moralprinzip vorgeschlagenen Universalisierungsgrundsatz ›U‹ verantwortungsethisch rechtfertigbar sei, da die Berücksichtigung der ›Folgen und Nebenwirkungen‹ bereits in die Formulierung von ›U‹ Eingang gefunden habe. Allerdings war Habermas dennoch der Ansicht, dass die Applikation der ›abstrakten‹, gemäß ›U‹ begründbaren Moralnormen auf ›konkrete‹ geschichtliche Handlungssituationen Probleme mit sich bringe – wenngleich nicht völlig klar wurde, inwiefern Moralnormen, die gemäß dem Universalisierungsprinzip ›U‹ als gültig ausgewiesen werden können, tatsächlich als ›abstrakt‹ charakterisiert werden müssen (vgl. Habermas 1983, S. 114ff.). Nachdem Habermas' frühere Arbeiten auf die Frage, wie diese ›Abstraktions-‹Probleme bewältigt werden müssten, nur tentative Antworten gaben (Habermas 1991, S. 24, 29, 74ff.), vertrat er später mit Klaus Günther die Auffassung, dass die Lösung in einer Unterscheidung von *Begründungs-* und *Anwendungsdiskursen* zu sehen sei, in denen je verschiedene Perspektiven praktischer

Vernunft verkörpert seien (Günther 1988; u.v.a.: Habermas 1991, u. a. 137ff.; Habermas 1999, S. 58, 61, 255, 281 f.). In Begründungsdiskursen solle nur die *Prima-facie*-Gültigkeit moralischer Normen geprüft werden. In Anwendungsdiskursen sei hingegen zu prüfen, welche der in Begründungsdiskursen zu rechtfertigenden Normkandidaten vor dem Hintergrund *aller* Merkmale der konkreten Anwendungssituation *angemessen* sei. Albrecht Wellmer, Robert Alexy, Matthias Kettner und andere haben jedoch gute Gründe dafür vorgebracht, dass sich »Begründungs- und Anwendungsdiskurs« »nicht kategorial voneinander trennen« lassen (Wellmer 1986, S. 134; vgl. Kettner 1993; Alexy 1995).

Apel wiederum wandte sich nicht gegen die von Günther und Habermas vorgeschlagene »vertikale Differenzierung« moralischer Diskurse in Begründungs- und Anwendungsdiskurse. Als Lösung für das von ihm diagnostizierte Rigorismus-Problem hielt er sie aber für unzureichend, da beide Teildiskurse ausschließlich an »U« orientiert bleiben. Damit bleibe jedoch ein Problem ungelöst, das aus der in »U« enthaltenen *Unterstellung allgemeiner Normbefolgung* resultiere. Da diese Unterstellung kontrafaktischen Charakter hat – d.h.: Da in Wirklichkeit *nicht* alle Moralsubjekte diejenigen Normen befolgen, die für alle akzeptabel *wären*, wenn sie von allen befolgt würden – kann laut Apel die Befolgung einer Norm, die gemäß »U« als gültig ausgezeichnet wird, in realen Handlungssituationen unverantwortlich oder unzumutbar sein (Apel 1988, u. a. S. 127 f. vgl. auch Wellmer 1986, S. 65). Um diesem Problem zu begegnen, interpretiert Apel die beiden oben erwähnten »moralischen Strategien« in den Beiträgen des 1988 erschienenen Buchs *Diskurs und Verantwortung* als Teilprinzipien eines so genannten »Ergänzungsprinzips« »E«. Als »verantwortungsethische« und »teleologische« Ergänzung zu dem von Habermas übernommenen (aber in ein *Handlungsprinzip* transformierten) Universalisierungsprinzip »U« soll das Ergänzungsprinzip »E« allen Moraladressaten die Mitarbeit an der *Erhaltung* bzw. der *fortschreitenden Realisierung* von Bedingungen auferlegen, unter denen die Befolgung der gemäß »U« gültigen Normen allererst zumutbar bzw. verantwortlich wäre. Die Einführung dieses zusätzlichen Prinzips lässt allerdings unklar werden, welches der verschiedenen Prinzipien (»D«, »U« oder »E«) als *eigentliches* Moralprinzip anzusehen ist und anhand welcher Kriterien Moralsubjekte in konkreten Handlungssituationen entscheiden können, an welchem der drei Prinzipien sie sich zu orientieren haben (vgl. u.v.a. Böhler 1992; Habermas 1999, S. 60ff.; Schönrich 1994, S. 95ff.; Ulrich 1997, S. 89ff.). In seinen jüngsten Arbeiten hat Apel

nun klargestellt, dass allein das »primordiale« Diskursprinzip als Moralprinzip zu verstehen sei. Nicht dieses, sondern nur das theoriearchitektonisch »unterhalb« des primordialen Moralprinzips angesiedelte Universalisierungsprinzip bedürfe der verantwortungsethischen Ergänzung (Apel 1998, S. 799). Die Probleme der Apelschen »Ergänzungs-konzeption sind damit allerdings nicht vollständig gelöst.

Apels Einschätzung, dass eine ausschließliche Orientierung an »U« unter realen Bedingungen unzumutbar sein könne, hat sich Habermas in den 1991 erschienenen *Erläuterungen zur Diskursethik* (Habermas 1991) zu Eigen gemacht. Neben das in Begründungsdiskursen zu prüfende Kriterium der *Gültigkeit* und das in Anwendungsdiskursen zu operationalisierende Kriterium der *Angemessenheit* moralischer Normen tritt nun noch das Kriterium der *Zumutbarkeit* ihrer Befolgung. Anders als Apel hält es Habermas allerdings für unmöglich, auch noch die Mitarbeit an der Herstellung der »Anwendungsbedingungen« der Diskursethik zum Inhalt einer diskursethisch begründeten moralischen Verpflichtung zu machen. Für ihn umschreibt der Bereich der Zumutbarkeit der Orientierung am Universalisierungsprinzip »U« zugleich den Bereich der Zumutbarkeit der Moral überhaupt (Habermas 1991, S. 198; Habermas 1992, S. 149). Daher delegiert er die Aufgabe, die allgemeine Befolgung gültiger Moralnormen sicherzustellen und damit zugleich ihre Zumutbarkeit zu gewährleisten, an das *Rechtssystem* (vgl. Habermas 1992). Das Diskursprinzip »D« wird nun als ethisch neutrales Prinzip verstanden, aus dem sich sowohl das Moralprinzip »U« als auch das Demokratie- bzw. Rechtsprinzip als auf gleicher Ebene liegende Prinzipien herleiten sollen. Apel hat diese »Verzweigungskonzeption« als eine »Auflösung der Diskursethik« kritisiert (Apel 1998, S. 727ff.); ein »moralischer Grund für Recht überhaupt« (Habermas 1991, S. 199) lasse sich in diesem Rahmen nicht mehr gewinnen. Dieses Problem scheint tatsächlich auch Habermas selbst zu beunruhigen (Habermas 1999, S. 60ff.).

Sowohl Apel als auch Habermas scheinen zu übersehen, dass die Tatsache der unzureichenden Befolgung einer moralischen Norm *als solche* weder einen hinreichenden noch einen notwendigen Grund der Unzumutbarkeit dieser Norm darstellt (vgl. Gottschalk 2000; Ulrich 1997). Verstöße gegen »eigentlich« moralisch gültige Normen führen nur dann zu deren Unzumutbarkeit, wenn daraus moralische Härten resultieren, die ihrerseits jederzeit zwanglos als *Normenkollisionen* rekonstruiert werden können. Es stellt sich daher die Frage, ob nicht sowohl dem »Angemessenheits-« als auch dem »Zumutbarkeitsproblem« am

besten dadurch Rechnung getragen werden kann, dass die Begründung situationsspezifischer Handlungsorientierungen als ein prinzipiell unabgeschlossener Prozess der Begründung hinreichend komplexer bzw. spezifischer Maximen verstanden wird, die bei der Anwendung auf ›neue‹ Situationen stets nur als *Prima-facie*-Orientierungen, niemals hingegen als uneingeschränkt ›befolgungsgültige‹ Normen dienen (Werner 2003).

Neben Apel und Habermas, den bekannten Repräsentanten der Diskursethik, haben zu deren Weiterentwicklung auch Philosophen beigetragen, die sich später mehr oder weniger deutlich von der Diskursethik abgesetzt haben – beispielsweise Albrecht Wellmer, Ernst Tugendhat und Friedrich Kambartel. Gegenwärtige Vertreter/innen der Diskursethik sind u.v.a. Robert Alexy, Dietrich Böhlen, Seyla Benhabib, Edmund Braun, Jens P. Brune, Hauke Brunkhorst, Holger Burckhart, Adela Cortina, Andreas Dorschel, Rainer Forst, Niels Gottschalk-Mazouz, Horst Gronke, Klaus Günther, Heiner Hastedt, Matthias Kettner, Wolfgang Kuhlmann, Marcel Niquet, Audun Øfsti, Konrad Ott, William Rehg, Hans Schelkshorn, Gunnar Skirbekk, Ulrich Thielemann, Peter Ulrich und Lutz Wingert. Die von ihnen vertretenen Varianten der Diskursethik weichen in vielen Punkten mehr oder weniger deutlich voneinander ab. Nicht allen Abweichungen liegen allerdings wirkliche Dissense zugrunde, da die Diskursethik, wie bereits angedeutet, als eine Art ›Rahmenethik‹ verstanden werden muss, die innerhalb des diskursreflexiv begründbaren normativen Rahmens recht verschiedenartigen ethischen Argumenten Raum bietet. Daneben gibt es Versuche, diskursethische bzw. diskurstheoretische Denkmuster auch für andere Bereiche, v.a. die Rechtsphilosophie und die politische Philosophie nutzbar zu machen (u. a. Alexy, Günther, Habermas), sie in einem anderen Theorierahmen ›aufzuheben‹ (v. a. neohegelianisch: Vittorio Hösle) oder mit anderen Ethiken, z. B. theologischen Ethiken, zu vermitteln (u. a. Edmund Arens, Andreas Lob-Hüdepohl).

### 3. Relevanz für Fragen der bereichsspezifischen Ethik

Der Schwerpunkt der Argumentationsbemühungen der Vertreter/innen der Diskursethik lag zunächst auf der Begründung des Moralprinzips und auf der Beschäftigung mit den allgemeinen Problemen der Orientierung an diesem Prinzip. Fragen der so genannten ›angewandten‹ – besser gesagt: *bereichsspezifischen* – Ethik spielten zunächst eine untergeordnete Rolle. Die in diesem Felde zunächst geübte Abstinenz dürfte *erstens* auf die unfruchtbaren Diskussionen über allgemeine Probleme der Orientierung am diskursethischen Moralprinzip zurückzuführen sein – also die oben skizzierte Kontroverse über Apels ›verantwortungsethisches Ergänzungsprinzip‹, Günthers und Habermas' ›Anwendungsdiskurse‹ und Habermas' ›Zumutbarkeitsvorbehalt‹. Eine Rolle spielt *zweitens* ein gewisses Misstrauen gegenüber der Institutionalisierung professioneller Expertendiskurse zu bereichsethischen Fragen: Gemessen an dem partizipatorischen Ideal einer Einbeziehung *aller* Betroffenen in praktische Diskurse, muss die Institutionalisierung ethischen Expertentums als prinzipiell ambivalent erscheinen. *Drittens* führt der spezifische Charakter der Diskursethik als einer prozeduralen ›Rahmenethik‹ dazu, dass das diskursethische Moralprinzip – anders als vielleicht ein utilitaristisches Maximierungskalkül – nicht ohne komplexe Vermittlungsschritte auf bestimmte Situationen oder Situationstypen ›angewandt‹ werden kann und dass Diskursethiker/innen, die sich mit bereichsspezifischen Fragen beschäftigen, hierbei recht unterschiedliche Argumente berücksichtigen können.

Gleichwohl mehren sich seit Mitte der 1980er Jahre diskursethische Beiträge zu Fragen der bereichsspezifischen Ethik (u. a. Apel/Kettner 1992; Kettner 2000). Besonders hervorzuheben sind dabei die bedeutenden diskursethischen Beiträge zur Wirtschaftsethik (Ulrich 1997), zur Wissenschafts- und Technikethik (Ott 1997; Hastedt 1991), zur Umweltethik (Böhler 1993; Ott 1996, S. 86–128). Eher sporadisch bleiben demgegenüber pointierte diskursethische Beiträge zur Bio- und Medizinethik (Kuhlmann 1996). Im Zuge der intensivierten Debatte über bioethische Fragen mehren sich in diesem Feld die Beiträge aus diskursethischer Perspektive (Habermas 2001).

### Literatur

#### Standardwerke

- Alexy, Robert: ›Eine Theorie des praktischen Diskurses‹. In: Oelmüller, Willi (Hg.): *Transzendentalphilosophische Normbegründung*. Paderborn 1978, S. 122–158.
- Apel, Karl-Otto: ›Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik: Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft‹. In: Ders.: *Transformation der Philosophie* [1972]. Frankfurt a. M. 1973, Bd. 2, S. 358–435.
- : *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a. M. 1988.
- : *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a. M. 1998.
- /Kettner, Matthias (Hg.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt a. M. 1992.

- Günther, Klaus: *Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*. Frankfurt a.M. 1988.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt a.M. 1981.
- : *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. 1983.
- : *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M. 1991.
- : *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a.M. 1992.
- Kuhlmann, Wolfgang: *Reflexive Letztbegründung: Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg i. Br./München 1985.
- Wellmer, Albrecht: *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt a.M. 1986.
- Weitere Literatur*
- Alexy, Robert: »Normenbegründung und Normanwendung«. In: Ders.: *Recht, Vernunft, Diskurs: Studien zur Rechtsphilosophie*. Frankfurt a.M. 1995, S. 52–70.
- Böhler, Dietrich: »Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz zwischen Idealisierung und Erfolgsverantwortung«. In: Apel/Kettner 1992, S. 201–231.
- : »Verstehen, Konstruieren, Verantworten: In dubio contra projectum«. In: Schnädelbach, Herbert/Keil, Geert (Hg.): *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*. Hamburg 1993, S. 235ff.
- /Gronke, Horst: »Diskurs«. In: Ueding, Gert (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 2. Tübingen 1994, S. 764–819.
- Gottschalk, Niels: *Diskursethik: Theorien, Entwicklungen, Perspektiven*. Berlin 2000.
- Habermas, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M. 1999.
- : *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a.M. 2001.
- Hastedt, Heiner: *Aufklärung und Technik: Grundprobleme einer Ethik der Technik*. Frankfurt a.M. 1991.
- Ilting, Karl-Heinz: »Der Geltungsgrund moralischer Normen«. In: Kuhlmann, Wolfgang/Böhler, Dietrich (Hg.): *Kommunikation und Reflexion: Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik*. Frankfurt a.M. 1982, S. 612–648.
- Kant, Immanuel: »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« [1785]. In: Ders.: *Werke: Akademie Textausgabe*. Berlin 1968a, Bd. 4, S. 385–464.
- : »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen« [1797]. In: Ders.: *Werke: Akademie Textausgabe*. Berlin 1968b, Bd. 8, S. 421–430.
- Kettner, Matthias: »Warum es Anwendungsfragen, aber keine ›Anwendungsdiskurse‹ gibt«. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 1 (1993), S. 365–378.
- (Hg.): *Angewandte Ethik als Politikum*. Frankfurt a.M. 2000.
- Kuhlmann, Wolfgang: »Zur Begründung der Diskursethik«. In: Ders.: *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik: Studien zur Transzendentalpragmatik* [1987]. Würzburg 1992, S. 164–175.
- : »Diskursethik und die neuere Medizin: Anwendungsprobleme der Ethik bei wissenschaftlichen Innovationen«. In: Beckmann, Jan P. (Hg.): *Fragen und Probleme einer Medizinischen Ethik*. Berlin/New York 1996, S. 94–117.
- Øfsti, Audun: »Ist diskursive Vernunft nur eine Sonderpraxis? Betrachtungen zum ›Verbindlichkeitstransfer‹ von transzendental-reflexiv (letzt)begründeten Normen«. In: Ders.: *Abwandlungen: Essays zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie*. Würzburg 1994, S. 139–157.
- Ott, Konrad: *Vom Begründen zum Handeln: Aufsätze zur angewandten Ethik*. Tübingen 1996.
- : *Ipsa facto: Zur ethischen Begründung normativer Implikate wissenschaftlicher Praxis*. Frankfurt a.M. 1997.
- Schönrich, Gerhard: *Bei Gelegenheit Diskurs: Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*. Frankfurt a.M. 1994.
- Ulrich, Peter: *Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*. Bern/Stuttgart/Wien 1997.
- Werner, Micha H.: *Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung*. Würzburg 2003.

Micha H. Werner



## 10. Handlungsreflexive Moralbegründung

### 1. Zur Begründung von Moral

Lange Zeit galt jeder Versuch einer philosophischen Fundierung von Ethik als aussichtslos, allenfalls eine Analyse der Sprache der Moral schien noch ein sinnvolles Unterfangen. In den letzten drei Jahrzehnten hat sich dies grundlegend geändert. Die Möglichkeit einer Begründung moralischer Urteile wird nicht mehr eo ipso ausgeschlossen. Die Diskussion um verschiedene Konzepte zur Begründung einer normativen Ethik ist vielmehr ausgesprochen rege. Den einzelnen Versuchen moralphilosophischer Begründung der normativen Ethik wird zwar ganz erhebliche Skepsis entgegengebracht, doch die Diskussion kann als unabgeschlossen und offen gelten. Ein breites Spektrum wert- und tugendethischer, kohärentistischer und hermeneutischer Ansätze ist in der Diskussion ebenso präsent wie die klassischen konsequentialistischen, deontologischen oder kontraktualistischen Begründungsversuche. Der Verlust an traditionell geteilten moralischen Überzeugungen und die Konfrontation mit neuen Handlungsmöglichkeiten gibt der Frage nach verbindlichen Handlungsnormen sogar eine besondere Dringlichkeit. Dabei galt lange Zeit der Utilitarismus als typisch moderne ethische Theorieform. Dagegen erlebten seit den 70er Jahren in der Politischen Philosophie und Ethik kontraktualistische Theorien, besonders in Auseinandersetzung mit den Schriften von John Rawls, eine Renaissance und wurden teilweise mit spiel- und entscheidungstheoretischen Methoden kombiniert (Gauthier 1986).

Die meisten Ansätze wollen jedoch zugleich auf zentrale Momente der deontologischen Ethik nicht verzichten. Die Bedeutung der dabei anvisierten Ansätze hängt auch damit zusammen, dass sie Grundzüge der Moralität systematisch entfalten, die von der Idee eines Gesellschaftsvertrags und aus der Perspektive einer Optimierung von Nutzenkalkülen im Sinne gemeinschaftlicher Interessen nicht überzeugend gefasst werden können. In unserer alltäglichen Moral gehen wir davon aus, dass bestimmte moralische Überzeugungen berechtigt sind, dass wir nicht lügen, töten und stehlen dürfen und dass jeder Mensch bestimmte grundlegende Rechte hat. Das Vorliegen dieser Überzeugungen bedeutet allerdings noch nicht, dass diese Überzeugungen auch berechtigt sind. Doch es ist schwer vorstellbar, unsere moralischen Überzeugungen zu rekonstruieren, ohne auf den Gedanken einer moralischen Verpflichtung abzuheben. Wir gehen davon aus, dass diese zentralen

moralischen Verpflichtungen stärker ins Gewicht fallen als andere Handlungsorientierungen. Wenn ein politisches System und eine Rechtsordnung diesen Überzeugungen nicht Rechnung tragen, dann kritisieren wir sie als ungerecht.

Grundlegende Rechte und damit verbundene Pflichten bilden das Zentrum einer modernen, post-traditionellen Moral, und insofern ist die Diskussion um die Möglichkeit der Begründung einer Ethik von Rechten und Pflichten zugleich eine Rückfrage an die Legitimation von grundlegenden Momenten unseres Ethos. Immerhin scheinen die Menschenrechte der weltweit einzige Bezugspunkt geteilter moralischer Überzeugungen zu sein. Wenngleich es Streit über ihren Gehalt gibt und auch immer wieder über eine Funktionalisierung der Menschenrechte zu politisch fragwürdigen Zwecken geklagt wird, werden fundamentale Verstöße gegen die Menschenrechte doch international geahndet. Inzwischen kann die Einhaltung der Menschenrechte in bestimmten Fällen sogar vor einem internationalen Gerichtshof eingeklagt werden, wenngleich dessen Autorität noch umstritten ist. Auch bei der Legitimation von Militäreinsätzen wird die Verteidigung der Menschenrechte in Anspruch genommen. Zwar scheinen hier häufig auch andere Motive als allein der Schutz der Menschenrechte eine Rolle zu spielen, doch die breite Akzeptanz der Menschenrechte wird allein schon dadurch belegt, dass man anscheinend mit dem Rekurs auf sie am ehesten hofft, politische Anerkennung für solche Militäroperationen zu finden.

Doch diese sich abzeichnenden Konsense können nicht darüber hinwegtäuschen, dass sowohl der Gehalt einer verbindlichen Moral als auch der Verbindlichkeitsstatus selbst zur Diskussion stehen. Wenn wir über moralische Fragen reden, dann sprechen wir, als ob ›Rechte‹ und ›Pflichten‹ objektive Tatsachen wären (vgl. dazu Schaber 1997; Scarano 2001). ›Jeder Mensch hat das Recht, nicht getötet zu werden‹ oder ›Ich habe die Pflicht, nicht zu lügen‹ etc. Doch was für einen Status haben diese Aussagen? Manche Autoren sehen grundlegende Rechte und Pflichten als basale moralische Tatsachen an, die uns intuitiv zugänglich sind. Doch wer sich auf den Intuitionismus zurückzieht, scheint nicht ernst zu nehmen, dass wir ganz unterschiedliche moralische Überzeugungen haben. Wir streiten darüber, ob es überhaupt allgemeine moralische Verbindlichkeiten gibt, und der Intuitionismus kann schon in dieser Auseinandersetzung nur noch auf die Existenz unserer Basisüberzeugungen insistieren. Doch auch

wenn wir uns auf die Existenz einer verbindlichen Moral einigen könnten, so ist doch ihr Gehalt strittig. Diese Unsicherheit über moralische Verbindlichkeiten hat wahrscheinlich sogar eher zugenommen, da in den alltäglichen Moraldiskussionen der letzten Jahrzehnte ein breites Spektrum moralischer Überzeugungen vertreten wird. Ob Tiere Rechte haben, ist ebenso umstritten wie die Verpflichtung zum Schutz der natürlichen Umwelt. Ob wir gegenüber Kranken und Schwachen Solidaritätsverpflichtungen haben und welche Einschränkungen wir dafür in Kauf nehmen sollen, ist Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen. Inwiefern die Staaten der reichen Länder Verpflichtungen haben gegenüber Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen als Flüchtlinge in die USA und nach Europa kommen, wird sogar zunehmend zu einem Thema, das Kernelemente einer Moral der Menschenrechte berührt. In all diesen Fragen stehen sich moralische Grundüberzeugungen gegenüber, die sich teilweise schlicht ausschließen und die gleichwohl mit dem Anspruch auftreten, dass jeder und jede sie akzeptieren müsste. Wer es für unsere moralische Pflicht hält, Flüchtlingen zu helfen oder Tiere zu schützen, der tritt mit der Erwartung auf, dass *alle* diesen Anspruch akzeptieren. Da die Forderungen im Einzelnen aber auseinander gehen, benötigen wir Kriterien, um die Berechtigung dieser Ansprüche beurteilen zu können. Wenn wir an dieser Praxis festhalten, dann kommen wir nicht umhin nachzuweisen, dass bestimmte moralische Verpflichtungen zu Recht als verbindlich angenommen werden. Dabei ist die Tatsache, dass wir moralische Ansprüche in dieser Weise erheben, noch kein Grund für die Annahme, dass wir das auch zu Recht tun.

Im deutschen Sprachraum ist unter den Versuchen einer Begründung von Kriterien für kategorische Handlungsverpflichtungen besonders die Diskursethik diskutiert worden (vgl. den Beitrag »Diskursethik« in diesem Band). Bei aller Unterschiedlichkeit der darunter subsumierten Ansätze kann man den Versuch dahingehend zusammenfassen, dass aus den Hintergrundüberzeugungen unserer Kommunikation Momente aufgewiesen werden, die sich nicht ohne Selbstwiderspruch verneinen lassen. Den auf diesem Weg gewonnenen Prinzipien wird der Status transzendental- oder universalpragmatischer Notwendigkeit zugesprochen. In dieser Gestalt einer Transzendentalpragmatik wird eine Rekonstruktion von lebensweltlichen Hintergrundannahmen mit dem Ausweis der Gültigkeit dieser Prinzipien verbunden, wobei der Argumentationsprozess von Legitimitätsunterstellungen hinsichtlich der rekonstruierten Hintergrundüberzeugungen über weite Strecken abhängig bleibt. Von ihrem Gehalt her sind

diese Prinzipien in der Regel prozeduraler Natur, d. h. sie geben allein Kriterien für Verfahren an, in denen die Gültigkeit moralischer Regeln geprüft werden. Inwiefern sie hingegen auch Kriterien für die materiale Bestimmung moralischer Normen bereitstellen können, erscheint fraglich.

## 2. Handlungsfähigkeit und Moralbegründung

Eine Alternative im Kontext der deontologischen Begründungskonzepte stellt der Versuch dar, auf notwendige Güter zu rekurrieren, die mit dem Handlungsbegriff zusammenhängen. Dabei wird zu zeigen versucht, dass jeder Handlungsfähige ein moralisches Recht auf die für die Handlungsfähigkeit erforderlichen Güter besitzt. Im Unterschied zur Diskursethik zielen diese Konzeptionen zur Moralbegründung nicht auf die Verfahren von Moralbegründung, sondern auf materiale Gehalte der verbindlichen Moral. Dieser Ansatzpunkt ist insofern nahe liegend, als man mit dem ›Handeln‹ auf die notwendige Voraussetzung von moralischer Rücksichtnahme und moralischer Reflexion stößt. Nur aufgrund unserer Handlungsfähigkeit sind wir in der Lage, unsere Interessen zu den Interessen anderer in ein Verhältnis zu setzen, und können wir in unserem Verhalten die Interessen anderer berücksichtigen. Diese fundamentale Bedeutung des Handelns lässt es nahe liegend erscheinen, nach den Bedingungen der Handlungsfähigkeit zu fragen und ihrem Schutz bei der Fragen nach einer verbindlichen Moral einen besonderen Stellenwert zukommen zu lassen. Kurz gesagt geht es also darum, eine verbindliche Hierarchie moralischer Schutzgüter herauszuarbeiten, wobei sich die Hierarchie aus der Notwendigkeit dieser Güter für die Handlungsfähigkeit ergibt. Schon bei einem ersten Blick auf dieses Konzept fällt auf, dass hier eine Architektonik der Schutzgüter zu erwarten ist, die breite Überschneidungen mit den Gehalten von Grund- und Menschenrechtserklärungen erwarten lassen.

Nun drängen sich anlässlich eines solchen Unterfangens eine Reihe von Fragen auf, die den Status eines Versuchs zur Begründung einer Hierarchie notwendiger Güter betreffen. Welche Ansprüche können mit so einem Konzept verbunden werden? Sicherlich nicht ausreichend ist es, allein die Tatsache, dass wir in Menschenrechtserklärungen diese Güter in Anspruch nehmen, bereits als Grundlage für die Berechtigung moralischer Forderungen anzusehen. Es drängt sich unmittelbar die Frage auf, ob nicht ein in der westlichen Welt entwickeltes Moralkonzept nun universale Geltung zu beanspruchen sucht. Außer-

dem geht es ja gerade darum, die Berechtigung des Menschenrechts-Ethos zu prüfen. Da kann nicht das zu Erweisende als Begründungsgrundlage angeführt werden.

Nun könnte man weiter gehen und zu zeigen versuchen, dass wir in lebenspraktischer Perspektive die notwendigen Voraussetzungen der Handlungsfähigkeit beim Handeln ›immer schon‹ in Anspruch nehmen und darauf auch in Zukunft angewiesen sein werden. Dabei ergibt sich die Aufgabe zu begründen, wie genau der Übergang von der Angewiesenheit auf diese Güter zu einer notwendigen Forderung aussehen kann. Warum erwächst aus der Tatsache, dass ich etwas benötige, ein Anspruch an andere, mir das Benötigte auch zuzugestehen? Es mag zwar richtig sein, dass wir lebenspraktisch die für die Handlungsfähigkeit erforderlichen Güter in Anspruch nehmen und dass wir dies ›immer schon‹ tun. Aber warum soll ein anderer in dieser Tatsache eine moralische Forderung an sich gerichtet sehen, die er in seinem Handeln berücksichtigen muss?

Otfried Höffe hat versucht, diese Begründung mit dem Gedanken eines ›transzendentalen Tausches‹ zu leisten. Dieser Ansatz stellt einen im weiteren Sinne kontraktualistischen Versuch dar zu begründen, dass die mit Freiheit und Handlungsfähigkeit verbundenen Güter für jedes moralische Subjekt unerlässlich sind und wir das gegenseitige Zugestehen dieser Güter als notwendiges Anerkennungsverhältnis denken müssen (Höffe 1999, S. 53–94 und an anderen Stellen; vgl. in diesem Kontext auch Scanlon 1998). Nun erheben sich im Kontext dieser kontraktualistischen Variante allerdings Fragen nach dem Verbindlichkeitsstatus eines solchen Tausches (zur Diskussion vgl. auch Kersting 1997). Wie können wir annehmen, dass die Angewiesenheit auf die Güter auch einen normativ verpflichtenden Anspruch anderen gegenüber mit sich bringt? Im Rahmen einer kontraktualistischen Begründungsfigur ist es jedenfalls problematisch, zum Gedanken einer solchen kategorischen Verpflichtung vorzustoßen. Wenn wir auf wechselseitige Anerkennung der notwendigen Güter der Handlungsfähigkeit angewiesen sind, so ist der Vollzug solcher Anerkennung von einem Willensakt abhängig, der sich etwa auf die Einsicht in die wechselseitige Angewiesenheit beziehen kann. Damit ist der Wille aber noch nicht mit einer kategorischen Forderung der Moral konfrontiert, sondern allein mit der Einsicht, dass ein Handeln gemäß dem Schutz dieser Güter für jeden von uns von Vorteil ist. Auch notwendige Interessen sind jedoch zunächst einmal allein faktische Interessen. Der Übergang zur Normativität stellt also ein Problem dar. Für den Gehalt dieser Moralkonzeption ist die Festlegung auf einen

kontraktualistischen Ansatz folgenreich. Denn die Einschränkungen, die sich Vertragspartner im Blick auf die wechselseitigen Interessen auferlegen, zielen im Wesentlichen auf den Schutz unserer Freiheit ab. Falls diese Begründung also gelingen würde, können wir von anderen im Wesentlichen verlangen, dass uns im Hinblick auf die notwendigen Güter unserer Handlungsfähigkeit keine Gewalt angetan wird; geschützt werden also in erster Linie unsere negativen Freiheitsrechte. Höffe versucht, auch Sozialrechte in dieses Konzept zu integrieren (Höffe 1999, S. 74ff.), sofern sie Güter schützen, auf die jeder Handlungsfähige elementar angewiesen ist. Der Gedanke, dass der Handlungsfähige zur Entfaltung der Handlungsfähigkeit auf bestimmte Güter angewiesen ist und dass Rechtsansprüche daher über Freiheitsrechte hinausgehen, scheint in dieses Konzept jedoch nur begrenzt integrierbar zu sein (Höffe in Kersting 1997, S. 354). Das scheint mir der kontraktualistischen Zugangsweise geschuldet zu sein. Welche Schutzgüter sich im Rahmen einer Ethik, die den Schutz der Bedingungen der Handlungsfähigkeit ins Zentrum ihrer Überlegungen stellt, begründen lassen, hängt also auch ganz wesentlich vom methodischen Ansatz ab.

### 3. Die Moralbegründung von Alan Gewirth

Nun ist das Projekt einer Begründung moralischer Rechte unter Rekurs auf den Handlungsbegriff im Werk von Alan Gewirth gründlich ausgearbeitet worden, der ein solches Konzept 1978 in seinem Buch *Reason and Morality* entfaltet hat. Gewirth weist darin ein Moralprinzip aus, das er als »Principle of Generic Consistency« (PGC) bezeichnet. Dieses Prinzip besagt: »Jeder Handelnde soll stets in Übereinstimmung mit den konstitutiven Rechten der Empfänger seiner Handlungen wie auch seiner selbst handeln« (Steigleder 1999, S. 265). Dabei werden diese Rechte durch die für die Handlungsfähigkeit notwendigen Güter näher bestimmt. Gewirth zeigt weiterhin, dass nicht allein ein negatives Recht auf Nicht-Beschränkung besteht, sondern zudem ein positiver Anspruch auf Förderung und Ermöglichung der Handlungsfähigkeit. Der Ansatz ist in verschiedenen Schriften von Gewirth auf verschiedene Anwendungskontexte bezogen worden (etwa Gewirth 1984) und in *The Community of Rights* in sozial- und wirtschaftsethischer Hinsicht weiterentwickelt worden. In dem Buch *Self-Fulfillment* hat Gewirth verschiedene Konzepte von ›Selbstverwirklichung‹ diskutiert und mit den Ideen von Würde und Rechten in ein Verhältnis gesetzt. Der Grundansatz von

*Reason and Morality* ist vielfach diskutiert worden (etwa in Regis 1984; Boylan 1999). Deryck Beyleveld hat mögliche Einwände gegen diesen Ansatz einer umfangreichen Kritik unterzogen (Beyleveld 1991) und Klaus Steigleder hat den Ansatz rekonstruiert und weiterentwickelt (Steigleder 1992, 1999). Ich werde im Folgenden diesen Ansatz besonders in Anlehnung an Steigleder nachzeichnen.

### 3.1 Methodische Überlegungen

In dem hier vorgestellten Begründungsgang geht es darum zu prüfen, ob sich aus einer Reflexion auf die Handlungsfähigkeit strikte moralische Verpflichtungen begründen lassen. Gewirth entfaltet diese Begründung als Reflexion auf eine Folge von Urteilen, die aufeinander aufbauen und die – so der Anspruch – jeder Handlungsfähige in Bezug auf sich selbst abzugeben genötigt ist. Das ist so zu verstehen, dass kein Handlungsfähiger diese Urteile in Bezug auf sich selbst ohne Selbstwiderspruch bestreiten kann. Die Argumentationsmethode, deren sich Gewirth dabei bedient, nennt er »dialektisch notwendige Methode« (»dialectical necessary method«, Gewirth 1978, S. 42ff.). Während assertorische Urteile allein etwas über den Gegenstand einer Behauptung aussagen, also auf den Wahrheitsgehalt einer Proposition abzielen, geht es bei dialektischen Urteilen um das Verhältnis des Urteilenden zu seinem Urteilsgegenstand (*a* ist der Meinung, dass *p*). *Dialektisch notwendige* Urteile sind Urteile, die der Handlungsfähige in Bezug auf sich selbst nicht bestreiten kann. Sie sind dialektisch notwendig in Bezug auf ihn selbst, insofern er ein Handlungsfähiger ist.

Damit ist der Geltungsbereich dieser Urteile limitiert. Sie sind nur gültig für handlungsfähige Wesen. Allerdings sind auch nur handlungsfähige Wesen zu moralischen Erwägungen in der Lage. Nur handlungsfähige Wesen können die Interessen anderer berücksichtigen, moralische Überlegungen anstellen und moralische Pflichten beachten. Hinsichtlich dieser Bindung der Gültigkeit des Moralprinzips an handlungsfähige Wesen führt Gewirth aus: »This connection shows that the PGC has a certain relative status: its truth or correctness cannot be completely separated from what agents must accept. But this relativism is not in any important way a limitation on the status of the PGC as a moral principle. Since the PGC logically must be admitted by every agent, it is necessary and universal in the context of action, and it is this context that is relevant to morality« (Gewirth 1978, S. 158).

Sollte der Begründungsgang gelingen, dann können moralische Verbindlichkeiten für alle Handlungsfähigen aufgewiesen werden. Nun ist das inso-

fern hervorzuheben, als es damit um eine ganz eigentümliche Form einer Begründungssequenz geht. Sollte sie möglich sein, dann stellen sich eine Reihe von begründungstheoretischen Problemen anders dar, als es häufig angenommen wird (dazu Steigleder 1999, S. 22–26). Zunächst einmal setzt sich der Ansatz nicht dem Vorwurf des sog. Münchhausen-Trilemmas aus. Dieser Vorwurf besagt, dass jeder Versuch einer sog. »Letztbegründung« notwendig im infiniten Regress, in einer zirkulären Argumentation oder im dogmatischen Abbruch des Begründungsgangs endet. Diese Kritik trifft jedoch nur auf Begründungsansätze zu, die in einer deduktiven oder induktiven Ableitung einer Argumentationssequenz ihren Ausgangspunkt bestimmen müssen. Bei dieser Bestimmung hingegen haben sie dann die mit dem Münchhausen-Trilemma bezeichneten Schwierigkeiten. Die hier anvisierte Begründungsfigur verfährt aber weder induktiv noch deduktiv sondern vielmehr »reflexiv«. Das bedeutet, dass der Begründungsgang auf den Handlungsfähigen selbst zurückverweist (eine reflexive Form der Moralbegründung stellt auch die Diskursethik dar, vgl. dazu den Beitrag »Diskursethik« in diesem Handbuch) Eine reflexive Begründungsfigur bietet in der Ethik einen Ausweg aus einer problematischen Theoriealternative. Danach gibt es – so eine geläufige Auffassung – in der Ethik nur folgende Möglichkeiten: Lässt sich ein moralischer Realismus verteidigen, dann kann der Geltungsanspruch moralischer Urteile geprüft werden, insofern sie sich auf moralische Tatsachen beziehen, denen unabhängig vom Urteilenden eine Verbindlichkeit zukommt. Falls diese Verteidigung nicht gelingt, dann ist die Geltung moralischer Urteile allein an die konkreten moralischen Überzeugungen in wechselnden kulturellen Kontexten gebunden. Gegenüber diesen wandelbaren moralischen Überzeugungen lässt sich dann aber kein kritischer Maßstab gewinnen, da allenfalls Rekonstruktionen dieser Überzeugungen möglich sind. Rekonstruktiv verfahren Ansätze versuchen in unseren Hintergrundüberzeugungen so etwas wie eine Tiefendimension auszumachen, die einen zu verteidigenden Kern der moralischen Überzeugungen abgeben. Doch alle rekonstruktiven Ansätze sind mit dem Problem konfrontiert, dass sie letztlich von den rekonstruierten Überzeugungen abhängig bleiben. Die Tatsache, dass wir diese Überzeugungen haben, stellt jedoch keinen Grund für ihre Verbindlichkeit dar. Der Übergang von der Rekonstruktion von Moralprinzipien zum Ausweis ihrer Geltung wirft jedoch genau die zentralen moralphilosophischen Fragen auf, bei denen die Rekonstruktion nicht weiterhilft.

Im Rahmen der hier vorgestellten Form einer re-

flexiven Moralbegründung kann jedoch durchaus anerkannt werden, dass moralische Verbindlichkeiten von der Existenz handlungsfähiger Menschen abhängig sind. Es ist dann gar nicht erforderlich, auf davon unabhängige moralische Tatsachen zu rekurrieren. Gleichwohl sind diese Verbindlichkeiten für jeden Handlungsfähigen verpflichtend, insofern er ein Handlungsfähiger ist. Reflexive Moralbegründung heißt in diesem Zusammenhang also, dass methodisch entfaltet wird, was es bedeutet, ein Handlungsfähiger zu sein. Die »dialektisch notwendige Methode« stellt dies in Form einer Begründungssequenz dar, bei der es um dialektisch notwendige Urteile geht, die der Handlungsfähige in Bezug auf sich selbst als Handlungsfähigen abgeben muss. Diese gewählte Darstellungsweise einer Urteilssequenz ist nicht als psychische Introspektion eines Handlungsfähigen zu verstehen. Es ist also nicht gesagt, dass diese Überlegungen von einem konkreten Handlungsfähigen angestellt werden oder dass jeder Handlungsfähige sich dieser Umstände bewusst ist. Es wird lediglich gesagt, dass es sich um eine Sequenz von Urteilen handelt, die jeder Handlungsfähige anzuerkennen genötigt ist. Dabei ist für das Verständnis der Sequenz erforderlich, im Auge zu behalten, dass die Urteile der Sequenz stets den Charakter dialektischer Urteile haben.

### 3.2 Zum Handlungsbegriff

Wenn bei der Handlungsfähigkeit angesetzt wird, so gilt es natürlich zunächst, den Handlungsbegriff zu präzisieren. Für die hier anvisierte Argumentation ist es dabei lediglich relevant, ein Grundverständnis von »Handeln« zu explizieren. Das reicht für diesen Zusammenhang vollständig aus, da es hier ja nicht darum geht, in handlungstheoretischer Hinsicht ein möglichst differenziertes Verständnis des Handlungsbegriffs zu explizieren, sondern vielmehr darum, vom Handlungsbegriff ausgehend eine moralphilosophische Argumentation zu entfalten. In dieser Hinsicht scheint die traditionelle Bestimmung völlig zufrieden stellend, wonach unter Handeln ein wissentlich-willentliches Tun oder Lassen zu verstehen ist. Wer handelt, der richtet sich bewusst auf Handlungsziele und hat die Fähigkeit, zwischen Alternativen zu wählen. Für diesen argumentativen Kontext müssen wir keine anspruchsvollen Vorannahmen über die Art des Handelns machen. Man muss nicht annehmen, dass der Handlungsfähige vollständige Kenntnis aller relevanten Umstände hat, und man muss auch nicht annehmen, dass er frei von sozialen, biologischen oder psychischen Einflussfaktoren agiert. Relevant ist jedoch, dass er in der Lage ist, sich zu all diesen Faktoren in ein Verhältnis zu setzen.

Wenn wir von Handeln reden, müssen wir auf jeden Fall annehmen, dass jemand nicht so vollständig determiniert ist, dass er zu den ihn beeinflussenden Faktoren kein Verhältnis mehr einzunehmen in der Lage ist. Es kann natürlich sowohl hinsichtlich der Wissentlichkeit als auch hinsichtlich der Willentlichkeit des Handelns Einschränkungen geben. Wir kennen die relevanten Umstände unseres Handelns nur begrenzt und auch hinsichtlich unserer Fähigkeit, unser Handeln frei zu bestimmen, sind Einschränkungen möglich. Der Handlungsbegriff ist durchaus in der Lage, diese Einschränkungen und Abstufungen zu erfassen. Dabei seien einige – sehr grobe – Unterscheidungen kurz vorangestellt.

Wir können grundsätzlich unterscheiden zwischen der *Handlungsfähigkeit* als Möglichkeit, Ziele zu verfolgen und zwischen Alternativen zu wählen, und dem jeweiligen *Handlungsspielraum*, über den wir verfügen. Unser Handlungsspielraum kann durch äußere Faktoren des Handlungsumfelds ebenso wie durch innere Faktoren im Handlungssubjekt begrenzt sein. Unbeschadet der jeweils biographisch sich verändernden und situativ wandelnden Handlungsspielräume können wir uns jedoch als Handlungsfähige begreifen (dazu Düwell 2000, S. 140ff.). Auch hinsichtlich der Handlungsfähigkeit können wir noch Unterscheidungen vornehmen. So kann man von dem aktuellen Handeln die Disposition zum Handeln unterscheiden (dazu Steigleder 1999, S. 29). Von einem *aktuell Handelnden* sprechen wir hinsichtlich eines Wesens, das in einem gegebenen Zustand wirklich handelt und über alle dafür relevanten Fähigkeiten aktuell verfügt. Nun gibt es allerdings für jeden Handlungsfähigen kürzere oder längere Phasen, in denen die Handlungsfähigkeit nicht im vollen Sinne gegeben ist. Dies kann vom Schlaf bis zu längeren Bewusstseinsstörungen reichen. Hier kann man gleichwohl von *dispositionaler Handlungsfähigkeit* reden. Das bedeutet, das Wesen verfügt über die Disposition zum Handeln, auch wenn sie im Augenblick eingeschränkt sein mag. Von einer *Potentialität zur Handlungsfähigkeit* (Steigleder 1999, S. 184ff.) ist hingegen bei einem Wesen die Rede, dass die Handlungsfähigkeit nicht hat, aber bei ungestörtem Verlauf seiner Entwicklung aller Wahrscheinlichkeit nach entwickelt wird. Sicherlich gilt vieles von dem, was über den Handlungsfähigen gesagt wird, für potenziell Handlungsfähige nicht in gleicher Weise. Als Handlungsfähige werden daher zunächst nur aktuelle und dispositionale Handlungsfähige bezeichnet.

### 3.3 Der Gang der Argumentation im Überblick

Nach diesen Vorbemerkungen zum Handlungsbegriff, kann ich nun auf die eigentliche Argumentation etwas näher eingehen. Dabei werde ich nur die großen Linien beschreiben und nicht auf jeden einzelnen Argumentationsschritt eingehen können.

Die Sequenz beginnt mit dem Urteil »Ich tue H um (ein) Z willen« (Steigleder 1999, S. 38). Das bedeutet, dass jede Handlung um eines Ziels willen erfolgt. Dieses Urteil gilt für jede Handlung, gleich ob dieses Ziel in der Handlung selbst liegt oder außerhalb ihrer, ob es um instrumentelles oder kommunikatives Handeln geht. Aus diesem Urteil folgt zugleich, dass der Handelnde sein Ziel als ein Gut bewertet. Das Urteil »Z ist ein Gut« stellt eine für jeden Handlungsfähigen notwendige positive Evaluation des Handlungsziels dar. Das ist in mehrfacher Hinsicht zu präzisieren. Das Urteil bezieht sich auf *wirkliche Handlungsziele*. Es ist also durchaus möglich, dass jemand andere Ziele auch für anstrebenswert ansieht, sie aber nicht realisiert. Es geht also nicht um *Wünsche*, sondern nur um wirklich verfolgte Handlungsziele. Unabhängig davon, ob das Handeln Erfolg hat, setze ich beim Verfolgen eines Handlungsziels die mir verfügbaren Mittel für seine Realisierung ein, beim bloßen Wunsch tue ich das nicht. Das bedeutet zudem nicht, dass für jemand anderen dieses Handlungsziel ebenfalls ein Gut darstellt. Es werden auch keine Annahmen über die »objektive« Qualität dieses Handlungsziels gemacht. Es geht also nicht darum, hier Handlungsziele vermeintlich objektiv zu beurteilen, sondern lediglich um die Behauptung, dass jeder Handlungsfähige das Urteil akzeptieren muss, dass für ihn sein jeweiliges Handlungsziel ein Gut darstellt.

Wenn ich ein Handlungsziel wirklich als Gut bewerte, so will ich dieses Gut. Ich will mithin, dass mein Handeln erfolgreich ist. Mit dieser Feststellung fügt man dem bisherigen Gedankengang nichts Neues hinzu, sondern führt allein aus, was es bedeutet, etwas als ein Handlungsziel anzustreben. Die positive Bewertung des Handlungsziels schließt also die notwendigen Mittel mit ein. Wer sein Handlungsziel positiv bewertet, der bewertet auch den Handlungserfolg und damit die für diesen Handlungserfolg erforderlichen Mittel als positiv. Damit wird nicht ausgesagt, dass dem Handelnden jedes Mittel recht sein muss. Vielmehr gilt die Bewertung nur für wirkliche Handlungsziele. Das bedeutet also, dass er ein Handlungsziel möglicherweise beabsichtigt hat, aber davon absieht, weil er die Mittel nicht wählen will oder nicht verantworten kann. Wenn er aber ein Handlungsziel wirklich anstrebt, so muss er

auch die notwendigen Mittel positiv bewerten (Steigleder 1999, S. 44 ff.).

Nun kann hinsichtlich der erforderlichen Mittel unterschieden werden zwischen Mitteln, die nur für bestimmte Handlungsziele erforderlich sind, und solchen, die grundsätzlich für das Handeln unabdingbar sind. Für bestimmte Handlungen benötigt man sehr spezifische Befähigungen. Aber es gibt grundlegende Mittel, ohne welche die Handlungsfähigkeit grundsätzlich nicht mehr gegeben ist. Gewirth bezeichnet diese grundlegenden Mittel als »Freiheit« sowie die grundlegenden Momente des »Wohlergehens« (Well-being). »Freiheit« als notwendige Voraussetzung des Handelns ist unproblematisch, insofern die Freiwilligkeit zu den Charakteristika der Handlungsfähigkeit zählt. »Wohlergehen« wird von Gewirth in diesem Zusammenhang als Bezeichnung für alle Güter bezeichnet, die erforderlich sind, damit ein Handlungsfähiger grundlegend in der Lage ist, Handlungsziele zu verfolgen. Es geht also um die »Fähigkeiten und Voraussetzungen für Zweckverfolgung überhaupt« (Steigleder 1999, S. 158). So gehört zum Handeln nicht allein, dass ich nicht unter unmittelbarem physischen Zwang stehe, sondern darüber hinaus sind grundlegende biologische und psychische Gegebenheiten erforderlich, damit ich in der Lage bin, Handlungsziele erfolgreich zu verfolgen. Gleichwohl sind nicht alle Güter in gleicher Weise für die Handlungsfähigkeit unabdingbar. Gewirth entwickelt hinsichtlich dieser notwendigen Güter einige grundlegende Unterscheidungen, aus der sich eine Hierarchie von Gütern erkennen lässt (Gewirth 1989, S. 210 ff.; Steigleder 1999, S. 157 ff.). Bezüglich der das »Wohlergehen« betreffenden Güter bezeichnet Gewirth jene Güter als »Elementargüter«, »die notwendigen Voraussetzungen für Handeln überhaupt« (Steigleder 1999, S. 158 f.). Sie stellen die höchsten Schutzgüter dar, auf die ein besonders dringlicher Anspruch besteht. Als »Nichtverminderungsgüter« werden jene Güter verstanden, die erforderlich sind, um das Niveau der Handlungsmöglichkeiten erhalten zu können. Als »notwendige Zuwachsgüter« hingegen werden jene Güter bezeichnet, die erforderlich sind, um die Handlungsfähigkeit in den hier relevanten Hinsichten entwickeln zu können. Diese Unterscheidungen wären natürlich näher auszuführen.

Freiheit und »Wohlergehen« als notwendige Voraussetzungen des Handelns sind also in diesem Sinne als notwendige Mittel für die Handlungsfähigkeit anzusehen. Wenn also gesagt wurde, dass der Handlungsfähige nicht nur die Handlungsziele, sondern auch die erforderlichen Mittel positiv zu evaluieren genötigt ist, und wenn es zutrifft, dass »Freiheit« und »Wohlergehen« für jedes Handeln erforderlich sind,

dann sind sie als notwendige Mittel von jedem Handelnden positiv zu evaluieren (Steigleder 1999, S. 51 ff.). Der Handelnde muss also das Urteil akzeptieren: »Meine Freiheit und mein ›Wohlergehen‹ sind notwendige Güter« (Steigleder 1999, S. 70).

Nun hatte ich eingangs betont, dass es sich hier um eine Sequenz dialektischer Urteile handelt. Es ist also bislang nichts darüber ausgesagt, wie ›Freiheit‹ und ›Wohlergehen‹ unabhängig von der Perspektive des Handelnden zu beurteilen sind, und bislang ergeben sich auch noch keine Konsequenzen für Andere aus der Tatsache, dass der Handlungsfähige ›Freiheit‹ und ›Wohlergehen‹ positiv evaluieren muss. Wichtig ist bislang vornehmlich, dass mit dem Handeln notwendig eine positive Zielevaluierung verbunden ist, damit auch der Erfolg des Handelns, das auf dieses Gut abzielt, gewollt wird, und dass die positive Bewertung von ›Freiheit‹ und ›Wohlergehen‹ als Voraussetzungen des Handelns notwendig damit verbunden ist, ein Handlungsfähiger zu sein. Bislang handelt es sich also um Entfaltungen von notwendigen Momenten eines Wollens des Handlungsfähigen.

Für den weiteren Gang der Argumentation führt Steigleder eine Prämisse ein. Die Prämisse lautet: »Meine Freiheit und mein ›Wohlergehen‹ können (von außen) beeinträchtigt werden« (Steigleder 1999, S. 71). Unter dieser Prämisse wird das Urteil, dass ich das Ziel und die notwendigen Mittel als Gut ansehen muss, fortgeführt zu dem dann ebenfalls notwendigen Urteil, dass ich will, dass die erforderlichen Mittel nicht von außen eingeschränkt werden. Daraus ergibt sich noch keine Forderung an jemanden, für den Handlungsfähigen ist es gleichwohl ein notwendiges Urteil. Die explizite Kennzeichnung der Prämisse, dass mein Handeln von außen eingeschränkt werden kann, ist insofern von Belang, als damit deutlich wird, dass diese Voraussetzung nicht etwa aus der Sequenz notwendiger Urteile hergeleitet ist, sondern eine gewissermaßen kontingente Randbedingung darstellt, die allerdings den Regelfall unserer Handlungssituationen beschreibt. Der Handlungsfähige wäre genötigt, die für sein Handeln erforderlichen Mittel auch dann positiv zu evaluieren, wenn diese Prämisse nicht zuträfe. Wenn keine Einschränkung von außen möglich wäre, gäbe es allerdings für moralische Reflexionen kaum Anlass. Unter Bedingungen, in denen die Möglichkeit besteht, die notwendigen Güter zu beeinträchtigen, gilt dann allerdings das Urteil: »Es soll ausnahmslos und uneingeschränkt nicht der Fall sein, daß meine Freiheit und mein ›Wohlergehen‹ (in deren Eigenschaft als notwendige Bedingung meiner erfolgreichen Zielverfolgung) beeinträchtigt werden« (Steigleder 1999,

S. 73). Auch dieses Urteil ist unter der genannten Prämisse lediglich eine Entfaltung des bisher Gesagten.

Steigleder führt eine zweite Prämisse ein (Steigleder 1999, S. 72 f.). Diese Prämisse besagt, dass *andere Handlungsfähige* mein Handeln beeinflussen können. Auch diese Prämisse folgt nicht aus der Urteilssequenz selbst, beschreibt aber – wie die vorangegangene – den Normalfall unserer Handlungssituation. Der Unterschied zur vorherigen Prämisse besteht darin, dass nicht allein die Möglichkeit einer Einschränkung gegeben ist, sondern das Subjekte der Einschränkung erkennbar werden, an die Erwartungen gerichtet werden können. Unter dieser Prämisse folgt, dass der Handlungsfähige genötigt ist zu wollen, dass andere die notwendigen Mittel für meine Handlungsfähigkeit nicht beeinträchtigen. Auch dieses Urteil bleibt abhängig von der Perspektive des Handelnden. Es ist jedoch ein notwendiges Urteil, wenn der Handlungsfähige die notwendigen Mittel und den Handlungserfolg uneingeschränkt wollen muss. Aus der Notwendigkeit des Wollens für den Handlungsfähigen folgt also, dass er auch an andere den notwendigen Anspruch richten muss, die notwendigen Mittel für seine erfolgreiche Zielverfolgung nicht zu beeinträchtigen. Diesen Anspruch kann man auch so formulieren, dass der Handlungsfähige das Urteil anerkennen muss: »Ich habe ein Recht auf ›Freiheit‹ und ›Wohlergehen‹ (in deren Eigenschaft als notwendige Bedingungen meiner erfolgreichen Zielverfolgung)« (Steigleder 1999, S. 74). Diesem Recht korrespondiert der Gedanke, dass ich auch wollen muss, dass jedermann verpflichtet ist, die entsprechenden Güter nicht zu beeinträchtigen.

Diese Forderung hat allerdings beim jetzigen Stand der Argumentation den Charakter eines Anspruchs, der sich rein aus der Perspektive des Handlungsfähigen ergibt und der noch nicht an andere adressiert ist. Gewirth nennt das ein »prudential right«. Diese Formulierung hat einige Missverständnisse hervorgerufen (dazu ausführlich Steigleder 1999, S. 77–108). Es wurde unterstellt, es ginge bei der ganzen Argumentation allein um die Introspektion eines lediglich eigeninteressierten Akteurs. Etwa Kettner übersieht in seiner Kritik, dass diese »prudential rights« als Entfaltung der Perspektive des Handlungsfähigen zu sehen sind (Kettner 1997, S. 281; dazu Düwell 2000, S. 224). Es wird nicht unterstellt, dass allein Klugheitsgesichtspunkte den Handlungsfähigen dazu veranlassen, Freiheit und ›Wohlergehen‹ positiv zu bewerten. Die notwendigen Güter sind nicht einfach ›Vorteile‹ (vgl. Kettner 1997). Die ganze Argumentationssequenz setzt weder einen Akteur voraus, der allein am Eigennutzen interessiert ist,

noch einen Heiligen. Der Handlungsfähige kann seinen eigenen Nutzen verfolgen oder auch altruistische Ziele. Es wird hier jedoch behauptet, dass er die in dieser Sequenz entfalteten Urteile in beiden Fällen akzeptieren muss.

Nun ist dieser Rechtsanspruch ein solcher, der an der Argumentationsfigur dialektisch notwendiger Urteile hängt. Noch handelt es sich um einen Anspruch, der allein als Entfaltung des Willens des Handelnden zu begreifen ist. Nun können wir im Allgemeinen nicht von dialektischen zu assertorischen Urteilen übergehen. Aus der Tatsache, dass ich von etwas überzeugt bin, kann noch nicht gefolgert werden, dass es auch so ist. Aus der Tatsache, dass der Handlungsfähige annimmt, dass er ein Recht auf ›Freiheit‹ und ›Wohlergehen‹ hat, folgt noch nicht, dass er dieses Recht auch wirklich hat. Es geht also um die Frage, ob es einen legitimen Übergang gibt von einem Urteil, wonach ich notwendig eine Nicht-Beeinträchtigung der Güter durch andere wollen muss, zu einem weiteren Urteil: »Ich habe ein Recht auf meine Freiheit und mein ›Wohlergehen‹ [...], weil ich ein prospektiver Handelnder bin« (Steigleder 1999, S. 116).

Der relevante Aspekt an diesem Übergang ist nun, dass es sich um dialektisch *notwendige* Urteile handelt. Das sind Urteile, die ein Handlungsfähiger notwendig akzeptieren muss, die sich also aus der eigenen Handlungsfähigkeit notwendig ergeben. Die positive Evaluierung der für das Handeln notwendigen Güter und damit verbunden die Erhebung des Anspruchs auf keine Beeinträchtigung durch andere Handlungsfähige ergibt sich nur deshalb als dialektisch notwendig, weil die Urteile allein an der Handlungsfähigkeit hängen. »Die Begründung der notwendigen Rechtsansprüche des Handelnden hängt also an keiner weiteren Charakteristik als der, ›daß er ein prospektiver Handelnder ist, der Ziele hat, die er erreichen will« (Steigleder 1999, S. 116; Gewirth 1978, S. 110). Der Übergang eines dialektischen notwendigen zu einem assertorischen Urteil ist hier also möglich, aber nur unter Beachtung der relevanten Voraussetzungen. Jeder Handlungsfähige ist also genötigt, ›Freiheit‹ und ›Wohlergehen‹ als die notwendigen Mittel seiner Handlungsfähigkeit als Recht zu beanspruchen. Das gilt für jeden Handlungsfähigen und es gilt nur, insofern er ein Handlungsfähiger ist. Es gilt auch nur, insofern andere in der Lage sind, die notwendigen Güter seiner Handlungsfähigkeit einzuschränken. Insofern wird die Perspektive der Sequenz dialektisch notwendiger Urteile bei diesem Übergang nicht verlassen. Es wird vielmehr gezeigt, dass der Anspruch auf die für die Handlungsfähigkeit notwendigen Güter vom pro-

spektiv Handelnden notwendig erhoben werden muss und dass dies als Implikat der Tatsache zu begreifen ist, dass er ein solcher Handelnder ist. Beim Nachweis der Berechtigung des Anspruchs handelt es sich also um eine »dialectical necessity of morality«, wie Beyleveld es formuliert. Das besagt nicht, dass dieses Recht auch dann bestünde, wenn es keine handlungsfähigen Wesen gäbe. Vielmehr ist die eigentümliche Verbindlichkeit, auf die diese Argumentation stößt, an handlungsfähige Wesen gebunden. Die Tatsache, dass es handlungsfähige Wesen gibt, wird aus der Argumentation selbst nicht begründet. Aber wenn sie existieren und wenn ihre Handlungsfähigkeit gefährdet, verletzbar und auf Unterstützung angewiesen ist, dann müssen sie sich ein Recht auf die für ihre Handlungsfähigkeit notwendigen Güter zusprechen.

Nun war die Argumentationsfigur strikt an die Perspektive des Handlungsfähigen gebunden. Es wurde jedoch betont, dass es sich nicht um die Introspektion eines Solipsisten handelt, sondern um eine Entfaltung der notwendigen Urteile aus der Perspektive des Handlungsfähigen entfaltet. Nun hat sich der Handlungsfähige bislang die Rechte allein selbst zugesprochen. Für den nun folgenden Schritt, die Verallgemeinerung dieser Urteile, ist kein großer Aufwand erforderlich. Wenn ich mir das genannte Recht allein aufgrund der Tatsache habe zuschreiben müssen, dass ich ein Handlungsfähiger bin, dann muss ich dieses Recht auch jedem anderen Handlungsfähigen zugestehen. Dieser Übergang setzt keinen besonderen Akt der Anerkennung des Anderen voraus und ist auch nicht an einen moralischen Universalisierungsgrundsatz gebunden. Vielmehr ergibt er sich notwendig aus der Tatsache, dass die ganze Sequenz Urteile bislang keine Zuschreibung eines empirischen Subjekts war, sondern eine Sequenz von notwendigen Urteilen, die allein deshalb *notwendige* Urteile sind, weil der Urteilende ein handlungsfähiges Wesen ist. Wenn er also nur in dieser Hinsicht sich diese Urteile zugeschrieben hat, dann muss er auch jedem anderen handlungsfähigen Wesen die für sein Handeln notwendigen Güter als Rechte zuerkennen.

Am Ende dieser Argumentationssequenz kommt man daher auf die – bereits zitierte – Formulierung des Moralprinzips, dass Gewirth das »Principle of Generic Consistency« (PGC) nennt (Übersetzung von Steigleder: »Prinzip der konstitutiven Konsistenz«). Die Formulierung lautet (in der Übersetzung von Steigleder): »Jeder Handelnde soll stets in Übereinstimmung mit den konstitutiven Rechten der Empfänger seiner Handlungen wie auch seiner selbst handeln.« Wenn die bisherigen Überlegungen zu-



treffen, so führt die Sequenz dialektisch notwendiger Urteile auf ein Moralprinzip, dass die Anerkennung der konstitutiven Rechte eines jeden Handlungsfähigen zur moralischen Pflicht macht. Dieses Prinzip ist – nach Gewirth – das oberste moralische Prinzip, das im Hinblick auf konkrete moralische Beurteilungen einer Konkretisierung bedarf. Zugleich ist dieses Prinzip jedoch inhaltlich nicht leer. Es handelt sich vielmehr um ein material gehaltvolles Prinzip, insofern die konstitutiven Rechte durch ›Freiheit‹ und ›Wohlergehen‹ als notwendige Güter für die Handlungsfähigkeit die Rechte konkretisieren.

### 3.4 Applikationen des Moralprinzips

Wenn das PGC die Rechte der Handlungsfähigen an die Notwendigkeit der Güter für die Handlungsfähigkeit bindet, so gewinnt man damit einen obersten Maßstab. Wie gesagt, ist dieser Maßstab für alle Handlungsfähigen uneingeschränkt gültig. Die Applikation dieses Moralprinzips ist allerdings nicht deduktiv möglich, sondern abhängig von verschiedenen konkreten Umständen der Handlungssituation. Deutlich ist jedoch, dass dieses Prinzip mit der Dringlichkeit von Gütern im Hinblick auf die Handlungsfähigkeit inhaltlich eine Hierarchie von Rechten erkennen lässt. Hinsichtlich der Applikation sind jedoch etwa die Unterscheidungen von Elementargütern, Nichtverminderungsgütern und Zuwachsgütern bedeutsam, die schon als Güterhierarchie eingeführt wurden. Mit dem PGC ist ein Moralprinzip formuliert, das sich in eine Hierarchie von Rechten entfalten lässt. In dieser Hinsicht hat es natürlich zahlreiche Anknüpfungspunkte in den einschlägigen Menschenrechts- und Grundrechtsdeklarationen. Jedoch werden diese Rechte nicht allein als negative Abwehrrechte verstanden, also Rechte, die den Einzelnen vor Übergriffen seitens des Staates oder seiner Mitmenschen schützen. Gewirth geht vielmehr sehr ausführlich darauf ein, dass es negative und positive Rechte gibt, was in seinem Buch *The Community of Rights* in seinen vielfältigen sozialen und politischen Implikationen entfaltet wird (zu positiven Rechten vgl. Gewirth 1996, S. 31ff.). Der Handlungsfähige hat also nicht allein den Anspruch, nicht in seiner Handlungsfähigkeit verletzt zu werden, sondern auch den positiven Anspruch, die für ihn grundlegende Förderung zu erfahren. Damit ist das Recht auf die lebensnotwendigen Güter, medizinische Versorgung und weitere Unterstützung, die zur Entfaltung seiner Handlungsfähigkeit unabdingbar ist (dazu zählt etwa Bildung). Die Gemeinschaft wird geradezu auf die Ermöglichung einer »productive agency« (Gewirth 1996, S. 106ff.) verpflichtet, womit die Handlungsfähigen instand gesetzt werden, Fähigkeiten zu ent-

wickeln und auszubilden, die für die eigenständige Zielverfolgung erforderlich sind.

Diese positiven Rechte sind in einer Hierarchie von Rechten zu sehen, deren nähere Bestimmung allerdings von verschiedenen Abwägungen und Dringlichkeiten abhängt. Während der Schutz der grundlegenden Individualrechte uneingeschränkt verpflichtend ist, wird man bei Rechten, die auf die Entwicklungs- und Erweiterungsmöglichkeiten der Handlungsfähigkeit abzielen, solche Abwägungen schon deshalb ins Auge fassen, weil hier mit einer unübersichtlichen Vielzahl von relevanten Aspekten zu rechnen ist und auch eine Vielzahl von unterschiedlichen Bedürfnissen zu berücksichtigen sind. Diese positiven Rechte setzen – noch deutlicher als negative Rechte – eine Gemeinschaft von Rechtssubjekten (»Community of Rights«) voraus, um den Schutz und die Gewährleistung dieser Rechte möglich zu machen. Während man sich die negativen Rechte als Verpflichtung gegen jeden Einzelnen denken kann, den Handlungsfähigen nicht zu schädigen, so können positive Rechte nur an eine Gemeinschaft adressiert sein, die dem Schutz dieser Rechte verpflichtet ist. Gewirth entfaltet schon in *Reason and Morality*, dass aus dem PGC einerseits ein Minimalstaat gefordert werden kann, da nur ein Staat die Rechte des Individuums effektiv schützen kann (Gewirth 1978, S. 290 ff.). Das impliziert auch die Entwicklung eines Strafrechts, mit dessen Hilfe dieser Schutz durchgesetzt wird. Ferner zeigt er, dass auch eine Sozialstaatsforderung zu den notwendigen Implikaten des PGC zählt. Diese Überlegungen hat er in *The Community of Rights* weiterentwickelt und z. B. in der Begründung des Rechts auf Privateigentum eine eigene Theorie entwickelt (Gewirth 1996, S. 166 ff.).

Auch wenn alle genannten Unterscheidungen näher erläutert werden müssten, wird doch wohl die Art von Kriteriologie deutlich, die sich in der Anwendung des Moralprinzips abzeichnet. Dieser Ansatz ist in der Lage, bestimmte Engführungen liberalistischer Ansätze zu umgehen, ohne zugleich die Individualrechte in eine beständige Konkurrenz gegenüber Gemeinschaftsinteressen zu bringen. Der Schutz elementarer Rechte des Individuums steht nicht zur Disposition. Gleichwohl gibt der Schutz der Bedingungen der Handlungsfähigkeit auch weiterführende Kriterien an die Hand, die für Entwicklungsmöglichkeiten von Belang sind. Der Schutz von Individualrechten beschränkt sich somit nicht auf das Verbot von Interventionen in die individuellen Handlungsspielräume, sondern zunächst auf die Bereitstellung von elementaren und lebensnotwendigen Gütern. Zudem ist die Entwicklung von Institutionen ge-

boten, die es gestatten, Handlungsmöglichkeiten zu sichern und zu erweitern. Auch wenn es vielleicht auf den ersten Blick sehr restriktiv erscheinen mag, ein Moralprinzip zu formulieren, das uneingeschränkte Geltung beansprucht, so ist doch wesentlich, dass dieses Moralprinzip Kriterien bereitstellt, um in Situationen konkurrierender Interessenlagen Gewichungen vorzunehmen, ohne auf Abwägungen verzichten zu müssen. Mit der Verbindung von negativen und positiven Rechten ist zudem die Vermittlung zumindest einiger Aspekte in der Debatte zwischen Kommunitarismus und Liberalismus möglich. Während der Liberalismus auf die unbedingte Achtung von Individualrechten insistierte, kritisierte der Kommunitarismus, dass zu stark von isolierten Individuen ausgegangen wird und die Sozialorientierung unbeachtet blieb. Gewirth hat die Diskussion um das »common good« bereits 1978 in *Reason and Morality* geführt. Die Vorstellung einer *Community of Rights* scheint mir eine Vermittlungsperspektive zu bieten, die einerseits den Einzelnen in seinen vitalen Gütern vor Übergriffen schützt und zugleich die Gemeinschaft auch darauf verpflichtet, die ökonomischen, sozialen und politischen Bedingungen individueller Handlungs- und Entfaltungsfähigkeit zu ermöglichen.

Nur wenige konkrete Applikationsfragen seien noch angedeutet. Mit der Festlegung auf das Recht jedes Individuums hinsichtlich der für die Handlungsfähigkeit elementar notwendigen Güter ergeben sich sehr unmittelbar Verpflichtungen hinsichtlich der Länder der sog. *Dritten Welt*. Gerade weil hier so elementare Güter betroffen sind, sind diese Verpflichtungen in der moralischen Beurteilung sogar sehr hoch anzusiedeln. Nimmt man den Gedanken ernst, dass die Elementargüter eine vorrangige Berücksichtigung beanspruchen können, sind die Konsequenzen weitreichend.

Mit dem Schutz der Bedingungen der Handlungsfähigkeit ist außerdem der Umgang mit unseren natürlichen Lebensgrundlagen in zentraler Weise betroffen. Aus einer Perspektive des Schutzes von Individualrechten ergeben sich Verpflichtungen hinsichtlich eines *Umwelt- und Naturschutzes*. Der Schutz der Umwelt muss in diesem Ansatz nicht mit problematischen Einschränkungen von Individualrechten verbunden sein. Auch hier ist es wichtig, dass die Individualrechte nicht lediglich als Anspruch auf Nicht-Intervention des Handlungsfähigen konzipiert sind, sondern dass sie als Befähigung zu prospektiver Handlungsfähigkeit gedacht sind. Der Schutz von individuellen Freiheitsrechten hat damit einen ganz zentralen Stellenwert in diesem Ansatz. Aber die negativen Rechte werden eingebunden in ein um-

fangreiches Schutzkonzept, bei dem die natürliche Lebensgrundlage zu den elementaren Schutzgütern zählen dürfte.

Da die Argumentation den Schutz von *Handlungsfähigen* in den Mittelpunkt stellt, ergeben sich natürlich Fragen hinsichtlich des Status von Wesen, die nicht, noch nicht oder nicht mehr handlungsfähig sind. Diese Fragen werden im Beitrag »Moralischer Status« dieses Handbuchs behandelt (vgl. dazu Gewirth 1978, S. 121ff.; Steigleder 1999, S. 181ff.; Düwell 2000a; Beyleveld 2000, 2002).

## Literatur

### Standardliteratur

- Beyleveld, Deryck: *The Dialectical Necessity of Morality. An Analysis and Defense of Alan Gewirth's Argument to the Principle of Generic Consistency*. Chicago/London 1991.
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago/London 1978.
- : *Human Rights. Essays on Justification and Application*. Chicago/London 1982.
- : »Rights«. In: Becker, Lawrence (Hg.): *Encyclopedia of Ethics*. New York/London 1992, Vol. I, S. 1103–1109.
- : *The Community of Rights*. Chicago/London 1996.
- : *Self-Fulfillment*. Princeton/N.J. 1998.
- Höffe, Otfried: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München 1999.
- Hohlfeld, Wesley N.: *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*. New Haven/London 1964.
- Regis jr., Edward: *Gewirth's Ethical Rationalism. Critical Essays with a Reply by Alan Gewirth*. Chicago/London 1984.
- Scanlon, Thomas: *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass./London 1998.
- Steigleder, Klaus: *Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik*. Tübingen 1992.
- : »Gewirth und die Begründung der normativen Ethik«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51 Heft 2 (1997), S. 251–267.
- : *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Gewirth*. Freiburg i.Br./München 1999.

### Weitere Literatur

- Beyleveld, Deryck: »The Moral Status of the Human Embryo and Fetus«. In: Haker, Hille/Beyleveld, Deryck (Hg.): *The Ethics of Genetics in Human Procreation*. Aldershot et al. 2000, S. 59–85.
- /Brownword, Roger: *Law as a Moral Judgment*. Sheffield 1994.
- *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*. Oxford 2002.
- Boylan, Michael (Hg.): *Gewirth. Critical Essays on Action, Rationality, and Community*. Lanham et al. 1999.
- Düwell, Marcus: *Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen*. Freiburg i.Br./München <sup>2</sup>2000.
- : »Ethik in der genetischen Frühdiagnostik – eine Problem-skizze«. In: Düwell, Marcus/Mieth, Dietmar (Hg.): *Ethik in der Humangenetik. Die neueren Entwicklungen der genetischen Frühdiagnostik aus ethischer Perspektive*. Tübingen <sup>2</sup>2000, S. 26–48 (2000a).
- Gauthier, David: *Morals by Agreement*. Oxford 1986.
- Höffe, Otfried: *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*. Frankfurt a.M. 1996.
- Kersting, Wolfgang (Hg.): *Gerechtigkeit als Tausch? Ausein-*

- andersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*. Frankfurt a.M. 1997.
- Kettner, Matthias: »Otfrieds Höffes transzendental-kontraktualistische Begründung der Menschenrechte«. In: Kersting 1997, S. 243–283.
- Kutschera, Franz von: »Drei Versuche einer rationalen Begründung der Ethik: Singer, Hare, Gewirth«. In: Fehige, Christoph/Meggle, Georg (Hg.): *Zum moralischen Denken*. Band 1. Frankfurt a. M. 1995, S. 31–53.
- MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Übersetzt von Wolfgang Rhiel. Frankfurt a. M./New York 1987 (engl. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame 1981).
- Ott, Konrad: *Ipsa Facto. Zur ethischen Begründung normativer Implikate wissenschaftlicher Praxis*. Frankfurt a.M. 1997.
- Scarano, Nico: *Moralische Überzeugungen. Grundlinien einer antirealistischen Theorie der Moral*. Paderborn 2001.
- Schaber, Peter: *Moralischer Realismus*. Freiburg i.Br./München 1997.
- Steigleder, Klaus: »Müssen wir, dürfen wir schwere (nicht-therapierbare) genetisch bedingte Krankheiten vermeiden?« In: Düwell, Marcus/Mieth, Dietmar (Hg.): *Ethik in der Humangenetik. Die neueren Entwicklungen der genetischen Frühdiagnostik aus ethischer Perspektive*. Tübingen <sup>2</sup>2000, S. 91–119.
- Toddington, Stuart: *Rationality, Social Action and Moral Judgment*. Edinburgh 1993.
- Werner, Micha H.: »Minimalistische Handlungstheorie – gescheiterte Moralbegründung: Ein Blick auf Alan Gewirth«. In: Burckhart, Holger/Gronke, Horst (Hg.): *Philosophieren aus dem Diskurs: Beiträge zur Diskurspragmatik*. Würzburg 2002, S. 308–328.

Marcus Düwell

# 11. Kontraktualismus

## 1. Individualismus, Prozeduralismus, Kontraktualismus

Als Vertragstheorien bezeichnet man moral-, sozial- und politikphilosophische Konzeptionen, die die moralischen Prinzipien menschlichen Handelns, die rationale Grundlage der institutionellen gesellschaftlichen Ordnung und die Legitimationsbedingungen politischer Herrschaft in einem hypothetischen, zwischen freien und gleichen Individuen in einem wohldefinierten Ausgangszustand geschlossenen Vertrag erblicken und damit die allgemeine Zustimmungsfähigkeit zum fundamentalen normativen Gültigkeitskriterium erklären. Vertragstheorien basieren wie die ihnen eng verwandten Konsenstheorien auf einem *rechtfertigungstheoretischen Prozeduralismus*. Sie stellen die systematische Ausarbeitung der modernitätstypischen Überzeugung dar, dass sich die gesellschaftlichen Rechtfertigungsbedürfnisse nicht mehr durch Rekurs auf den Willen Gottes oder eine objektive natürliche Wertordnung decken lassen. Das Verblässen der theologischen Weltansicht, das Verschwinden der traditionellen qualitativen Naturauffassung unter dem nüchternen Tatsachenblick der modernen Wissenschaften, der Zerfall der festgefühten und wertintegrierten Sozialordnung unter dem wachsenden Ansturm der Verbürgerlichung und Ökonomisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse verlangten eine Neuorganisation der kulturellen Rechtfertigungspraxis, die mit den neu erschaffenen geistigen Grundlagen der Welt der Moderne, mit den neu geprägten Selbst- und Weltverhältnissen der Menschen in Übereinstimmung stand. Die objektivistischen Legitimationstheorien der Tradition, das stoisch-christliche Naturrecht, der theologische Absolutismus, die teleologische Ontologie, hatten ihre Geltung eingebüßt und konnten nicht mehr herangezogen werden, um die gesellschaftlichen Begründungsgewohnheiten metaphysisch zu untermauern.

Protagonist dieses neuzeitlichen rechtfertigungstheoretischen Subjektivismus ist das autonome, aus allen vorgegebenen Natur-, Kosmos- und Schöpfungsordnungen herausgefallene, allein auf sich gestellte Individuum. Es ist vollständig dekontextualisiert, eine Metapher des Asozialen, eine methodologische Artefakt, angemessen nur als konstruktivistischer Gegenentwurf zum sozial eingebetteten Gemeinschaftsmenschen der Tradition, nur in Distanz zu allen vorgegebenen, von der vertrauten Lebenswelt bis zum allumfassenden Seinsgefüge reichenden Kontexten greifbar. Der einzelne Mensch

gewinnt nicht mehr durch Integration in übergreifende und von Natur aus frühere oder geschichtlich vorgegebene Gemeinschaften Wert und Sinn. Jetzt gilt umgekehrt, dass sich die gesellschaftlichen und politischen Einrichtungen nur dann rechtfertigen lassen, wenn sich in ihren Funktionen die Interessen, Rechte, Glücksvorstellungen der Individuen spiegeln.

Diese neuzeitliche individualistische Fundierung aller gesellschaftlichen und politischen Organisationsformen krempelt das traditionelle Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft gründlich um. Zum einen schreibt sie dem Individuum *rechtfertigungstheoretische Absolutheit* zu, die verlangt, es dem Bereich des Besonderen zu entziehen und jenseits aller geschichtlich entwickelten und kulturell formierten Gemeinschaftlichkeit zu situieren. Nur als entweder naturalisiertes oder universalisiertes Individuum, nur als Bewohner einer vor-sozialen Natur oder einer gesellschaftsjenseitigen Vernunftallgemeinheit vermag es die Rolle zu übernehmen, die ihm eine Rechtfertigungstheorie zuweist, die alles Vertrauen in die Leistungskraft der traditionellen objektivistischen Legitimationsinstanzen verloren hat, gleichwohl aber an dem Allgemeingültigkeitsziel festhalten will. Als gerechtfertigt können gesellschaftliche und politische Institutionen daher nur gelten, wenn sie generellen Präferenzen der menschlichen Natur oder universellen normativen Bestimmungen menschlicher Persönlichkeit entsprechen. Zum anderen führt die individualistische Fundierung zur Auszeichnung des Legitimationstyps des *prozeduralen Konsentismus*. Da menschliche Individuen unterschiedliches normatives Gewicht nur im Rahmen vorgegebener normativ verbindlicher Ordnungen besitzen können, diese aber rechtfertigungstheoretisch nicht mehr in Betracht kommen, zählt ein Individuum so viel wie jedes andere, hat jedes Individuum also gleiches Recht, im Legitimationsdiskurs gehört zu werden. Die rechtfertigungstheoretische Absolutsetzung des Individuums führt also notwendig zum *Egalitarismus*; und dieser wiederum verlangt, die fällige Rechtfertigung *konsensgenerierenden Verfahren* zu übertragen. Das erklärt die nicht nachlassende Attraktivität des Kontraktualismus in der modernen praktischen Philosophie, denn der Vertrag ist das konsensgenerierende Verfahren *kat' exochen*.

Der neuzeitliche normative Individualismus stattet das Individuum mit moralischer Autonomie aus und ersetzt die gesetzgebenden Traditionsautoritäten Gottes und der Natur durch das Recht jedes In-

dividuums, nur durch solche Gesetze in seiner Freiheit eingeschränkt zu werden, auf die es sich mit allen anderen im Rahmen fairer Verfahren und Diskurse und auf der Grundlage gleichberechtigter Teilnahme – gleichsam vertraglich – geeinigt hätte. Wie der Konjunktiv signalisiert, steht im Zentrum der kontraktualistischen Begründung ein argumentativ aufwändiges Gedankenexperiment, dessen Rechtfertigungstheoretisches Grundmuster folgendermaßen aussieht: X – und X kann sein: die Etablierung staatlicher Herrschaft, eine Rechtsordnung oder eine Verfassung, gesellschaftliche Institutionen und Wirtschaftsformen, Prinzipien der sozialen, politischen und ökonomischen Gerechtigkeit oder auch moralische Regeln – kann immer dann als legitimiert, begründet, gerechtfertigt gelten, wenn X auf argumentativ einsichtige Weise als Ergebnis eines Vertrages entwickelt werden kann, auf den sich die Betroffenen in einer ganz bestimmten Problemsituation unter bestimmten wohl definierten und allgemein akzeptierten Bedingungen vernünftigerweise einigen würden.

## 2. Dimensionen des Vertrags

Um die Logik des kontraktualistischen Arguments verstehen und seine rechtfertigungstheoretischen Stärken und Schwächen erfassen zu können, müssen drei Bedeutungselemente des Vertragskonzepts klar unterschieden werden: die Normativität des Vertrags, die Moralität des Vertrags und die Rationalität des Vertrags. Wird in der Normativitätsperspektive die interne obligationstheoretische Struktur des Vertrages sichtbar, so gerät in der Moralitätsperspektive die externe geltungslogische Struktur des Vertrages ins Blickfeld. Zur Normativität des Vertrages gehört all das, was den Vertrag als normatives Ereignis, als Quell normativer Wirkungen definiert. Auf die Normativität des Vertrages bezieht man sich, wenn man den Vertrag als Grund freiwilliger, selbst auferlegter Pflichten und genau korrespondierender Rechte anführt. Zur Moralität des Vertrages hingegen gehören die Gültigkeitsbedingungen des Vertrages, die zugleich auch die Bedingungen seiner normativen Wirksamkeit sind, denn der Vertrag muss die Bedingungen seiner Gültigkeit erfüllen, damit die ihn definierenden normativen Eigenschaften, nämlich neue Rechte und Pflichten erzeugen zu können, überhaupt zur Wirkung gelangen. Die dritte Vertragsdimension hat die Rationalität des Vertrages zum Thema. Mit dem Interesse an der Rationalität des Vertrages rücken die Motive und Erwartungen der Vertragsparteien und die von ihnen eingeschlagene

nen Erfolgsstrategien ins Zentrum, wendet sich die Aufmerksamkeit der Instrumentalität des Vertrages seiner Zweckdienlichkeit zu.

### 2.1 Normativität des Vertrags

Wenn die gesellschaftliche Handlungskoordination weitgehend durch objektive Normen geleistet wird, schrumpft der Bereich der autonomen Gestaltung des intersubjektiven sozialen Lebens durch individuelle freiwillige Selbstverpflichtungen; wird jedoch das Netz der objektiven Normen ausgedünnt, nimmt die Bedeutung autonomer Handlungskoordination und damit das Instrumentarium der freiwilligen Selbstbindung beträchtlich zu. Dieses spannungsreiche Exklusionsverhältnis zwischen normativem Objektivismus und normativem Voluntarismus erklärt auch die außerordentliche Attraktivität des Vertrages für die normative politische Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart. In dem Maße, in dem die Philosophie ihr traditionelles Vertrauen in den normativen Objektivismus verloren hat, nicht mehr an die Existenz objektiver Normen glaubt, weil sie diese objektive Normenwelt weder im teleologischen Naturbegriff der Tradition noch im Begriff Gottes länger überzeugend begründen kann, in dem Maße muss der verbleibende andere Quell normativer Handlungskoordination, muss die Klasse der freiwilligen Selbstverpflichtungen in den Mittelpunkt der philosophischen Aufmerksamkeit rücken. Wenn der normative Objektivismus kollabiert, das traditionelle Naturrecht den Begründungsbedürfnissen der Philosophie nicht mehr genügen kann, muss die Philosophie ihren Begründungsbedarf mit Hilfe des normativen Voluntarismus stillen und das sich selbst bindende Individuum zum Protagonisten des Rechtfertigungsarguments machen. Wenn Natur und Gott als Normativitätsspende ausfallen und die ehemals deskriptiv-normativ marmorierte, immer schon als in sich sittlich verfasst angesehene Wirklichkeit rein deskriptiver, allein durch die modernen Wissenschaften vermessener Tatsächlichkeit weicht, wenn Normativität also nicht länger vorgefunden wird, muss sie eigens durch die Menschen eingeführt werden, muss sie zu einer Schöpfung des menschlichen Willens werden. Somit avancieren Versprechen, Vertrag und Zustimmung zu normativitätstheoretischen Grundbegriffen der modernen Legitimationstheorie. Die dem modernen sozialen Leben vertrauten Instrumente der beweglichen gesellschaftlichen Koordination, die Institutionen des Vertrags, des Versprechens und der Zustimmung rücken in den Rang begründender Begriffe des sozialen Lebens überhaupt.

Allerdings ist die Konzeption legitimationsstiften-

der Selbstbindung nicht im mindesten geeignet, die Begründungslasten zu tragen, die ihr der Kontraktualismus aufbürdet. Denn Vertragstheorien, die den Vertrag als Quelle selbst auferlegter Verpflichtungen nutzen wollen, müssen notwendigerweise von empirischen Verträgen ausgehen: nur wirklich abgeschlossene Verträge, wirklich abgegebene Versprechen können binden. Wirkliche Verträge und wirkliche Versprechen sind jedoch kontingente Ereignisse, auf die die Philosophie ihr ins Allgemeingültige ausgreifende Begründungsprogramm nicht stellen kann. Diese Überlegungen führen zu dem paradoxen Ergebnis, dass der Kontraktualismus gerade die Normativitätsdimension des Vertrages argumentativ nicht verwenden kann. Der Vertrag als Ort selbst auferlegter Verpflichtung kann in der politischen Philosophie keine Rolle spielen, denn genauso wenig wie der Begriff des Hundes bellt, vermag ein gedachter Vertrag zu verpflichten.

## 2.2 Die Verträge des Kontraktualismus sind hypothetisch

Die Verträge des Kontraktualismus, des klassischen staatsphilosophischen wie des zeitgenössischen gerechtigkeitstheoretischen, sind hypothetisch. Sie finden ausschließlich in den Köpfen der Philosophen statt. Wie aber, so lautet jetzt die entscheidende Frage, können hypothetische Verträge wirkliche Verbindlichkeiten erzeugen? Wie können Verträge, die sich allein in Gedanken ereignen, Auskunft geben über die Berechtigung des Gerechtigkeitsanspruchs wirklicher Gesellschaftsordnungen oder die Legitimität wirklicher staatlicher Herrschaft? Wir können doch nicht die Rechte und Pflichten, die wir aufgrund gerechtfertigter Prinzipien haben, dadurch herausfinden, dass wir uns fragen, welche Rechte und Pflichten wir haben würden, wenn wir uns mit allen anderen in einer eingebildeten Situation auf bestimmte normative Gerechtigkeitsgrundsätze geeinigt hätten?

Nicht weil die Verbindlichkeit dieser Grundsätze durch eine vertragliche Übereinkunft aller Betroffenen begründet werden könnte, kann die Vorstellung eines hypothetischen Vertrages als Modell der Rechtfertigung von sozialen und politischen Verfassungsprinzipien dienen, sondern allein deswegen, weil es gute Gründe für die Behauptung gibt, dass die beteiligten Parteien eine derartige Vereinbarung vernünftigerweise hätten treffen sollen und dass sie darum die aus dieser Übereinkunft hervorgehenden Grundsätze betrachten sollten, als hätten sie ihnen zugestimmt. Der Rechtfertigungszweck der kontraktualistischen Begründungstheorie hat nichts mit der Bindewirkung von Verträgen zu tun, die sich wie bei

Versprechen immer nur im Fall wirklich vollzogener Selbstverpflichtungen einstellt. Vielmehr geht es um die Gründe, die die Theorie für den Vertragsschluss anführt. Der Vertrag ist ein Kriterium, ein gerechtigkeits-theoretischer Lackmustest; mit seiner Hilfe lassen sich allgemein verbindliche Gerechtigkeitsprinzipien finden. Denn eben das ist der metaethische Grundsatz des Kontraktualismus: Nur die Prinzipien sind allgemein verbindlich, auf die sich Menschen unter bestimmten fairen Bedingungen einigen würden, oder anders formuliert: die von jedermann gegenüber jedermann öffentlich gerechtfertigt werden können.

## 2.3 Moralität des Vertrags

Der Vertrag des philosophischen Kontraktualismus lebt nicht aus sich selbst, ist nicht autark. Er ist verbindlichkeitstheoretisch abhängig, seine interne obligationstheoretische Struktur kann nur dann wirksam werden, wenn er sich in den externen obligationstheoretischen Rahmen seiner moralischen Gültigkeitsbedingungen einfügt. Wir stoßen auf diese moralischen Bedingungen vertraglicher Einigungen, wenn wir uns fragen, ob es sittliche Einwände gegen vertragliche Übereinkünfte geben kann und wie diese gegebenenfalls gerechtfertigt werden können. Es zeigt sich dann, dass wir überhaupt nicht bereit sind, das voluntaristische Motto *volenti non fit iniuria* – dem willentlich Zustimmenden kann aus dem, welchem er zustimmt, kein Unrecht erwachsen – ohne zusätzliche moralische Qualifikationen zu akzeptieren, dass wir bestimmte vertragsmoralische Überzeugungen haben, denen Verträge gerecht werden müssen, um die ihnen begrifflich innewohnende Normativität entfalten zu können. Da ist einmal die Bedingung der Freiwilligkeit. Es ist freilich nicht zu erwarten, dass eine genaue und für alle möglichen Zweifelsfälle kriteriell befriedigende Grenzziehung zwischen freiwilligen Zustimmungen und unfreiwilligen Zustimmungen möglich ist. Hier ist nur wichtig zu vermerken, dass die Vertragsmoral allgemeine Zumutbarkeitsbedingungen formuliert, die in der Verhandlungssituation – und das heißt im Theoriekontext des philosophischen Kontraktualismus: im Naturzustand – erfüllt sein müssen, damit die Zustimmung zum Vertrag auch als freiwillig geleistet bewertet werden kann, und deren Verletzung – beispielsweise durch Zwangsanwendung und Erpressung oder durch eine die persönliche Entscheidungsfreiheit drastisch einschränkende und somit eine Freiheits- und Machtasymmetrie zwischen den Vertragspartnern bewirkende Notlage – eine sittliche Ungültigkeitserklärung des Vertrages legitimiert. Da ist zum anderen die Bedingung einer hinreichend symmetri-

schen Ausgangsposition der Vertragspartner und eines fairen Austauschs der vertraglichen Leistungen. Beide Bedingungen sind Varianten des Reziprozitätsprinzips. In ihnen artikuliert sich gleichermaßen die Überzeugung, dass ein sittlich gültiger Vertrag fundamentale Gerechtigkeitsauflagen zu erfüllen hat. Die Moralität des Vertrags prägt nicht nur die vertraglichen Einigungen in der Gesellschaft und die vertragsrechtlichen Entscheidungen ihrer Gerichte, sie bestimmt auch die Argumentation des philosophischen Kontraktualismus. Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages muss beiden vertragsmoralischen Bedingungen gerecht werden; nur ein Vertrag, der beide Bedingungen zusammen erfüllt, kann die ihm von der Theorie übertragene rechtfertigungstheoretische Rolle spielen.

Die Moralitätsdimension des Vertrages hat entscheidende Auswirkungen auf das Begründungsprogramm des philosophischen Kontraktualismus. Denn die Gerechtigkeits- und Fairnessregeln der Vertragsmoral, mit denen sich der Vertrag in Übereinstimmung bringen muss, um in rechtfertigungstheoretischen Kontexten als Erkenntnis-kriterium des Legitimen und Gerechten verwendet werden zu können, können nicht ihrerseits mit Hilfe des Vertragsmodells gerechtfertigt werden. Der Kontraktualismus ist nicht letztbegründungskompetent. Die Reichweite des kontraktualistischen Begründungsarguments ist prinzipiell begrenzt. Denn das, was vertragliche Einigungen zu sittlich zulässigen Einigungen macht, kann seinerseits nicht durch vertragliche Einigungen gewonnen werden. Der Vertrag ist also rechtfertigungstheoretisch sekundär. Als philosophische Rechtfertigungstheorie bedarf der philosophische Kontraktualismus stets fremder systematischer Unterstützung, sei es durch eine Menschenrechtstheorie, die die Gleichheits- und Fairnessvoraussetzungen unmittelbar aus der These des menschenrechtlichen Egalitarismus gewinnt, sei es durch eine Kohärenztheoretische Begründungsfigur, die die normativen Vertragsvoraussetzungen interpretativ aus den vorfindlichen moralischen Überzeugungen entwickelt.

## 2.4 Rationalität des Vertrags

Verträge sind soziale Instrumente, derer sich die Vertragsbeteiligten zum Zwecke der Verbesserung ihrer Nutzenposition bedienen. Wie die Benutzung aller Instrumente steht auch die Verwendung von Verträgen unter Rationalitätsbedingungen, die sich teils auf den allgemeinen Kontext vertraglicher Praxis, teils auf die besonderen Eigenschaften des in Rede stehenden Vertrages beziehen und die teils formaler, teils inhaltlicher Natur sind. Eine Person wird dann einen Vertrag schließen, wenn die erwünschte

Verbesserung der eigenen Lage auf eigene Faust nicht zu erreichen ist und man sich der Kooperation anderer versichern muss.

Die Interessen der Vertragspartner können qualitativ identisch oder – was im praktischen Leben der Normalfall ist – qualitativ verschieden sein. Im ersten Fall haben wir es mit einem interessenidentischen Vertrag, im zweiten Fall mit einem interessenkomplementären Vertrag zu tun. Interessenkomplementäre Verträge begründen einen Leistungs- oder Ressourcentausch, interessenidentische Verträge dienen hingegen einer Leistungssummierung und Ressourcenzusammenlegung. Die Verträge des Kontraktualismus sind notwendigerweise immer interessenidentische Verträge, aber sie dienen keiner Leistungssummierung und Ressourcenzusammenlegung, sondern der Rechtfertigung von universellen Regeln und Grundsätzen. Und diese Rechtfertigung kann dann erreicht werden, wenn sich ein gemeinsames Interesse ausfindig machen lässt, auf das sich das gedachte Einigungsmotiv stützen lässt. Dieses gemeinsame Interesse ist immer das Interesse aller an einer Verbesserung ihrer eigenen Nutzenposition: wenn sich unter den gegebenen Umständen die Etablierung von Herrschaft, von Institutionen oder Handlungsregeln als für jeden gleichermaßen vorteilhaft erweist, werden alle dem Vertrag vernünftigerweise zustimmen, können Herrschaft, Institutionen und Handlungsregeln als von allen um ihres je eigenen Vorteils willen gewollt – und das heißt eben: als legitim und gerecht – gelten.

Die Bewertung der Rationalität eines Vertrages verlangt eine Untersuchung seiner Zweckdienlichkeit, die dem triadischen Muster allgemeiner Handlungsrechtfertigung folgt und den Zusammenhang von Ausgangssituation, Handlungsinhalt und Handlungsfolgen analysiert. Die Zweckdienlichkeit eines Vertrages lässt sich nur relativ zur Ausgangssituation der Vertragsschließenden, des Vertragsinhalts und der Zielvorstellungen der Parteien feststellen. Fragt man nach der Rationalität eines bestimmten Vertrages, dann will man wissen, ob es für die Vertragsparteien vernünftig war oder wäre, unter den von ihnen vorgefundenen Bedingungen und bei den für sie geltenden Interessenlagen und Zielvorstellungen einem Vertrag mit den Eigenschaften A, B, C ... zuzustimmen, dann will man wissen, ob der so und so bestimmte Vertrag zu der Erwartung berechtigter oder prinzipiell berechtigter würde, den als verbesserungswürdig angesehenen Ausgangszustand zu beenden und das erwünschte Resultat hervorzu-bringen.

Das kontraktualistische Argument beruht auf einem komplexen Konditionalsatz; sein allgemeines

logisches Schema lautet folgendermaßen: Wenn der Ausgangszustand die Merkmale A, B, C besitzt, dann muss ein Vertrag mit den Eigenschaften Q, R, S geschlossen werden, der notwendig zu einem Ergebniszustand mit den Attributen X, Y, Z führt. Dieses ›muss‹ drückt den Forderungscharakter hypothetischer Imperative aus; es ist ein ›muss‹ der instrumentellen Vernunft. Die Verträge des Kontraktualismus finden zwar nur in den Köpfen der Philosophen statt, jedoch fallen sie nicht vom Himmel. Sie sind vielmehr in ihrer Existenz wie in ihrer Gestalt logisch abhängig von Voraussetzungen, Bedingungen und Kontexten, die die Grammatik der Konfliktsituation bestimmen, die einvernehmlich zu bewältigen das kontraktualistische Arrangement von dem Theoretiker entwickelt wird. Das kontraktualistische Argument muss aus der Beschaffenheit der Ausgangssituation – und dazu zählen nicht nur die von den Naturzustandsbewohnern vorgefundenen externen Lebens- und Handlungsbedingungen, dazu zählt nicht zuletzt auch die von der Theorie den Menschen zugeschriebene anthropologische Verfassung, die ihre Konfliktwahrnehmung ebenso bestimmt wie ihre Problemlösungsphantasie und Entscheidungspsychologie – zwingende Gründe für den Abschluss eines bestimmten Vertrages ableiten und somit den Entschluss zu der vorliegenden vertraglichen Einigung als rational ausweisen. Rationalitätskritische Auseinandersetzungen haben daher in der Geschichte der Vertragstheorie eine sehr große Rolle gespielt: sowohl Locke als auch Rousseau haben dem Hobbes'schen Vertrag gegenüber den Einwand der Irrationalität vorgebracht; Rousseau hat in seinem zweiten geschichtsphilosophischen Diskurs diesen Irrationalitätsvorwurf auch gegenüber der Locke'schen Vertragskonzeption erhoben (vgl. Kersting 1994, S. 100 ff., S. 141 ff.).

Die Konditionalstruktur des kontraktualistischen Arguments weist darauf hin, dass das kontraktualistische Argument in seiner reinsten Form syllogistischer Natur ist. Die Anerkennung seines Ergebnisses, d. h. seiner Rechtfertigungsleistung, ist abhängig von der Anerkennung der Beschreibung des Naturzustandes. Und diese wiederum ist zweifacher Natur: denn zu unterscheiden ist die Anerkennung der normativen Bestimmungen des Naturzustandes, die für die moralische Zulässigkeit des Vertrages bürgen wollen, von der Anerkennung der deskriptiven Bestimmungen des Naturzustandes, die den Konfliktcharakter der Ausgangssituation und damit den Problemhorizont der Theorie ebenso festlegen wie die Konfliktwahrnehmung, die Bedürfnisnatur und die Entscheidungspsychologie der Menschen. Es ist offensichtlich so, dass unterschiedliche und vonein-

ander logisch völlig unabhängige Gründe für die Anerkennung der normativen und der deskriptiven Verfassungselemente des Naturzustandes vorzubringen sind. Daher impliziert die Anerkennung der normativen Naturzustandsausstattung keinesfalls die Anerkennung der in ihm gemachten empirischen Annahmen und umgekehrt. Folglich kann die Weigerung, die behauptete Rechtfertigung bestimmter Prinzipien durch das Vertragsargument zu akzeptieren, sich entweder auf eine Ablehnung der in den Naturzustand eingelassenen normativen Bestimmungen oder auf eine Zurückweisung seiner empirischen Merkmale stützen. So ist beispielsweise Rawls' Konstruktion des Urzustandes heftig kritisiert worden, weil er den Verfassungswählern allgemein ein Entscheidungsverhalten unterstellt hat, das kaum jemand in allen Situationen und nur wenige in ganz bestimmten Situationen an den Tag legen werden (vgl. Kersting 1993a, S. 77 ff.).

Die guten Gründe, die eine Einigung als vernünftig erscheinen lassen, hängen offensichtlich eng mit der Situation zusammen, in der die gedachte Übereinkunft getroffen werden soll. In der Vertragssituation sind die Gründe in Gestalt der Situationsmerkmale zu finden: für jede Version einer kontraktualistischen Prinzipienrechtfertigung gilt daher folgende Formel: hätte die Ausgangssituation nicht die Merkmale  $M_1, M_2, \dots, M_n$ , dann gäbe es auch keine guten Gründe, sich auf die Prinzipien  $P_1, P_2, \dots, P_n$  mit den Eigenschaften  $E_1, E_2, \dots, E_n$  zu einigen. Diese Formel zeigt deutlich, dass die Ausgangssituation in den Mittelpunkt der kontraktualistischen Begründungstheorie rückt. Es ist keinesfalls so, dass nur der staatsphilosophische Kontraktualismus sich um eine plausible Naturzustandstheorie kümmern muss. Zwar besitzen die Anfangsentwürfe des rechtfertigungstheoretischen Kontraktualismus nicht die Anschaulichkeit des Anarchie-Staats-Dualismus und nicht die Dramatik von Grenzsituationen; aber sie tragen auch im Rahmen einer vertragstheoretischen Prinzipienrechtfertigung das systematische Hauptgewicht der gesamten Argumentation. Ihre Gestaltung bestimmt darüber, ob das sich auf sie stützende Rechtfertigungsargument überzeugt, daher muss sie ihrerseits allgemeine Zustimmung finden. Die in sie eingehenden, von ihr interpretierten deskriptiven und normativen Voraussetzungen müssen unstrittig sein, anderenfalls bietet sie keine tragfähige Basis für eine Prinzipienbegründung, anderenfalls wird sie als arbiträre und rechtfertigungstheoretisch unfruchtbare Konstruktion verworfen werden müssen. Eine kontraktualistische Rechtfertigungstheorie hat daher immer zweierlei zu leisten: sie muss einmal eine allgemein akzeptable Ausgangssituation entwerfen und



dann die Prinzipien bestimmen, auf die sich alle Parteien auf der Grundlage dieser angenommenen Ausgangssituation einigen würden.

## 2.5 Vertrag und Ausgangszustand

In den Verträgen des Kontraktualismus wird nicht verhandelt; in ihnen kommen sich die Parteien nicht auf halbem Wege entgegen; sie halten keine Kompromisse fest. Sie haben eine moralepistemologische, eine heuristische Funktion. Sie werden als Mittel verwandt, um allgemein anerkennungsfähige Freiheitseinschränkungen zu identifizieren. Vertragsargumente haben darum immer einen Konsens zum Inhalt, nicht einen deliberativ gewonnenen, im Diskurs ermittelten Konsens, denn derartige Konsense lassen sich durch die Theorie nicht präjudizieren. Der Konsens der Vertragsargumente ist ein theoretisch deduzierter strategischer Konsens; er basiert auf einem generalisierten, in reziproke Instrumentalisierung eingebetteten Egoismus. Erreicht wird er durch radikale Interessenhomogenisierung, denn nur unter der Voraussetzung eines gleichen entscheidungsrelevanten Interesses bei jedermann kann es eine repräsentative, von jedermann nachvollziehbare Entscheidung und damit ein allgemein anerkennungsfähiges Ergebnis geben. Die Reduktion der differenzierten subjektiven Präferenzlisten kann sich der Grenzsituationsstrategie bedienen, wie es Hobbes vorgemacht hat, und die Suche nach dem, was vernünftigerweise alle wollen, so weit vorantreiben, dass nur noch das schlechthin transzendente Selbsterhaltungsinteresse als einziges entscheidungsrelevantes Interesse übrig bleibt; oder sie kann wie bei Rawls bereits bei den so genannten »primary goods«, den sozialen Grundgütern stoppen. In beiden Fällen jedoch dringt die Suche nach Konsens garantierenden identischen Interessen in den Bereich der transzendentalen Voraussetzungen individueller Lebensführungsmuster ein und deckt solche Interessen auf, die von jedermann als immer schon erfüllt und gesichert vorausgesetzt werden müssen, um ein individuelles Leben führen und unterschiedliche Interessen realisieren zu können. Mit anderen Worten: während im wirklichen gesellschaftlichen Leben Übereinkünfte alles andere als trivial sind, sind die Übereinkünfte des Kontraktualismus notwendigerweise trivial. Das ganze Theorieprogramm ist darauf gerichtet, ein Einmütigkeitsarrangement herzustellen; die Trivialisierung der Übereinkünfte ist seine vordringliche Aufgabe. Nicht trivial sind jedoch die Bestimmungen der Vertrags- und Entscheidungssituation, die die Übereinkunft zu einer logischen Selbstverständlichkeit machen. Sie rücken ins Zentrum der theoretischen und systematischen Auf-

merksamkeit. Vertragstheorien sollten darum eigentlich Naturzustandstheorien heißen.

## 3. Staatsphilosophischer Kontraktualismus

Gesellschaftsvertragsmotive finden sich bereits im Denken der Sophisten, die sich gegen die tradierte Nomos-Orientierung auflehnten, und im Epikureismus, der sich gegen Platon und das Naturrecht wandte und Gerechtigkeit als interessengeleitete Übereinkunft auslegte. Auch das anti-individualistische Mittelalter griff auf das Vertragsmotiv zurück, um sich die Gegenseitigkeitsstrukturen des Rechtslebens verständlich zu machen (zur Geschichte des Vertragsdenkens vgl. Gough 1936; Kersting 1990).

Erst in der Neuzeit ist der Vertrag in den Rang eines theoretischen Legitimationskonzepts erhoben worden. Dessen Begründer ist Thomas Hobbes (vgl. Kersting 1992; Kersting 1996). Die von Hobbes entwickelten Konzepte und Argumentationsformen prägen das gesamte neuzeitliche politikphilosophische Denken; sie bilden den kategorialen Rahmen, in dem bis in Kants und Fichtes Zeiten über Herrschaft, Recht und Staat reflektiert wurde. Und in der zeitgenössischen politischen Philosophie des Liberalismus sind sie zu neuerlicher Wirksamkeit gelangt. Wie in der frühen Neuzeit präsentiert sich auch in der Gegenwart die interne Entwicklung der Problemstellungen und Positionen der individualistischen politischen Philosophie vor allem als begrifflich-interpretative Ausdifferenzierung der kontraktualistischen Grammatik. Der Kern des frühen *staatsphilosophischen Kontraktualismus* ist die Idee der Autoritäts- und Herrschaftslegitimation durch freiwillige Selbstbeschränkung aus eigenem Interesse unter der Rationalitätsbedingung einer strikten Wechselseitigkeit. Um das protagonistische unendlich freie Individuum zu dem legitimationsstiftenden Verzicht auf die natürliche Freiheit zu motivieren und das Theorieziel gerechtfertigter Herrschaft und begründeter, in selbst auferlegter Verpflichtung begründeter politischer Obligation zu erreichen, entwickelt die Vertragstheorie das Naturzustandstheorem. Es hat die *exeundum e statu naturali*-Einsicht zu vermitteln, den Nachweis zu liefern, dass ein Zustand, in dem alle staatlichen Ordnungs- und Sicherheitsleistungen fehlen und jeder seine Interessen mit allen ihm geeignet erscheinenden und verfügbaren Mitteln verfolgen würde, zu einem virtuellen Krieg eines jeden gegen einen jeden führen müsste und daher für jedermann gleichermaßen unerträglich sein würde, so dass es also im fundamentalem Interesse eines jeden läge, den gesetzlosen vorstaatlichen Zustand zu verlassen,

die sich als aporetisch entdeckende absolute Ungebundenheit aufzugeben und eine Koexistenz verbürgende, politische, machtbewehrte Ordnung zu etablieren. Die zur Einrichtung des staatlichen Zustandes notwendige individuelle Freiheitseinschränkung ist allerdings nur unter der Bedingung der Reziprozität zumutbar, ist also nur möglich auf der Basis eines Vertrags, in dem die Naturzustandsbewohner sich wechselseitig zur Aufgabe der natürlichen Freiheit und zu politischem Gehorsam verpflichten und zugleich für die Einrichtung einer mit Gewaltmonopol ausgestatteten Vertragsgarantiemacht sorgen.

Der staatsphilosophische Kontraktualismus liefert so eine vertragstheoretische Legitimation staatlicher Herrschaft in Gestalt einer rationalen Rekonstruktion der Entstehung des Staates aus dem vereinten Willen der Bürger. Das kontraktualistische Argument betraut den Vertrag mit der Rolle der sichtbaren staatsgründenden Hand. Die Ausgangssituation der Vertragstheorie ist hier ein natürlicher, vorstaatlich-anarchischer Zustand. Die ihn charakterisierende und seine Unerträglichkeit bewirkende Konfliktträchtigkeit mag wie bei Hobbes in der Endlichkeit der Menschen und der Knappheit der Güter ihren Grund haben oder wie bei Locke auf der mangelhaften Handlungskordinations- und Konfliktregulierungsleistung der Menschenrechtsnormen beruhen, immer ist der Naturzustand von der Art, dass nur die Etablierung staatlich organisierter Herrschaft eine Besserung der Situation verspricht.

### 3.1 Thomas Hobbes

Der Hobbes'sche Vertrag ist ein Vertrag eines jeden mit einem jeden. Seine Gestalt korrespondiert genau der individualistischen Konfliktstruktur des Naturzustandes. So wie der Naturzustand ein Zustand des Krieges eines jeden gegen ein jeden war, muss auch der ihn beendende Vertrag ein Vertrag eines jeden mit einem jeden sein. Er ist Gesellschaftsvertrag und Staatsvertrag in einem. Die durch ihn herbeigeführte Errichtung des bürgerlichen Zustandes ist in derselben logischen Sekunde Errichtung einer Herrschaftsordnung und Herstellung einer Gesellschaft. Denn Vergesellschaftung und Herrschaftsetablierung sind unabhängig voneinander nicht denkbar: der Vertrag ist Grund der Vergesellschaftung der Individuen nur insofern er auch zugleich Grund der Herrschaftserrichtung ist, und er besitzt diese herrschaftsbegründende Funktion nur als eine die Individuen assoziierende und wechselseitig bindende Rechtsfigur. Der vertragliche Zusammenschluss enthält das Modell der individualistischen, modernen, bürgerlichen Gesellschaft, deren Bestand durch den Leviathan garantiert werden soll.

Einzig das Recht eines jeden auf alles und alle erweist sich in der Analyse des Naturzustandes als eine Konfliktursache, die menschlicher Veränderung zugänglich ist: die menschliche Natur kann nicht verändert werden, auch das Regiment der Knappheit kann nicht abgeschüttelt werden, jedoch kann die unbegrenzte menschliche Handlungsfreiheit Regeln unterworfen werden. Der erste Schritt auf dem Weg aus dem Naturzustand muss also der wechselseitige Verzicht auf das *ius in omnia et omnes* sein.

Allerdings wäre mit einem wechselseitigen Verzicht auf das *ius in omnia et omnes* allein noch nicht die erhoffte Verbesserung des Zustandes erreicht. Zusätzlich ist die Existenz eines machthabenden Willens erforderlich, der den Freiheitsgebrauch der Individuen koordiniert und die divergierenden Willen der vielen in seinem Willen vereinigt. Wie aber kann die Handlung des wechselseitigen Rechtsverzichts Souveränität konstituieren, ein Herrschaftsrecht erzeugen, einen Willen hervorbringen, der alle in eine politische Einheit einbindet? Wie kann auf der Grundlage der wechselseitigen Selbstentwaffnung aller Naturzustandsbewohner ein mit Gewaltmonopol ausgestatteter allgemeiner Wille entstehen? Hobbes' Antwort auf diese Frage nach dem Legitimationsgrund der staatlichen Autorität ist das kontraktualistische Autorisierungsargument des *Leviathan*:

»Der alleinige Weg zur Errichtung einer solchen allgemeinen Gewalt, die in der Lage ist, die Menschen vor dem Angriff Fremder und vor gegenseitigen Übergriffen zu schützen und ihnen dadurch eine solche Sicherheit zu verschaffen, dass sie sich durch eigenen Fleiß und von den Früchten der Erde ernähren und zufrieden leben können, liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen, die ihre Einzelwillen durch Stimmenmehrheit auf einen Willen reduzieren können. Das heißt soviel wie einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen bestimmen, die deren Person verkörpern sollen, und bedeutet, dass jedermann alles als eigen anerkennt, was derjenige, der auf diese Weise seine Person verkörpert, in Dingen des allgemeinen Friedens und der allgemeinen Sicherheit tun oder veranlassen wird, und sich selbst als Autor alles dessen bekennt und dabei den eigenen Willen und das eigene Urteil seinem Willen und Urteil unterwirft. Dies ist mehr als Zustimmung oder Übereinstimmung: Es ist eine wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person, die durch Vertrag eines jeden mit jedem zustande kam, als hätte jeder zu jedem gesagt: *Ich autorisiere diesen Menschen oder diese Versammlung von Menschen und übertrage ihnen mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, dass du ihnen ebenso dein Recht überträgst und alle ihre Handlungen autorisierst.* Ist dies geschehen, so nennt man diese zu einer Person vereinte Menge Staat, auf lateinisch *civitas*. Dies ist die Erzeugung jenes großen Leviathan oder besser, um es ehrerbietiger auszudrücken, jenes sterblichen Gottes, dem wir unter dem unsterblichen Gott unseren Frieden und Schutz verdanken. Denn durch diese ihm von jedem einzelnen im Staate verliehene Autorität steht ihm so viel Macht und Stärke zur Verfügung, die auf ihn übertragen worden sind, dass er durch den dadurch erzeugten Schrecken in die Lage versetzt wird, den Willen aller auf den

innerstaatlichen Frieden und auf gegenseitige Hilfe gegen auswärtige Feinde hinzulenken. Hierin liegt das Wesen des Staates, der, um eine Definition zu geben, *eine Person ist, bei der sich jeder einzelne einer großen Menge durch gegenseitigen Vertrag eines jeden mit jedem zum Autor ihrer Handlungen gemacht hat, zu dem Zweck, dass sie die Stärke und Hilfsmittel aller so, wie sie es für zweckmäßig hält, für den Frieden und die gemeinsame Verteidigung einsetzt*« (Hobbes 1976, S. 134f.).

Durch die vertraglichen Akte der Übertragung des Rechts auf Selbstregierung wird die Menge zu einer politischen Einheit, die durch den Souverän verkörpert wird; oder genauer: durch diese Akte der Rechtsübertragung und Autorisierung wird die Menge zu einem politischen Körper, der durch den Souverän beseelt wird – Hobbes hat die Souveränität ja selbst in der berühmten Einleitungs-Passage des *Leviathan* als »künstliche Seele« bezeichnet, »die dem ganzen Körper Leben und Bewegung gibt«. Der Autorisierungsakt ist das Fiat der politischen Welt, die Beseelung des politischen Körpers. Der Wille des Souveräns regiert und bewegt den politischen Körper so wie die Menschen im Naturzustand unter Wahrnehmung ihres Rechts auf Selbstregierung ihren Körper regiert und zu Handlungen bestimmt haben. Und jeder aus der Menge der Vertragsschließenden hat sich durch den Autorisierungsakt zum moralisch-rechtlichen Autor der Handlungen des Souveräns gemacht. Eine Menge kann nur zu einer politischen Einheit werden, wenn eine wirkliche Willensvereinigung stattfindet. Eine wirkliche Willensvereinigung kann aber nur stattfinden, wenn entweder alle Individuen dasselbe wollen oder wenn sie das, was einer will, als von ihnen selbst gewollt anerkennen. Hobbes' Konzept der politischen Einheit beruht auf der zweiten Möglichkeit. (Rousseau wird dann später bei seiner Konzeption der politischen Einheit auf die erste Möglichkeit zurückgreifen.) Durch die Autorisierung macht sich jedes Element der Menge zum Autor der Handlung des Souveräns; sie schafft so die Grundlage für ein absorptiv-identitäres Repräsentationsverhältnis: *Rex est populus*.

Hobbes' Vertrag ist ein Herrschaftsbegründungsvertrag, kein Herrschaftsbegrenzungsvertrag. Der Verzicht auf das Recht auf alles, die Aufgabe der natürlichen Freiheit und die Autorisierung und Übertragung des Rechts auf Selbstregierung sind allesamt vorbehaltlose Entäußerungen, die keinerlei Freiheit und keinerlei Recht auf Seiten der Vertragsparteien zurückbehalten. Dieses Vertragskonzept steht in der Geschichte des Kontraktualismus einzig da. In der Zeit nach Hobbes ist der Vertrag immer auch zu Zwecken der Herrschaftsqualifizierung verwandt worden. Der Locke'sche Vertrag etwa wird auf der Grundlage unveräußerlicher individueller Grundrechte geschlossen und überträgt dem Souve-

rän nur die Befugnis, für den Schutz dieser seiner Disposition gänzlich entzogenen Grundrechte zu sorgen. Bei Locke errichtet der Vertrag also explizit die individuellen Grundrechte als Herrschaftsgrenze. Bei Kant wird dann die Struktur des Vertrages sogar selbst zu einer herrschaftseingrenzenden Verfassung. Hobbes' Vertragsstaat besitzt jedoch absolute Macht; er ist weder durch liberale Grundrechte noch durch Menschenrechte, weder durch eine vernunftrechtliche noch durch eine naturrechtliche Verfassung in seiner Herrschaftsbefugnis eingegrenzt. Hobbes' politische Philosophie bietet das merkwürdig-paradoxe Bild einer radikal individualistischen Begründung absoluter Macht, einer Legitimierung des Staatsabsolutismus aus dem rückhaltlosen Selbstbindungswillen der Individuen.

## 2.2 John Locke

Anders als bei Hobbes sind die nach dem Staat rufenden Naturzustandskonflikte bei Locke Rechtskonflikte, in denen sich die Verwirklichungsschwierigkeiten der unveräußerlichen Grundrechte in einem institutionell ungesicherten Zustand spiegeln. Die Durchsetzung des natürlichen Gesetzes und der in ihm gründenden Individualrechte verlangt wie die Durchsetzung positiven Rechts dreierlei: Erstens eine Interpretation und rechtliche Bestimmung des natürlichen Gesetzes, die als Urteils- und Begründungsgrundlage dient; zweitens die richterliche Anwendung dieser Urteilsgrundlage auf den besonderen Fall und die Bestimmung der Strafe, der Straftat, Entschädigung oder Kriminalstrafe und des Strafmaßes; drittens die Vollstreckung dieses Strafurteils. Im Naturzustand werden diese drei Durchsetzungsfunktionen in private Hände gelegt; jeder hat gleichermaßen das Recht, immer und zu jeder Zeit, unabgestimmt mit anderen und auf eigene Faust diese drei unerlässlichen und von der Sache her notwendigen Durchsetzungsfunktionen wahrzunehmen. Diese distributiv-allgemeine Verwirklichungsstrategie des natürlichen Gesetzes hingegen scheitert: die Defizienz des Naturzustandes lässt sich geradezu als Resultat der distributiv-allgemeinen Verwirklichungsstrategie des natürlichen Gesetzes beschreiben. Um die Defizienz des Naturzustandes aufzuheben, muss die distributiv-allgemeine Verwirklichungsstrategie durch eine kollektiv-allgemeine Verwirklichungsstrategie ersetzt werden, durch eine Strategie also, in der die alle betreffende und für alle gültige Verwirklichung des natürlichen Gesetzes nicht mehr von jedem Einzelnen, sondern von allen gemeinsam wahrgenommen wird. Dies geschieht dadurch, dass sich die Menschen durch ein Netz wechselseitiger Verträge zu einer bürgerlichen Gesellschaft vereinigen.

Durch diesen Vertragschluss entsteht eine politische Einheit, die als neues Rechtssubjekt auftritt. Das Recht dieses politischen Subjekts ist nicht ein originäres Recht, sondern ein abgeleitetes Recht, es ist das der Gemeinschaft von jedem Einzelnen zwecks effektiver Wahrnehmung übertragene Recht auf Naturrechtsdurchsetzung und Grundrechtsschutz.

»Da aber keine politische Gesellschaft bestehen kann, ohne dass es in ihr eine Gewalt gibt, das Eigentum zu schützen und zu diesem Zweck die Übertretungen aller, die dieser Gesellschaft angehören, zu bestrafen, so gibt es nur dort eine politische Gesellschaft, wo jedes einzelne ihrer Mitglieder seine natürliche Gewalt aufgeben und zugunsten der Gemeinschaft in all denjenigen Fällen auf sie verzichtet hat, die ihn nicht davon ausschließen, das von ihr geschaffene Gesetz zu seinem Schutz anzurufen. Auf diese Weise wird das persönliche Strafgericht der einzelnen Mitglieder beseitigt, und die Gemeinschaft wird nach festen, stehenden Regeln zum unparteiischen und einzigen Schiedsrichter für alle. Durch Männer, denen von der Gemeinschaft die Autorität verliehen wurde, jene Regeln zu vollziehen, entscheidet sie alle Rechtsfragen, die unter den Mitgliedern dieser Gesellschaft auftreten können, und bestraft jene Vergehen, die von irgendeinem Mitglied gegen die Gesellschaft begangen werden, mit den vom Gesetz vorgesehenen Strafen. Daran kann man leicht beurteilen, welche Menschen in einer politischen Gesellschaft zusammenleben und welche nicht. Diejenigen, die zu einem einzigen Körper vereinigt sind, eine allgemeine feststehende Gesetzgebung und ein Gerichtswesen haben, das sie anrufen können und das genügend Autorität besitzt, die Streitigkeiten unter ihnen zu entscheiden und Verbrecher zu bestrafen, bilden zusammen eine bürgerliche Gesellschaft« (Locke 1977, § 87, S. 253).

Die Defizite des Naturzustandes – keine autoritative Auslegung und gesetzliche Fortbestimmung des natürlichen Gesetzes, keine unparteiliche, allgemein zuständige richterliche Autorität, keine zentrale und unwiderstehliche Macht zur Durchsetzung der Gesetze und der Gerichtsurteile – enthalten *e contrario* die Funktionsbeschreibung des Locke'schen Staates. Die politische Herrschaft dient der Durchsetzung des natürlichen Gesetzes, der Sicherung und Verwirklichung der vorstaatlichen, individualrechtlich konstituierten gesellschaftlichen Ordnung freier und gleicher Individuen. Der Staat ist für Locke wesentlich organisierte Grundrechtspflege, er ist das geordnete und zweckdienliche Zusammenspiel der Institutionen der Legislative, der Jurisdiktion und der Exekutive, in dem durch eine öffentliche Gesetzgebung, in der die natürliche Rechtsordnung der individuellen Grundrechte der Freiheit, Gleichheit und des Eigentums positiviert, konkretisiert und rechtlich bestimmt wird, festgelegt wird, was im allgemeinen, und durch eine öffentliche Justiz entschieden wird, was im besonderen, strittigen Fall rechtens ist, und wo die Entscheidungen beider, die politischen Gesetze und die richterlichen Urteile mit unangefochtener Wirksamkeit durchgesetzt werden.

Der Locke'sche Vertrag konstituiert eine politische Gesellschaft, indem jeder gegenüber jedem sich vertraglich verpflichtet, sowohl sein Recht, auf eigene Faust sein Leben, seine Freiheit und seinen Besitz zu sichern und zu verteidigen, als auch sein Recht, durch Ausübung einer Strafgewalt das natürliche Gesetz zur Geltung zu bringen, auf die Gemeinschaft zu übertragen, die durch diesen Vertrag als Rechtssubjekt geschaffen wird: Hinsichtlich des Selbstverteidigungsrechts und der naturrechtlichen Vollstreckungsbefugnis tritt die Vertragsgemeinschaft gleichsam die Rechtsnachfolge der unverbundenen Naturzustandsbewohner an. Diese Rechte sind die Wurzeln der politischen Gewalt der Gemeinschaft; durch ihre vertragliche Bündelung konstituiert sich das Herrschaftsrecht der Gemeinschaft. Die politische Gewalt gibt diese Rechte nicht ab, sie überträgt sie nicht etwa im Rahmen eines zweiten Vertrages an die herrschaftsausübenden Instanzen, an Regierung, Justiz und Exekutive. Sie überträgt nur die Wahrnehmung dieser Rechte aus pragmatischen Gründen an geeignete, von ihr zu diesem Zweck eingerichtete Institutionen der Legislative und der Justiz und der Polizei. Dort, wo bei Hobbes der Leviathan sein Haupt erhebt und die Gesellschaft rechtloser Privatleute mit dem absolutistischen Staat einschüchtert, findet sich bei Locke die konstitutionelle und gouvernemental-administrative politische Selbstorganisation der bürgerlichen Gesellschaft auf der pragmatischen Basis des Effizienz sichernden Mehrheitsprinzips: Die Gemeinschaft gibt sich eine politische Form, eine Verfassung, und setzt eine Regierung ein, um die Rechtssicherungsfunktionen erfüllen zu können. Haben wir bei Hobbes einen über die Gesellschaft der Vertragspartner herrschenden Souverän, so haben wir bei Locke einen nicht-herrschenden Souverän und eine nicht-souveräne Regierung. Die Regierung ist bei Locke weder vertraglich autorisierter Souverän wie bei Hobbes noch Vertragspartner wie in den Doppelvertragslehren des deutschen Naturrechts: Sie ist nicht in ein wechselseitiges Recht-Pflicht-Verhältnis eingebunden, und schon gar nicht ist sie im Besitz aller rechtlicher Macht und aller Pflichten ledig. Zwischen Volk und Regierung besteht nach Locke eine Art Treuhänderschaft: Der Gesetzgeber ist Treuhänder des ihm anvertrauten Herrschaftsrechts des Volks, er verwaltet die politische Gewalt der Gemeinschaft kommissarisch im Rahmen der Verfassung und besitzt keinerlei eigenständiges staatsrechtliches Profil. Die Verfassung bestimmt die Form, in der die politische Gesellschaft ihr Herrschaftsrecht und die von ihr konzentrierten Gewalten der Rechtssicherung und Naturrechtvollstreckung ausübt. Das Verhältnis zwischen der politischen Gesellschaft und

ihrer Regierung ist kein naturrechtlich und menschenrechtlich begründetes Rechtsverhältnis, sondern ein Vertrauensverhältnis, also ein moralisches Verhältnis. Die politische Gemeinschaft begibt sich zu keinem Zeitpunkt eines Rechts und einer Gewalt, die auf sie durch den Prozess der vertraglichen Vereinigung übertragen wurde: Sie arrangiert nur ihre effektive Ausübung, indem sie handlungsfähige und funktionsgerechte Institutionen kreiert und bestimmte Positionen mit der Wahrnehmung bestimmter Aufgaben betraut. Und wenn diese Aufgaben nicht zweckgerecht erfüllt werden, wenn Legislative, Jurisdiktion und Exekution sich nicht als Rechtsschutzinstitutionen und Bastionen des individuellen Eigentumsrechts bewähren, sondern ihre Funktionsmacht missbrauchen und den naturrechtlichen Zweck der Sicherung und Steigerung des öffentlichen Wohls verhöhnen und die natürlichen Rechte der Bürger missachten und in die privaten Freiheitsräume der Individuen eindringen und sich an ihrem Eigentum vergreifen, dann ist die politische Gesellschaft berechtigt, der Regierung Widerstand zu leisten und sie aus Amt und Macht zu jagen.

Lockes Vertrag hat eine zugleich herrschaftslegitimierende und herrschaftslimitierende Funktion: er begründet die politische Gewalt der bürgerlichen Gesellschaft und gibt damit der in ihrem Namen ausgeübten Herrschaft von Menschen über Menschen eine konsentische Grundlage; ohne offen erteilte oder stillschweigend gegebene Zustimmung kann von Menschen keine Herrschaft über Menschen ausgeübt werden, muss politische Herrschaft als Missachtung des individuellen Freiheits- und Selbstbestimmungsrechts angesehen werden und mit legitimem Widerstand seitens der Individuen rechnen. Zugleich schränkt der Vertrag die Herrschaftsausübung auf die Freiheitsbereiche ein, auf die die Individuen ausdrücklich im Vertrag Verzicht leisten, und richtet sie an solchen Zwecken aus, um deren effektiver Durchsetzung willen die vertragliche Vereinigung überhaupt erfolgt ist. Damit sind die nicht vertraglich überantworteten Rechte dem staatlichen Zugriff entzogen. Der Vertrag bindet die politische Herrschaft, die funktionsgerechte Wahrnehmung der politischen Gewalt, an die Bedingungen der Entstehung des *body politic*, macht den fundamentalen Vereinigungszweck, Rechtssicherung, Eigentumschutz, Erhaltung der politischen Gemeinschaft, als legitimationsentscheidende Herrschaftsgrenze geltend. Durch ihn wird die staatliche Tätigkeit auf die rechtsbestimmende Konkretisierung und institutionell-organisatorische Sicherung der natürlichen Rechtsform der Naturzustandsgesellschaft festgelegt. Das, was man Staat nennt, ist die von der Naturzu-

standsgesellschaft gesuchte wirksame und für alle nützliche Kompensation ihrer Stabilitätsmängel. Damit zeigen sich im ursprünglichen Vertrag Lockes die Grundzüge des bürgerlichen Liberalismus, der Grundrechts- und Privatrechtsschutz verlangt.

### 2.3 Jean-Jacques Rousseau

Die von seinen kontraktualistischen Vorgängern vorgeschlagenen Vertragsmodelle lehnt Rousseau als legitimierungstheoretisch unzureichend ab. Im Zentrum seiner Kritik steht ein Freiheitsverständnis, das die Freiheit zur Wesensbestimmung des Menschen erklärt und damit in den Rang eines absoluten rechtfertigungstheoretischen Kriteriums erhebt. Nur das kann als gerechtfertigt gelten, was sich aus dem Begriff der Freiheit rechtfertigen lässt. Freiheit wird zur Quelle, zum Maß und zum Zweck des Rechts und der politischen Ordnung, und Verträge, die nicht Freiheit zum Inhalt haben, die nicht Freiheitsicherungsverträge sind, sind illegitim.

Freilich umfasst das Freiheitsrecht der Menschen in den Augen Rousseaus nicht nur die Freiheit von einem anderen nötiger Willkür, nicht nur allgemeine Handlungsfreiheit, es umfasst auch einen unveräußerlichen und undelegierbaren Anspruch auf materiale Selbstbestimmung, auf Selbstherrschaft. Und diese autonomieethische Bedeutungsdimension des Freiheitsrechts bereitet der Legitimationstheorie besondere Schwierigkeiten, fordert sie doch die Gründung einer politischen, gesetzgebenden und gewalthabenden Einheit, deren Mitglieder nach wie vor frei sind und ihre eigenen Herren bleiben, so dass sich ihr rechtlicher Status durch den Übergang vom *status naturalis* in den *status civilis* nicht im mindesten ändert. Es ist ersichtlich, dass in einer Herrschaftsordnung jedes Mitglied nur dann nach wie vor sich selbst gehorcht, wenn es auch nach wie vor über sich selbst herrscht, wenn die Gesetze, die Gehorsam verlangen, selbst gegebene Gesetze sind. Aber kann es unter der Voraussetzung eines derart radikalen, autonomieethischen Freiheitskonzepts überhaupt legitime Herrschaft geben? Muss nicht jeder Versuch, dieses Legitimationsproblem aufzulösen, in eine ordnungspolitische Paradoxie münden? Wie ist eine gesellschaftsvertragliche Herrschaftserrichtung denkbar, die die materiale Selbstbestimmung der Individuen nicht schmälert?

Die Antwort auf diese Frage gibt der Rousseau'sche Gesellschaftsvertrag.

»Die Bedingungen dieses Vertrages sind durch die Natur seines Zustandekommens so genau festgelegt, dass die geringste Änderung so nichtig und unwirksam macht. . . Versteht man diese Bedingungen richtig, lassen sie sich auf eine einzige zurückführen, nämlich auf die vollständige Entäußerung eines jeden

Mitglieds mit all seinen Rechten an die Gemeinschaft. Wenn sich nämlich erstens jeder ganz übereignet, ist die Bedingung für alle gleich; niemand hat ein Interesse, sie für die anderen drückend zu machen. Da zweitens die Entäußerung vorbehalten geschieht, ist die Vereinigung so vollkommen, wie sie nur sein kann, und kein Mitglied kann weitere Ansprüche stellen. Denn wenn einem einzelnen Rechte verblieben, so wäre er, da kein gemeinsames Oberhaupt zwischen ihm und der Gemeinschaft entscheiden kann, gewissermaßen sein eigener Richter in seinen Belangen und bald in allen anderen auch. Der Naturzustand würde fortbestehen. Wenn sich schließlich jeder allen überäußert, überäußert er sich niemandem. Da man über jedes Mitglied das gleiche Recht erwirbt, das man ihm über sich selber einräumt, gewinnt man den Gegenwert über alles, was man verliert, und ein Mehr an Kraft, das zu bewahren, was man hat. Alles Unwesentliche weggelassen, läßt sich der Gesellschaftsvertrag auf folgende Formel zurückführen: »Jeder von uns unterstellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft der obersten Leitung des Gemeinwillens, und wir nehmen als Körper jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.« (Rousseau 1977, S. 74f.).

Was bildet den Inhalt des Vertrags? »Die vollständige Entäußerung eines jeden Mitglieds mit all seinen Rechten an die Gemeinschaft«. Es mag angesichts der heftigen Polemik Rousseaus gegen den kontraktualistischen Absolutismus überraschen, aber die Vertragslehre des *Contrat social* vertritt einen ungeschmälerten souveränitätstheoretischen Hobbesianismus. Die Syntax des Rousseau'schen Gesellschaftsvertrags unterscheidet sich nicht von der Syntax des Hobbes'schen Staatsvertrags. In beiden Fällen haben wir es mit einem Entäußerungsvertrag zu tun, in dem die Naturzustandsbewohner einander versprechen, auf alle Freiheit, alles Recht und alle Macht zu verzichten und sich rückhaltlos einer absoluten Gewalt zu unterwerfen. Das Recht, das die Individuen durch diese vertragliche Versprechen erhalten, ist das Recht auf den absoluten politischen Gehorsam aller anderen. Der Entäußerungsakt ist sowohl bei Hobbes als auch bei Rousseau der Konstitutionsakt der politischen Herrschaft, die Geburtsstunde des Souveräns. Der Adressat und Nutznießer des Entäußerungsaktes existiert nicht vor diesem. Er ist eine rechtliche Schöpfung, die unabhängig von den sie erzeugenden Vertragsbeziehungen der Individuen keinerlei rechtliche Existenz besitzt.

Die Besonderheit des Rousseau'schen Gesellschaftsvertrags besteht nun darin, dass allein die Gemeinschaft der Vertragsschließenden selbst die Position der Souveränität rechtmäßig einnehmen kann. Während bei Hobbes durch den Staatsvertrag zwar eine absolute herrschaftsrechtliche Machtposition geschaffen, aber noch kein materialer Souverän eingesetzt wird, da für Hobbes keinerlei notwendige Beziehung zwischen den absoluten herrschaftsrechtlichen Befugnissen und der materialen Besetzung der Souveränitätsposition besteht, fallen im Gesellschafts-

vertrags Rousseaus die Erzeugung der absoluten Herrschaftsposition und deren materiale Besetzung durch die Gemeinschaft der Vertragsschließenden selbst notwendig zusammen

Im Rahmen der staatsrechtlichen Chemie des *Contrat social* kommt dem Entäußerungsakt der Charakter einer Transformation der aggregativen, distributiv-allgemeinen Gemeinschaft der Vertragsschließenden in eine kollektiv-allgemeine Willenseinheit zu: Aus dem Individuenaggregat der vielen einzelnen partikularen Willen wird eine politische Einheit mit einem einheitlichen allgemeinen Willen. *Populus est rex*: Der Rousseau'sche Gesellschaftsvertrag ist das Symbol der politischen Selbstermächtigung des Volkes. Indem er jedem die doppelte Rolle eines gleichberechtigten Herrschaftsteilhabers und eines gleich verpflichteten Herrschaftsunterworfenen zuteilt, bildet er die rechtliche Form einer herrschaftsrechtlichen Selbstorganisation der Gesellschaft.

## 2.4 Immanuel Kant

Die kantische Rechtsmetaphysik gibt dem Argument der Kontraktualisten eine gänzlich neue, eigentümliche Gestalt. Grund dieses Bruchs mit der Tradition ist Kants These von der vernunftrechtlichen Notwendigkeit des Staates. Für Hobbes, Locke und Rousseau erweist sich der Staat als pragmatisch und bedingt notwendig. Da ein anarchischer und gewaltbeherrschter Zustand dem fundamentalen Selbsterhaltungs- und Sicherheitsinteresse widerspricht, jede rationale Lebensführung verhindert und keine sinnvolle Nutzung des Freiheitsgrundrechts und des Eigentums erlaubt, ist es nur konsequent und jedem verständigen Egoisten einsichtig, einen Zustand herbeizuführen, in dem jeder seines Lebens sicher sein wird und ungestört seine Grundrechte genießen kann. Der Staat ist im Rahmen der Argumentation eines Hobbes und Locke ein im wohl bedachten Nützlichkeitsurteil der Individuen fundiertes Sicherheitsinstrument. Die Klugheit, nicht die Rechtsverbindlichkeit weist den Weg vom Naturzustand zum Rechtszustand. Für Kant jedoch ist die staatliche Organisation des Rechts ein Gebot der Rechtsvernunft (vgl. Kersting 1993b, S. 325–512). Nicht im rationalen Willen der Individuen, sondern in der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft ist der kantische Staat legitimatorisch verankert. Die Konsequenz dieser antivoluntaristischen Staatsbegründung ist eine Modifikation der Staatsvertragslehre. Indem Kant das in der neuzeitlichen Philosophie der Politik vorherrschende Paradigma der instrumentellen Vernunft durch die Orientierung am Konzept praktischer Vernünftigkeit ersetzt, verliert der Vertrag

des Kontraktualismus den Charakter privatrechtlicher Normalität und wird zu einem Vertrag *sui generis*, zu einem Vertrag, für den die instrumentelle Funktion und Rationalitätsdimension gänzlich entbehrlich ist, der »von so eigenthümlicher Art ist, dass [...] er sich [...] von allen anderen wesentlich unterscheidet« (Kant AA 8, S. 289).

Der Vertrag nimmt bei Kant die Gestalt einer vernunftrechtlichen Organisationsnorm des um des Rechts überhaupt willen einzurichtenden und in seiner rechtlichen Notwendigkeit unabhängig von jedem Vertrag ausweisbaren bürgerlichen Zustandes an. Der Vertrag tritt in den Rang einer vernunftrechtlichen Verfassung des Staates; er formuliert die normative Binnenstruktur eines allein nach Vernunftbegriffen entworfenen Rechtszustandes. Der Vertrag markiert keinen Anfang staatlicher Existenz. Der Vertrag ist nicht die Geschichtsurkunde des Staats, sondern dessen Vernunfturkunde. Der Vertragsstaat ist »die Form des Staates überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll, welcher jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen ( also im Inneren ) zur Richtschnur (norma) dient« (Kant AA 6, S. 31).

Wenn Kant davon spricht, dass der ursprüngliche Vertrag die Norm für jede wirkliche staatliche Vereinigung sei, dann bedeutet das, dass jeder geschichtliche Staat, gleichgültig, wie er im Einzelnen entstanden sein mag, gehalten ist, sich in seiner inneren Herrschaftsorganisation dem Modell des Vertragsstaates anzupassen, seine Herrschaft so zu organisieren, als ob sie dem gemeinschaftlichen Willen einer vertraglich entstandenen Vereinigung entstammen würden. Hinsichtlich der geschichtlichen Welt ist der ursprüngliche Vertrag »Richtschnur, principium, exemplar des Staatsrechts« (Kant AA 19, R 7738); er formuliert das »ideal der Gesetzgebung, Regierung und öffentlichen Gerechtigkeit« (Kant AA 19, R 7734). Er bestimmt, wie der geschichtliche Staat sein soll. Der Vertrag entdeckt sich damit als das staatsrechtliche Gegenstück zum Kategorischen Imperativ, als staatsrechtliches Universalisierungsprinzip. Wie der Kategorische Imperativ als Moralprinzip die Gesetzmäßigkeit der Maximen zu beurteilen gestattet, so vermag der ursprüngliche Kontrakt als Prinzip der öffentlichen Gerechtigkeit die Rechtmäßigkeit positiver Gesetze zu bestimmen. Die Bürger besitzen in ihm ein allgemeingültiges Kriterium zur Bewertung des Gerechtigkeitsgrades der über sie ausgeübten Herrschaft: nur solche Herrschaftsausübung kann vor dem Verfassungsrichterstuhl der Rechtsvernunft, vor dem gemeinsamen Willen der Vertragsvereinigung bestehen, die sich als Durchsetzung rechtmäßiger Gesetze versteht und so den Vertragswillen zur Geltung bringt.

»Hier ist nun ein *ursprünglicher Contract*, auf den allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfassung unter Menschen gegründet und ein gemeines Wesen errichtet werden kann. – Allein dieser Vertrag [...], als Coalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (im Behuf einer bloß rechtlichen Gesetzgebung), ist keineswegs als ein *Factum* vorzusetzen nöthig (ja als ein solches gar nicht möglich); gleichsam als ob allererst aus der Geschichte vorher bewiesen werden müßte, dass ein Volk, in dessen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten sind, einmal wirklich einen solchen Actus verrichtet und eine sichere Nachricht oder ein Instrument davon uns mündlich oder schriftlich hinterlassen haben müsse, um sich an eine schon bestehende bürgerliche Verfassung für gebunden zu achten. Sondern es ist eine bloße *Idee* der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, dass er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe. Denn das ist der Probestein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist dieses nämlich so beschaffen, dass ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte (wie z. B. dass eine gewisse Klasse von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenstandes haben sollten), so ist es nicht gerecht; ist es aber nur möglich, dass ein Volk dazu zusammenstimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten: gesetzt auch, dass das Volk jetzt in einer solchen Lage, oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, dass es, wenn es darum befragt würde, wahrrscheinlicherweise seine Beistimmung verweigern würde« (Kant AA 8, S. 297).

Das Gerechtigkeit verbürgende oder zumindest Ungerechtigkeit anzeigende Kriterium ist logischer Natur und verlangt lediglich ein dem Anwendungsverfahren des Kategorischen Imperativs analoges Gedankenexperiment. Der empirische Gesetzgeber soll in seinem Kopf Demokratie simulieren, soll sich fragen, ob jeder Bürger Mitgesetzgeber des in Rede stehenden Gesetzes sein kann, ob er in dieser Rolle denkbar ist. Nun wird ein Gesetz dann notwendigerweise nicht die Zustimmung aller auf sich vereinigen können, wenn die von ihm bewirkte Freiheitseinschränkung nicht jeden in gleicher Weise tritt, oder umgekehrt, wenn es Freiheiten ungleich verteilt und die nach ihm mögliche Freiheit nicht allgemein und wechselseitig möglich ist. Die öffentlichen Gesetze werden genau dann mit Notwendigkeit der Vertragsnorm widersprechen, wenn sie selbst die Bedingungen verletzen, unter denen der Vertrag allein entstanden sein kann, und die ihn als den einzig möglichen vernunftrechtskonformen Konstitutionsakt des Rechtszustandes bestimmen, und die daher zu realisieren die bürgerlicher Gesellschaft beauftragt und der sie organisierende allgemeine gesetzgebende Wille verpflichtet ist: und das sind die Momente der Freiheit, Gleichheit und Wechselseitigkeit.

Der kategorische Imperativ ist die Operationsregel des Universalismus der Moral; der ursprüngliche Kontrakt ist die Operationsregel des Universalismus

des Rechts. Die kriterielle Leistung beider ist durch den universalismustypischen epistemologischen Prozeduralismus bestimmt, der praktische Wahrheitsfragen als Verfahrensfragen betrachtet und löst. Die praktische Wahrheit von Maximen, Normen oder Gesetzen wird zu einer Funktion eines geeigneten Verfahrens zur Hervorbringung dieser Maximen, Normen und Gesetze; und die Überprüfung des Wahrheitsanspruchs von gegebenen Maximen, gegebenen Normen und gegebenen Gesetzen wird einem prozeduralen Kriterium überantwortet, das einen mit Notwendigkeit allgemeine Anerkennung produzierenden idealen demokratischen Prozeduralismus in eine handliche logische Universalisierungsoperation transformiert. Die Diskriminierungsleistung dieser Universalisierungsoperation kann sich allein auf formale und negative Kriterien stützen, in deren Mittelpunkt der Gleichheitsgesichtspunkt steht. Das gilt für das Erkenntnisverfahren des Kategorischen Imperativs ebenso wie für das staatsrechtliche Vertragsverfahren. Der kategorische Imperativ zeichnet solche Handlungsweisen als moralisch unzulässig aus, die parasitär von der moralischen Disziplin eines hinreichend großen Teils der Gemeinschaft zehren, die also nur darum erfolgreich sein können, weil der Rest der Gemeinschaft freiwillig darauf verzichtet, sich dieser Handlungsweisen zur Realisierung der eigenen Ziele zu bedienen. In genauer Entsprechung dazu zeichnet das Vertragskriterium Gesetze als rechtlich unzulässig aus, die Gleiches nicht gleich, und Ungleiches nicht ungleich behandeln, die zu einer Ungleichverteilung von Belastungen und Befreiungen, Beschränkungen und Ermöglicungen führen.

Der Vertrag bietet die einzige mit dem Freiheitsrecht eines jeden übereinstimmende Möglichkeit der Konstitution von Herrschaft. Denn nur die Gesetze des allgemeinen Willens sind aufgrund der gleichberechtigten Mitwirkung aller an ihrem Zustandekommen mit dem Freiheitsrecht eines jeden vereinbar. Und nur diese Gesetze sind gerecht, denn jeder Mitgesetzgeber stimmt auch über sich selbst ab, somit ist jede gesetzliche Freiheitseinschränkung immer eine von jedem von ihr betroffenen Bürger gewollte, und da *volenti non fit iniuria*, eine Behandlung nicht ungerecht sein kann, in die der von ihr Betroffene eingewilligt hat, müssen die derart entstanden Gesetze notwendig gerecht sein, muss der vernunftrechtliche Souverän, der gesetzgebende Vertragswille notwendig unfehlbar sein. Man sollte beachten, dass diese auf Einmütigkeit und gleicher Partizipation aller Betroffenen sich stützende Gerechtigkeitstheoretischen Kontraktualismus keine moralische Voraussetzungen macht, auch keinen Gerechtigkeitssinn

verlangt; es ist denjenigen, die hier zu einer gemeinsamen Beschlussfassung aufgerufen sind, nicht verwehrt, ihre eigenen Interessen zu verfolgen. Gerechtigkeit geht mit Selbstinteresse durchaus zusammen, allerdings muss sie das Selbstinteresse aller Betroffenen in gleicher Weise berücksichtigen. Gerecht ist ein Gesetz, wenn es dem distributiv-allgemeinem Wohldient und dem Interesse von jedermann in gleicher Weise entspricht. Da distributiv-allgemeine Vorteilhaftigkeit nicht apriorisch ermittelt werden kann, lässt sich die Gerechtigkeit verbürgende Gesetzgebung nur auf dem Weg der Festlegung eines streng betroffenen demokratischen Verfahrens beschreiben. Und genau das ist der *contractus originarius*: das Muster eines demokratischen Einigungsverfahrens, das alle nicht-verallgemeinerungsfähigen Interessen ausfiltert. In der Geschichte des Kontraktualismus entdeckt sich die kantische Vertragstheorie als Schwellenkonzeption, die zum einen den staatsphilosophischen Kontraktualismus der klassischen Neuzeit verabschiedet und zum anderen den gerechtigkeitstheoretischen Kontraktualismus der Gegenwartsphilosophie vorbereitet.

### 3. Gerechtigkeitstheoretischer Kontraktualismus

Der Vertrag ist ein überaus flexibles Begründungsinstrument, das sich mit den unterschiedlichsten Ausgangssituationen, Problemstellungen und Konfliktszenarien verbinden lässt. Das kontraktualistische Theorieprogramm ist daher keinesfalls auf die klassische Problemstellung der Herrschaftslegitimation und Herrschaftslimitation eingeschränkt. Die gegenwärtige praktische Philosophie zeigt, dass man unter dem kontraktualistischen Motto *volenti non fit iniuria* auch die Aufgaben der moralischen Prinzipien- und Institutionenrechtfertigung, der Demokratiebegründung und der Grundlegung einer Theorie kollektiven Handelns angehen kann. Wenn jemand mit anderen eine vertragliche Vereinbarung trifft, gibt er seine Zustimmung zu den Pflichten und korrelativen Rechten, die ihm und dem Partner aufgrund dieser Vereinbarung zugeteilt werden. Sofern seine Zustimmung freiwillig erfolgt ist und faire Vertragsverhandlungen stattgefunden haben, hat er kein Recht, sich über die sich aus dieser vertraglichen Vereinbarung ergebenden normativen Konsequenzen zu beklagen und muss sie als verbindlich akzeptieren. Die philosophische Grundidee des *modernen gerechtigkeitstheoretischen Kontraktualismus* besteht nun darin, im Zuge einer angemessenen Verallgemeinerung die ganze Gesellschaft mitsamt all ihren ver-



schiedenen institutionellen Strukturen und Arrangements als Vertragsverhältnis zu interpretieren und die Verbindlichkeit der gesellschaftlichen und politischen Institutionen, der sozialen und politischen Verfassung auf eine universale Zustimmung aller Gesellschaftsmitglieder qua Vertragspartner zurückzuführen. Wie ein Vertrag zwischen zwei Personen unter der Bedingung ihrer beiderseitigen Freiheit und Gleichberechtigung die wechselseitige normative Gültigkeit der vereinbarten Rechte und Pflichten begründet, so könnte eine vertragliche Übereinkunft, in der sich alle Gesellschaftsmitglieder unter der Voraussetzung gleicher Freiheit einmütig auf eine normative Ordnung des Zusammenlebens einigen würden, die allgemeine Verbindlichkeit dieser Moral- und Gerechtigkeitsverfassung begründen.

Der Konfliktcharakter der von der gerechtigkeits-theoretischen, auf Kant zurückgehenden Kontraktualismusversion entworfenen Ausgangssituation hängt von der Problemstellung ab, die das Theorieprogramm determiniert. Er kann durch Verteilungsprobleme hervorgerufen sein, wie etwa bei Rawls, oder durch einen Pluralismus von Moralvorstellungen bestimmt werden; in ihm kann ein Streit über die richtige Verfassung, über Recht und Gerechtigkeit herrschen oder eine Auseinandersetzung um die öffentliche Ethik. Das Vertragsverfahren hat hier eine heuristische Funktion. Den gedankenexperimentellen Verfahren des Kategorischen Imperativs, der Einnahme des *moral point of view* und der Perspektive des *impartial observer* eng verwandt, können mit seiner Hilfe die Prinzipien ermittelt werden, die öffentlich, von jedermann gegenüber jedermann gerechtfertigt werden können und folglich als Fundament einer öffentlichen Moral, einer Gerechtigkeitsordnung, eines verbindlichen Institutionensystems verwendbar sind.

### 3.1 John Rawls

Rawls' Grundidee ist, dass gerechtfertigte und objektiv verbindliche Prinzipien der Gerechtigkeit identisch sind mit Prinzipien, die freie und rationale, nur an ihrem eigenen Interesse ausgerichtete Personen wählen würden, wenn sie in einen ursprünglichen Zustand der Gleichheit versetzt wären und die Aufgabe bekämen, die Form, die Grundstruktur und die fundamentalen, alle Folgegesetze bindenden Normen ihrer zukünftigen Gesellschaft zu bestimmen. Bereits in ihrer Bezeichnung reflektiert seine »justice-as-fairness«-Konzeption genau die für das kontraktualistische Argument wesentliche Dualität von Vertragsinhalt und Vertragssituation, von ökonomischer Rationalität und moralischer Rationalität. Die Gerechtigkeitsprinzipien sind das Ergebnis einer ratio-

nal Entscheidung, die darum Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erheben kann, weil sie unter fairen Bedingungen erfolgt,

Inwiefern garantiert Rawls' Urzustand eine faire Übereinkunft? Weil die Gerechtigkeitsprinzipien hinter einem Schleier des Nichtwissens gewählt werden. Hinter dieser Bedingung des Schleiers des Nichtwissens steht die folgende einfache und einsichtige Überlegung: wenn jemand Verfassungsprinzipien auszuwählen hat, über sich selbst aber nichts weiß, somit auch nicht feststellen kann, welche der zur Entscheidung stehenden Verfassungsprinzipien für ihn vorteilhaft sein könnten, muss er notgedrungen eine Wahl unter allgemeinen Gesichtspunkten vornehmen, kann er sich nicht fragen, welche Verfassungsprinzipien seinen besonderen Interessen und Anlagen dienlich sind, sondern nur, welche Verfassungsprinzipien den allgemeinen und formalen Interessen förderlich sind, die jedermann besitzt. Wenn zur Sicherung des fairen Charakters der ursprünglichen Entscheidungssituation die Individuen in einen Schleier der Unwissenheit gehüllt werden, so dass sie nicht mehr wissen können, wessen konkreten Selbstes Interesse sie verfolgen sollen, wie können sie dann noch eine rationale Entscheidung vollziehen? An welchen Kriterien können sie sich dann noch orientieren, wenn das Selbstinteresse seines Gegenstands beraubt worden ist? Die Entindividualisierung erlaubt nur noch eine allgemeine Orientierung an den formalen, allgemeinen, allen individuellen Lebensplänen und Glücksstrategien gemeinsamen Gelingens- und Optimierungsbedingungen einerseits und an den grundlegenden gesellschaftlichen Gütern (*primary social goods*), deren Besitz über die Lebensqualität und die Zukunftsaussichten eines jeden gleichermaßen entscheidet, andererseits. Die Konzeption der gesellschaftlichen Grundgüter gibt den Individuen im Urzustand ein Instrument an die Hand, um trotz ihrer Unkenntnis eine rationale, am Selbstinteresse orientierte Entscheidung zu treffen, da jeder eher mehr als weniger von diesen Grundgütern haben möchte. Diese Grundgüter sind identisch mit dem, was divergierenden individuellen Interessenstrategien gemeinsam ist, weil die Grundgüter die institutionellen und materiellen Bedingungen der erfolgreichen Realisierung einer jeden Interessenstrategie sind, gleichgültig, worauf sich diese im Einzelnen richten mag. Jedes Selbstinteresse, gleichgültig wessen konkreten Selbstes Selbstes Interesse es ist, will von diesen Grundgütern eher mehr als weniger und wird daher unter den vorgelegten denkbaren, die gesellschaftliche Grundordnung bestimmenden und damit die Verteilung der Grundgüter festlegenden Prinzipien eine rationale Wahl treffen können. Es be-

trachtet die zur Wahl stehenden Verteilungsprinzipien unter der Perspektive der Grundgüterverteilung und sucht das für es günstigste Grundgüterverteilungsmuster aus; dieses ist aber dank des Schleiers des Nichtwissens, der das Selbstinteresse so erfolgreich anonymisiert, das für jedermann günstigste Grundgüterverteilungsmuster.

Es ist offenkundig, dass die Definitionselemente der ursprünglichen Situation, die Textur des Schleiers des Nichtwissens die allgemeine Anerkennungsfähigkeit der gewählten Gerechtigkeitsprinzipien verbürgen soll. Ursprüngliche Situation und Unwissenheitsschleier bilden gleichsam eine Moralitätsarena, in deren Grenzen die Klugheit und das rationale Selbstinteresse mit entscheidungstheoretischer Raffinesse agieren. Durch diese Konstruktion wird der ökonomischen Rationalität eine moralisch-transsubjektive Perspektive aufgezwungen, der sie sich beugen muss, ohne dabei jedoch selbst moralisch werden zu müssen. Diese moralischen Einschränkungen der rationalen Wahl, die die von moralischen Prinzipien abverlangte freiwillige Subjektivitätstranszendierung in Gestalt des Schleiers der Unwissenheit extern verursacht und verordnet, sind als Regeln der Verfassungswahl selbst nicht rational deduziert – das würde ja auf einen infiniten Regress hinauslaufen. Die Interessenkalkulation der Verschleierte produziert genau die Gerechtigkeitsprinzipien, die in den Definitionsmerkmalen der Wahlsituation als apriori gültige moralische Korrektive individueller Vorteilssuche bereits eingelassen waren. Der Schleier der Unwissenheit entindividualisiert die Parteien des Urzustandes, entindividualisiert das Individuum der ökonomischen Vernunft so gründlich, dass es nahezu dem allgemeinen Subjekt der vernunftbegründeten Moralphilosophie gleicht, dessen Position wir alle als vernünftige Wesen einnehmen können und einnehmen müssen, um eine unparteiliche, moralische Betrachtungsperspektive auf unser eigenes Handeln und auf die Handlungen anderer zu gewinnen.

Die ökonomische Rationalität setzt das um seine Interessen wissende Individuum voraus, ist damit in ihrer Entfaltung von einer Eingangsgröße abhängig, die Rawls gerade in seiner Theorie sorgfältig verhüllt und verhüllen muss, um akzeptable Gerechtigkeitsprinzipien als Wahlergebnisse zu erhalten. Rawls überlistet den klugen Egoisten; er lockt ihn in eine Situation, in der dieser moralisch agieren muss, ohne es zu bemerken. Das Lehrstück vom Schleier der Unwissenheit bildet die moralphilosophische List, mit der Rawls' Gerechtigkeits-theorie die ökonomische Rationalität für ihre Zwecke einspannt; und dieser bleibt gar nichts anderes übrig, als das Geschäft der Gerechtigkeit zu betreiben, obwohl sie nach wie vor auf

Vorteilsmaximierung aus ist. Man muss daraus den Schluss ziehen, dass die Operationen der ökonomischen Rationalität nur Argumentationsornamentik und ohne alle logische Funktion sind, dass die als Verfassungswahlergebnisse eingeführten Gerechtigkeitsgrundsätze folglich auch unmittelbar, ohne alle entscheidungstheoretische Umwege aus den in die Urzustandskonstruktion eingelassenen normativen Bestimmungen ableitbar sind. Das Konditionalmodell – Gerechtigkeit ist das Ergebnis einer rationalen Wahl unter Fairnessbedingungen – könnte darum auch grundsätzlich durch ein schlichtes Explikationsmodell ersetzt werden – Gerechtigkeit ist die Explikation der Fairnessbedingungen (ausführliche Darstellungen der Rawls'schen Vertragstheorie bei Koller 1987; Kersting 1993a; Kersting 1994, Kap. IX).

### 3.2 Hermeneutischer Kontraktualismus

In rechtfertigungstheoretischen Kontexten dient der Vertrag als Erkenntnisverfahren der politischen Ethik, als Kriterium der Gerechtigkeit und der öffentlichen Moral. Der rechtfertigungstheoretische Vertrag ist ein universalistisches moralepistemologisches Kriterium; er ist mit dem Kategorischen Imperativ und den anderen Unparteilichkeitsgrundsätzen aus der Familie der universalistischen Moralprinzipien verwandt; wie diese stellt er ein gedankenexperimentelles Testverfahren dar, das Prinzipien und Verfassungsgrundsätze bestehen müssen, wenn sie als gerecht gelten wollen. Die guten Gründe, die die hypothetische Übereinkunft begründen und motivieren, sind auch gute Gründe für die normative Richtigkeit der als gedachte Resultate dieser unterstellten Übereinkunft abgeleiteten Grundsätze, und daher sind sie auch gute Gründe, diese Grundsätze zu akzeptieren und sich zu Eigen zu machen. Die guten Gründe, die eine Zustimmung als vernünftig erscheinen lassen, und die natürlich immer repräsentative gute Gründe, gleich gute Gründe für jedermann sind, hängen freilich eng mit der Situation zusammen, in der die gedachte Übereinkunft getroffen werden soll. In der Vertragssituation sind die Gründe in Gestalt der Situationsmerkmale zu finden: für jede Version der kontraktualistischen Prinzipienrechtfertigung gilt daher folgende Formel: hätte die Ausgangssituation nicht die Merkmale  $M_1, M_2, \dots, M_n$ , dann gäbe es auch keine guten Gründe, sich auf die Prinzipien  $P_1, P_2, \dots, P_n$  zu einigen. Auch bei dem rechtfertigungstheoretischen Kontraktualismus muss also die Ausgangssituation in den systematischen Mittelpunkt der Argumentation rücken. Ihre Gestaltung bestimmt darüber, ob das sich auf sie stützende Rechtfertigungsargument überzeugt. Birgt sie keine zwingenden Gründe für einen Konsens in sich, erfüllt

sie nicht die Bedingungen eines fairen Einigungsprozesses, dann ist sie kein akzeptabler Ausgangspunkt für eine Prinzipienbegründung, dann muss sie als arbiträre und rechtfertigungstheoretisch unfruchtbare Konstruktion erscheinen. Zweierlei ist also vom rechtfertigungstheoretischen Kontraktualismus zu verlangen: Erst muss er eine allgemein anerkannte Ausgangssituation entwerfen, und dann muss er die Prinzipien bestimmen, auf die sich alle Parteien auf der Grundlage dieser angenommenen Ausgangssituation einigen würden.

Er ist klar ersichtlich, dass auch der rechtfertigungstheoretische Vertrag die prinzipielle begründungstheoretische Defizienz des Kontraktualismus nicht überwinden kann. Seine Eignung als Gerechtigkeitskriterium ist von normativen Voraussetzungen abhängig, die er selbst nicht kontrollieren kann; die normativen Merkmale der Ausgangssituation, die über die allgemeine Anerkennungsfähigkeit des Verlaufs und des Ergebnisses des vertraglichen Einigungsverfahrens entscheiden, können in einem zirkelfreien Begründungsargument nicht ihrerseits kontraktualistisch gerechtfertigt werden. Der Vertrag vermag rechtfertigungstheoretisch nicht für sich selbst aufzukommen. Aber das schmälert nicht seine philosophische Bedeutung. Wie schon Kant seinerzeit dem enttäuschten Kirchenrat Titel, der von dem Philosophen eine Moralreform erwartete und nur eine neue Moralformel erhielt, entgegnete, ist mit der Formulierung eines neuen, präzisen Erkenntniskriteriums nicht wenig erreicht. Und die kriteriologische Tauglichkeit des Vertrags steht außer Frage. Im Verein mit einer sowohl moralisch zulässigen als auch hinreichend bestimmten, auf das Gerechtigkeitsproblem genau zugeschnittenen Urzustandskonzeption – man denke nur an die kontraktualistische Begründung einer intergenerationellen Gerechtigkeit in der Ökologieethik und der Sozialstaatsethik (vgl. Daniels 1988; Kersting 1993a, S. 143 ff.) – ist der Vertrag ein zuverlässiges theoretisches Instrument,

situationsrelative Gerechtigkeitsregeln zu formulieren, die die Zustimmung der Betroffenen finden müssen, wenn sie die normativen Voraussetzungen des gesamten Verfahrens nur auch akzeptieren. Am Ende unseres Durchgangs durch die Geschichte des konstruktiven Kontraktualismus zeichnet sich somit die Gestalt eines neuen hermeneutischen Kontraktualismus ab, der auf alle Ansprüche einer Schöpfung des Normativen ex nihilo verzichtet hat und auf der Grundlage der normativen Grammatik unserer politisch-kulturellen Selbstverständigung unsere geteilten Wertüberzeugungen problemangemessen expliziert und sich dadurch als Gerechtigkeitsheuristik bewährt.

### Literatur

- Daniels, Norman: *Am I My Parents Keeper? An Essay on Justice Between the Young and the Old*. Oxford 1988.
- Gough, John W.: *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*. Oxford 1936.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe. Berlin 1902 ff.
- Kersting, Wolfgang: »Vertrag – Gesellschaftsvertrag – Herrschaftsvertrag«. In: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 6. Stuttgart 1990, S. 901–945.
- : *Thomas Hobbes zur Einführung*. Hamburg 1992.
- : *John Rawls zur Einführung*. Hamburg 1993a.
- : *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1993b.
- : *Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt 1994.
- (Hg.): *Hobbes: Leviathan*. Berlin 1996.
- Koller, Peter: *Neue Theorien des Sozialkontrakts*. Berlin 1987.
- Lesnoff, Michael: *Social Contract*. Houndmills 1986.
- Locke, John: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt a.M. 1977.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1975 (engl. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. 1971).
- Rousseau, Jean-Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes*. In: Ders.: *Politische Schriften Band 1*. Paderborn 1977.

Wolfgang Kersting

## 12. Rawls

Im Folgenden wird zunächst John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* (TG) dargestellt, in der versucht wird, eine Balance zwischen Gerechtigkeitsintuition, rationalem Interessekalkül und vernünftiger Plausibilisierung philosophisch zu entwickeln. Zugleich erhält die Theorie der Gerechtigkeit bei Rawls den Rang einer methodischen Demonstration einer allgemeinen Theorie der Moral. Im zweiten Teil, der die Diskussion von Rawls' Position in *Politischer Liberalismus* (PL) sowie seiner Aufbereitung kommunitaristischer Einwände bzw. globaler Perspektiven skizziert, wird dann gezeigt, wie Rawls innerhalb seiner als »politische« Konzeption reformulierten Gerechtigkeitstheorie zu einer stärkeren Pointierung des Toleranzprinzips, des übergreifenden Konsenses und des Zusammenlebens unterschiedlicher Völker findet.

### 1. Eine Theorie der Gerechtigkeit

John Rawls' 1971 erschienene *Theorie der Gerechtigkeit* kann mittlerweile zu den Klassikern der politischen Philosophie gezählt werden. Durch die Einlösung seiner beiden Ambitionen, eine »Alternative zum utilitaristischen Denken« (TG, S. 40) bereitzustellen und das vertragstheoretische Argument zu diesem Zweck »auf eine höhere Abstraktionsstufe« (TG, S. 27 f.) zu heben, ist ihm eine Neubegründung der politischen Philosophie gelungen. Dem theoretisch möglichen Konsequentialismus des Utilitarismus widerspricht nach Rawls ein intuitives Gerechtigkeitskriterium. »Für den Utilitarismus liegt das höchste Ziel politischen Handelns im maximalen Wohlergehen aller Betroffenen. [...] Die Gerechtigkeit [ist] nur dann und nur soweit gefordert, wie sie das Wohlergehen aller Betroffenen maximiert. Die Gerechtigkeit ist damit zur Funktion des kollektiven (nicht persönlichen) Wohlergehens geworden. In Konsequenz gebührt dem kollektiven Befriedigungsniveau die Priorität vor der individuellen Freiheit« (Höffe 1979, S. 171). Rawls geht dagegen davon aus, dass man »jedem Mitglied der Gesellschaft [...] eine auf der Gerechtigkeit – oder wie manche sagen, dem Naturrecht – beruhende Unverletzlichkeit« zuspricht, »die auch im Namen des Wohles aller anderen nicht aufgehoben werden kann. Es ist mit der Gerechtigkeit unvereinbar, dass der Freiheitsverlust einiger durch ein größeres Wohl aller gutgemacht werden könnte« (TG, S. 46). Im Zuge dieser Abgrenzung vom Utilitarismus will Rawls eine neue Theorie ent-

werfen, die »ebenso klar und systematisch ist, aber zu einer differenzierteren Deutung unserer moralischen Empfindungen führt« (TG, S. 637). Unsere moralischen Empfindungen sind nach Rawls der Bezugspunkt, an dem sich jede Gerechtigkeitsvorstellung messen lassen muss. Um herauszufinden, welche Gerechtigkeitsprinzipien legitim sind, entwirft Rawls das Gedankenexperiment des Urzustandes. Seine Formulierung »Gerechtigkeit als Fairness« legitimiert sich dadurch, »dass die Grundsätze der Gerechtigkeit in einer fairen Ausgangssituation festgelegt werden« (TG, S. 29). Die Aufgabe lautet also, einen fiktiven Zustand so zu definieren, dass er für die »allgemeinste[n] Entscheidung, die Menschen überhaupt zusammen treffen können, nämlich [...] der Wahl der ersten Grundsätze einer Gerechtigkeitsvorstellung, die für alle spätere Kritik und Veränderung von Institutionen maßgebend sein soll« (TG, S. 29 f.), als angemessener Ausgangszustand gelten kann. Zu diesem Zweck will Rawls die klassische Vertragstheorie (siehe den Beitrag »Kontraktualismus«), wie sie von Locke, Rousseau und Kant entwickelt wurde, reformulieren. Bei Rawls geht es jedoch nicht mehr – wie bei Hobbes – um die Legitimation staatlicher Herrschaft überhaupt, durch die der »Naturzustand«, in dem sich die Menschen miteinander befinden, bevor sie sich einem Souverän unterwerfen, aufgehoben wird, sondern um die Suche nach einem Gerechtigkeitskriterium zur Bewertung bestehender Institutionen (zum Verhältnis von Rawls zur klassischen Vertragstheorie vgl. Höffe 1979, S. 195–226). Dazu entwirft Rawls die Vorstellung des »Urzustands«, dessen Bedingungen als fair anerkannt werden können. Unter den Bedingungen, die diese Ausgangssituation beschreiben und die allgemein akzeptiert werden, soll eine rationale Wahl stattfinden, durch welche zwischen konkurrierenden Gerechtigkeitsvorstellungen entschieden werden kann. So entstandene Regeln könnten von jedem gegenüber jedermann damit begründet werden, dass wir selbst uns in einer fairen Ausgangssituation freiwillig auf sie geeinigt hätten. Im Begriff des Urzustandes (*original position*) vereinigen sich dabei alle Bedingungen, die wir als fair und vernünftig anzuerkennen bereit sind, zu einer einzigen Vorstellung.

#### 1.1 Die beiden Prinzipien der Gerechtigkeit

Nach Rawls orientieren sich die Parteien im Urzustand bei der Verfassungswahl zunächst an folgenden allgemeinen Gerechtigkeitsvorstellungen: »Alle sozialen Werte – Freiheit, Chancen, Einkommen, Ver-

mögen und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung – sind gleichmäßig zu verteilen, soweit nicht eine ungleiche Verteilung jedermann zum Vorteil gereicht« (TG, S. 83).

Diese Grundorientierung der Parteien ergibt sich aus ihrem Eigeninteresse. Sie würden Ungleichverteilungen nicht zustimmen, wenn diese sich nicht zu ihrem Vorteil auswirkten. Als ungerecht ist demnach eine Ungleichverteilung zu betrachten, die sich nicht zu jedermanns Vorteil auswirkt. Ungleichheiten sind also nicht generell ausgeschlossen, sondern vielmehr rechtfertigungsbedürftig. Rawls zerteilt die allgemeine Gerechtigkeitsvorstellung, die materielle und immaterielle Güter nicht trennt, in zwei Prinzipien der Gerechtigkeit. Das erste Prinzip legt eine Gleichverteilung der immateriellen Grundgüter fest. Das zweite Prinzip ist ein nicht-egalitäres Prinzip, das die Verteilung von materiellen Grundgütern regeln soll (vgl. Kersting 1993, S. 47–81; Koller 1998). Durch diese Trennung in zwei Gerechtigkeitsgrundsätze soll ausgeschlossen werden, dass immaterielle Grundgüter wie Freiheit gegen ökonomisches Wohlergehen aufgerechnet werden können, wie Rawls dies am Utilitarismus kritisiert.

Rawls schlägt folgende Formulierung der Gerechtigkeitsgrundsätze vor: »1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist. 2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen« (TG, S. 81).

Der erste Grundsatz verlangt für jeden Menschen die gleichen Grundfreiheiten: das Wahlrecht, die Unverletzlichkeit der Person, Rede- und Versammlungsfreiheit, das Recht auf Eigentum und Glaubens- und Gewissensfreiheit (TG, S. 82). Der zweite Grundsatz bezieht sich im Unterschied dazu auf soziale und wirtschaftliche Güter, »auf die Verteilung von Einkommen und Vermögen und die Beschaffenheit von Organisationen, in denen es unterschiedliche Macht und Verantwortung gibt. Die Verteilung des Einkommens und Vermögens muss nicht gleichmäßig sein, aber zu jedermanns Vorteil, und gleichzeitig müssen mit Macht und Verantwortung ausgestattete Positionen jedermann zugänglich sein. Der zweite Grundsatz kommt dadurch zum Tragen, dass die Positionen und Ämter offen gehalten werden und dann unter dieser Einschränkung die sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten zu jedermanns Nutzen gestaltet werden« (ebd.).

Rawls führt, um die Möglichkeit einer Einschrän-

kung der Freiheit zum Zwecke größeren ökonomischen Vorteils auszuschließen, eine Vorrangregel ein: »Diese Grundsätze sollen in lexikalischer Ordnung stehen, derart, dass der erste dem zweiten vorausgeht« (ebd.). Die Freiheiten, die der erste Gerechtigkeitsgrundsatz schützen soll, »haben einen Kernanwendungsbereich, innerhalb dessen sie nur beschränkt werden können, wenn sie mit anderen Grundfreiheiten in Konflikt geraten« (ebd.).

## 1.2 Der Urzustand

In den Urzustand ist ein Entscheidungsproblem eingebaut. Dieses resultiert aus dem Rawls'schen Anspruch, eine Alternative zu anderen Gerechtigkeitskonzeptionen, wie z.B. der des utilitaristischen Durchschnittsnutzenprinzips, zu bilden. Den Parteien im Urzustand wird eine Liste (vgl. TG, S. 146 f.) mit 15 herkömmlichen Gerechtigkeitsvorstellungen vorgelegt. Sie sollen daraus einstimmig diejenigen Prinzipien auswählen, die am ehesten die Vertretung ihrer Interessen gewährleisten. Diese Entscheidung soll im Rahmen einer rationalen Klugheitswahl getroffen werden.

Die Parteien im Urzustand befinden sich in einer Gesellschaft, die zugleich durch Interessensharmonie und Interessenskonflikte gekennzeichnet ist. Die Interessensharmonie besteht darin, dass jedem bewusst ist, dass gesellschaftliche Zusammenarbeit möglich und gewinnbringend ist.

Der Interessenskonflikt zeigt sich in den konkurrierenden Ansprüchen auf das von allen gemeinsam Erarbeitete, da jeder bei dessen Verteilung einen möglichst großen Anteil für sich selbst haben möchte. Die »Anwendungsverhältnisse« der Gerechtigkeit bestehen darin, dass Menschen bei »mäßiger Knappheit« konkurrierende Ansprüche auf die Verteilung gesellschaftlicher Güter stellen. Um dieses Verteilungsproblem zu lösen, sollen die Menschen im Urzustand versuchen, ihre durch »vernünftige, langfristige Pläne« (TG, S. 151) bestimmten Ziele und Interessen durch Gerechtigkeitsprinzipien vertreten zu lassen, »die unbedingt, unter allen Umständen gelten« (TG, S. 148). Die Parteien sind durch die Rationalitätsprämisse gekennzeichnet. Rawls schreibt ihnen die Fähigkeit zu, erstens, in einer Abwägung von Nutzen-Kosten-Aspekten Präferenzen auszubilden, zweitens, diese in eine Rangordnung zu bringen und drittens, mittels dieser Leistung eine Vorgehensweise zu realisieren, die der Vertretung der eigenen Interessen am besten dient. Ferner sind die Parteien im Urzustand mit einem formalen Gerechtigkeitsinn ausgestattet. Die Bedingung des Gerechtigkeitssinns garantiert die Verbindlichkeit der Gerechtigkeitsgrundsätze und die Vertragstreue der Par-

teien, da »die Menschen im Urzustand davon ausgehen, dass diejenige [Gerechtigkeitsvorstellung, C.M.], die sie wählen, auch streng eingehalten wird« (TG, S. 169). Somit wird bei Rawls – im Unterschied zu Hobbes, der durch den Souverän die Einhaltung von Verträgen durch mögliche Sanktionen zu garantieren sucht – durch die Annahme des Gerechtigkeitssinns eine Einigung über die Gerechtigkeitsgrundsätze plausibilisiert und deren tatsächliche Einhaltung abgesichert.

Aus der Annahme »moralischer Subjekte« mit Gerechtigkeitsinn, deren konkurrierende Ansprüche geregelt werden sollen, und der rationalen Klugheitswahl unter möglichst »schwachen Bedingungen« ergibt sich eine Spannung, v.a., wenn man hinzunimmt, dass Egoismus zwar »nicht unvernünftig, aber intuitiv moralisch nicht zulässig ist« (TG, S. 159). Hier ist es wichtig zu verstehen, dass die Verbindlichkeit der resultierenden Prinzipien sich nicht auf das Argument, dass es in unserem Eigeninteresse liege, sie anzuerkennen, stützt, sondern vielmehr darauf, dass wir aufgrund der allgemein als fair und vernünftig anerkannten Bedingungen, unter denen sie gewählt würden, moralisch dazu verpflichtet sind, sie anzuerkennen. In der deutschen Übersetzung der TG geht dabei ein wichtiger Unterschied verloren, den Rawls im Original betont: Er spricht zwar von »the rationality of the parties« (Rawls 1971, § 25), hält die Bedingungen, die den Urzustand beschreiben, aber für »vernünftig«: (*reasonable*) (ebd., 587 u. ö.). Der Begriff der Vernünftigkeit meint bei Rawls nicht eine instrumentelle oder strategische Vernunft, die dem eigenen Vorteil dient. Vielmehr ist sein Vernunftbegriff an Kant orientiert und richtet sich auf die menschliche Fähigkeit, vom eigenen Interesse zu abstrahieren und nach allgemeinen, moralischen Kriterien zu urteilen. Mit dem Rückgriff auf die Entscheidungstheorie will Rawls daher keineswegs aus nicht-moralischen Prämissen moralische Prinzipien ableiten wie z.B. Hobbes oder Gauthier (1986). Mit der Rede von der Gerechtigkeitstheorie als »Teil der Theorie der rationalen Entscheidung« (TG, S. 33; vgl. Höffe 1977) hat Rawls viel Anlass zu Missverständnissen gegeben, so dass er diese Formulierung schließlich in seiner Selbstinterpretation revidiert: »Ich hätte sagen sollen, dass die Darstellung der Parteien und ihrer Überlegungen die Theorie rationaler Entscheidung benutzt [...]. Es ist nicht beabsichtigt, diese Grundsätze [der Gerechtigkeit, C.M.] aus dem Begriff der Rationalität als dem einzigen normativen Begriff herzuleiten« (PL 126 f., FN 7).

Vielmehr geht Rawls davon aus, dass die natürlichen und sozialen Ungleichheiten, in die man hineingeboren wird, willkürlich sind. Deshalb muss »die

Willkür der Welt [...] in Form der ursprünglichen Vertragssituation zurechtgerückt werden« (TG, S. 165). Im Urzustand soll »reine Verfahrensgerechtigkeit« herrschen, d.h., dass alle Menschen als »gleiche moralische Subjekte« (TG, S. 142) behandelt werden. Dazu ist es erforderlich, »die Wirkung von Zufälligkeiten zu beseitigen, die die Menschen in ungleiche Situationen bringen und zu dem Versuch verführen, gesellschaftliche und natürliche Umstände zu ihrem Vorteil auszunutzen« (TG, S. 159). Zu diesem Zweck setzt Rawls voraus, »dass sich die Parteien hinter einem Schleier des Nichtwissens« (*veil of ignorance*) befinden« (ebd.). Das bedeutet, dass sie nicht wissen, mit welchen Fähigkeiten und Begabungen sie die *natürliche Lotterie* ausgestattet hat, welche Möglichkeiten und daraus sich ergebenden Einzelinteressen sie haben. Alle gerechtigkeitsirrelevanten Tatsachen werden der Kenntnis der Parteien entzogen.

Durch die Einführung einer Liste von Grundgütern schafft Rawls eine Entscheidungsgrundlage für die Prinzipienwahl. Unter Grundgütern versteht er »Dinge, von denen man annimmt, dass sie ein vernünftiger Mensch haben möchte, was auch immer er sonst noch haben möchte. [...] Wer mehr davon hat, kann sich allgemein mehr Erfolg bei der Ausführung seiner Absichten versprechen, welcher Art sie auch immer sein mögen. Die wichtigsten Arten gesellschaftlicher Grundgüter sind Rechte, Freiheiten und Chancen sowie Einkommen und Vermögen« (TG, S. 112 f.). Mit der Annahme der Grundgüter löst Rawls die Spannung auf, die zwischen der Forderung nach einer rationalen Entscheidung und dem Verlust des Gegenstands derselben, nämlich der Verfolgung der durch den Schleier des Nichtwissens verhüllten Partikularinteressen, besteht. Das konkrete, sich von den Interessen anderer unterscheidende, kontingente Selbstinteresse wird hier durch ein allen gemeinsames Interesse an Grundgütern als Kriterium für die Wahl ersetzt, das für jeden seinem Selbstinteresse hinter dem Schleier des Nichtwissens gleichkommt. Man könnte das Streben nach Grundgütern auch als den kleinsten gemeinsamen Nenner pluralistischer Interessen betrachten.

Um die Wahl seiner beiden Gerechtigkeitsprinzipien anstelle des Durchschnittsprinzips erklären zu können, muss Rawls noch eine Entscheidungsregel für die Parteien im Urzustand angeben. Der Schleier des Nichtwissens produziert eine »Entscheidung unter völliger Unsicherheit« (TG, S. 196), da man seine Position in der Gesellschaft nicht kennt. Dies führt zur Anwendung der Maximinregel (Regel des maximalen Minimums): Man soll diejenige Alternative wählen, »deren schlechtestmögliches Ergebnis besser ist, als das jeder anderen« (TG,

S. 178). Die Anwendung dieser Regel begründet die Wahl der beiden Gerechtigkeitsprinzipien. Gegen die Maximinregel ist oft eingewendet worden, dass sie nicht sehr plausibel ist (vgl. Harsanyi 1975; Koller 1987, S. 93–102; Kersting 1993, S. 68–81). Rawls bemerkt: »Es gibt eine Beziehung zwischen den beiden Grundsätzen und der Maximin-Regel [...]. Das geht ganz klar aus der Tatsache hervor, dass die beiden Grundsätze diejenigen sind, die jemand als Plan für eine Gesellschaft wählen würde, in der ihm sein Feind einen Platz zuweisen kann« (TG, S. 177f.). Hinter dem Schleier des Nichtwissens müsse man sich gegen eine solche Möglichkeit schützen. Obwohl viele andere Verhaltensweisen möglich wären (man denke etwa an risikofreudige Vabanquespieler), hält Rawls die Anwendung der Maximinregel für rational. Wichtig ist hier, wie in der TG insgesamt, dass nie ein Teil der Argumentation die ganze Beweislast trägt. Rawls geht vielmehr von einer »gegenseitigen Stützung vieler Erwägungen« aus, »davon, dass sich alles zu einer einheitlichen Theorie zusammenfügt« (TG, S. 39). So hängt die Plausibilität der Rawls'schen Argumentation auch nicht allein von der Maximinregel ab, sondern diese muss im Zusammenhang mit dem Differenzprinzip gesehen werden. Sie entspricht dessen Forderung, die Rolle des Schlechtestgestellten unter den moralischen Bedingungen des Urzustandes zu verbessern. Denn der moralische Blickwinkel des Urzustandes eröffnet die Möglichkeit, sich durch das Gedankenexperiment von den eigenen Interessen zu distanzieren und sich in die Rolle derjenigen zu versetzen, die am wenigsten privilegiert sind.

### 1.3 Das Überlegungsgleichgewicht (*reflective equilibrium*) und die »Theorie der Moral«

Es hat sich gezeigt, dass bei der Rechtfertigung der Gerechtigkeitsgrundsätze nicht der rationalen Wahl die ganze Beweislast zukommt, sondern den Bedingungen des Urzustandes, unter denen diese stattfinden soll. Diese werden selbst nicht rational begründet, vielmehr wird ihre moralische Glaubwürdigkeit beansprucht: Die Vorstellung vom Urzustand will das auf den Begriff bringen, was »man bei angemessener Überlegung für unser Verhalten gegeneinander als vernünftig anzuerkennen bereit ist« (TG, S. 637). Es fragt sich nun, woher die Urzustandsbedingungen ihre Plausibilität beziehen. Rawls glaubt, sie seien das Ergebnis eines »Überlegungsgleichgewichtes« (TG, S. 38). Dieses entsteht, indem wir einerseits anhand unserer »wohlüberlegten« Gerechtigkeitsurteile (TG, S. 629) die Angemessenheit der durch Abstraktion aus dem Common Sense gewonnenen Urzustandsbedingungen überprüfen, um sie gegebenenfalls abzuändern, und andererseits, in-

dem wir unsere Urteile anhand der rational abgeleiteten Prinzipien kontrollieren. So kann man die Wahlsituation, die Prinzipien und die eigenen Gerechtigkeitsurteile überprüfen. Dem Urzustand kommt hierbei eine Vermittlungsfunktion zu: »Der Gedanke des Urzustandes [ist] ein Darstellungsmittel, das uns beim Ziehen der Folgerungen behilflich« (TG, S. 39) sein soll. Ziel ist es, eine angemessene Konkretisierung des Urzustandes zu finden, die zu Prinzipien führt, die mit unseren wohlüberlegten Urteilen übereinstimmen. Dabei geht man von beiden Enden her vor: »Wir können entweder die Konkretisierung des Urzustandes oder unsere gegenwärtigen Urteile abändern, denn auch unsere vorläufigen Fixpunkte können ja revidiert werden. Wir gehen hin und her, einmal ändern wir die Bedingungen der Vertragssituation, ein andermal geben wir die Urteile auf und passen sie den Grundsätzen an; so gelangen wir schließlich zu einer Konkretisierung des Urzustandes, die sowohl vernünftigen Bedingungen genügt, als auch zu Grundsätzen führt, die mit unseren – gebührend bereinigten – wohlüberlegten Urteilen übereinstimmen. Diesen Zustand nenne ich Überlegungsgleichgewicht« (TG, S. 38).

Rawls kann sich den vorher beschriebenen Urzustand als »das Ergebnis eines solchen Überlegungsvorganges« (ebd.) vorstellen. Hier wird deutlich, dass bei Rawls das vertragstheoretische Argument in ein »kohärenztheoretisches Modell« eingeschlossen ist (Hoerster 1977, S. 61). Zu fragen bleibt, ob die wohlüberlegten Urteile verschiedener Menschen in Übereinstimmung gebracht werden können. Nach Rawls besteht »eines der Ziele der Moralphilosophie« gerade darin, »mögliche Grundlagen für eine Übereinstimmung zu suchen, wo es keine zu geben scheint. Sie muss versuchen, den Umfang einer bestehenden Übereinstimmung zu erweitern und schärfer profilierte Moralvorstellungen zur Beurteilung vorzulegen« (TG, S. 631). Die Suche nach den »Grundlagen für eine Übereinstimmung« setzt dabei in allen drei Teilen der *Theorie der Gerechtigkeit* immer wieder bei unserem Selbstverständnis an. Im ersten Teil geht Rawls zunächst davon aus, »dass jeder Mensch von einem gewissen Alter an und bei Vorliegen der nötigen geistigen Fähigkeiten unter normalen sozialen Bedingungen einen Gerechtigkeitsinn entwickelt: die Fähigkeit, etwas als gerecht oder ungerecht zu beurteilen und dafür Gründe anzuführen. Ferner hat man gewöhnlich ein gewisses Bedürfnis, gemäß diesen Urteilen zu handeln, und erwartet das auch von anderen« (TG, S. 66). Unter der »Theorie der Moral« versteht Rawls zunächst einen Versuch, unseren Gerechtigkeitsinn zu beschreiben (TG, S. 68). Allerdings ist mit dieser »Beschreibung« auch immer eine

Idealisierung verbunden. Denn es geht darum zu zeigen, dass unser Gerechtigkeitsinn unter idealen Bedingungen nach den von Rawls beschriebenen Kriterien der Fairness urteilt und sich, was die Gerechtigkeit der Gesellschaftsordnung angeht, an den beiden von Rawls ausgearbeiteten Gerechtigkeitsprinzipien orientiert. Rawls beschreibt also nicht einfach, wie verschiedene Menschen in der Empirie ihre moralischen Urteile fällen, sondern er versucht, ein diesen Urteilen gemeinsames Strukturmerkmal darzustellen. Zu diesem Zweck unterscheidet er zwischen »unsere[n] Alltagsurteilen« (TG, S. 66) und »wohlüberlegte[n] Urteile[n]« (TG, S. 67). »Eine Gerechtigkeitsvorstellung beschreibt unseren moralischen Sinn, wenn unsere Alltagsurteile mit ihren Grundsätzen übereinstimmen« (TG, S. 66). Nun ist es möglich, dass verschiedene Menschen unter verschiedenen Umständen verschiedene Gerechtigkeitsvorstellungen entwickeln. Wie wir gesehen haben, geht es Rawls gerade darum, zwischen verschiedenen möglichen Gerechtigkeitsvorstellungen eine verbindliche Auswahl zu treffen. Die für alle akzeptable Gerechtigkeitsvorstellung, die Rawls durch seine beiden Gerechtigkeitsgrundsätze vertreten sieht, soll deshalb nicht nur mit unseren Alltagsurteilen, sondern mit unseren wohl überlegten Urteilen übereinstimmen (TG, S. 68). Dies sind Urteile, »die unter Bedingungen gefällt werden, die den Gerechtigkeitsinn zur Geltung kommen lassen, unter denen also die gewöhnlichen Entschuldigungen und Erklärungen für Irrtümer nicht gelten« (TG, S. 67). Ferner sind »die Grundsätze, die diese Urteile bestimmen, nicht willkürlich. Vielmehr sind sie von derselben Art wie die Kriterien eines jeden wohl abgewogenen Urteils« (ebd.). Wohl abgewogene Urteile kommen unter günstigen Bedingungen zustande, wie sie Rawls in den Bedingungen des Urzustands konzipiert hat. Er geht davon aus, dass Menschen ihre Alltagsurteile klären oder sogar revidieren können, wenn sie das Gedankenexperiment des Urzustandes durchlaufen. Mit seiner Theorie der Gerechtigkeit versucht er, die Grundsätze darzulegen, »denen unsere moralischen Fähigkeiten folgen, oder genauer: unser Gerechtigkeitsinn« (TG, S. 70). Dabei macht Rawls die anthropologische Voraussetzung, dass alle Menschen mit dem Gerechtigkeitsinn zugleich einen moralischen Sinn und damit eine Befähigung zum moralischen Handeln haben.

#### 1.4 Die Moralbefähigung und ihre anthropologischen Voraussetzungen

Ein Argument für die von Rawls vorgeschlagene Gerechtigkeitsvorstellung ist, dass sie unsere Moralbefähigung besonders gut zum Ausdruck bringt

(TG, S. 629). So ist die Gerechtigkeit als Fairness nicht nur deshalb »eine Gerechtigkeitsvorstellung, die zu ihrer eigenen Unterstützung motiviert« (TG, S. 161 vgl. 294), weil sie den persönlichen Vorteil eines jeden zu maximieren hilft, sondern v.a. dadurch, dass Rawls annimmt, dass jeder Mensch ein Bedürfnis hat, gerecht zu handeln und darum eine Gesellschaftsordnung präferieren wird, die diesem Wunsch entgegenkommt (TG, S. 632; vgl. PL 121, FN 2: dort bezieht sich Rawls auf Scanlons (1982) »Grundsatz der moralischen Motivation«). Dies wird auch im zweiten Teil der Theorie deutlich. Dort werden die Institutionen einer wohl geordneten Gesellschaft beschrieben. Die Beschaffenheit der Institutionen, welche die Gesellschaft, in der wir leben, bestimmen, ist fundamental wichtig für unsere persönliche Entwicklung, da die Institutionen den Spielraum unserer Handlungsmöglichkeiten vorgeben. Zu unserem Wesen gehört es nach Rawls, dass wir unsere moralische Natur ausdrücken wollen: »wenn man im gewöhnlichen Leben bewusst nach Gerechtigkeitsgrundsätzen handelt, dann stellt man sich ausdrücklich die Bedingungen des Urzustands vor. Ein Grund dafür ist, dass Menschen, die das können und wollen, damit ihre Natur ausdrücken wollen.« (TG, S. 285). Diese »Natur« ist eine, die den Menschen, wie Rawls in der »Kantische[n] Deutung« (TG § 40) seiner Theorie ausführt, befähigt, autonom zu handeln. D.h., dass er in der Lage ist, die Grundsätze seiner Handlung unter Abstraktion von seinen natürlichen Fähigkeiten, seinen besonderen Begabungen oder seiner gesellschaftlichen Stellung zu wählen. Rawls' Kantdeutung zufolge »handelt jemand autonom, wenn er die Grundsätze seiner Handlung als bestmöglichen Ausdruck seiner Natur als eines freien und gleichen Vernunftwesens gewählt hat« (TG, S. 284). Dieser »Natur« geben bei Rawls die Bedingungen des Urzustandes, v.a. der Schleier des Nichtwissens, in operationalisierter Weise Gestalt, da unter ihnen die Parteien als freie und gleiche repräsentiert sind. Der Urzustand kann demnach als Ausdruck unserer Fähigkeit, uns selbst und andere als freie und gleiche Vernunftwesen zu betrachten, verstanden werden. Diese »Fähigkeit« versteht Rawls allerdings nicht als eine Fähigkeit unter andern, sondern ihre Verwirklichung wird mit der Verwirklichung des eigentlichen Ich in den Handlungen eines Menschen in eins gesetzt und erhält den Rang des »oberste[n] Wunsches« (TG, S. 287). Der Mensch will »nach Grundsätzen handeln, die seine wahre Natur als freies und gleiches Vernunftwesen ausdrücken« (ebd.). Diese anthropologische Annahme geht der vertragstheoretischen Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze voraus: »Recht verstanden,



leitet sich also der Wunsch, gerecht zu handeln, von dem Wunsch her, möglichst vollständig das auszudrücken, was wir sind oder sein können, nämlich freie und gleiche vernünftige Wesen mit Wahlfreiheit« (TG, S. 288).

Die Vertragstheorie hat im Verhältnis zur Anthropologie den Rang eines adäquaten Darstellungsmittels, das eine »Deutung des Gerechtigkeitsinns« ermöglicht (TG, S. 519). Umgekehrt entspricht der Vorstellung von einer gerechten Gesellschaft immer ein »Ideal vom Menschen« (TG, S. 295). Beide Pole, der gesellschaftliche und der individuelle, müssen sich so ergänzen, dass das Gesellschaftssystem stabil ist. »Ein gerechtes System muss sich selbst stützen, d.h. bei seinen Mitgliedern den entsprechenden Gerechtigkeitsinn wecken, den wirksamen Wunsch, um der Gerechtigkeit willen nach seinen Regeln zu handeln« (TG, S. 294). Dabei wird von einem gerechten System keiner bevorzugt oder benachteiligt, da sich aus der »Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit« der »Anspruch auf gleiche Gerechtigkeit« ableiten lässt (TG, S. 549). Diese Forderung wird in den Bedingungen des Urzustandes durch den Schleier des Nichtwissens zum Ausdruck gebracht. Dabei geht Rawls bezüglich der Parteien, die unter den Bedingungen des Urzustands agieren, davon aus, dass wir mit deren »Kennzeichnung [...] die Art von Wesen fest[legen], auf die sich die beschlossenen Grundsätze beziehen« (TG, S. 548). Die Parteien sind dadurch als »moralische Subjekte« bestimmt, dass sie zu einem vernünftigen Lebensplan fähig sind und dass sie einen Gerechtigkeitsinn haben. Sie vertreten also uns selbst unter dem moralischen Blickwinkel, der historisch- und sozial-kontingente Bedingungen von der moralischen Beurteilung ausschließt und damit seinerseits Ausdruck unserer eigenen Moralbefähigung ist. Auf der Grundlage dieser Anthropologie versucht Rawls im dritten Teil der *Theorie der Gerechtigkeit* zu zeigen, dass zwischen dem individuell Guten und dem Gerechten eine Kongruenzbeziehung besteht (TG, S. 614f.; vgl. dazu Hinsch 1998). D.h., dass »es für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft vernünftig [...] ist, ihren Gerechtigkeitsinn als für ihre Lebenspläne maßgebend zu bekräftigen« (TG, S. 615). Denn »so, wie die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft beschaffen sind, möchten sie vor allem anderen gerecht handeln, und die Erfüllung dieses Wunsches gehört zu ihrem Wohl« (TG, S. 617; zur Moralpsychologie bei Rawls vgl. Scarano 1998).

## 2. Politischer Liberalismus: ›übergreifender Konsens‹, ›Toleranzprinzip‹ und das ›Völkerrecht

### 2.1 Rawls und die Libertarianer: Sozialstaat oder Nachtwächterstaat

Als »Libertarianer« bezeichnet man eine Gruppe von ultraliberalen Gesellschaftstheoretikern (Robert Nozick, James M. Buchanan, Friedrich A. v. Hayek u. a.), die, angeregt durch ihren Widerspruch zu den sozialstaatlichen Implikationen besonders der Rawls'schen Theorie, den Staat ausschließlich als Hüter der Freiheit des einzelnen Subjektes betrachten.

In seiner eigenen Vertragstheorie, die er 1974 in *Anarchy, State and Utopia* ausgearbeitet hat, geht Robert Nozick im Anschluss an Locke von den angeborenen Rechten des Menschen auf Leben, Freiheit und Eigentum aus. Dabei gilt als Eigentum alles rechtmäßig Erworbene. Die Aufgabe des Staates sieht Nozick darin, dass das Eigentum und die Rechte der Bürger geschützt werden. Er vertritt eine Herkunftstheorie der Besitzverhältnisse, die er als historische Theorie bezeichnet. Es geht nämlich darum, Besitzrechte auf ihr Zustandekommen hin zu untersuchen. Ansprüche auf Besitztümer ergeben sich entweder aus der gerechten Aneignung oder der gerechten Übertragung eines Gegenstandes. Wird einer dieser Grundsätze verletzt, so bedarf es der Korrektur durch den Staat, der die ursprünglichen Besitzverhältnisse wiederherstellt. Die Verteilung der Besitztümer ist nach Nozick genau dann gerecht, wenn jeder das besitzt, worauf er – aufgrund der Erfüllung der obigen Kriterien – einen Anspruch hat.

Dieser Ansatz ist dem Rawls'schen diametral entgegengesetzt, da es Rawls gerade darum geht, für die Unterschiede, die hinsichtlich der Geburt und Herkunft, die die sozialen Aufstiegschancen beeinflussen können, und den unterschiedlichen Begabungen und Fähigkeiten, die zwischen den Menschen bestehen, einen moralischen Ausgleich zu schaffen. Umverteilende Maßnahmen werden bei Rawls dadurch legitimiert, dass die »Willkür der Welt« so zurechtgerückt werden muss, dass jeder den Verteilungsregeln der gesellschaftlichen Kooperation zustimmen kann (TG, S. 165). Ansprüche auf Besitztümer stehen somit bei Rawls gegenüber den Schlechtestgestellten unter Rechtfertigungszwang. Nozicks Konzept schließt dagegen sozial- und wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen aus, da sie als umverteilende Maßnahmen in die Verteilung des Eigentums eingreifen und deshalb als glatter Diebstahl zu betrachten wären.

So kritisiert Nozick an Rawls' Differenzprinzip vor allem die Tatsache, dass historisch entstandene Ansprüche verletzt werden, wenn von Seiten des Staates

in die Verteilung eingegriffen wird. Ferner ist Nozick der Auffassung, dass man zwar nicht wissen kann, ob man die Fähigkeiten, die man nutzt, in moralischer Hinsicht verdient hat, aber sicher ist für ihn eins: dass man einen Anspruch auf die eigenen Fähigkeiten und damit auf alle Besitztümer hat, die man mit Hilfe dieser Fähigkeiten erlangen kann. Nozick sieht sich hier allerdings mit drei Einwänden konfrontiert: Erstens fallen durch positives Recht abgesicherte Besitzverhältnisse und das, was wir unter Gerechtigkeit verstehen oder als »gerecht« bezeichnen, nicht unbedingt zusammen. Ansonsten könnte die Gerechtigkeit nicht als ein Korrektiv oder Prüfkriterium bestehender Verteilungsverhältnisse fungieren.

Zweitens: Auch wenn es plausibel ist anzunehmen, dass jeder einen Anspruch auf seine Fähigkeiten hat, so hat doch nach Rawls nicht nur jeder einen Anspruch auf seine Fähigkeiten, sondern – durch die Forderung der »fairen Chancengleichheit« – den weiterreichenden Anspruch darauf, diese auch so gut es geht entfalten zu können. Der Zusammenhang zwischen natürlichen Anlagen und den sozialen Bedingungen der Möglichkeit ihrer Entfaltung wird von Nozick nicht beachtet.

Drittens konzipiert Nozick die Rechte der Individuen in seinem Naturzustand als bloß negative Abwehrrechte. D.h. nach Nozick haben wir alle das Recht, von anderen nicht verletzt, bestohlen oder getötet zu werden. Allerdings entsteht hier nach Peter Singer das Problem, dass man zwar z.B. das Recht hat, nicht getötet zu werden, aber kein Recht darauf hat, dass man von anderen, die die Möglichkeit dazu haben, vor dem Ertrinken oder Verhungern gerettet wird. Nach Singer ist dagegen z.B. das Recht auf Leben »ebenso als Recht auf Unterstützung (right of recipience) wie als Recht gegen Übergriffe« zu verstehen (Singer 1978, S. 209; zur Kritik an Nozick vgl. Koller 1987, S. 157–186; Kersting 1994, S. 316–320). Damit ist zusätzlich zu den negativen Abwehrrechten ein positives Anspruchsrecht benannt, durch das das Recht auf Leben allererst im vollen Sinne gewährleistet werden kann.

Wie Nozick versucht auch James M. Buchanan in seiner 1975 entwickelten Vertragstheorie *The Limits of Liberty* (deutsch 1984), bestehende Verhältnisse zu legitimieren. In seiner ökonomischen Vertragstheorie geht er von einem »realistischen« Naturzustand aus, in dem die Menschen nicht, wie in Rawls kontrafaktischer Konstruktion, als genuin gleich, sondern als genuin ungleich betrachtet werden. In Buchanans Kontraktualismus werden die Rechte der Individuen als Resultat bestehender vertraglicher Vereinbarungen aufgefasst – unabhängig von ihrem Inhalt. Im

Ergebnis sind die Rechte der Individuen unterschiedlich. Die faktische Ungleichheit der Menschen spiegelt sich in ihren Rechten wider. Zwischen dieser Ungleichverteilung von Rechten soll der Staat bei Buchanan keinen Ausgleich schaffen, sondern er soll sich bei deren Durchsetzung neutral verhalten. »Die Menschen sind ungleich und müssen es auch bleiben, wenn man vom deskriptiven Standpunkt ausgeht. Das Neutralitätsgebot führt daher zur gleichen Behandlung von Ungleichen, nicht von Gleichen« (Buchanan 1984, S. 16). Nach Buchanan wäre – wie er selbst zugibt – auch ein Sklavereivertrag als legitime vertragliche Vereinbarung mit dem Ergebnis der Verteilung von Rechten und Ansprüchen vorstellbar (ebd., S. 86). Diese Konsequenz der Theorie von Buchanan ist allerdings moralisch kontraintuitiv.

## 2.2 Kommunitaristische Rawlskritik

Von einer ganz anderen Seite her als von Nozick und Buchanan wird Rawls von den Kommunitaristen kritisiert. Hierzu zählen Theoretiker wie Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel, Michael Walzer, Michael Taylor u. a. (vgl. den Beitrag »Kommunitarismus« in diesem Band). Der Kommunitarismus geht von Vorstellungen vom guten Leben aus (im Anschluss an Aristoteles), die von einer Gemeinschaft entwickelt worden sind und allgemein geteilt werden. Der Mensch als *zoon politikon* kann nur als Gemeinschaftswesen Werte begreifen und umsetzen.

Michael Sandel und Charles Taylor kritisieren v. a. die anthropologischen Grundannahmen des Liberalismus. Dabei schließt Sandel von der deskriptiven Unangemessenheit der Prämissen auf die Hinälligkeit des menschenrechtlichen Universalismus und der sich daraus ergebenden Vorrangigkeit des Rechten vor dem kollektiv Guten. Universalismus und Autonomiebegriff sind für Sandel gleichbedeutend mit einem leeren, inhaltslosen Personbegriff (Sandel 1993; vgl. MacIntyre 1982). Sandel bezeichnet die im Rawls'schen Gedankenexperiment des Urzustandes zum Ausdruck gelangende Vorstellung, dass wir uns unter Vernachlässigung aller empirischen Gegebenheiten selbst definieren können, zwar als ein »anregendes Versprechen« (Sandel 1993, S. 26). Dieses sei aber nicht einlösbar, da wir unser moralisches und politisches Leben mit Hilfe des vom Liberalismus vorausgesetzten Selbstbildes nicht zu erklären in der Lage seien. Diese These wird am Beispiel von Rawls' Begründung des Differenzprinzips erläutert. Hier sieht Sandel einen Widerspruch zwischen der Vorrangregel, welche die Rechte der Individuen gegenüber utilitaristischen Konsequenzen schützen soll, und dem Differenzprinzip, das die Schlechtergestell-

ten von den Fähigkeiten der Bessergestellten profitieren lässt. Wenn nämlich, meint Sandel, im Gedankenexperiment des Urzustandes, die Fähigkeiten, die ich besitze, nicht die Person beschreiben, die ich bin, und »ich keinen privilegierten Anspruch auf die sich zufälligerweise ›hier‹ befindenden Vorteile erheben darf, folgt nicht, dass jeder auf der Welt das kollektiv tun kann« (ebd., S. 28). Die Pointe dieser Kritik besteht darin, dass das Differenzprinzip nur dann gerecht ist, wenn unter denjenigen, deren Vorteile zum Nutzen anderer eingesetzt werden, »eine Form von moralischer Bindung« vorausgesetzt werden kann (ebd.). Diese Bindungen werden von den Kommunitaristen in der Regel als historisch entwickelte Wertvorstellungen erklärt, die sich in einer bestimmten Kultur immer schon vorfinden und nicht erst entdeckt oder erfunden bzw. konstruiert werden müssen (Walzer 1993, S. 42). In Rawls' Beschreibung der Parteien des Urzustandes würden dagegen moralische Gründe für ihre Handlungsweisen ausgeschlossen. Das liberalistische Konzept, das den Vorrang des Rechten vor dem Guten begründen will, ruft nach Sandel seine eigene Unterhöhnung hervor, indem es durch seine Indifferenz gegenüber verschiedenen Lebensplänen und Wertvorstellungen die gemeinsamen (moralischen) Grundlagen, welche die Verfolgung der individuellen Pläne gewährleisten könnten, nur als eine Art Werte im Wertepluralismus erscheinen lasse. »Was das Differenzprinzip zwar voraussetzt, aber selbst nicht zu liefern vermag, ist ein Weg zur Identifikation derjenigen, in deren Gemeinschaft meine Vorteile zu Recht als Allgemeinbesitz betrachtet werden, d. h. ein Weg, uns selbst als von vornherein gemeinschaftlich verpflichtet und moralisch engagiert zu verstehen« (Sandel 1993, S. 29). Dieser Einwand trifft aber eher die Konzeptionen von Nozick und Buchanan als die von Rawls. Denn in deren Vertragstheorien wird in der Tat ein Menschenbild entworfen, aus dem sich keine moralischen Verpflichtungen zur gegenseitigen Unterstützung ableiten lassen. Sandel übersieht jedoch, wenn er seine Kritik an Rawls richtet, dass dieser die im Urzustand agierenden rationalen Egoisten nicht als Abbilder unserer selbst konzipiert hat, sondern den Urzustand als »Darstellungsmittel« verwendet (TG, S. 39; zum Verhältnis von Rawls und Sandel vgl. Forst 1996, S. 20–54). Dabei sollte zwischen drei Ebenen unterschieden werden: Auf der ersten Ebene geht es um uns selbst als reale Personen, von denen Rawls voraussetzt, dass sie die Fähigkeit haben, einen moralischen Blickwinkel einzunehmen. Auf der zweiten Ebene – der Bedingungen des Urzustands – geht es darum, die Einschränkungen zu beschreiben, die wir untereinander als moralische Einschränkungen

zu akzeptieren bereit wären. Hier wird – v. a. durch den Schleier des Nichtwissens – der moralische Blickwinkel dargestellt. Auf der dritten Ebene – der rationalen Entscheidung der Parteien im Urzustand – geht es um die Schlussfolgerungen, die bezüglich der Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze aus den ersten beiden Prämissen gezogen werden können. Die Tatsache, dass Rawls uns für moralische Wesen erachtet, weil wir fähig sind, den Blickwinkel des Urzustandes einzunehmen, darf nicht damit verwechselt werden, dass wir als Individuen mit den Parteien des Urzustandes identisch wären.

### 2.3 Rawls Konzeption des Politischen Liberalismus

In der weiteren Ausarbeitung seiner Position, die Rawls in den zwischen 1978 und 1989 erschienenen Aufsätzen sowie den Dewey-Lectures (vgl. Rawls 1994; vgl. dazu Hinsch 1997; eine vollständige Sammlung der Aufsätze enthält Rawls 1999a und *Political Liberalism*, 1993; deutsch: Rawls 1998 (PL)) vornimmt, werden gegenüber der TG grundlegende Änderungen deutlich. War das Ziel der TG, eine Alternative zu den im anglo-amerikanischen Raum vorherrschenden Moralkonzeptionen auszuarbeiten, die unseren wohl überlegten Gerechtigkeitsurteilen besser entspricht, so wird in PL »die Tradition des Gesellschaftsvertrags« nicht mehr »als ein Teil der Moralphilosophie betrachtet« (PL, S. 11). Vielmehr will Rawls nun gerade den Unterschied zwischen politischer Philosophie und Moralphilosophie betonen. Er revidiert die im zweiten und dritten Teil der *Theorie der Gerechtigkeit* vertretene Position, dass es zur Bedingung der Stabilität einer wohl geordneten Gesellschaft gehöre, dass alle ihre Mitglieder »dieselbe umfassende Lehre vertreten, die Aspekte des Kantischen umfassenden Liberalismus aufweist, zu dem die Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairness gehören« (PL, S. 39). Diese Auffassung betrachtet Rawls nunmehr als »unrealistisch« und »utopisch« (PL, S. 109). Unter einer »umfassenden Lehre« versteht Rawls eine Konzeption, die sowohl für politische Institutionen als auch für das Leben des Einzelnen und dessen Handlungen Gültigkeit hat. Genau an diesem Punkt revidiert Rawls seine in der TG eingenommene Position mit einem historischen Argument: »Da die Grundsätze von Gerechtigkeit als Fairness in *A Theory of Justice* jedoch eine konstitutionelle Demokratie erfordern und da das Faktum eines vernünftigen Pluralismus das langfristige Ergebnis der gesellschaftlichen Kultur im Kontext freier Institutionen ist (*Political Liberalism*, S. xvi, deutsch: S. 13), beruht das Argument in *A Theory of Justice* auf einer Voraussetzung, die, wenn ihre Ge-

rechtigkeitsgrundsätze verwirklicht worden sind, nicht erfüllt sein kann (PL, S. 39).

Denn nicht alle Bürger werden dieselbe umfassende Lehre vertreten, da sie zuvor ganz verschiedene umfassende Lehren vertreten haben, die jeweils so vernünftig sind, dass sie zum Heranwachsen freier Institutionen beitragen konnten. Wie die Kommunitaristen betont Rawls nun die historische Kontextualität unserer Gerechtigkeitsvorstellungen und schlägt vor, eine politische Gerechtigkeitskonzeption so zu entwickeln, »dass ihr Inhalt in Begriffen gewisser grundlegender Ideen ausgedrückt wird, die als Bestandteil der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft angesehen werden« (PL, S. 79). Der universalistische Anspruch, der in der TG durch die Formulierung eines »archimedischen Punktes« (TG, S. 565), von dem aus die Gerechtigkeit einer Gesellschaft »sub speciae aeternitatis« (TG, S. 637) wahrgenommen und bewertet werden kann, deutlich wurde, geht hier in die »Interpretation« der »Tradition« einer demokratischen Gesellschaft mit all den umfassenden Lehren, die in ihrer öffentlichen Kultur enthalten sind, über (PL, S. 79). Das explizite Ziel einer politischen – im Unterschied zu einer umfassenden moralischen – Gerechtigkeitskonzeption ist es nun, angesichts des »Faktums eines vernünftigen Pluralismus« (PL, S. 106), das die Tradition der demokratischen Gesellschaften kennzeichnet, »eine Gerechtigkeitskonzeption zu entwickeln, die die Anhänger konkurrierender Weltanschauungen moralisch befürworten können« (Pogge 1994, S. 44). Diese »moralische« Befürwortung soll sich in einem »übergreifenden Konsens« (PL 4. Vorlesung) ausdrücken, den die verschiedenen umfassenden moralischen Lehren bilden können. Dazu geht Rawls von zwei Bedingungen aus: Zum einen betrachtet er die umfassenden Lehren, die in einem übergreifenden Konsens enthalten sein können, als »vernünftig« und unterscheidet zwischen dem »Faktum eines vernünftigen Pluralismus« und dem »Faktum des Pluralismus als solchem« (PL, S. 106). Durch dieses Kriterium der Vernünftigkeit ist eine Beliebigkeit der Lehren, die den übergreifenden Konsens bilden, ausgeschlossen. Dieser entsteht vielmehr aus der Interpretation der politischen Tradition der Gesellschaft. Dabei ist die »grundlegende Idee« der »Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness [...], die der Gesellschaft als eines fairen, generationenübergreifenden Systems der Kooperation [...]. Diese zentrale ordnungsstiftende Idee wird zusammen mit zwei sie begleitenden Ideen entwickelt. Die eine ist die Vorstellung der Bürger (derjenigen, die kooperieren) als freier und gleicher Personen [...]; die andere ist die Vorstellung einer wohl geordneten Gesellschaft als

einer Gesellschaft, die wirksam von einer politischen Gerechtigkeitskonzeption reguliert wird« (PL, S. 79f.). Die Ausarbeitung dieser Ideen »zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption« soll dazu führen, einen übergreifenden Konsens zu erzielen. Wenn wir also dieses Mal das Gedankenexperiment des Urzustandes vollziehen, bringen wir nicht mehr »unsere Natur« als »freies und gleiches Vernunftwesen« (TG, S. 285) zum Ausdruck, sondern wir stellen uns selbst als Bürger einer wohl geordneten Gesellschaft dar – und das heißt in unserer Tradition als freie und gleiche Personen. Rawls möchte einen stabilen, d. h. nun einen realistischen, unter den gegebenen Bedingungen der bestehenden Gesellschaft möglichen übergreifenden Konsens erreichen und formuliert zu diesem Zweck seine Gerechtigkeitskonzeption »politisch und nicht metaphysisch« (Rawls 1994, S. 255f.).

#### **2.4 Der übergreifende Konsens**

Diese Methode, die den Urzustand weiterhin als »Darstellungsmittel« verwendet, schlägt einen Mittelweg zwischen der interpretierenden Systematisierung vorhandener Moralvorstellungen und der Konstruktion der ursprünglichen Wahlsituation ein. Der »übergreifende Konsens« zwischen verschiedenen vernünftigen Lehren soll auf der Grundlage einer »freistehenden politischen« Gerechtigkeitskonzeption herbeigeführt werden. D. h. die politische Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness darf sich nicht als von einer bestimmten umfassenden Lehre abhängig erweisen, da sie sonst von anderen umfassenden Lehren, die den Konsens mitbilden sollen, nicht akzeptiert werden könnte. Der »übergreifende Konsens« bildet als »freistehender« gleichsam den kleinsten gemeinsamen Nenner unterschiedlicher vernünftiger umfassender Lehren. »In einem solchen Konsens stimmen die einzelnen Lehren der politischen Konzeption jeweils von ihrem eigenen Standpunkt aus zu. Die soziale Einheit gründet sich auf einen Konsens über die politische Konzeption; Stabilität ist möglich, wenn die im Konsens eingeschlossenen Lehren von den politisch aktiven Bürgern der Gesellschaft bejaht werden und wenn die Forderungen der Gesellschaft nicht zu sehr mit denjenigen Interessen der Bürger in Konflikt geraten, die von ihren sozialen Einrichtungen geformt und gefördert werden« (PL, S. 219). Deutlich wird hier auch der Unterschied zwischen der öffentlichen und privaten Sphäre, der für liberale Demokratien konstitutiv ist. Bürger haben nach Rawls »zwei Arten von Auffassungen [...], umfassende und politische« (PL, S. 227). Der Konsens, um den es Rawls hier geht, richtet sich explizit auf die öffentlichen und damit politischen Diskussionen, die in einer Gesellschaft

um ihr Selbstverständnis geführt werden. Zu diesem Selbstverständnis gehört es gerade, dass die Werte der umfassenden Lehre, die ein Bürger vertritt, mit den Werten, die im politischen Bereich von allen Bürgern vertreten werden, abgestimmt werden müssen – und zwar mit dem Ergebnis, dass die politischen Werte den Vorrang haben, da sie erst die freie Entfaltung verschiedener umfassender Lehren ermöglichen können. Dabei wird die faktisch vorhandene »vernünftige Pluralität konträrer und inkommensurabler Lehren als das normale Ergebnis des praktischen Vernunftgebrauchs unter andauernd freien Institutionen« (PL, S. 221) betrachtet. Unter diesen Bedingungen ist es für die Stabilität der Gesellschaft wichtig, dass keine der Lehren, die den übergreifenden Konsens bilden, unterdrückt wird. Die »Ausübung politischer Macht« von Seiten freier und gleicher Bürger, welche die Öffentlichkeit einer Gesellschaft konstituieren, kann nur dann legitim sein, »wenn sie sich in Übereinstimmung mit einer Verfassung vollzieht, deren wesentliche Inhalte vernünftigerweise erwarten lassen, dass alle Bürger ihnen als freie und gleiche im Lichte von Grundsätzen und Idealen zustimmen, die von ihrer gemeinsamen menschlichen Vernunft anerkannt werden« (PL, S. 223).

## 2.5 Das Toleranzprinzip

An verschiedenen Stellen betont Rawls die moralische Dimension des übergreifenden Konsenses, um ihn von einem bloßen *modus vivendi*, einem kontingenten, durch ein Kräftegleichgewicht hergestellten, aus dem Eigeninteresse begründbaren Konsens abzugrenzen (vgl. dazu Forst 1994, S. 147–161). Wichtig ist, dass Rawls einen emphatischen Politikbegriff hat, der sich explizit nicht »von einem bestehenden Gleichgewicht der politischen Macht verschiedener umfassender Lehren« beeinflussen lassen will (PL, S. 229). Für den politischen Liberalismus ist es daher die erste Aufgabe, eine zustimmungsfähige politische Konzeption auszuarbeiten, die zweite, diejenigen, die ihr nicht zustimmen, »dazu zu bringen, sie zu übernehmen, oder, falls dies nicht zu erreichen ist, zumindest in Übereinstimmung mit ihr zu handeln, nötigenfalls gedrängt durch Staatsgewalt« (ebd.). Zwischen der legitimierten Zwangsausübung gegenüber denjenigen, die den vernünftigen Konsens nicht akzeptieren, und dem Toleranzprinzip, das uns anleitet, andere nicht dazu zu zwingen, unsere vernünftige umfassende Lehre zu übernehmen, besteht die Spannung der Rawls'schen Konzeption des Politischen Liberalismus.

Um Rawls Position situieren zu können, scheint es sinnvoll, mit Noberto Bobbio zunächst zwischen

zwei historischen Entwicklungsstufen der Toleranz zu unterscheiden (zur Diskussion um die Toleranz vgl. Forst 2000; Walzer 1998). Bezog sich deren Begriff zunächst »auf das Zusammenleben der unterschiedlichen Religionen«, wurde er »später auch« auf die Koexistenz »der verschiedenen politischen Anschauungen« angewendet (Bobbio 1998, S. 87). Davon zu unterscheiden sei die heutige, ausgedehntere Verwendung des Begriffs in Bezug auf »die Fragen des Zusammenlebens mit ethnischen, sprachlichen und rassischen Minderheiten« (ebd.). So, wie sich diese Begriffsverwendungen hinsichtlich ihres Gegenstandes und ihrer Begründungsmuster unterscheiden, trifft dies auch auf die ihnen korrespondierenden Formen der Intoleranz zu. »Die erste rührt daher, dass man sich im Besitz der Wahrheit wähnt. Die zweite entspringt dem Vorurteil, das ich als Meinungen oder Meinungsgeflecht verstanden wissen möchte, die unkritisch einfach der überkommenen Gepflogenheit oder den Sitten und Gebräuchen, oder auch einer Autorität entlehnt werden und deren Diktat man sich beugt, ohne darüber zu diskutieren« (ebd., S. 88). Im ersten Fall geht es darum, eigene und fremde Wahrheitsansprüche zu relativieren und die Positionen, um die es sich handelt, in praktischer Hinsicht kompatibel zu machen. Im zweiten Fall geht es um Anerkennung bzw. verweigerte Anerkennung oder Diskriminierung. Entscheidend sind bei Bobbio die jeweiligen Gründe für die Toleranz. Er führt zunächst die »politische[] Vorsicht« (ebd., S. 91) an, die als »Resultat eines Nutzenkalküls«, als *modus vivendi* begriffen werden kann (ebd., S. 93). Darüber hinaus kann für die Toleranz auch ein weiterer, moralischer Grund angeführt werden: der »Respekt vor dem anderen« (ebd., S. 95).

Die Entwicklung der Toleranz als Methode der Überzeugung im Gegensatz zu bloßem Zwang gehört nach Bobbio wie Rawls zur Geschichte der Demokratie. Mit dem in der Aufklärung geforderten Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit ist ein »hohes Gut« bezeichnet, dessen Anerkennung man anderen nicht verweigern darf. In diesem Sinn ist die Toleranz für Bobbio eine »ethische Pflicht« (ebd., S. 96). Ebenso wie für die Toleranz kann es aber auch für die Intoleranz gute Gründe geben: denn die Grenzen des legitimen Handelns müssen in einer Gesellschaft immer wieder bestimmt werden. Bobbio hält »Intoleranz im positiven Sinne« für »ein Synonym für Strenge, Konsequenz und Standfestigkeit« (ebd., 98). »Negativ gefasste Toleranz hingegen ist gleichbedeutend mit Nachsicht und Duldsamkeit gegenüber dem Bösen, dem Irrtum und der Prinzipienlosigkeit« (ebd.). Dagegen steht die positive Toleranz »im Widerspruch zur religiös, politisch oder rassistisch be-

gründeten Intoleranz, das heißt zum unzulässigen Ausschluss desjenigen, der anders ist« (ebd., S. 99). Es gilt also, zwischen der permissiven Haltung (negative Toleranz) und dem Versuch der »Anerkennung des gleichen Rechts auf ein Zusammenleben für entgegengesetzte Doktrinen« (positive Toleranz, ebd., S. 102) ein Kriterium dafür zu finden, was nicht toleriert werden kann: »Das einzig sinnvolle Kriterium ist ein aus der Toleranz selbst hergeleitetes, das man etwa so formulieren könnte: Die Toleranz muss sich auf alle Menschen erstrecken, ausgenommen diejenigen, die das Prinzip der Toleranz leugnen. Kurz gesagt, alle, außer den Intoleranten müssen toleriert werden« (ebd., S. 103). Begründet wird Bobbios Toleranzgedanke unter Rekurs auf das kantische Vernunftrecht, demzufolge »die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann« (MdS A 33).

Auch bei Rawls spielt die Vernunft eine entscheidende Rolle: es sind die vernünftigen umfassenden Lehren, die einander aufgrund ihrer Vernünftigkeit tolerieren und sich einem vernünftigen übergreifenden Konsens anschließen. Denn der übergreifende Konsens besteht gerade hinsichtlich des Grundsatzes der Toleranz (PL, S. 237). Die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness, die innerhalb eines übergreifenden Konsenses bejaht werden kann, sichert durch den Vorrang des Rechts vor dem Guten ihrerseits den verschiedenen Lehren die Möglichkeit zu, sich jeweils in dem Maße frei zu entfalten, wie es mit der freien Entfaltung der anderen Lehren vereinbar ist. Der Reziprozitätsgedanke, der bei Bobbio aus dem Toleranzprinzip selbst abgeleitet wird, ergibt sich bei Rawls als »(moralische[s]) politische[s] Ideal« (PL, S. 45) der Gerechtigkeit als Fairness. Die umfassenden Lehren der anderen sollen als »vernünftig« anerkannt werden, selbst wenn wir sie »für falsch halten« (PL, S. 214). Mit dieser Unterscheidung zwischen Wahrheit und Vernünftigkeit und der Etablierung der Vernünftigkeit als Kriterium für die Anerkennung anderer Lehren hat Rawls eine Basis für die öffentliche Rechtfertigung seiner Gerechtigkeitkonzeption gefunden.

## 2.6 Das Völkerrecht

Bei der Konzeption des Völkerrechts geht Rawls (1993, deutsch 1996; Rawls 1999) in zwei Schritten vor: Zunächst unterscheidet er die »ideale Theorie« von der »nichtidealen Theorie«. Innerhalb der idealen Theorie gibt es wiederum eine Zweiteilung: Auf deren erster Stufe geht es darum zu zeigen, dass verschiedene wohl geordnete demokratische Gesellschaften dasselbe Völkerrecht anerkennen würden,

selbst wenn sie intern nicht alle nach der Vorstellung der Gerechtigkeit als Fairness organisiert wären. Dabei wird der Urzustand einmal mehr als Darstellungsmittel benutzt, das nun dazu dient, »eine liberale Konzeption auf das Völkerrecht auszudehnen« (LoP, S. 65). Die Parteien treten dabei »als Repräsentanten demokratischer Völker« auf, und als solche haben sie »ein symmetrisches Verhältnis zueinander« (ebd.). Ziel ist es herauszufinden, welche »Prinzipien politischer Gerechtigkeit« freie und unabhängige (demokratische) Völker als »Grundlage ihres Handelns anzuerkennen« bereit sind (LoP, S. 67). Rawls nennt hier folgende Prinzipien: Die Völker sind »frei und unabhängig«, »untereinander gleich«, sie haben das »Recht auf Selbstverteidigung«, sollen aber keine Angriffskriege führen, sondern »den Grundsatz der Nichteinmischung [...] beachten«. Ferner sollen sie Verträge einhalten, auch im Selbstverteidigungskrieg keine illegitimen Mittel anwenden und »die Menschenrechte [...] achten« (ebd.).

Auf der zweiten Stufe der idealen Theorie argumentiert Rawls dafür, dass auch eine wohl geordnete hierarchische Gesellschaft dasselbe Völkerrecht anerkennen würde wie die wohl geordneten demokratischen Gesellschaften. Die Ausdehnung der liberalen Konzeption des Völkerrechts erlegt den hierarchischen Gesellschaften drei Bedingungen auf: Sie müssen friedlich sein, ihre Regierung muss »in den Augen des eigenen Volkes« legitim sein (ebd., S. 73) und sie dürfen die Menschenrechte nicht verletzen. Zwischen diesen Gesellschaften, die dasselbe Völkerrecht anerkennen, und denjenigen Völkern, die es nicht anerkennen (*outlaw states*) oder deren Bedingungen so ungünstig sind, dass sie den Minimalstandard einer demokratischen Organisation nicht erreichen (*burdened societies*), herrscht, wie Rawls im nichtidealen Teil seiner Theorie ausführt, der Naturzustand. Zu den Zielen des Völkerrechts gehört es, wie Rawls in seiner Monographie zum Thema (1999) ausgeführt hat, diesen Naturzustand mit der Zeit aufzuheben und diejenigen Völker, die das Völkerrecht nicht anerkennen, notfalls dazu zu zwingen. Gegenüber Gesellschaften, denen dagegen die »political and cultural traditions, the human capital and know-how, and, often, the material and technological resources needed to be well ordered« fehlen (Rawls 1999, S. 106) besteht sogar die *Pflicht* (»duty«, ebd.) zur Hilfe.

## Literatur

- Barry, Brian: »John Rawls and the Search for Stability«. In: *Ethics* 105 (1995), S. 874–915.
- Bobbio, Norberto: »Gründe für die Toleranz«. In: ders.: *Das Zeitalter der Menschenrechte*. Berlin 1998 (ital. »Le ragioni

- della tolleranza«. In: Bori, Pier Cesare (Hg.): *L' intolleranza: uguale diversi nella storia*. Bologna 1986, S. 243–257).
- Buchanan, James M.: *Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan*. Tübingen 1984 (engl. *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*. Chicago 1975).
- Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt a.M. 1994.
- (Hg.): *Toleranz*. Frankfurt a.M. 2000.
- Gauthier, David: *Morals by Agreement*. Oxford 1986.
- Habermas, Jürgen: »Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch«. In: Hinsch 1997, S. 169–195 (engl. »Reconciliation through the Public of Reason«. In: *The Journal of Philosophy* 92 (1995), S. 109–131).
- Harsanyi, John C.: »Can the Maximin Principle serve as Basis for Morality? A Critique of John Rawls' *Theory of Justice*«. In: *The American Political Science Review* 69 (1975), S. 594–606.
- Hinsch, Wilfried: »Das Gut der Gerechtigkeit«. In: Höffe 1998, S. 251–269.
- (Hg.): *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*. Frankfurt a.M. 1997.
- : *Gerechtfertigte Ungleichheiten: Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*. Berlin 2002.
- Hoerster, Norbert: »John Rawls' Kohärenztheorie der Normenbegründung«. In: Höffe, Otfried (Hg.): *Über John Rawls Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1977, S. 77–107.
- Höffe, Otfried: »Zur Rolle der Entscheidungstheorie bei der Rechtfertigung von Gerechtigkeitsprinzipien – Kritische Überlegungen im Anschluß an John Rawls«. In: *Erkenntnis* 11 (1977), S. 411–425.
- : *Ethik und Politik*. Frankfurt a.M. 1979.
- (Hg.): *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Berlin 1998.
- Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus*. Frankfurt a.M. 1993.
- Kersting, Wolfgang: *John Rawls zur Einführung*. Hamburg 1993.
- : *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt 1994.
- Koller, Peter: *Neue Theorien des Sozialkontrakts*. Berlin 1987.
- : »Die Grundsätze der Gerechtigkeit (Kapitel 2, vgl. § 46)«. In: Höffe 1998, S. 45–69.
- Larmore, Charles: »Politischer Liberalismus«. In: Honneth 1993, S. 131–156.
- MacIntyre, Alasdair: »How Moral Agents became Ghosts«. In: *Synthese* 53 (1982), S. 259–312.
- Matan, Ana: »A Well-Ordered Society as a Democratic Community: Alternative Readings of Rawls' Political Theory«. In: *Politicka Misao: Croatian Political Science Review* 41 (2004), S. 123–133.
- Mouffe, Chantal: »The Limits of John Rawls' Pluralism«. In: *Theoria: A Journal of Social & Political Theory* 56 (2009), S. 1–14.
- Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopie*. München o.J. (engl. *Anarchy, State and Utopia*. New York 1974).
- O'Neill, Onora: »Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, *Political Liberalism*«. In: *Philosophical Review* 106 (1997), S. 411–429.
- Pogge, Thomas W.: *Realizing Rawls*. Ithaka 1989.
- : *John Rawls*. München 1994.
- : »Globale Armut – Erklärung und Verantwortung«. In: Koller, Peter (Hg.): *Die globale Frage*. Wien 2006, S. 95–130.
- : *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge 2008.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1996 (engl. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. 1971).
- : *Zur Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze von 1978–1989*. Hg. v. Wilfried Hinsch. Frankfurt a.M. 1994.
- : »Das Völkerrecht«. In: Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hg.): *Die Idee der Menschenrechte*. Frankfurt a.M. 1996, S. 53–103 (engl. *The Law of Peoples*. In: Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hg.): *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*. New York 1993, S. 41–82).
- : »Erwiderung auf Habermas«. In: Hinsch 1997, S. 196–213 (engl. »Reply to Habermas«. In: *The Journal of Philosophy* 92 (1995), S. 132–180).
- : *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a.M. 1998 (engl. *Political Liberalism*. New York 1993).
- : *Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman. Cambridge, Mass. 1999a.
- : *Das Recht der Völker*. Berlin 2002 (engl. *The Law of Peoples*. Harvard 1999).
- : *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*. Frankfurt a.M. 2007 (engl. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass. 2001).
- Sandel, Michael: »Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst«. In: Honneth 1993, S. 18–35.
- Scanlon, Thomas M.: »Contractualism and Utilitarianism«. In: Sen, Amartya/Williams, Bernard (Hg.): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge 1982, S. 103–128.
- Scarano, Nico: »Der Gerechtigkeitssinn«. In: Höffe 1998, S. 231–249.
- Sen, Amartya K.: *The Idea of Justice*. Cambridge, Mass. 2009.
- Singer, Peter: »Rights and the Market«. In: Arthur, John/Shaw, William H. (Hg.): *Justice and Economic Distribution*. Englewood Cliffs, N.J. 1978, S. 207–221.
- Walzer, Michael: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Berlin 1993 (engl. *The company of critics: social criticism and political commitment in the twentieth century*. New York 1988).
- : *Über Toleranz: Von der Zivilisierung der Differenz*. Hamburg 1998 (engl. *On Toleration*. Yale 1997).

Corinna Mieth

## B.3 Schwach normative und kontextualistische Ansätze

### Einleitung

Wer eine Systematisierung normativ-ethischer Theorien am Leitfaden der Unterscheidung von teleologischen und deontologischen Ethiken vornimmt, sieht sich vor die Frage gestellt, ob diese Unterscheidung als vollständige Distinktion aufgefasst werden muss oder ob eine dritte Kategorie normativer Ethik neben teleologischen und deontologischen Ansätzen eingeräumt werden soll. Da im vorliegenden Handbuch tatsächlich *drei* Rubriken der Einordnung normativ-ethischer Theorien vorgesehen sind, könnte man auf den ersten Blick vermuten, dass sich die Herausgeber im Sinne der letzteren Option entschieden haben. Auf den zweiten Blick freilich dürfte man stutzig werden. Denn zumindest ein Teil derjenigen Ethiken, die man unter dieser dritten Kategorie der weder teleologischen noch deontologischen Konzeptionen erwarten könnte – beispielsweise Tugendethiken und der so genannte Perfektionismus – ist im vorliegenden Band unter der Überschrift »teleologische Ansätze« zu finden.

Wie bereits in der Einleitung zu Beginn dieses Handbuchs vermerkt, war für diese Entscheidung vor allem die Absicht maßgeblich, sich an den in der allgemeinen Ethik-Diskussion mutmaßlich gebräuchlichsten, gängigsten Zuordnungen zu orientieren. Schließlich sind derlei Zuordnungsfragen in letzter Hinsicht sekundär, sofern nur hinreichend deutlich gemacht wird, wo wichtige Unterschiede und Binnendifferenzen liegen. Freilich sollte man stets genau prüfen, ob sich hinter terminologischen Differenzen nicht doch auch substantielle Kontroversen verbergen. Aber soweit dies nicht der Fall ist, scheint es fast bedeutungslos, ob man die Tugendethiken nun als »onto-teleologische Ethiken« bezeichnet (im Unterschied zu konsequentialistisch-teleologischen und deontologischen Ethiken) oder ob man ihnen eine eigene Rubrik vorbehält. Derlei terminologische Fragen sind dann nur noch von symbolischer Bedeutung.

Wenn dem aber so ist, warum dann diese dritte Rubrik? Und vor allem: Warum diese dritte Rubrik,

wo doch einige derjenigen Ethiken, die man dort erwarten würde, *sofern* man von einer Dreiteilung normativ-ethischer Theorien ausgeht, offenbar den teleologischen Theorien zugerechnet wurden?

Der Grund dafür liegt nicht darin, dass die Herausgeber eine neuartige, anders zugeschnittene Dreiteilung vorschlagen wollen als die in der metaethischen Diskussion gebräuchlichen. Die Einführung einer Rubrik »schwach normativer und kontextualistischer Ethiken« hat überhaupt nichts mit einer Auffassung hinsichtlich der Frage zu tun, ob neben teleologischen und deontologischen Konstruktionen des Moralischen noch eine dritte Möglichkeit zur Verfügung steht. Maßgeblich waren vielmehr die folgenden Überlegungen:

*Erstens* sind manche ethischen Theorien bzw. Theoriefamilien keinem der zwei – oder drei – ethischen Modelle konventionellerweise zugeordnet.

*Zweitens* scheint es bei manchen Theorien bzw. Theoriefamilien unmöglich, eine Einordnung in deontologische oder teleologische Definitionen vorzunehmen, *ganz unabhängig davon, welche der gängigen Definitionen man zugrunde legt*. Warum dies jeweils unmöglich ist, wird bei Betrachtung der einzelnen Ansätze genauer deutlich werden. Nur einige knappe Bemerkungen seien vorangeschickt:

Die Unterscheidung zwischen deontologischen und teleologischen Ethiken (und eventuell auch eines weiteren Ethiktyps) lässt sich nur in dem Maße zwanglos auf ethische Konzeptionen applizieren, als diese überhaupt ein eigenes Moralkonzept vorschlagen. Manche ethischen Konzeptionen – wie etwa bestimmte Formen des *Kohärentismus* – bestreiten jedoch gerade, dass es überhaupt möglich und sinnvoll ist, die Gesamtheit unserer berücksichtigungswerten moralischen Intuitionen und Argumente auf *einen* Nenner zu bringen, sie durch ein einziges, übersichtlich konstruiertes Gedankenmodell zu fassen und an einem einzigen Moralprinzip zu orientieren. Sie meinen, dass eine Ethik, welche die irreduzible Vielfalt und den Formenreichtum moralischer



Phänomene retten will, auf überzogene Systematisierungsansprüche verzichten muss.

So betont etwa Jens Badura (der Autor des Beitrags »Kohärentismus«) die Notwendigkeit einer *Integration* der im ethischen Theoriediskurs üblicherweise widerstreitenden Ansätze. Ohne eine solche Integration bleibe

»die konkrete Hilfe zur moralischen Orientierung seitens der Ethik insofern beschränkt, da diese gegenüber moralischen Akteuren als eine Art Expertenstreit auftritt. Lebenspraktisch aufeinander bezogene moralische Grundorientierungen, die gerade den existentiellen Charakter moralischer Fragen prägen, werden als unvereinbare Alternativen dargestellt. Gerade im Bereich der praxisbezogenen Ethik zeigt sich jedoch deutlich, dass moralische Orientierung sowohl deontologischer als auch konsequentialistischer Elemente bedarf, dass Interessensmaximierung und Tugenden eine Rolle spielen usw. Es geht deshalb darum, diese Facetten des Moralischen in einen schlüssigen Zusammenhang im Rahmen der Auseinandersetzung mit konkreten moralischen Fragen und Problemen zu bringen.«

Freilich kann man streiten, ob der Kohärentismus denn überhaupt als eine Theoriefamilie der normativen Ethik verstanden werden kann. Denn, wie Badura schreibt, ist der Kohärentismus als ein allgemeines »begründungsmethodisches Paradigma« der Ethik aufzufassen. (Als solches wurde er auch schon in der Gesamteinleitung eingeführt.) Die Kategorie »Kohärentismus« ist somit zweifellos weiter als Theoriefamilien wie etwa der Kontraktualismus und steht quer zur Einteilung dieser Theoriefamilien als solcher. Man hätte sie wohl auch im metaethischen Teil des Buches, neben anderen begründungstheoretischen Modellen, ansiedeln können. Auf der anderen Seite ist momentan – zumal in der Diskussion der bereichsspezifischen Ethik – eine zunehmende Zahl an Wortmeldungen von Ethikern zu verzeichnen, die ihren eigenen Standpunkt *nur noch* als »kohärentistisch« bezeichnen, ohne sich, darüber hinaus, mit einem *spezifischeren* Modell der Moralbegründung zu identifizieren. Insofern mag man es doch für berechtigt halten, den Kohärentismus auch als eine gesonderte Position im Diskurs der normativen Ethik zu thematisieren, wenngleich kohärentistische Begründungsfiguren in sehr vielen Ansätzen der normativen Ethik eine mehr oder weniger zentrale Rolle spielen.

Vieles von dem, was soeben vom Kohärentismus gesagt wurde, gilt – mutatis mutandis – auch in Bezug auf die hermeneutische und narrative Ethik. Auch für sie ist ein Misstrauen »gegenüber den eindeutigen Lösungen« der konstruktiv verfahrenen normativ-ethischen Theorien charakteristisch. Nach Auffassung von Walter Lesch erweist sich gerade im »Verzicht auf eine unmittelbare normative Beratungs- und Entscheidungskompetenz« die »Stärke

einer Grundhaltung, die angesichts überspannter Erwartungen an die Ethik Zweifel artikuliert, Vergleiche zwischen widerstreitenden Positionen anstellt und damit theoretische Konzepte bis zu einem gewissen Grad auch relativiert«. In deutlicher Übereinstimmung heben Lesch und Badura den polarisierenden, polemogenen Effekt ethiktheoretischer Argumente hervor. Sobald sich die professionellen Vertreter normativ-ethischer Theorien in moralische Alltagsdiskussionen einschalten, trägt dies – so die Wahrnehmung – in aller Regel nicht zur Verständigung, Einigung, Konfliktbeilegung oder Kompromissfindung bei, sondern entfacht vielmehr erst recht die Kontroversen und provoziert eine Zuspitzung der Positionen.

Die Notwendigkeit, angesichts fortdauernder normativ-ethischer Grundlagenkontroversen und des Fehlens letzter Wahrheiten gleichwohl zu nachhaltigen und tragfähigen Entscheidungen zu kommen, betonen auch die Vertreterinnen und Vertreter der *Klugheitsethik*. Auch die Klugheitsethik versteht sich – jedenfalls in der hier von Andreas Luckner vertretenen Variante – als »eine interessante Alternative zu den gängigen ethischen Unternehmungen«. Die klugheitsethische Perspektive ist maßgeblich durch den Versuch bestimmt, moralrelevante Entscheidungsfragen nicht normativistisch zuzuspitzen, sondern im Gegenteil Handlungsoptionen auszuweisen, die auch unter Bedingungen moralischer Dissense und empirischer sowie normativer Ungewissheiten die Klugheitsvermutung für sich haben.

Angesichts dieser Zielbestimmung ist verständlicherweise umstritten, ob bzw. inwieweit die Klugheitsethik überhaupt als eine *Ethik* verstanden werden kann oder ob bzw. inwieweit sie nicht vielmehr als eine – normativ neutrale – »Strategik« verstanden werden muss. Indes ist für die Klugheitsethik gerade der Versuch charakteristisch, hinter die – vor allem von Kant in aller Schärfe herausgearbeitete – Dichotomie von normativ-praktischer und instrumentell-technischer bzw. strategischer Rationalität zurückzugreifen und eine Form praktischer Klugheit zur Geltung zu bringen, die die »Opposition zwischen moralischem und prudentiell-strategischem Handeln unterläuft« – eine praktische Klugheit, wie sie die Klugheitsethikerinnen und -ethiker vor allem bei Aristoteles präfiguriert finden.

Die Wendung gegen modern-kantische Dichotomisierungen und der Rückgriff auf aristotelische Denkmuster sind auch für den so genannten *Kommunitarismus* kennzeichnend, und einige der üblicherweise als »kommunitaristisch« bezeichneten Ansätze hätten wohl auch als »neoaristotelische« Ansätze ihren Platz im Teleologie-Teil dieses Handbuchs fin-

den können. Indes ist das Spektrum des Kommunitarismus allzu heterogen, als dass eine solche Einordnung zwanglos möglich schiene. Überdies ist, wie Hartmut Rosa ausführt, ein ethischer Kontextualismus, wenn nicht gar Partikularismus für den Kommunitarismus kennzeichnend, durch den er sich jedenfalls von einem neoaristotelischen Essentialismus universalistischer Prägung, wie er etwa von Martha Nussbaum vertreten wird, klar unterscheidet.

Unter den in diesem Teil vorgestellten Theoriefamilien ist der Kommunitarismus gleichwohl vermutlich diejenige, auf die die Charakterisierung als ›schwach‹ normativ am wenigsten zutrifft.

Auch wenn es sich der Sache nach von selbst versteht, sei abschließend nochmals betont, dass die

Rede von ›schwach‹ normativen Theorien in keiner Weise pejorativ verstanden werden darf. Nach Auffassung ihrer Vertreterinnen und Vertreter liegt in der ›normativen Schwäche‹ dieser Ansätze in Wahrheit gerade ihre Stärke: In ihrer Fähigkeit nämlich, in moralisch-praktischen Kontroversen Orientierung zu geben – oder doch jedenfalls die Diskussion auf *fruchtbare* Weise zu befördern –, ohne allzu ›starke‹ – und daher möglicherweise argumentativ gar nicht einlösbar – Begründungsansprüche zu erheben. Inwieweit dies den hier vorgestellten Konzeptionen geglückt ist bzw. inwieweit es ihnen prinzipiell glücken kann, sei dem Urteil der Leserinnen und Leser anheim gestellt.

*Micha H. Werner*

## 13. Kohärenzismus

### 1. Zur Problemstellung des ethischen Kohärenzismus

Ethischer Kohärenzismus ist am besten als ein begründungsmethodisches Paradigma der Ethik aufzufassen: Die Begründungsaufgabe ethischer Reflexion wird nicht mehr in der Feststellung letztgültiger normativer Fundamente gesehen, aus denen dann moralische Normen herzuleiten sind, sondern als an Kohärenz orientierte Integration moralischer und nicht-moralischer Überzeugungen auf einer individuellen und kollektiven Ebene beschrieben.

Konkret hat man sich das wie folgt vorzustellen: Durch die kritische Rekonstruktion der normativen Textur moralischer Praxis werden moralische Grundorientierungen bestimmt, in ihrem argumentativen Zusammenhang auf Kohärenz geprüft und ggf. revidiert, um schließlich im Lichte konkreter Kontextbedingungen tiefenscharfe Beurteilungen moralischer Problemlagen zu ermöglichen. Auf diese Weise soll eine aufgeklärte Selbstorientierung moralischer Akteure (vgl. Luckner 2000) ermöglicht werden. Moralbegründung heißt demnach in kohärenzistischer Lesart nicht mehr Rückführung auf ein letztes, situationsunabhängig gültiges Prinzip bzw. eine entsprechende Regel (zur Charakterisierung dieses Ethiktyps vgl. Schwemmer 1990, S. 131–184; und Wimmer 1995, S. 232), sondern meint Herstellung kohärenter Argumentationszusammenhänge, die aus ihrer Kohärenz Geltung gewinnen.

Damit unterscheidet sich der ethische Kohärenzismus von ethischen Theorien wie Kantianismus oder Utilitarismus, die sich zwar bezüglich ihrer Moralbegriffe und anthropologischen Vorannahmen, nicht aber hinsichtlich des methodisch ›fundamentalistischen‹ Anspruchs unterscheiden, wie er in der Bestimmung von Begründung als Rückführung auf ein stabiles Fundament zu finden ist (zu einer Bestimmung der verschiedenen Varianten des Fundamentalismus vgl. Nida-Rümelin 1994, S. 736 f.). Bayertz führte den Begriff ›Fundamentismus‹ als Entsprechung des englischen Wortes *foundationalism* ein, um dessen weltanschaulich konnotierte Übersetzung durch den Begriff ›Fundamentalismus‹ zu umgehen (vgl. Bayertz 1999, S. 84).

›Ethischer Kohärenzismus‹ steht als Oberbegriff für im Einzelnen z.T. sehr unterschiedliche Ansätze sowohl im Rahmen der ethischen Grundlagendebatte als auch in der praxisbezogenen Ethik. Es sind dabei, grob betrachtet, zwei Stränge des Kohärenzismus auszumachen, wobei nur der zweite im engeren

Sinne den paradigmatischen begründungsmethodischen Anspruch des Kohärenzismus erfüllt: Zum einen finden sich Versionen eines *problemorientierten* Kohärenzismus, der eine Methode zur anwendungsorientierten Spezifizierung als gültig unterstellter, allgemeiner moralischer Prinzipien darstellt. Diese Prinzipien können sowohl dem aufgeklärten Common Sense entnommen sein (wie etwa die goldene Regel usw.), sie können aber auch einer speziellen ethischen Grundlagentheorie entstammen und für einen Praxiszusammenhang kohärenzorientiert spezifiziert werden.

Davon zu unterscheiden ist ein *begründungsorientierter* Kohärenzismus, der moralische Urteile und Prinzipien durch ein kohärenzistisches Begründungsmodell in Geltung setzen will. Der begründungsorientierte Kohärenzismus und das ihn tragende Begründungsmodell werden in den Abschnitten 3 und 4 näher erläutert.

Die wohl bekannteste Modellierung des kohärenzistischen Grundgedankens findet sich in dem von Rawls in der *Theory of Justice* 1971 (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, <sup>10</sup>1998) eingeführten Bild des ›Überlegungsgleichgewichts‹ (vgl. Rawls 1998, S. 38), welches – zumindest in anspruchsvolleren Varianten – wie folgt konzipiert wird: Aus wohl überlegten moralischen Urteilen, und damit einer auch intuitiven Komponente (vgl. Rawls 1984, S. 131) und aus als relevant eingestuften moralischen Prinzipien und Hintergrundtheorien der Psychologie, Soziologie usw. wird durch ›balance and refinement‹ (vgl. den programmatischen Buchtitel bei DePaul 1993) ein kohärentes Überzeugungssystem hergestellt. Dieses Überzeugungssystem ist dann aufgrund seiner Kohärenz begründet. Da keinem der Elemente des Überlegungsgleichgewichtes – in Folge ÜG – a priori ein hinsichtlich Geltungsfragen privilegierter Status eingeräumt wird, kann es zu Revisionen an jedem Punkt des ursprünglichen Überzeugungssystems kommen, sei es bei den Urteilen, den Prinzipien oder den Hintergrundtheorien (vgl. Abschnitt 5).

Um das ÜG als kohärenzistisches Konzept zu qualifizieren, muss es erfahrungsoffen konzipiert werden, also stets neue Aspekte zur Integration zulassen und durch die inferentielle Bezugnahme der Komponenten revisionsoffen sein (vgl. Badura 2001, Kap. 4.4). Ein in diesem Sinne modellierter Kohärenzismus offeriert deshalb keine statischen moralischen Geltungsgrundlagen und bleibt offen für die Komplexität und Dynamik moralischer Praxis. Dies bringt kohärenzistischen Ansätzen Kritik seitens der

Vertreter des ethischen Fundamentalismus ein, die zu bedenken geben, dass eine Ethik ohne normative Gewissheiten zwangsläufig anfällig für relativistische oder affirmative Momente ist. Dem wird seitens des Kohärentismus entgegengehalten, dass ein auf bestimmte fundamentale Geltungsgründe aufbauendes Begründungsmodell methodisch nicht überzeugt (vgl. Abschnitt 4). Darüber hinaus gewinnt die fundamentalistische Strategie ihre ›Gewissheiten‹ nur um den Preis reduktionistischer Theoriebildung und hochgradiger Abstraktion vom und Idealisierung des Moralischen, was die Anschlussfähigkeit derartiger ethischer Theorien an konkrete moralische Fragen und Probleme vor grundsätzliche Schwierigkeiten stellt (vgl. Abschnitt 6). Eine weiteres Problem stellt der Umstand dar, dass die verschiedenen Vorschläge für ein letztes normatives Fundament durchweg strittig sind (ebd.).

Um die Ethik nicht darauf zu beschränken »in ein Wolkenkuckucksheim aprioristischer Moralkonstruktionen zu entschweben, die mit unserem Alltagsverständnis von Moral nichts mehr zu tun haben« (Koller 1979, S. 138), wird in einem begründungsorientierten kohärentistischen Ansatz von vornherein versucht, die komplexe Grammatik des Moralischen angemessen in die ethische Reflexion einzubeziehen: So, wie sie in der Urteilspraxis und verschiedenen, theoretisch kontextualisierten moralischen Prinzipien, aber auch im Verhältnis zu außermoralischen Aspekten zum Ausdruck kommt und damit den Anschluss an die konkrete Gestalt moralischer Orientierungserfordernisse sichert. Um plausibel machen zu können, dass ein kohärentistisches Begründungsmodell mehr leistet als nur Affirmation des Bestehenden bzw. Relativierung des Moralischen auf das bloß subjektiv Präferierte, muss jedoch die Überzeugungskraft der zugrunde gelegten Begründungstheorie und der Übertragbarkeit dieser Theorie auf ethische Begründungen deutlich gemacht werden. Dieser Zusammenhang wird nicht immer ausreichend deutlich gemacht, weshalb die Implikationen eines kohärentistischen Vorgehens oft unklar bleiben.

## 2. Ethischer Kohärentismus – Geschichte und Charakteristika im Überblick

Der Kohärentismus kann als ein im substanziellen Sinne pragmatischer Ansatz verstanden werden. Es ist deshalb auch kein Zufall, dass sich einige konzeptionelle Wurzeln eines ethischen Kohärentismus im Pragmatismus, insbesondere bei John Dewey, finden (vgl. Dewey 1989; 1996 und 1998 sowie

Gouinlock 1994; eine Interpretation von Deweys Ansatz im Sinne einer kohärentistischen »Ethik ohne Gewissheiten« findet sich bei Wolf 1993, S. 48–82).

Für besonderen Aufschwung des ethischen Kohärentismus sorgte seit den 1970er Jahren vor allem die Entstehung und rasche Verbreitung der praxisbezogenen Ethik. Dazu kam die Diskussion von John Rawls' methodischem Modell des ÜG zwischen moralischen Urteilen und Prinzipien (Rawls 1998 und 1974/75) sowie die daran angeschlossene methoden- und begründungstheoretische Debatte der Ethik (Daniels 1979; Brandt 1990; Ebertz 1993; Haslett 1991; Siegel 1992; Raz 1991; DeGeorge 1990; DeMarco 1994; DePaul 1993 und Thagard 1998b). Sicherlich spielten auch die in den 1960er und 70er Jahren geführten erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzungen um fundamentalistische versus kohärentistische Begründungstheorien eine Rolle (vgl. Bieri 1987; Bonjour 1985, 1987; Rescher 1977; Lehrer 1990; Thagard 1989, 1998a; als Vorgänger auch Blanshard 1941), dies auch deshalb, weil streng fundamentalistische Konzepte in den empirischen Wissenschaften zunehmend weniger überzeugten und eine analoge Diagnose für den ethischen Fundamentalismus nahe lag. Die Versuche, eine Kohärenztheorie der Begründung zu entwerfen, welche die gravierenden Probleme ihrer idealistischen Vorgänger – insbesondere hinsichtlich der Wahrheitsauffassung – überwinden sollte, strahlte dann auch auf wissenschaftsmethodische Überlegungen zur Ethik aus (vgl. z. B. English 1980).

Eine für den Kohärentismus charakteristische These ist die, dass Begründung und Theoriebildung in Ethik und empirischen Wissenschaften nicht wesentlich verschieden sind. Dies kann als ›Analogiethese‹ bezeichnet werden (vgl. Spohn 1993, S. 165; English 1980, S. 228f.). Obwohl diese These auf einen moralischen Realismus hindeutet und moralische Realisten wie David O. Brink sich auch einer kohärentistischen Methodik bedienen (vgl. Brink 1989, S. 101), setzt die Analogiethese nicht notwendig eine realistische Moralepistemologie voraus: Auch pragmatische Autoren wie Dewey machen eine Analogiethese stark (vgl. Hahn 1996, S. 417ff.). Pragmatisch kann dies mit Hinweis auf die lebensweltliche Faktizität von Moralität plausibilisiert werden, ohne dass dieser Moralität deshalb realistischer Status zugemessen werden müsste: Die Existenz unabhängiger moralischer Entitäten mag zweifelhaft sein, die Existenz moralischer Überzeugungen und Konflikte ist es praktisch nicht.

Im Bereich der empirischen Theoriebildung etwa der Naturwissenschaften dominieren längst nicht mehr streng fundamentalistische Ansätze, weil sich

eine umfassend reduktionistische Programmatik, wie sie etwa im Rahmen des Neopositivismus noch konzipiert wurde, als nicht haltbar erwies. So stellte sich etwa heraus, dass es keine theoriefreie Beobachtungserkenntnis gibt, weil jede Beobachtung immer schon von bestimmten, die Beobachtung leitenden bzw. begleitenden Begriffen bzw. Vorstellungen über den Wahrnehmungsvorgang geprägt ist. Diese Einsicht machte komplexere Modelle empirischer Erkenntnisgewinnung notwendig, welche die vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen Beobachtungsüberzeugungen – etwa der empirischen Wissenschaften – und theoretischer Voreinstellungen des Beobachters angemessen abbilden können. Und es fiel die alte These, dass unsere Beobachtung ein letztes Fundament der empirischen Erkenntnis sein könnte. Mangels eines solchen Fundaments ist eine empirische Theorie letztlich darauf beschränkt, im Sinne einer schlüssigen Systematisierung empirischer Überzeugungen – also kohärentistisch orientiert – vorzugehen.

Und auch für den Bereich normativer Überzeugungen stellt sich die Frage, inwieweit es angesichts der in der Regel komplexen, in vielfältiger Weise verschränkten moralischen Überzeugungssysteme nicht auch sinnvoll wäre, anstelle eines reduktionistisch geprägten Anspruchs auf fundamentalistische Theoriebildung in Richtung eines auf Systematisierung moralischer Überzeugungen abzielenden kohärentistischen Modus der Theoriebildung zu wechseln (vgl. Nida-Rümelin 1998, S. 128).

Nida-Rümelin – wie auch andere Kohärentisten – plädiert in diesem Sinne dafür, im Bereich der ethischen Theorie eine dem methodisch aufgeklärten naturwissenschaftlichen Vorgehen gemäße Form zu wählen, wobei es analog zur Aufgabe einer empirischen Theorie Aufgabe der ethischen Theorie ist, die Summe bestehender Überzeugungen und deren durch Metaüberzeugungen bestimmte Hierarchie mittels systematisierender Überlegungen in einen kohärenten Zusammenhang zu bringen. Im Gegensatz zu klassischen mehr oder weniger apriorisch agierenden fundamentalistischen Ansätzen wird damit ein Rekurs auf moralische Praxis nahe gelegt:

»Systematisierung moralischer Überzeugungen heißt Subsumtion moralischer Überzeugungen unter allgemeinere, womit legitimerweise eine Reduktion der großen Vielfalt von Beurteilungskategorien, moralischen Begriffen, Regeln und Werten einhergeht. Nach diesem Verständnis kann es Ethik ohne Anwendung nicht geben. Die ethische Theorie bewährt sich in ihren Anwendungen. Theoretische und praktische Fragen der Ethik bilden nicht zwei disjunkte Klassen, sondern ein Kontinuum, und die Begründungsrelationen verlaufen weder von der Theorie zur Praxis, noch von der Praxis zur Theorie, sondern richten sich nach dem Gewichtsgefälle unserer moralischen Überzeugungen« (Nida-Rümelin 1998, S. 130f.).

Wie bereits gesagt ist die Entwicklung des ethischen Kohärentismus vor allem vor dem Hintergrund einer stärkeren Praxisorientierung ethischer Reflexion zu verstehen: Der Fokus auf konkreten moralischen Fragen und Problemen legte die Schwierigkeiten traditioneller Ethikkonzepte frei, ihren Anwendungsbezug und die Relevanz für konkrete Orientierungssituationen angesichts der Komplexität lebenspraktischer Zusammenhänge und ihrer vielgestaltigen Normativität zu operationalisieren.

Der Kohärentismus hingegen bindet den Begründungsanspruch an dessen praktische Relevanz und strebt von vorneherein die Integration aller möglicherweise orientierungsrelevanten Gesichtspunkte, also auch außermoralischer Art, an. Daher ist es kein Wunder, dass vor allem im Bereich der praxisbezogenen Ethik auf das kohärentistische Paradigma zurückgegriffen wird, zum Teil mit einem grundlegenden Reformanspruch an das Selbstverständnis der Ethik im Allgemeinen:

»Wenn ethische Urteilsfähigkeit darauf beruht, zentrale Bestandteile unseres moralischen Überzeugungssystems zu rekonstruieren und zu systematisieren und auf diesem Weg Kriterien zu schaffen, die in solchen Situationen, in denen unser moralisches Urteil nicht eindeutig ist, Orientierung bieten, dann ist das ›top-down‹ Vorgehen der traditionellen Methode angewandter Ethik unangemessen. Wenn wir zusätzlich die Annahme aufgeben, dass uns ein leicht zu rekonstruierendes System normativer Kriterien zur Verfügung steht, dann erhält die Anwendungsdimension der Ethik einen völlig neuen Status. Konkrete anwendungsorientierte Probleme der moralischen Beurteilung sind dann konstitutiver Bestandteil der ethischen Theoriebildung selbst« (Nida-Rümelin 1998, S. 130).

Insbesondere durch diese Praxisorientierung verändert sich jedoch auch der Anspruch an die ethische Theorie. Wenn moralische Probleme thematisiert werden und nach ethischer Reflexion verlangen, stellt sich in der Regel heraus, dass es kaum möglich ist, richtige und falsche Urteilsperspektiven klar zu trennen, vielmehr gestaltet sich Ethik als eine Suche nach Angemessenheit:

»Das für die angewandte Ethik charakteristische Streben nach unmittelbarer praktischer Relevanz führt zur Bevorzugung einer pragmatischen Denk- und Argumentationsweise. An die Stelle der Berufung auf letzte Fundamente – der Wille Gottes, das Wesen der Dinge, die Natur des Menschen, die Gesetze der Vernunft – tritt das Anknüpfen an bestehende Konsense und die Bezugnahme auf menschliche Interessen, einschließlich ihrer legitimen Verschiedenheit. Das moralische Denken büßt seinen kategorischen Charakter ein und wird zu einem Medium des Abgleichs verschiedener Interessen; die ›Wahrheit‹ bzw. Richtigkeit seiner Resultate bemißt sich zunehmend an ihrer ›Angemessenheit‹, ›Durchsetzbarkeit‹ oder ›Zumutbarkeit‹« (Bayertz 1999, S. 87).

Allerdings darf der pragmatische Impuls, welcher dem Kohärentismus in der Regel mehr oder weniger

stark innewohnt, nicht verwechselt werden mit einem verkürzten Begriff des Pragmatischen, wie er alltagssprachlich eingebürgert ist: Auch für die meisten Vertreter des Kohärenzismus zielt Ethik auf ein mehr oder weniger starkes Maß von Objektivität im Sinne rationaler Nachvollziehbarkeit und unterliegt damit durchaus hohen Ansprüchen an die – kohärenzistisch – zu erbringenden Begründungsleistungen und Reflexionsanforderungen. Dies hat wenig zu tun mit dem, was im alltäglichen Sprachgebrauch unter der Wendung »Ich sehe das ganz pragmatisch« verstanden wird, nämlich eine auf schnelle Lösungen gerichtete Optimierungspraxis, sondern meint ein Modell, welches sowohl kontextsensitiv als auch in grundsätzlicher Perspektive reflektiert ist.

In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig zu erwähnen, dass unter dem Oberbegriff »Kohärenzismus« sehr unterschiedliche normative Ansprüche versammelt sind, die einerseits auf jeweils anderen Bestimmungen des epistemischen Status von Moral bzw. Moralität und andererseits auf unterschiedlichen Intentionen hinsichtlich der Funktion ethischer Reflexion beruhen: Im ersten Fall reicht das Spektrum unter dem Label »Kohärenzismus« agierender Ethiker von Vertretern eines eher strengen meta-ethischen Objektivismus (vgl. Nida-Rümelin 1994, S. 740f.; sowie kritisch Czaniera 2000, S. 80–83) bis zu vorsichtig skeptischen Ansätzen (vgl. Daniels 1979, S. 274–282) oder pragmatischen Versionen (z. B. Dewey 1989, S. 209). Während z. B. Nida-Rümelin eine objektive moralische Wahrheit für eine notwendige Voraussetzung jeder ethischen Begründung hält, äußert sich Daniels vorbehaltlich der Existenz von so etwas wie moralischer Wahrheit, ohne diese Frage letztlich zu entscheiden, und Dewey deutet das Objektivitätskonzept im Sinne einer pragmatischen Forschungslogik.

### 3. Begründungsorientierter Kohärenzismus

Als die ethisch betrachtet substanzielle Variante des Kohärenzismus soll nun der begründungsorientierte Kohärenzismus genauer charakterisiert werden.

Der begründungstheoretische Kohärenzismus zielt darauf, die Geltung moralischer Überzeugungen zu prüfen und zu begründen. Das wird dadurch zu bewerkstelligen versucht, dass diese Überzeugungen untereinander und im Zusammenspiel mit anderen, auch außermoralischen Überzeugungen in ein kohärentes System gebracht werden: Die Kohärenz eines solchen Überzeugungssystems ist dann Kriterium für ihre Begründetheit und insofern ein zentraler Aspekt.

Die Abgrenzung von einem problemlösungsorientierten Kohärenzismus, der von der apriorischen Geltung der herangezogenen moralischen Überzeugungen ausgeht, ist insofern von Relevanz, als eine Anwendung des problemorientierten Kohärenzismus in der Regel keine weitergehenden Überlegungen zum Status einer kohärenzistischen Begründungstheorie notwendig macht. Vielmehr entspricht der Rekurs auf Kohärenz dem, was auch im alltäglichen Argumentieren erwartet wird: Dass keine Widersprüche entstehen und die Argumente zusammenpassen. Da dies verhältnismäßig unkontrovers sein dürfte, scheint sich der problemorientierte Kohärenzismus als pragmatisches Anwendungskonzept der praxisbezogenen Ethik zu eignen. Er wird von verschiedener Seite als heuristisches Modell zur Spezifizierung allgemeiner und prinzipieller moralischer Überzeugungen verwendet, in der Regel so genannter »Prinzipien mittlerer Reichweite«, hinsichtlich derer verschiedene ethische Theorien konvergieren.

Ein so vager Begriff der Kohärenz, wie er in den problemorientierten Varianten meist vorgeschlagen wird, bleibt aber hinsichtlich des begründungsmethodischen Paradigmas des Kohärenzismus unbestimmt. Das führt u. a. dazu, dass die problemorientierten Überlegungen herangezogenen moralischen Überzeugungen im Fall ihrer Kollision ohne den jeweiligen Begründungskontext nicht mehr substanziell miteinander abgewogen werden können. Ein populäres Beispiel für diese Version des Kohärenzismus und die daran anschließenden Probleme ist der »principlism«-Ansatz der Medizinethik (vgl. Beauchamp/Childress 2009; zum Status kohärenzistischer Überlegungen in diesem Konzept vgl. Leist 1998, S. 764–770).

Anders ist dies beim begründungsorientierten Kohärenzismus, da hier der Kohärenz eine begründungstiftende und kriteriale Bedeutung zukommt: Hier geht es gerade darum, moralische Grundüberzeugungen ihrerseits zu prüfen und dadurch begründend abzusichern, dass sie in einen kohärenten Zusammenhang mit anderen Grundüberzeugungen gebracht werden (zu diesem Ansatz vgl. z. B. DeMarco 1994, v. a. S. 33–49; Nida-Rümelin 1997, S. 186–192; sowie konzeptionell angedeutet bei Wimmer 1999, S. 10). Dabei können die vorhandenen grundlegenden Theorien der normativen Ethik als komplementäre Perspektiven auf den moralischen Raum gedeutet, in ihrer Relevanz und Reichweite bestimmt und ergänzend integriert werden, mit dem Ziel einer aufgeklärten moralischen Orientierung, die über ein kohärentes System moralischer Überzeugungen zu erreichen ist. Deshalb ist es für diese Version des Kohärenzismus von besonderer Bedeutung, den Ko-

härenzbegriff so zu bestimmen, dass er in seiner vollen kriterialen Potenz als Begründungskriterium entfaltet wird. Aus diesem Grund soll im folgenden Abschnitt näher erläutert werden, was unter Kohärenz und unter einer Kohärenztheorie der Begründung genauer zu verstehen ist.

#### 4. Eine Kohärenztheorie der Begründung

Die verschiedenen Bedeutungen und die Unterschiedlichkeit der Verwendungskontexte des Kohärenzbegriffs legen es nahe, genauer zu bestimmen, in welchem Sinne Kohärenz verstanden wird: »When you want to use a notion of coherence, you owe it to yourself and your audience to say just what it is you mean. Only if you do that will you and they be in a position so much as determine if, for example, it makes sense to turn to coherence in the domain of application in which you are interested« (Millgram 2000, S. 93).

Diese Pflicht zur Begriffsklärung ist, so E. Millgram, »the price of the ticket« (ebd.) wenn, wie im Kohärenzismus, der Kohärenzbegriff eine zentrale Stellung einnimmt. Als erster Hinweis auf eine Bestimmung dessen, was man unter Kohärenz verstehen könnte, mag ein Vorschlag des Kohärenztheoretikers L. Bonjour dienen: »Intuitively, coherence is a matter of how well a body of beliefs ›hangs together‹: how well its component beliefs fit together, agree or dovetail with each other, so as to produce an organized, tightly structured system of beliefs, rather than either a helter-skelter collection or a set of conflicting subsystems« (Bonjour 1985, S. 93).

Diese allgemeine Bestimmung muss jedoch präzisiert werden, um die Bedeutung des Kohärenzbegriffs für Begründungskonzeptionen zu verstehen. Dies soll hier mittels der kursorischen Skizze einer Kohärenztheorie der Begründung bzw. Rechtfertigung – die Begriffe werden hier synonym verwendet – geschehen, die sich insbesondere an der von T. Bartelborth in Auseinandersetzung mit den Kohärenztheorien von Bonjour und Thagard (Bartelborth 1996; Bonjour 1985; Thagard 1989) entwickelten Kohärenztheorie empirischer Begründung orientiert. Ausgehend von der Analogie these (vgl. Abschnitt 2) ist diese Begründungstheorie auch für ethisches Nachdenken geeignet, weil keine kategorialen Unterschiede zwischen Begründung in empirischen Zusammenhängen und normativen Fragen festzustellen sind, sondern es im Gegenteil sogar begrüßenswert ist, ein nicht technizistisch verkürztes Modell der Begründung zu verwenden, welches für empirische wie normative Begründung gleichermaßen tauglich

ist (zu diesem »Vereinheitlichungspostulat« vgl. Bartelborth 1996a S. 199–202).

Eine Kohärenztheorie der Begründung versucht, den Prozess des Begründens als Herstellung eines Verweisungszusammenhangs innerhalb prinzipiell offener Überzeugungssysteme zu rekonstruieren, wobei keinem der einzelnen Überzeugungsgehalte des jeweiligen Systems eine vom System unabhängige, fundierende Qualität zukommt. Kohärenz fungiert dabei als Gradmesser a) der Qualität des Verweisungszusammenhangs der das System im Ganzen als ein kohärentes konstituiert – »systematische Kohärenz« – und b) für die Integration einer Überzeugung innerhalb des Systems bzw. die Integrationsfähigkeit einer neu entstehenden Überzeugung in das bestehende System – »relationale Kohärenz«. Diese beiden Aspekte des Kohärenzkonzepts greifen ineinander, zu dessen besseren Verständnis sollen sie jedoch unterschieden werden:

»Relationale Kohärenz einer Aussage mit einem Überzeugungssystem betrifft die Frage, wie kohärent sich die Aussage (lokal) in dieses System einfügt, während es in der systematischen Kohärenz eines Überzeugungssystems darum geht, wie kohärent dieses System als Ganzes ist. Eine Kohärenztheorie der Rechtfertigung wird sich im allgemeinen auf diese beiden Formen von Kohärenz stützen müssen, um den globalen Aspekten von Begründungen ebenso gerecht werden zu können wie den lokalen. Ein Überzeugungssystem hat dabei umso größere rechtfertigende Kraft, je größer die Kohärenz der Überzeugungen dieses Systems untereinander ist, während die spezielle Rechtfertigung einer bestimmten Aussage davon abhängt, wie sehr gerade sie von diesem System begründet wird, wie (relational) kohärent sie also in das System hineinpaßt und zur systematischen Gesamtkohärenz beiträgt« (Bartelborth 1996a, 168).

Der Anspruch einer Kohärenztheorie der Begründung ist es, die Geltung einer Aussage aus ihrer systematischen Stellung in einem Überzeugungssystem herzuleiten; nicht in einem linearen Sinne der Herleitung – wie in einem streng deduktiven Ansatz –, sondern im holistischen Sinne einer Vernetzung. Es ist dabei zu beachten, dass Überzeugungen erster und zweiter Ordnung Teil dieses kohärenten Systems sind: Überzeugungen erster Ordnung sind etwa Beobachtungsüberzeugungen wie »Dieser Bildschirm flimmert«, die wiederum auf ein bestimmtes Hintergrundwissen zurückgreifen: Die Feststellung »Dieser Bildschirm flimmert« setzt etwa ein Wissen um Art und Weise der Existenz von Bildschirmen voraus, welche als theoretisches Wissen im Hintergrund schon vorliegt und ein – im Beispiel aus dem Bereich der Wahrnehmung – Datum überhaupt erst erfassbar macht.

Überzeugungen zweiter Ordnung »Metaüberzeugungen« sind jene, die wir zur Qualifizierung von Überzeugungen erster Ordnung heranziehen, z. B.

»Meine Beobachtung des Bildschirms in Situations-typen der vorliegenden Art trägt mich normalerweise nicht«, diese Überzeugungen sind implizit in unseren Urteilen erster Ordnung enthalten. Metaüberzeugungen wirken dahingehend, dass nicht Beliebigen in einem Überzeugungssystem integriert oder ausgeschlossen wird, sondern hier gewisse Regeln eine Rolle spielen, welche die Kontinuität und Strukturiertheit von Erkenntnisprozessen, und damit auch eine Vermeidung von Willkür, erst ermöglichen.

Das ist deshalb von Bedeutung, weil zum einen deutlich wird, dass jedes spontane Beobachtungsdatum oder moralische Urteil immer durch bestimmte Hintergrund- und Metaüberzeugungen mitbestimmt wird und somit nur eine mittelbare Erkenntnis darstellen kann. Diese Einsicht hat auch, wie oben schon angedeutet, in den empirischen Wissenschaften ganz wesentlich dazu beigetragen, von einer kohärentistischen Theoriebildung auszugehen, weil die traditionelle Ansicht, dass Beobachtungsüberzeugungen theoriefrei und nicht-inferentiell vorliegen, aufgegeben werden musste.

Nun fragt sich, wie genau ein Begründungsvorgang zu bestimmen ist. Wenn wir von der Begründetheit einer Überzeugung sprechen, meinen wir üblicherweise, dass diese in einem logischen Beziehungsverhältnis zu einer anderen bzw. einem System von anderen Aussagen steht. Nachvollziehen können wir diese Verhältnisse mittels Argumentation bzw. Argumentationsketten. Als Kandidaten für entsprechende logische Beziehungen gelten in der Regel Deduktionen und Induktionen. Während Deduktionen aus einer Regel und einem konkreten Fall analytisch auf das Resultat schließen (Alle Wale sind Säugetiere; X ist ein Wal; also ist X ein Säugetier), kennzeichnet Induktionen der synthetische Schluss vom Fall und dem Resultat auf eine Regel (X ist ein Säugetier; X ist ein Wal; also sind Wale Säugetiere). Rekonstruiert man Begründungen im Alltag aber auch in der Wissenschaft, ist jedoch leicht festzustellen, dass diese meist nicht als deduktiv oder induktiv operierende Vorgänge beschrieben werden können, sondern meist Schlüsse auf die beste Erklärung, »Abduktionen«, sind (vgl. Bartelborth 1996a, S. 12; ders. 1996b; Hubig 1991). Dieser Schlusstyp hat folgende Form: Von einem bestimmten Befund »X lebt im Wasser, ist länger als 15 Meter und zeigt Verhaltensweisen eines Säugetieres« und einer als plausibel erachteten Regel »Wasserlebende Säugetiere über 15 Meter Länge sind biologisch gesehen Wale« wird auf den konkreten Fall geschlossen »X ist (wahrscheinlich) ein Wal«. Dieser Schluss ist ersichtlicherweise hypothetisch, was seine Bedeutung und Taug-

lichkeit für alltägliche Begründungen nicht schmälert; selbst in sensiblen Bereichen wie Urteilsbegründungen vor Gericht aufgrund von Indizien wird mittels abduktiver Schlüsse operiert. Seine Überzeugungskraft erhält eine abduktiv vollzogene Begründung durch die schlüssige Verbindung bestimmter fallbezogener Fakten mit Hintergrundüberzeugungen: Über die Bildung eines argumentativ gefassten Modells davon, wie vorliegende Sachverhalte sinnvoll zusammenhängen könnten, wird eine Erklärung dieser Sachverhalte versucht.

Der Begriff »Abduktion« wurde von C.S. Peirce eingeführt als Schluss auf eine Erklärung, ist aber sinnvollerweise so zu qualifizieren, dass nicht irgendeine beliebige Erklärung erzielt werden soll, sondern die bei gegebener Prämissenlage und bestehendem Hintergrundwissen *beste* Erklärung. Eine Abduktion ist somit in zweifacher Hinsicht an implizite Vorannahmen gekoppelt: Zum einen rekurriert die Auswahl der Prämissen – die herangezogenen Überzeugungen – auf bestimmte Vorannahmen, insbesondere auch Metaüberzeugungen –, zum anderen erfolgt die Qualifizierung der besten Erklärung gegenüber alternativen Erklärungen ebenso in Abhängigkeit von den bestehenden Überzeugungen des Schließenden.

Die These einer Kohärenztheorie der Begründung ist es nun, dass das Kriterium, nach dem im Rahmen von Begründungsvorgängen Geltungszuweisung erfolgt, nicht die logische Ableitbarkeit im Sinne des Zusammenspiels von Deduktion und Induktion des zu Begründenden aus einer zugrunde liegenden Annahme ist, sondern die Einbettbarkeit des zu Begründenden in ein kohärentes Überzeugungssystem. Anders formuliert: Wenn wir etwas begründen wollen, operieren wir abduktiv und an Kohärenz orientiert, wir versuchen herauszufinden, inwieweit das zu Begründende mit unseren Überzeugungen erster und zweiter Ordnung einen systematischen Zusammenhang bildet. Das gesamte Netz unserer Überzeugungen stiftet letztlich Begründungskraft, nicht die deduktiv-induktive Rückführung auf ein bestimmtes Prinzip (vgl. Bartelborth 1996a S. 138–148).

Folgende, über Konsistenz hinausgehende Bedingungen sind an ein kohärentes Überzeugungssystem zu stellen: Ein Überzeugungssystem ist dann kohärent, wenn

- a) einzelne Überzeugungen sich gegenseitig stützen und ein Überzeugungssystem mit in erster Linie abduktiven Relationen bilden, also nicht beliebig nebeneinander stehen, und folglich ein hoher Grad inferentieller Beziehungen innerhalb des Systems bzw. eine hohe systematische Kohärenz vorliegt;
- b) sowohl Überzeugungen im System als auch neu



auftretende Überzeugungen, in einem weiteren Sinne auch Hypothesen oder Intuitionen, im Rahmen dieses Überzeugungssystems erklärbar sind und sich dadurch eine gewisse Stabilität des Überzeugungssystems erweist, also ein hoher Grad an relationaler Kohärenz vorliegt und diese Stabilität über die Zeit besteht;

c) keine Inkohärenz des Überzeugungssystems entsteht durch Inkonsistenzen, isolierte Subsysteme, Erklärungsanomalien oder konkurrierende abduktive Schlussvarianten im System (vgl. Barthelborth 1996a, S. 193).

Dieses Kohärenzmodell möchte ich in Anlehnung an T. Bartelborth »Diachronische Erklärungskohärenz« nennen (vgl. Bartelborth 1996a, S. 192–202).

Die allgemeine These eines kohärentistischen Begründungsprogramms – auch in der Ethik – ist es, dass mittels Kohärenzherstellung im oben genannten Sinne Begründung konstituiert wird, es also nicht die Ableitung aus einer Klasse epistemisch privilegierter Überzeugungen ist, sondern die Zugehörigkeit zu einem kohärenten System, die Begründungskraft verleiht (zum begründungstheoretischen Streit zwischen Fundamentisten und Kohärentisten vgl. auch Bieri 1987 und Bender 1989; zur Wahrheitsorientierung des Kohärentismus vgl. Bonjour 1985, S. 167; ders. 1987, S. 260–265; Bartelborth 1996a, S. 223).

## 5. Das Überlegungsgleichgewicht – ein Modell für die kohärentistische Ethik

Kaum ein sprachliches Bild hat in den letzten 30 Jahren seitens der Philosophie so eine Popularität erlangt wie das von John Rawls eingeführte »Überlegungsgleichgewicht« (Rawls 1998, S. 38). Insbesondere im ethischen Kohärentismus spielt es eine bedeutende Rolle: Von vielen Autoren wird das ÜG-Konzept explizit oder implizit als *das* Modell des Kohärentismus angesehen (so z. B. Daniels 1979; DeGeorge 1990, S. 40; Bayertz 1999, S. 84).

Um Missverständnisse hinsichtlich der Gleichgewichtssymbolik zu vermeiden, sei kurz die hier ins Auge gefasste Deutung dargestellt: Die Rede von Gleichgewicht soll nicht suggerieren, dass ein statischer Zustand angepeilt oder im übertragenen Sinne auf einen Denkstopp gezielt wird, sondern meint jenen Moment, in dem man nach Balancebemühungen – etwa auf einem Seil – den Moment erlebt, indem das Ziel der Übung, die Balance, erreicht ist: Doch kann eine unbewusste Bewegung oder ein Windstoß dafür sorgen, dass das Gleichgewicht sich verliert und es erneut notwendig wird, ein Gleichgewicht herzustellen. Ausgehend von einer

dynamischen Lebenswelt sind Gleichgewichtszustände deshalb nur unter Einsatz geeigneter Mittel wie Gewichtsverlagerung oder, im übertragenen Sinne, Reflexionsaufwand zu erhalten.

Im Bereich des Denkens kann man ein ÜG am ehesten als den Moment der Einsicht beschreiben: Um dahin zu gelangen, ist in der Regel einiger Denkaufwand nötig; auch wenn Einsichten – hier hakt das Bild – nicht gleichermaßen gezielt herstellbar sind wie ein Gleichgewichtszustand auf dem Seil. Das ÜG soll deshalb einen steten Reflexionsbedarf signalisieren und nicht einen statischen Zustand idealisieren. Allerdings wird bei diesem Bild, in der physikalischen wie auch der übertragenen Bedeutung, vorausgesetzt, dass ein Gleichgewichtszustand erreicht werden soll, sei es um nicht abzustürzen oder um ein schlüssiges Überzeugungssystem herzustellen, das moralische Orientierung ermöglicht. Dieses »soll« ist hier als ein Klugheitsgebot zu verstehen, welches sich aus der Erfahrung ergibt, dass ein soziales Leben ohne funktionierende moralische Regulative kaum vorstellbar ist und das darüber hinaus tief in unsere Überzeugungen bezüglich eines »guten Lebens« eingewoben ist.

Hinsichtlich des Status des ÜG gibt es in der Literatur unterschiedliche Auffassungen: Einige Autoren betrachten es als Metapher oder Modell (vgl. z. B. Spohn 1993, S. 163), andere sehen es als Methode der Ethik (so z. B. DePaul 1986, S. 68). Die folgende Darstellung bezieht sich auf ein Modellverständnis, weil es hier darum gehen soll, das kohärentistische Moment des ÜG-Konzepts deutlich werden zu lassen.

In der *Theory of Justice* schlägt Rawls in Anlehnung an N. Goodmans Überlegungen (vgl. Goodman 1988, S. 86 f.) zur Abstimmung zwischen Regeln und Urteilen in Rechtfertigungsprozessen vor, die Begründetheit moralisch-normativer Orientierungen methodisch durch ein reflektives Abwägen von wohl überlegten moralischen Urteilen und Prinzipien zu prüfen (zur Qualifizierung der moralischen Urteile und der Urteiler vgl. Rawls 1984). Mittels dieses Modells, so Rawls, also im Rekurs auf konkrete und qualifizierte moralische Urteilspraxis, sind als diskussionswürdig eingestufte Prinzipien zu »testen« und so lange zu »justieren«, bis Urteile und Prinzipien einen kohärenten Verweisungszusammenhang bilden, dessen Komponenten, Urteile und Prinzipien dann als begründet gelten.

Rawls selbst versuchte, seinen vertragstheoretischen Ansatz im Rahmen dieses Verfahrens zu plausibilisieren, prinzipiell ist das Konzept des ÜG jedoch als eine allgemeine Modellierung dessen zu verstehen, wie ethisches Nachdenken kohärentistisch kon-

zipiert werden kann, und sollte nicht zu eng mit Rawls vertragstheoretischen Überlegungen verknüpft werden. Es stellt sich bezüglich der Rawls'schen ÜG-Verwendung nämlich u. a. die Frage, inwieweit er der von ihm vorgeschlagenen Methode in seinem Ansatz überhaupt gerecht wurde (vgl. Leist S. 761).

Während Rawls zunächst nur den wechselseitigen Abgleich von Prinzipien und Urteilen vorsah, woraus das so genannte ›enge‹ ÜG entstehen sollte, erweiterte er diesen Ansatz später in Richtung eines ›weiten‹ ÜG (vgl. Rawls 1975, S. 8). Norman Daniels arbeitete dann eine Theorie des ›weiten‹ Überlegungsgleichgewichts aus, welches heute meist als Basis kohärentistischer Ethikansätze verwendet wird, wenn sie sich explizit des Überlegungsgleichgewichts bedienen (vgl. z. B. Nielsen 1986, 1989, S. 237; DePaul 1986, 1987, 1993): »The method of wide reflective equilibrium is an attempt to produce coherence in an ordered triple sets of beliefs held by a particular person, namely, (a) a set of considered moral judgements, (b) a set of moral principles, and (c) a set of relevant background theories« (Daniels 1979, S. 258).

Ein häufiger Einwand gegen diesen Ansatz lautet wie folgt: Begründung von Urteilen oder Prinzipien kann nicht durch einen Rekurs auf etablierte und qualifizierte moralische Praxis selbst zustande kommen, da diese fehlerhaft sein kann und nicht aus sich heraus selbstkritikfähig ist (vgl. z. B. Siegel). Die Einschränkung auf qualifizierte Praxis könnte darüber hinaus als zirkularitätsverdächtig aufgefasst werden, weil qualifizierte Urteile und Urteiler ja schon das tun, was eigentlich durch die Begründungsbemühung zu zeigen wäre. Dem kann entgegengehalten werden, dass der Praxisrekurs im ÜG-Konzept nur einen Ausgangspunkt darstellt, und im Rahmen des Abwägens mit Prinzipien und Hintergrundtheorien durchaus die Revision der in der Praxis bestehenden Überzeugungen gefordert werden kann, was natürlich auch für die Prinzipien und Hintergrundtheorien selbst gilt (vgl. Bartelborth 1996a, S. 50f.). Ohne die Einbeziehung moralischer Urteilspraxis wäre gar nicht zu erkennen, in welchem Sinne Moral lebensweltlich verankert ist, welche moralischen Überzeugungen als zentral betrachtet werden usw. Qualifiziert soll die Praxis in dem Sinne sein, dass die Bedingungen des Zustandekommens von Urteilen offensichtliche Fehlerquellen nach Möglichkeit ausschließen und eine grobe Vorstellung bestimmt wird, welche Praxis überhaupt als Ausgangspunkt ethischer Analyse geeignet ist.

Dagegen besteht für eine Ethik ohne Praxisbezug, die von etablierten moralischen Überzeugungen gänzlich frei zu bleiben versucht, die Gefahr, mit Begriffen und Konzepten der Moralität zu operieren,

die so stark idealisiert sind, dass die Reflexionsbemühungen im Sinne moralischer Handlungsorientierung nicht mehr anschlussfähig sind (vgl. Bayertz 1999, S. 85).

Eine nicht minder häufig vorgebrachte Kritik am ÜG-Konzept zielt in eine ähnliche Richtung: Da bei etablierter moralischer Praxis angesetzt wird – bei moralischen Urteilen – und das ÜG-Konzept nur zwischen bestehenden Urteilen, Prinzipien und Hintergrundtheorien hergestellt wird, ist es ein hermetisch-konservatives Konzept (vgl. DePaul 1987 S. 465 ff.). Darüber hinaus lassen sich einige frühere Äußerungen von Rawls (vgl. Rawls 1998 S. 70) dahingehend deuten, dass den moralischen Urteilen eine Sonderrolle im ÜG-Konzept zukommt, was zum einen den kohärentistischen Charakter des Modells in Frage stellen würde (vgl. Ebertz 1993 S. 204) und zum anderen auch die Gefahr der unkritischen Affirmation moralischer Praxis birgt: Um den kohärentistischen Charakter des ÜG-Konzepts sicherzustellen ist deshalb darauf zu achten, dass keine berechtigterweise kritikwürdigen Privilegierungen einzelner Komponenten des ÜG vorgenommen werden und Revisionsoffenheit in alle Richtungen gewährleistet wird. Um dem konservativ-hermetischen Charakter des ÜG entgegenzuwirken, hat DePaul ein »radikales ÜG« vorgeschlagen (vgl. DePaul 1987, S. 467 und 1993), welches sich dadurch auszeichnet, dass nicht nur die bestehenden Urteile, Prinzipien und Hintergrundtheorien in ein ÜG gebracht werden sollen, sondern auch neu hinzutretende Impulse aufgenommen werden sollen. Dieser Ansatz betont konsequenter als konservative Varianten den kohärentistischen Impuls des ÜG-Konzepts und das Zielen auf Bestmöglichkeit, welches in einer dynamischen Lebenswelt auf Dauer zu stellen ist.

## 6. Ethischer Kohärentismus und praxisbezogene Ethik

Besonders in der praxisbezogenen Ethik haben kohärentistische Ansätze Hochkonjunktur (vgl. Bayertz 1999, S. 84f.). Dies liegt zum einen an dem pragmatischen Selbstverständnis des Kohärentismus, demgemäß ethische Reflexion immer schon als mittelbar oder unmittelbar praxisbezogen anzusehen und entsprechend konkret angelegt ist. Weil man über das moralisch Gute als solches wahrscheinlich ewig wird streiten können, zielt ein kohärentistisches Vorgehen meist auf Überzeugungskraft im Hier und Jetzt. Dieses Vorgehen kann auch als Reaktion auf die Konkrektionsprobleme klassischer fundamentalistischer Ansätze verstanden werden, weil, wie oben schon gesagt,

die konkrete Relevanz der üblicherweise sehr allgemeinen normativen Formeln für die moralische Praxis nicht ohne weiteres erkennbar ist und ihre konkrete Orientierungsleistung unklar bleibt (vgl. Kambartel 1989; Wieland 1989; Schwemmer 1990, S. 136–139; Wimmer 1995a, S. 232 f.; Stegmaier 1994, S. 163 ff., 170 f.).

Zum anderen ist es vor allem die integrative Stoßrichtung des Kohärentismus, die ihn attraktiv für die Auseinandersetzung mit konkreten moralischen Fragen macht. Die gegenwärtige Begründungsdebatte in der Ethik ist unüberschaubar geprägt von einem Streit konkurrierender fundamentalistischer Prinzipienethiken. Man könnte hier von einem »exklusiven Pluralismus« sprechen, weil jede dieser Theorien den Anspruch erhebt, den Kernbereich des Moralischen exklusiv bestimmen zu können. Besonders aus dem Blickwinkel eines konkreten moralischen Orientierungsbedarfs wird dieser Zustand des »exklusiven Pluralismus« in der Ethik seitens der Vertreter des Kohärentismus in Frage gestellt: Dies deshalb, weil der nicht höherstufig integrierte Streit konkurrierender Regel- und Prinzipienethiken für eine im Wortsinne praxisbezogene Ethik so lange defizitär beliebt, wie unterschiedliche prinzipienethische Ansätze nicht als *komplementäre* Sichtweisen des Moralischen verstanden werden. Für eine konkrete Problembewertung sind diese Sichtweisen als auf interne Differenzierung gerichtete Hermeneutik des Moralischen zu verstehen, welche – höherstufig – in einem kohärenten System zu integrieren wären (vgl. Wimmer 1999, S. 10). Ohne eine solche Integration bleibt die konkrete Hilfe zur moralischen Orientierung seitens der Ethik insofern beschränkt, da diese gegenüber moralischen Akteuren als eine Art Expertenstreit auftritt. Lebenspraktisch aufeinander bezogene moralische Grundorientierungen, die gerade den existentiellen Charakter moralischer Fragen prägen, werden als unvereinbare Alternativen dargestellt. Gerade im Bereich der praxisbezogenen Ethik zeigt sich jedoch deutlich, dass moralische Orientierung *sowohl* deontologischer *als auch* konsequentialistischer Elemente bedarf, dass Interessensmaximierung *und* Tugenden eine Rolle spielen usw. Es geht deshalb darum, diese Facetten des Moralischen in einen schlüssigen Zusammenhang im Rahmen der Auseinandersetzung mit konkreten moralischen Fragen und Problemen zu bringen: Dies sowohl praxisfeldspezifisch – wie in den bereichsspezifischen Ethiken – als auch für individuelle moralische Orientierung – wie in der ethischen Beratung.

Wenn im Rahmen der praxisbezogenen Ethik von Kohärentismus gesprochen wird, ist allerdings wiederum zu beachten, ob ein problem- oder ein be-

gründungsorientierter Kohärentismus gemeint ist. Ihrem Selbstverständnis nach mehr oder weniger kohärentistisch sind in der Regel auch viele jener Konzepte praxisbezogener Ethik, die auf einer Ebene mittlerer Abstraktion operieren und versuchen, für moralische Probleme eines bestimmten Praxisfeldes, z. B. im Bereich klinischer Medizin, über unstrittige Praxisnormen kodifizierte Entscheidungshilfen zu geben. Ob eine solche Strategie problem- oder begründungsorientiert ist, hängt davon ab, inwieweit derartige »Prinzipien mittlerer Reichweite« ihrerseits kohärentistisch begründet oder aber als moralischer Common Sense einfach vorausgesetzt werden. Ein substanzielles kohärentistisches Vorgehen kann Common Sense-Überzeugungen – wie die goldene Regel, das Prinzip »Gleiches ist gleich zu behandeln« oder das Nichtschadensprinzip – im Sinne moralischer Grundorientierungen zwar als Ausgangspunkte heranziehen, muss diese aber in ihrer kontextuellen Geltung stets ausweisen, wie dies z. B. im ÜG-Modell dargestellt ist. Solchen Grundorientierungen oder auch »Prinzipien im Plural« kommt dann in erster Linie eine Sensibilisierungsfunktion zu, wie es z. B. Dewey beschreibt:

»A moral principle, such as that of chastity, of justice, of the Golden Rule, gives the agent a basis for looking at and examining a particular question that comes up. It holds before him possible aspects of the act; it warns him against taking a short or partial view on the act. It economizes his thinking by supplying him with the main heads by reference to which to consider the bearings of his desires and purposes; it guides him in his thinking by suggesting to him the important considerations for which he should be on the lookout. A moral principle, then, is not a command to act or forbear acting in a given way: it is a tool for analyzing a special situation in its entirety, and not by the rule as such« (Dewey 1996, S. 141).

Außerdem sind derartige Grundorientierungen in ihrer jeweiligen Reichweite bzw. ihrem Verhältnis untereinander einzuordnen: Nur dann kann eine im Wortsinne aufgeklärte Selbstorientierung moralischer Akteure stattfinden und nur dann ist nicht schon konzeptionell vorprogrammiert, dass konfliktierende moralische Grundorientierungen unverbunden nebeneinander stehen (zur Kritik an Beauchamp/Childress vgl. Leist 1998, S. 767), statt als komplementäre Illustrationshilfen für die Bestimmung eines situationsangemessenen moralischen Standpunktes zu fungieren.

Allgemein kann für die Rolle des Kohärentismus hinsichtlich einer praxisbezogenen Ethik gesagt werden, dass die programmatisch angelegte Integration moralischer Grundorientierungen – oder »Prinzipien im Plural«, wie sie jeweils isoliert als Postulate klassischer prinzipienethischer Theorien vorliegen – ein vielerseits als sinnvoll befundener Schritt in Richtung

praxisorientierter ethischer Analyse ist (vgl. DeGeorge 1990).

Eine weiteres Desiderat für eine praxisorientierte Ethik ist die Möglichkeit zur Integration moralischer und außermoralischer Aspekte im Hinblick auf das Reflektieren konkreter Entscheidungs- und Handlungsoptionen. Will eine praxisbezogene Ethik in der Praxis wirklich ankommen, ist dazu die Einbeziehung sowohl von problembezogenem Fachwissen wie auch von moralpsychologisch, soziologisch und pädagogisch zu erschließenden Aspekten – um nur einige Bereiche zu nennen – nötig (vgl. den Überblick in Garz/Oser/Althof 1999 sowie Blasi 1993, 1999). Ein begründungsorientierter Kohärentismus versucht eine solche Integration zu ermöglichen und stärkt nach kohärentistischer Auffassung zusätzlich den Begründungsstatus der somit um Hintergrundtheorien angereicherten und abgesicherten Überzeugungssysteme.

Insofern soll ein kohärentistisches Paradigma dazu dienen, die Auseinandersetzung mit moralischen Fragen methodisch in einer Weise zu gestalten, dass konkrete moralische Entscheidungen auf der Basis perspektivenoffener Analysen moralischer Praxis im Rückgriff auf situationsrelevante moralische Grundorientierungen bestmöglich vorbereitet und in Folge getroffen werden können. Das heißt jedoch nicht, dass mittels kohärentistisch ausgerichteter Moralreflexion einfache Rezepte bereitgestellt werden könnten. Die praxisbezogene Ethik ist in begründungsorientiert-kohärentistischer Lesart daher als der prinzipiell unabschließbare Versuch zu verstehen, hinsichtlich einer angemessenen Berücksichtigung moralischer Aspekte eines Praxisfeldes bzw. einer individuellen Situation Orientierungshilfe zu geben und nicht aus den Augen zu verlieren, dass die konkrete Gestaltung der moralischen Praxis mühselig und stets aufs Neue zu vollziehen ist. Mit der Gleichgewichtsmetapher des ÜG-Konzepts ausgedrückt: Auch beim balancieren auf einem Seil muss man sich stets aufs Neue um die Herstellung des Gleichgewichts bemühen, um nicht hinunterzustürzen.

Wie aufwendig und anspruchsvoll eine in diesem Sinne geartete »Suche nach Angemessenheit« als kohärentistisches Paradigma im Umgang mit moralischen Fragen und Problemen ist, zeigt sich insbesondere dann, wenn Entscheidungsdruck hinsichtlich normativer Fragen besteht: Die bioethischen Debatten um Embryonenforschung bzw. Fortpflanzungsmedizin mögen dafür ein aktuelles Beispiel darstellen. Die Verlockung, moralische Problemkomplexität und ihre mühselige Erschließung durch zweckrationale Verkürzung zu übergehen, ist zweifelsohne groß. Die Ausklammerung einer zweck-

rationalen Perspektive hingegen birgt die Gefahr, ethische Reflexion gegenüber den realen Vollzugsbedingungen moralischer Praxis zu immunisieren. Moralische und nicht-moralische Erwägungen sind praktisch eng verflochten, und es stellt eine stete Gradwanderung dar, wenn diese Verflechtung im Rahmen praxisbezogener Ethik angemessen repräsentiert sein soll. Gerade deshalb ist es wichtig, sich des Charakters der Verflechtung bewusst zu werden und eine Positionierung der Ethik zwischen »Resignation und Grandiosität«, wie Kettner (1992, S. 20) es formuliert, zu finden sowie die faktischen Möglichkeiten ethischer Reflexion selbst hinreichend transparent zu halten (vgl. Bayertz 1999).

Ein bislang in der Literatur kaum thematisierter Vorteil des Kohärentismus liegt in seiner Rolle als Hintergrundtheorie für ein Konzept ethischer Beratung (ausführlich Badura 2001, Kap. 5). Im Gegensatz zur bereichsspezifischen Ethik, die moralische Dimensionen bestimmter Praxisfelder untersucht und meist in Form sensibilisierender Praxisnormen, Prinzipien mittlerer Reichweite usw. Regulierungsvorschläge anbietet, ist ethische Beratung auf die Hilfe zur Selbstaufklärung und Selbstorientierung individueller moralischer Akteure gerichtet. Ein Beratungsdesign, das sich am kohärentistischen Paradigma ausrichtet, kann sich auf die als komplementäre Beschreibung des moralischen Standpunkts bzw. der Moralität integrierte Debatte des exklusiven Pluralismus stützen. Auf diese Weise kann ein für ethische Beratung bestehendes Bezugsproblem gelöst werden, welches sich dadurch stellt, dass angesichts konkurrierender fundamentalistischer Theorien nicht ohne weiteres klar ist, auf welche der im Streit befindlichen Theorien eine Beratung eigentlich rekurrieren soll. Kohärentistisch integriert kann der durch diese Konkurrenz repräsentierte Facettenreichtum moralischer Erwägungen dem Ratsuchenden als Sensibilisierungs- und Urteilshilfe dienen, die letztlich eine aufgeklärte moralische Urteilspraxis im Sinne einer kohärenten Urteilsgrundlage ermöglicht.

## Literatur

### Standardliteratur

- Bartelborth, Thomas: *Begründungsstrategien. Ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*. Berlin 1996a.
- Bayertz, Kurt: »Moral als Konstruktion. Zur Selbstaufklärung der angewandten Ethik«. In: Kampits, Peter/Weiberg, Anja (Hg.): *Angewandte Ethik*. Wien 1999, S. 73–89.
- Beauchamp, Tom L./Childress, James F.: *Principles of Biomedical Ethics*. New York 2009.
- Bonjour, Laurence: »Die Kohärenztheorie empirischen Wissens«. In: Bieri 1987, S. 239–270.
- Daniels, Norman: »Wide reflective equilibrium and theory

- acceptance in ethics«. In: *The journal of philosophy* 76 (1979), S. 256–282.
- DePaul, Michael: *Balance and refinement. Beyond coherence methods in ethics*. London/New York 1993.
- Dewey, John: *Theory of the moral life*. New York 1996 (Original 1908).
- Ebertz, Roger P.: »Is reflective equilibrium a coherentist model?«. In: *Canadian Journal of Philosophy* 23, Nr. 2 (1993), S. 193–214.
- Goodman, Nelson: *Tatsache, Fiktion, Voraussage*. Frankfurt a.M. 1988.
- Hahn, Susanne: »Überlegungsgleichgewicht und rationale Kohärenz«. In: Apel, Karl-Otto/ Kettner, Matthias (Hg.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt a.M. 1996, S. 404–423.
- Koller, Peter: »Die Konzeption des Überlegungs-Gleichgewichts als Methode der moralischen Rechtfertigung«. In: *Conceptus* 15 (1981), S. 129–142.
- Leist, Anton: »Angewandte Ethik zwischen theoretischem Anspruch und sozialer Funktion«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46, Nr. 5 (1998), S. 753–779.
- Nida-Rümelin, Julian: »Praktische Kohärenz«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51, Nr. 2 (1997), S. 175–192.
- Nielsen, Kai: »Reflective equilibrium and the transformation of philosophy«. In: *Metaphilosophy* 20, Nr. 3–4 (1989), S. 235–246.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1998 (engl. A theory of justice. Cambridge 1971).
- : »The independance of moral theory«. In: *Proceedings and adresses of the American philosophical association* 47 (1974/75), S. 5–22.
- Weiterführende Literatur*
- Badura, Jens: *Die Suche nach Angemessenheit. Praktische Philosophie als ethische Beratung*. Münster/Hamburg/London 2001.
- Barthelborth, Thomas. »Der Schluß auf die beste Erklärung«. In: Hubig, Christoph/Poser, Hans (Hg.): *Cognitio humana – Die Dynamik des Wissens und der Werte*. Leipzig 1996b, S. 552–559.
- Bender, John W. (Hg.): *The current state of the coherence debate*. Dordrecht/Boston/London 1989.
- Bieri, Peter (Hg.): *Analytische Philosophie der Erkenntnis*. Frankfurt a.M. 1987.
- Blanshard, Brand: *The nature of thought*. 2 Bde. New York 1941.
- Blasi, Augusto: »Die Entwicklung der Identität und ihre Folgen für moralisches Handeln«. In: Edelstein, Wolfgang/Nunner-Winkler, Gertrud/Noam, Gil (Hg.): *Moral und Person*. Frankfurt a.M. 1993, S. 119–147.
- : »Moralische Kognition und moralisches Handeln«. In: Garz/Oser/Althof (Hg.) 1999, S. 47–81.
- Bonjour, Laurence: *The structure of empirical knowledge*. Cambridge/London 1985.
- Brandt, R. B.: »The science of man and wide reflective equilibrium«. In: *Ethics* 100, Nr. 2 (1990), S. 259–278.
- Czaniera, Uwe: »Kohärentistische Begründung der Moral«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54, Nr. 1 (2000), S. 67–85.
- DeGeorge, Richard T.: »Ethics and coherence«. In: *Proceedings and adresses of the American philosophical association* (1990), S. 39–52.
- DeMarco, Joseph P.: *A coherence theory in ethics*. Amsterdam/Atlanta 1994.
- DePaul, Michael: »Reflective equilibrium and foundationalism«. In: *American Philosophical Quarterly* 23, Nr. 1 (1986), S. 59–69.
- : »Two conceptions of coherence methods in ethics«. In: *Mind* 96 (1987), S. 461–481.
- Dewey, John: *Die Erneuerung der Philosophie*. Hamburg 1989 (engl. *Reconstruction in Philosophy*. o.O. 2<sup>1948</sup>).
- : *Die Suche nach Gewißheit*. Frankfurt a.M. 1998 (engl. Original 1929).
- English, Jane: »Ethics and science«. In: *Proceedings of the XVI. International Congress of Philosophy*. Düsseldorf 1980.
- Garz, Detlef/Oser, Fritz/Althof, Wolfgang (Hg.): *Moralisches Urteil und Handeln*. Frankfurt a.M. 1999.
- Gouinlock, James, (Hg.): *The moral writings of John Dewey*. New York überarb. Aufl. 1994.
- Haslett, D. W.: »What is wrong with reflective equilibria?«. In: Corlett, J. Angelo (Hg.): *Equality and liberty. Analyzing Rawls and Nozick*. London 1991, S. 136–144.
- Hubig, Christoph: »Abduktion. Das implizite Voraussetzen von Regeln«. In: Jüttemann, G. (Hg.): *Individuelles und soziales Handeln*. Heidelberg 1991, S. 157–167.
- Kambartel, Friedrich: »Begründungen und Lebensformen. Zur Kritik des ethischen Pluralismus«. In: Ders.: *Philosophie der humanen Welt*. Frankfurt a.M. 1989, S. 44–58.
- Kettner, Matthias: »Einleitung: Über einige Dilemmata angewandter Ethik – Die Beiträge im Kontext«. In: Apel, Karl-Otto/Kettner, Matthias (Hg.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt a.M. 1992, S. 9–28.
- Lehrer, Keith: »The coherence theory of knowledge«. In: *Metamind* (1990), S. 226–256.
- Luckner, Andreas: »Orientierungswissen und Technikethik«. In: *Dialektik* (2000) [im Erscheinen].
- Millgram, Elijah: »Coherence: The price of the ticket«. In: *The Journal of Philosophy* 97, Nr. 2 (2000), S. 82–93.
- Nida-Rümelin, Julian: »Angemessenheit als praktische Kohärenz«. In: Merker, Barbara/Mohr, Georg/Siepe, Ludwig (Hg.): *Angemessenheit. Zu Rehabilitierung einer philosophischen Metapher*. Würzburg 1998, S. 115–132.
- : »Zur Reichweite theoretischer Vernunft in der Ethik«. In: Fulda, H.F./Horstmann, R.-P. (Hg.): *Vernunftbegriffe in der Moderne*. Stuttgart 1994, S. 727–747.
- Nielsen, Kai: »Searching for an emancipatory perspective: Wide reflective equilibrium and the hermeneutical circle«. In: Simpson, Evan (Hg.): *Anti-foundationalism and practical reasoning*. Edmonton, Alberta 1986b, S. 143–163.
- Rawls, John: »Ein Entscheidungsverfahren für die normative Ethik«. In: Birnbacher, Dieter/Hoerster, Norbert (Hg.): *Texte zur Ethik*. München 1984, S. 124–139.
- Raz, Joseph: »The claim of reflective equilibrium«. In: Corlett, J. Angelo (Hg.): *Equality and liberty. Analyzing Rawls and Nozick*. London 1991, S. 110–135.
- Schwemmer, Oswald: *Die Philosophie und die Wissenschaften*. Frankfurt a.M. 1990.
- Siegel, Harvey. »Justification by balance«. In: *Philosophy and phenomenological research* 51 (1992), S. 27–46.
- Sosa, Ernest. »Equilibrium in Coherence?«. In: Bender 1989, S. 242–250.
- Spohn, Wolfgang: »Wie kann die Theorie der Rationalität normativ und empirisch zugleich sein?«. In: Eckensberger, Lutz H./Gähde, Ulrich (Hg.): *Ethische Norm und empirische Hypothese*. Frankfurt a.M. 1993, S. 151–196.
- Stegmaier, Werner: »Praktische Vernunft und ethische Orientierung«. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1994), S. 163–173.
- Thagard, Paul: »Explanatory coherence«. In: *Behavioural and brain sciences* 12 (1989), S. 435–510.
- : »Ethical coherence«. In: *Philosophical psychology* 11, Nr. 4 (1998b), S. 405–422.
- /Verbeurg, Karsten: »Coherence as constraint satisfaction«. In: *Cognitive science* 22, Nr. 1 (1998a), S. 1–24.

Wieland, Wolfgang: *Aporien der praktischen Vernunft*. Frankfurt a. M. 1989.

Wimmer, Reiner: »Anthropologie und Ethik. Erkundungen in einem unübersichtlichen Gelände.« In: Demmerling, Christoph/Gabriel, Gottfried/Rentsch, Thomas (Hg.): *Vernunft und Lebenspraxis*. Frankfurt a. M. 1995, S. 215–245.

–: »Pluralismus in der Ethik«. In: Gruppelaar, J. (Hg.): *CE-KUN Werkdokument 3*. Nijmegen 1999, S. 5–11.

Wolf, Jean-Claude: *Utilitarismus, Pragmatismus und kollektive Verantwortung*. Freiburg, CH 1993.

Jens Badura

## 14. Klugheitsethik

### 1. Was ist Klugheitsethik?

#### 1.1 Zum Begriff der Klugheit

Ganz allgemein gesprochen ist Klugheit die Eigenschaft einer Person, vernünftig handeln zu können. Insbesondere wird eine Person klug genannt, wenn sie auch in unüberschaubaren Handlungssituationen imstande ist, geeignete Mittel zur Realisation ihrer Handlungsziele zu ergreifen. Allerdings mit gewissen Einschränkungen: So würden wir eine Person, die unterschiedslos in jeder Situation einfach nur dasselbe (wenn vielleicht auch bewährte) Handlungsschema abspult, nicht unbedingt ›klug‹ nennen wollen, ebenso wenig eine, die in ihrem Handeln zögerlich und übervorsichtig oder aber in Selbstüberschätzung blind-aktionistisch und unvorsichtig verfährt. Kluges Handeln zeichnet sich vielmehr zusätzlich durch Situationsangemessenheit, Entschlossenheit und Konzentration des Handelnden auf seine Fähigkeiten aus.

Ein solcher Begriff von Klugheit als praktischer Intelligenz einer Person – (engl. *practical wisdom*) – unterscheidet sich stark von dem Begriff von Klugheit, wie er in weiten Teilen der praktischen Philosophie heutzutage gebräuchlich ist. Dort meint ›Klugheit‹ (engl. *prudence*) diejenige Form praktischer Rationalität, deren oberstes Wertungskriterium das eigene Wohlergehen ist – im Unterschied zum moralischen Denken, für das die Berücksichtigung der Interessen anderer konstitutiv ist. Hier, im Rahmen der Klugheitsethik, bezieht sich der Ausdruck ›Klugheit‹ auf die Haltung eines (immer auch moralischer Beurteilung zugänglichen) Akteurs gegenüber der Welt und auf die dieser Haltung entspringenden situationsangemessenen Handlungsweisen und bezeichnet daher weder ein Rationalitätsprinzip noch eine beliebig einzusetzende Fähigkeit – eben die Geschicklichkeit, sich gegenüber anderen (und diese womöglich auch benutzend) einen Vorteil zu verschaffen sondern eine *intellektuelle Tugend*.

Tugenden sind erworbene, auf bestimmte institutionelle Praxen bezogene habituelle Handlungsdispositionen; eine Tugend kann man daher als Ausdruck einer bestimmten, ›in Fleisch und Blut übergegangen‹en habituellen Lebensorientierung auffassen. Die Klugheit nun galt in den antiken und mittelalterlichen Ethiken als eine der Kardinaltugenden, da ein Mensch nur vermöge seiner Klugheit das Gute, um das er weiß, auch in die Tat umzusetzen vermag. Noch heute genießt die Klugheit als Tugend unter dem Namen ›Lebensklugheit‹ allgemeine Wert-

schätzung. Das praktische Wissen des (Lebens-)Klugen ist dabei nicht mit einer quasi-technischen *Anwendung* theoretischer Erkenntnisse auf die Belange der Praxis zu verwechseln, sondern stellt einen Wissenstyp eigener Art dar, wie schon Aristoteles deutlich gesehen hat (s. Kap. 2.1): Es ist das irreduzibel situations- und akteursspezifische Wissen um Rat – wir würden es heutzutage vielleicht eher ›Orientierungswissen‹ nennen – und besitzt eine nur schwache Normativität im Unterschied zur starken Normativität bzw. Unbedingtheit moralischen Denkens. Auch das Letztere wird zwar heutzutage unter dem Titel ›Orientierungswissen‹ gefasst (vgl. etwa Mittelstraß 1992), betrifft aber doch nur den Rahmen des Erlaubten bzw. Gebotenen, nicht aber den für die Selbstorientierung der Akteure wichtigen Bereich des *Ratsamen*, der je individuell und situationsbezogen bestimmt werden muss. Klugheit kann damit näher bestimmt werden als das praktische Wissen darum, wie sich eine Person im Handeln per (Selbst- und Fremd-)Beratung selbst zu orientieren vermag.

#### 1.2 Klugheits- und Tugendethik

Eine zentrale Aufgabe einer Philosophie bzw. Ethik der Klugheit ist es, die Normativität von Ratschlägen und Empfehlungen im Unterschied zu quasi-technischen Gebrauchsanweisungen einerseits, moralischen Imperativen andererseits zu klären. Hier ergeben sich Berührungspunkte mit kohärentistischen Ansätzen in der Ethik, vor allem auf dem Feld einer Theorie der Beratung. Die Klugheitsethik generiert oder begründet demnach keine Ge- und Verbote, sondern gibt – als eine bestimmte Ausformung der Tugendethik – Gesichtspunkte dafür, wie lebenspraktisch dienliches und situationsangemessenes Handeln bestimmt werden kann.

Überlegungen zur Lebensführung und deren notwendigen politischen Rahmenbedingungen gehören traditionell in den Bereich der Ethik, der sich mit der Frage nach dem guten Leben und den hierfür notwendigen charakterlichen und intellektuellen Eigenschaften – eben den Tugenden – beschäftigt. Dieser Bereich erfährt spätestens seit den 1980er und 1990er Jahren eine breite Renaissance, wie sie sich etwa im angelsächsischen Sprachraum in den Veröffentlichungen von Vertreter/innen der sog. *Virtue Ethics* spiegelt (Anscombe 1958; Stocker 1976; Foot 1978; McDowell 1979; MacIntyre 1981; Williams 1985; Slote 1992; Nussbaum 1993). Hierzulande wurde das Thema unter anderem von Krämer (1992), Höffe (1993) und Seel (1995) wieder einer breiteren Dis-

kussion zugänglich gemacht (einen guten Überblick über das Feld der Tugendethik geben Rippe/Schaber 1998; Crisp/Slote 1997; Statman 1997; speziell zur Frage des guten Lebens und des Verhältnisses von Glück und Ethik vgl. Steinfath 1998 sowie Schummer 1998).

Eine Ethik der (Lebens-)Klugheit hat, wie die Tugendethiken allgemein, den Anspruch, den konkreten Lebenserfahrungen der Akteure gerecht zu werden, und nimmt daher ihren Ausgangspunkt nicht in Normbegründungsverfahren, sondern in der Selbstorientierungskompetenz der Individuen. Es handelt sich um akteurszentrierte, nicht aktionszentrierte Ethiken. So ist es auch nicht verwunderlich, dass viele der genannten Autoren (so etwa Williams, McDowell, Nussbaum oder Höffe) sich – immer auch kritisch – auf Aristoteles' akteurszentrierte Ethik der praktischen Klugheit und des selbstorientierten, gemeinschaftlichen Lebens beziehen (s. Kap. 2.1). Von den *materialen* Tugendethiken, die inhaltlich an anerkannten Tugenden bestimmter Wertegemeinschaften anknüpfen und damit einen nur partikularen, auf die jeweilige Wertegemeinschaft bezogenen Geltungsanspruch erheben können – wie z. B. im Kommunitarismus MacIntyres –, unterscheidet sich die Klugheitsethik dahingehend, dass sie versucht, die *formalen* Bedingungen gelingender Praxis zu reformulieren. Man könnte sie als eine *formale Tugend- bzw. Wertethik* bezeichnen, die unter den wertpluralistischen Bedingungen der Moderne eine wichtige Alternative zu den stark normativen Ethiken bildet. Aufgrund ihrer Formalität – oder besser: Inhaltsoffenheit – ist sie auch nicht auf den individual-ethischen Bereich der Lebensführung beschränkt. Grundtopoi klugen Handelns wie Situationsangemessenheit oder Selbstbeschränkung sind in ihrer Betonung des *Praxischarakters* bzw. des Vollzugsmomentes von Handlungen – gegenüber ihrer Bewertung bloß hinsichtlich ihrer Funktionalität zur Herstellung bestimmter gewünschter Zustände – auch und gerade im gesellschaftspolitischen Rahmen wichtige Gesichtspunkte der Handlungsqualifikation bzw. der Entscheidungsfindung.

### 1.3 Zum Verhältnis von Klugheit und Moral

Klugheit wird auch in unserem heutigen Alltagsverständnis oft genug assoziiert mit Gerissenheit und Raffinement, mit Cleverness und der Geschicklichkeit, sich Vorteile (auch auf Kosten der anderen) zu verschaffen. Kluges Handeln scheint sich daher durchaus mit Unmoral vertragen zu können. Moralische Denken und Handeln ist dagegen daran erkennbar – für Utilitaristen sogar darin fundiert –, dass nicht allein das partikulare eigene, sondern das

Glück der anderen bzw. aller von einer Handlungsweise Betroffenen für die Bestimmung der Handlungsweisen maßgeblich ist. Hinsichtlich der Motivation der Akteure zu bestimmten Handlungen werden daher Klugheit und Moral oft in ein Oppositionsverhältnis gebracht. Kantianer und Utilitaristen wissen sich im Allgemeinen darin einig, dass die Absetzung von ›bloß klugem‹ (prudentiellen oder eigennützigem) Handeln konstitutiv für das moralische Denken und Handeln ist. Klugheit zielt auf die Erfüllung je eigener Interessen ab und ist damit nichts anderes als das Prinzip egoistischen Handelns, während moralisches Denken und Handeln, so die herrschende Meinung, die Qualität einer Handlung vom Standpunkt der Unparteilichkeit und Verallgemeinerbarkeit beurteilt und damit die Interessen der anderen uneigennützig in die Handlungsbestimmung mit einbezieht.

Eine solche Opposition von klugem (egoistischem) und moralischem (altruistischem) Denken und Handeln ist allerdings sehr voraussetzungsreich und bei weitem zu einfach. Das Bestehen eines Oppositions- oder auch Konvergenzverhältnisses von Klugheit und Moral setzt nämlich voraus, dass es sich hierbei um ein und dieselbe Sphäre der Normativität handelt, in der die beiden Prinzipien von Klugheit (Egoismus) und Moral (Altruismus) in ihren jeweiligen Geltungsansprüchen konkurrieren würden. Aber es ist nicht notwendigerweise unmoralisch, klug zu sein, so wie es umgekehrt nicht dumm ist, moralische Integrität zu wahren. Hinzu kommt, dass es sowohl Phänomene unegoistischer ›selbstloser‹ Bosheit als auch Formen rein ›selbstbezogener‹ Moralität gibt – man denke nur an bestimmte Ausformungen des Weber'schen Typus der ›Gesinnungsethik‹ –, so dass die Feststellung einer Opposition von Klugheit und Moral einem Kategorienfehler aufzusitzen scheint. Hinsichtlich ihrer Normativität gehören Klugheit und Moral denn auch nicht derselben Gattung an, was man ex negativo daran sehen kann, dass ein Nichtbefolgen der Gebote der Moral als Verfehlungen und Verstöße gewertet werden, ein Nichtbefolgen von Ratschlägen der Klugheit aber schlimmstenfalls als Dummheit.

Gemeinhin wird von der Ethik erwartet, dass sie Orientierungswissen bereitstellt, d. h. Antworten auf die Frage »Was soll ich/sollen wir tun?« zu geben imstande ist. Ein Charakteristikum klugheitsethischer Ansätze ist nun die Skepsis bezüglich einer direkten handlungsorientierenden Funktion moralischer Normen. Sie legen zudem Wert darauf, den Unterschied zwischen den beiden Bedeutungen des Sollens – das Sollen der Klugheit im Sinne des Ratsamen bzw. Empfehlenswerten sowie das Sollen



der Moral im Sinne dessen, wozu wir verpflichtet sind, also des Gebotenen bzw. unbedingt Erforderlichen – als einen Unterschied *innerhalb* der normativen Ethik zu interpretieren, d.h. Ethik nicht in Moralphilosophie aufgehen zu lassen. Klugheit und Moral schließen sich in der konkreten Handlungsbestimmung nicht aus, sondern betreffen *verschiedene Ebenen* der Handlungsorientierung, die wiederum auf der Ebene ethischer Reflexion strikt unterschieden werden müssen. Bezüglich *jeder* konkreten Handlung bzw. Handlungsweise können daher die Fragen: »Entspricht sie moralischen Anforderungen?« und »Ist es klug, so zu handeln?« getrennt voneinander gestellt werden.

Wichtig ist es nun, dass für das kluge Handeln in einer bestimmten Handlungssituation deren moralischen Erfordernisse auf jeden Fall in Betracht zu ziehen sind, während umgekehrt – hier hat die moderne Moralphilosophie ihr unbedingtes Recht – Klugheitserwägungen für die Frage, ob eine Handlung moralischen Erfordernissen genügt, keine Rolle spielen können. Klugheit im Handeln besitzt dennoch moralische Relevanz, weil nur durch sie die angemessenen Mittel zur Realisierung auch des moralisch Guten bestimmt werden. In einer Formel gefasst: Klugheit ohne Moral ist blind, Moral ohne Klugheit aber ist leer.

Betrachten wir zur Veranschaulichung eine Analogie mit dem Schachspiel. Stellen wir uns einen Anfänger im Schach vor, der zwar die Spielregeln »theoretisch« so beherrscht, dass er auf Nachfrage von jeder einzelnen Figur sagen kann, wie sie ziehen und schlagen darf, was eine Rochade ist usw. Wenn es aber ans Spielen geht, d.h. an die praktische Umsetzung dieser Regeln in ein konkretes Spielen, ist er dennoch desorientiert; er stellt sich die Frage, was er jetzt tun *soll*, freilich nicht im Sinne des Gebotenen, sondern des *Ratsamen*. Erst in der Erwägung des Ratsamen aber kommt es zur eigentlichen Handlungsorientierung, nicht schon in der Erwägung des Gebotenen bzw. Erlaubten, die lediglich und bestenfalls den Rahmen des Ratsamen absteckt. Innerhalb dieses Rahmens sind es aber gerade strategische Überlegungen, welche die Ausrichtung des konkreten Spiels bestimmen. Erst vermittels der Empfehlungen, die durch strategische Überlegungen zustande kommen (diese können, aber müssen nicht in Form von Strategieregeln vorliegen), kann ein Spieler sein (Spiel-)Handeln ausrichten und damit die Spielregeln auf eine kluge, d.h. immer auch selbstorientierte Weise aktualisieren. Die Ratschläge bzw. Empfehlungen der Klugheit verhalten sich damit zu moralischen Normen analog Strategieempfehlungen zu Spielregeln. So wenig die Kenntnis der Spielregeln allein

schon eine hinreichende Bedingung für die Orientierung des Spielers ist, so wenig sind kategorische, mit Unbedingtheitsanspruch auftretende Rechts- und Moralnormen für sich genommen schon Instanzen der Orientierung. Und so, wie man zwar die Spielregeln des Schachs einhalten muss, um überhaupt Schach zu spielen (und nicht irgendetwas anderes), so stecken die moralischen Spielregeln den Bereich des erlaubten Handelns überhaupt ab. Innerhalb dieses Rahmens, im Spielraum möglicher Handlungsweisen, stellt sich allerdings die Orientierungsfrage erst: Woran soll ich mich bei der Auswahl der erlaubten Spielzüge orientieren? Erst hier, kantisch gesprochen: auf der Ebene der *Wahl der Maximen*, d.h. der je individuellen Handlungsgrundsätze und Lebensstrategien, kann streng genommen von einem Orientierungswissen gesprochen werden. Aus der Perspektive der handelnden Subjekte können die »Spielregeln« der Moral und des Rechtes so wie die des Schachspiels nur eine indirekte Funktion bei der Selbstorientierung haben: als Hilfsmittel bei der Bestimmung der Vernünftigkeit bzw. Konsistenz von Maximen. Eben dies ist die bekannte Aufgabe der Moralphilosophie in ihrer modernen Form seit Ende des 18. Jh.s (s. Kap. 2.4).

#### 1.4 Zur Normativität von Ratschlägen

Die zentrale Frage einer jeden Klugheitsethik muss demnach die Frage danach sein, was überhaupt ein Ratschlag ist, bzw. was einen *guten* Ratschlag bzw. eine gute Beratung ausmacht. Klar ist, selbst bei einer einfachen Kaufberatung, dass der Zuschnitt auf die speziellen Erfordernisse der Situation – worunter z.B. auch die individuellen Eigenschaften einer Person gehören – zum Wesensmerkmal einer guten Beratung gehört. Aufgrund dieser strengen Situationsbezogenheit einer Beratung kann es keinen Ratschlag geben, der gleichermaßen auf alle Situationen passt, es sei denn, es handelt sich um Binsenweisheiten wie »Niemals zuviel!« oder »Bedenke das Ende!«, die dementsprechend auch keine orientierende Kraft besitzen. Eine Beratung ist mit dem deduktiven Modell der Anwendung einer allgemein gültigen Regel auf einen Einzelfall nur inadäquat erfasst; es geht in der Beratung vielmehr darum, überhaupt die für einen Entscheider wählbaren, je eigenen Handlungsmöglichkeiten in einer bestimmten Handlungssituation zu bestimmen.

Die (orientierungsmächtige) Situativität eines Ratschlages ist nun genau das, was ihn von einem Moral- oder Rechtsgebot unterscheidet. Letztere beanspruchen für den entsprechenden Geltungsbereich allgemeine, d.h. transsituative Geltung. Weil es damit begrifflich ausgeschlossen ist, dass es transsituativ

gültige Ratschläge geben kann, kann es auch keine obersten Lebensweisheiten geben, aus denen konkretere abgeleitet werden können. Maximen und Orientierungsangebote existieren notwendig in einer unhierarchisierten Vielzahl, wie man sehr deutlich an der an der so genannten »Maximenliteratur« von Seneca bis Montaigne, von den französischen Moralisten bis Schopenhauer und Nietzsche ablesen kann (s. Kap. 2.3). Aus dem nicht zu vermeidenden Pluralismus der Orientierungsangebote macht die Klugheitsethik im wahrsten Sinne des Wortes eine Tugend, und gerade dies macht sie interessant für die heutigen Diskussionen der Chancen der Ethik im Pluralismus. Entsprechend haben Beispielfälle in der Klugheitsethik nicht bloß ornamentale bzw. veranschaulichende Funktion; die Klugheit steckt nicht so sehr in den ausformulierten Maximen und Leitsprüchen, sondern in den praktischen Umgangsweisen mit konkreten Handlungssituationen, für die die Maximen gleichsam Gedächtnishilfen sind. Es kommt bei der Klugheit auf das Verhältnis von Regel und jeweiligem Einzelfall an und dies ist auch der Grund dafür, weshalb viele davon sprechen, dass es sich bei der Klugheit um eine Art praktischer *Urteils-kraft* handelt (vgl. etwa Forscher 1997, S. 152).

Wie aber ist die Normativität einer empfohlenen Maxime bzw. eines Ratschlags positiv zu bestimmen? Um diese Frage zu beantworten, ist die bekannte Klassifikation der Imperative in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (BA 39 ff.) hilfreich. Die »Ratschläge der Klugheit«, durch die bestimmte Handlungs- und Lebensmaximen empfohlen werden, treten dort unter dem Titel *pragmatische Imperative* auf. Sie sind, neben den *technischen Imperativen* bzw. »Regeln der Geschicklichkeit« solche Sollensforderungen, bei denen eine Zwecksetzung von Seiten des Handelnden immer schon vorausgesetzt werden muss. Während dies im Falle der technischen Imperative konkrete Handlungszwecke als genau bestimmte und herbeiführbare Sachverhalte sind, handelt es sich bei den pragmatischen Imperativen um einen nicht allgemein verbindlich bestimmbar, bloß formalen, aber gleichwohl faktisch immer schon angestrebten Zweck: den der (je eigenen) Glückseligkeit. Technische wie pragmatische Imperative haben nur einen *hypothetischen* Geltungsanspruch, d. h. gelten nur unter Voraussetzung einer Zwecksetzung, im Unterschied zu den *kategorischen* (oder: unbedingten) Imperativen der Moral.

Aufgrund der Bedingtheit ihrer Geltung können wir weder durch pragmatische noch durch technische Imperative zu irgendetwas *verpflichtet* werden. Nur *wenn* und *insofern* wir A sagen, »müssen« wir – im Sinne eines konsistenten Willens – auch B sagen.

Umgekehrt sind moralische Prinzipien keine Gebrauchsanweisungen zur Herstellung eines bestimmten gewünschten Zustandes noch Ratschläge zur Erlangung je eigener Glückseligkeit. Denn der Geltungsanspruch *moralischer* Gebote, wie etwa derjenigen, dass man keine Lebewesen quälen oder dass man nicht lügen soll bzw. darf, ist logisch unabhängig von den Zwecken, die sich die einzelne Person gesetzt hat, und daher auch irreduzibel auf hypothetische Imperative. Dies zeigt sich daran, dass der betreffenden Person gerade dann der Geltungsanspruch moralischer Normen entgegengehalten wird, wenn sie *nicht* selber nach der Erfüllung der Pflichtgebote strebt. Darin liegt eben die Unbedingtheit moralischer Gebote, d. h. ihr *kategorischer* Charakter.

Wie aber verhalten sich nun die pragmatischen zu den technischen Imperativen in normativer Hinsicht? Im Unterschied zu den technischen Imperativen bzw. Gebrauchsanweisungen, die für die aktuelle Geltung eine Handlungsorientierung, d. h. einen auf konkrete Ziele gerichteten Willen schon voraussetzen, wirken die pragmatischen Imperative bzw. Ratschläge, sofern man auf sie hört, *handlungsorientierend*. Der individuelle Wille, der sozusagen »von Natur aus« auf Glückseligkeit bezogen ist, ohne dadurch schon konkrete Zwecke des Handelns gesetzt zu haben, wird durch die pragmatischen Imperative auf eben solche konkreten Zwecke geleitet. Dagegen muss für die aktuelle Geltung eines technischen Imperativs ein konkret gerichteter Wille schon vorausgesetzt werden.

Der wichtigste, von Kant nicht thematisierte Unterschied der Ratschläge zu bloßen Gebrauchsanweisungen, aber auch zu den moralischen Erfordernissen besteht nun darin, dass die Ratschläge der Klugheit Geltungsanspruch nur *für die Situation, in der sie gegeben werden*, erheben können, wenn sie nicht bloße Binsenweisheiten sein sollen. Als Artikulation eines Orientierungswissens hat ein Ratschlag, im Unterschied zu moralischen Geboten und technischen Regeln, daher nur *provisorische* Geltung. Die Ratschläge der Klugheit sind (nicht-verpflichtende) »Gebote der Stunde«, während sowohl moralische Imperative bzw. Gebote als auch technische Imperative bzw. Gebrauchsanweisungen einen *trans-situativen* Geltungsanspruch erheben: die technischen immer dann, wenn entsprechende Zwecksetzungen vorliegen, die moralischen bei jeder Zwecksetzung. Deshalb können sowohl der Verweis auf Pflichten als auch Gebrauchsanweisungen in konkreten Entscheidungssituationen oft gar nicht weiterhelfen, denn hier kommt es gerade darauf an, die Situation in ihrer Besonderheit zu erfassen. Wer an-

gesichts der besonderen Situation Orientierungsangebote im Sinne moralischer Regeln eröffnen will, ›moralisiert‹; wer dasselbe mit technischen Regeln versucht, reduziert Orientierungs- auf Verfügungswissen.

Zusammenfassend lässt sich hinsichtlich der Normativität von Ratschlägen Folgendes festhalten: Pragmatische Imperative sind (1) *hypothetisch* (bedingt) bezüglich ihrer Geltung, wie auch die technischen Imperative (Regeln der Geschicklichkeit) und im Gegensatz zu den *kategorischen* (unbedingt geltenden) moralischen Imperativen (Geboten); sie sind (2) *handlungsorientierend*, wie auch die moralischen Imperative und im Unterschied zu den technischen, die einen schon gebildeten Willen (d.h. feste Orientierungen) voraussetzen; und sie sind (3), als ihr eigentliches Spezifikum, *situativ*, im Unterschied zu den transsituativen technischen Regeln und moralischen Geboten, d.h. sie gelten provisorisch (vgl. ausführlich Luckner 1999).

Wie Wegweiser können die pragmatischen Imperative daher aufgrund ihrer Situiertheit im Handlungsfeld eine *direkte* Orientierungsfunktion besitzen, während den moralischen Imperativen aufgrund ihrer Allgemeinheit, lediglich eine *indirekte* Orientierungsfunktion zukommt, in etwa einem Kompass vergleichbar, der ebenfalls nicht zeigen kann, welcher Weg der beste ist, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Analog dazu hat das moralische Sollen hinsichtlich der Handlungsorientierung lediglich den Status eines Orientierungshilfsmittels. Mit ihrem unbedingten Geltungsanspruch besitzen moralische Imperative zwar eine zentrale Rolle in der Selbstorientierung der Akteure, aber sie können ihnen die Arbeit der in der Selbstorientierung statthabenden Reflexion auf die Erfordernisse einer Situation nicht abnehmen. Hierfür benötigt man pragmatische Imperative eines Erfahrungswissens. Deren nur provisorische bzw. situative Gültigkeit – die zugleich Bedingung ihrer Orientierungskraft ist – bringt es mit sich, dass die Selbstorientierung der Personen sich als ein Prozess ständiger Reflexion und Revision ihrer Orientierungsinstanzen manifestiert. Die Klugheitsethik hat hierbei nichts vorzuschreiben; ihre Aufgabe besteht in der Klärung, Begleitung und Förderung dieses Reflexions- und Revisionsprozesses.

## 2. Zur Geschichte der Klugheitsethik

Die Geschichte der Klugheit als intellektueller Tugend wird zumeist als *Verfallsgeschichte* erzählt (z.B. MacIntyre 1981; Vollrath 1987; Den Uyl 1991; Elm 1996). Sicherlich ist richtig, dass die Tradition der

Tugendethiken und damit auch die Idee einer spezifisch praktischen Wissensform in der scientistischen Ausrichtung der Neuzeit stark zurückgedrängt wurde. Schon Hobbes brachte dies bezüglich der Klugheit auf den Punkt, wenn er im *Leviathan* bemerkt: »Prudence is no part of philosophy«, denn ihr ›Wissen‹ fügt sich nicht dem neuzeitlichen Methodenideal der Wissenschaften. Der Wandel des Status der Klugheit geht aber mit einem starken Bedeutungswandel einher. Viele Funktionen, die etwa Aristoteles der Klugheit zuspricht, werden in der Folgezeit anderen moralischen Instanzen (wie z.B. dem Willen, dem Gewissen bzw. der *synderesis*, dem *moral sense* etc.) übertragen, so dass der ›Verfall‹ eher in der Ausdünnung des Konzeptes, nicht aber im Verlust der erstmals mit ihm benannten Sache selbst zu bestehen scheint.

### 2.1 Die *phrónêsis* bei Aristoteles

Während Platon *phrónêsis* (Klugheit) und *sophia* (Weisheit) weitgehend synonym benutzt und keine spezifisch praktische Erkenntnisform kennt, unterscheidet Aristoteles beide intellektuellen Tugenden hinsichtlich ihres Gegenstandsbereiches: Während sich *sophia* auf Unveränderliches und Überzeitliches richtet, ist *phrónêsis* als spezifisch ›praktische Vernunft‹ auf den Bereich des (kontingenten, d.h. nichtnotwendigen) Handelns bezogen (vgl. Aristoteles *Nikomachische Ethik* VI, 1; 1139 a 5ff.). Im Unterschied zur *technê*, dem regelhaft-technischen Sachverstand, der bestimmt, wie etwas *gemacht* bzw. *hergestellt* wird (*poiesis*), bezieht sich die *phrónêsis* auf den *Tätigkeitsaspekt* bzw. *Vollzug* der Handlung (*praxis*) selbst. Nur dem Tätigsein kann eine *intrinsische* Werthaftigkeit zugesprochen werden, wie sie für das umfassende Ziel des menschlichen Lebens, der *eudaimonia*, erforderlich ist. Umgekehrt kann das dem Eudämonieideal entsprechende gute, seinen Wert in sich selbst tragende, erfüllte Leben als langfristige Praxis angesehen werden (vgl. Aristoteles: *Politik* I, 4; 1254 a 7). Die *phrónêsis*, als Sachwalterin dieses Lebensideals, ist selbst eine (intellektuelle) Tugend, »untrüglicher Habitus vernünftigen Handelns [...] in den Dingen, die für den Menschen gut und schlecht sind« (Aristoteles: *Nikomachische Ethik* VI, 5; 1140 b 5). Sie verfährt unschematisch, d.h. nicht in bloßer Anwendung vorgegebener Regeln, sondern selbstständig im Sinne einer *praktischen Urteilskraft*, die allgemeine, umrisshaft vorgegebene Werte, wie sie durch die ethischen Tugendideale (Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigung usw.) gesellschaftlich repräsentiert sind, situationsangemessen – und daher auch je individuell verschieden – bestimmt und in einen Handlungsentschluss (*prohairesis*) umsetzt. Ohne die Aus-

richtung auf die ethischen Tugendideale wäre die Klugheit dabei eine bloße Geschicklichkeit (*deinótēs*), d. h. eine zu beliebigen Zwecken einsetzbare Fähigkeit, die an sich keinen sittlichen Wert hätte; umgekehrt wäre bloße Tugend ohne Klugheit, d. h. ohne situationsadäquate Umsetzung in ein entsprechendes Handeln ohne Konkretion. Sowohl Willensschwäche und Unentschlossenheit sind demnach Formen der Unklugheit (vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* VII, 11; 1151 b 25ff.).

Dem eigentlichen Akt der Klugheit, der Realisierung des Guten, ist der Prozess der *Überlegung* bzw. *Beratung* (*boulēsis*) vorangestellt. In ihm werden die verschiedenen Faktoren, durch die sich die betreffende Handlungssituation auszeichnet (Geltungsansprüche von Normen, individuelle Voraussetzungen, mögliche Handlungsoptionen bzw. -spielräume), miteinander in Beziehung gesetzt, so dass auf der Ebene der Überlegung eine Entscheidung getroffen werden kann. Die *phrónēsis* bezieht sich bei Aristoteles generell auf den gesamten sittlich-politischen Bereich; gerade bezüglich Gesetzgebung und Rechtsprechung stellt sie, als Sinn für Angemessenheit und Billigkeit, die Tugend im Umgang mit Normen dar (vgl. *Nikomachische Ethik* V, 14; 1137 a 32ff.).

## 2.2 Die *prudentia* im Christentum

Als ein weiter wichtiger Vertreter einer Ethik der Klugheit gilt Thomas v. Aquin. Er übernimmt alle wesentlichen Elemente des aristotelischen Phronesis-konzeptes, stellt sie aber in seinem Versuch, die vielfältigen Quellen der christlichen Philosophie in eine umfassende Synthese zu bringen, in einen viel größeren Rahmen. Dadurch ist zwar auch bei Thomas die *prudentia recta ratio agibulum* (vgl. *Summa theologiae* II-II, z. B. q. 47, a. 8) und *applicatio recta rationis ad opus* (vgl. *S. th.* II/II, q. 47, a. 1), d. h. rechte Vernunft des Handelns bzw. Ins-Werk-Setzen der Vernunft; aber in den anderthalb Jahrtausenden Ethikgeschichte, die zwischen Aristoteles und Thomas liegen, hat die Klugheit ihre zentrale Stellung als handlungsleitende Instanz nur in weltlichen und zudem privaten Dingen, nicht aber diejenige in moralischen Dingen überhaupt halten können. Klugheit ist zur »Dienerin der Weisheit« (*S. th.* II/II, q. 66 a. 5) geworden, während sie bei Aristoteles einen weitgehend autonomen Status besitzt.

Von hier aus lässt sich rückblickend nachzeichnen, wie schon bei den *Stoikern*, deren Ethik einen starken Einfluss auf das frühe Christentum hatte, die Klugheit nicht mehr nur im Dienst des guten Lebens steht, dessen Gestalt je schon gesellschaftlich vorgebildet ist, sondern im Dienste eines Lebens, das auf den ganzen Kosmos und dessen Gesetzlichkeit be-

zogen ist. Dieser »Kosmopolitismus« der Stoiker geht einher mit einer Flucht vor dem »Äußerlichen«, die auch bei den Christen stark ausgeprägt ist: Der weltliche Aufenthalt wird zur Vorbereitung auf das ewige Leben. In diesem Sinne wird die *prudentia* von Ambrosius von Mailand als eine der vier weltlichen Kardinaltugenden bestimmt (vgl. Ambrosius: *De off. min.* I 24, 115). Die mit dieser Verinnerlichung und Entpolitisierung des Moralischen einhergehende Egalisierung der Individuen schlägt sich andererseits schon in der Stoa in der Betonung universaler Rechte des Menschen (Naturrecht) nieder, welche die Bestimmungsmacht der Klugheit in der Gesetzgebung gegenüber der klassischen Antike erheblich einschränkt.

Auch der stark auf das frühe und mittlere Christentum Einfluss nehmende *Neuplatonismus* mit seiner zentralen Lehre der hierarchischen Ausrichtung alles Seienden auf Gott (bzw. das Eine-Gute) bildet hierbei ein wichtiges Element des veränderten Ethikrahmens, in dem die Tugenden und insbesondere die Klugheit *funktionalistisch* gedeutet werden. Bei Plotin etwa soll die Seele mithilfe der Tugenden von allem Weltlichen »gereinigt« werden, um sich so weit wie möglich der Weisheit Gottes annähern zu können (Plotin: *Peri areton*, S. 345ff.). Kluges Handeln ist nicht weiter in-sich-gutes Handeln, sondern erfüllt einen ihm äußerlichen Zweck.

Es gibt allerdings auch gegenläufige Tendenzen zu dieser Funktionalisierung der Klugheit in der christlichen Ethik. So beschrieb etwa Alain de Lille am Ende des 12. Jh.s in seinem weitverbreiteten *Anticlaudianus* auf allegorische Weise die Himmelfahrt der *prudentia* zu den Quellen des Selbst. Der von ihr benutzte Himmelswagen wird von den Künsten und Wissenschaften gebildet, vorgespannt sind dem Wagen fünf Pferde, die die Sinne repräsentieren; *Prudentia* kehrt aus dem Himmel mit der Seele eines neuen Menschen zurück, die erstmals frei ist von allem Hochmut. Alain de Lille zeichnet damit ein Bild von der Tugend Klugheit, das wesentliche Elemente der reflexiven Klugheitsauffassung der Renaissance vorwegnimmt: Klugheit wird als Tugend der Selbstfindung und Selbstbescheidung eines Handlungsakteurs aufgefasst. Der Kluge weiß um die Endlichkeit seines Tuns und seiner Fähigkeiten und es ist gerade dieses Bewusstsein seiner eigenen Grenzen, aus dem er die Stärke für sein innerweltliches Engagement, sein Gott- und Selbstvertrauen bezieht. Nicht auf die äußere Sicherheit der *securitas* geht dabei die Klugheit, sondern auf die innere Sicherheit der *certitudo*, der Gewissheit, auch in einer dem Menschen verschlossenen Ordnung des Universums sich selbst orientieren zu können.

### 2.3 Die Klugheit in der Renaissance: Das Beispiel Machiavellis und Montaignes

Spätestens bei *Machiavelli* wird die Klugheit aus den Diensten für das Seelenheil und das ewige Leben entlassen. Die Klugheit erhält ein neues Leitbild: Das der *Selbsterhaltung*, sei es des bloßen Lebens, sei es der Macht, sei es der Stabilität eines Staatsgebildes. Klugheit wird dadurch mehr und mehr zu einem Synonym für die *Wahrung des Selbstinteresses* und steht damit in einer latenten Opposition zu moralischem Denken. Durch die Befreiung der Klugheit aus den Fesseln der scholastischen Systeme verliert sie daher auch mehr und mehr ihren Tugendcharakter.

Der berühmte Amoralismus in der Politik, der mit den Namen Machiavelli oder Hobbes verbunden wird, bedeutet jedoch nicht, wie das oft anzutreffende Missverständnis behauptet, dass hier *Unmoral* im Namen pragmatischer Politik gerechtfertigt würde. Unrecht bleibt weiterhin Unrecht, aber der Politiker bzw. der Fürst muss eben mitunter ungerrecht im Detail sein, um politischen Erfolg im Ganzen zu haben, wobei auch bei Machiavelli nicht der persönliche Nutzen, sondern die Aufrechterhaltung eines stabilen Staatswesens und damit – wie in der Antike, nur unter völlig anderen politischen Rahmenbedingungen – um die Beförderung gemeinsamer Praxis geht.

Nach Machiavelli ist nun das politische Geschehen, anders als in den Geschichtsphilosophien des Mittelalters, eine zufällige Abfolge ständig wiederkehrender Lagen, die jeweils besondere Verhaltensweisen erforderlich machen, um erfolgreich zu sein. Es lassen sich daher keine überzeitlichen, allgemein gültigen Regeln guter bzw. erfolgreicher Politikgestaltung angeben; nur in Bezug auf typische Situationen lassen sich Maximen formulieren. Die große Kunst der Politik besteht nach Machiavelli daher nicht etwa darin, ein einmal erfolgreiches Rezept immer wieder anzuwenden, sondern darin, als Herrschender seine Handlungsweisen den unverfügbaren Zeitumständen (*qualità de' tempi*) anpassen zu können (vgl. Machiavelli: *Il principe* Kap. XXV). Diese vom klugen Herrscher geforderte Flexibilität bildet den Hintergrund der ›machiavellistisch‹-unmoralisch scheinender Politikauffassung

Machiavelli macht so an vielen Stellen deutlich, dass es keine verbindlichen Regeln der politischen Klugheit geben kann. Es gibt viele, ja zum Teil sogar sich widersprechende Maximen, die auf bestimmte Situationstypen passen, aber es gibt keine übergeordneten Regeln – ein Motiv, das sich wie ein roter Faden durch die Klugheitslehren der vorkantischen Neuzeit zieht. Auch hier ist die Beurteilung des Situa-

tionstyps erfahrungsgetränkt, hat Wahrnehmungs- bzw. Gespürcharakter und untersteht der Urteilskraft der *prudenzia*, die damit zusammen mit der *virtù*, der Tatkraft und Entschlossenheit eines Politikers, die Voraussetzung politischen Erfolges in einer korruptierten Welt ist. Ein Herrscher hat daher immer zugleich Fuchs und Löwe zu sein (vgl. Machiavelli: *Il Principe*, Kap. XVIII). Nicht nur im politischen, auch im individualethischen Denken der Renaissance wird dieser Zusammenhang von Klugheit und entschlossenem, endlichkeitsbewusstem Handeln deutlich, wie das Beispiel Michel de Montaignes zeigt.

Montaigne nimmt ausdrücklich die aristotelische *phronèsis*-Konzeption wieder auf (vgl. Montaigne: *Essais* I, 25). Aristotelischer als Aristoteles selbst sieht Montaigne in seiner Zurückweisung einer weltfremden, blutleeren und leibfeindlichen Weisheit keinen Platz mehr für die Ausübung der *sophia* als Lebensform: Weisheit ist praktisch-weltlich oder sie ist überhaupt keine. Es ist die Maxime der Selbstorientierung im Leben, die er gegen die Pedanterie und Lebensunfähigkeit der ›weisen‹ Schulmeister setzt. Dabei kommen bei ihm nicht nur die gemeinschaftlich zu praktizierenden, öffentlichen Angelegenheiten, sondern darüber hinaus die alltäglichen Dinge bis hin zum Umgang mit sich selbst in den Blick.

Mit der Ausweitung der Lebensklugheit auf schlichtweg alle Bereiche des Handelns entsteht zugleich das Erfordernis der Selbstbegrenzung und -bescheidung des Handelnden. Für eine kluge Lebensführung in einer unübersichtlich gewordenen Welt ist zunächst einmal die individuelle Selbstverortung der Handlungsakteure nötig. Lebensklugheit ist nur im Rahmen der radikalen Selbsterkenntnis praktikierbar: Nur über die Erkenntnis der Grenzen der je eigenen jeweiligen Handlungsfähigkeit ist es möglich, sich nicht zu überfordern – Überforderung ist ein wesentlicher Aspekt von Desorientierung – und den oftmaligen Sachzwangcharakter des Handelns zu minimieren. Es erscheint geradezu als unklug, *alles* Handeln durch Klugheit regulieren zu wollen: Grundsätzlich ist die Klugheit zwar dafür zuständig, das Leben zu führen (*conduire sa vie*), ja, sie sollte nach Montaigne sogar den Willen ersetzen (vgl. *Essais* I, 56), aber sie kann sich nicht anmaßen – vor allem, wie auch bei Machiavelli deutlich ausgedrückt, nicht in der Politik – das Schicksal (*fortune*) zu ersetzen. Die Grenzen der Klugheit selbst kommen hierbei in den Blick: Ein weiser bzw. lebenskluger Mensch weiß, wozu er in der Lage ist, und vor allem, wozu er *nicht* in der Lage ist.

Nehmen wir Machiavellis Fürsten und Montaignes Lebensklugen als Repräsentanten einer veränderten Klugheitsauffassung der Neuzeit, so scheint es, dass

der Klugheit als individueller Selbstorientierungskompetenz zwei gegenüber der aristotelischen *phronēsis*-Lehre neuartige Aufgaben zuwachsen: Neben der Bestimmung der Grenzen des je individuellen Selbst und seiner Endlichkeit, wodurch allererst bestimmte Orientierungsbereiche eröffnet werden können (vormals waren hierfür zumeist bestimmte Rollenverständnisse ausreichend), müssen nun auch noch die Orientierungsinstanzen bzw. die *Maximen* selbst aufgefunden werden. Es entsteht erstmals in der Geschichte eine Frage, die wir heute mit den Worten formulieren würden: »*Woran* sollen wir uns eigentlich orientieren?« – wobei das »sollen« freilich dasjenige der Klugheit ist. Wegen der Situativität der hier möglichen Antworten haben wir es bei den Klugheitslehren der voraufklärerischen Neuzeit, aber auch noch bei Schopenhauer und Nietzsche mit unhierarchisierten Maximenanhäufungen zu tun, die sich unter systematischen Gesichtspunkten allerdings als *Topiken* – d.h. als Sammlungen von Gesichtspunkten – lesen lassen.

#### 2.4 Die Klugheitslehren des 17. Jh.s: Provisorische Moralen und pragmatische Topiken

Die Zeit der Konsolidierung der neuzeitlichen Wissenschaft im 17. Jh. ist exemplarisch für eine Situation der Unsicherheit bezüglich fundierender moralischer Prinzipien. Die Klugheitslehren sprießen hier wie Pilze aus dem durch die Glaubenskriege erschütterten Boden der Moral; diese Versuche setzen in hohem Maße auf die Orientierungskompetenz der Individuen und das macht sie auch für eine Philosophie der Lebensklugheit unter den Bedingungen der Moderne interessant.

Die Klugheitslehren des Barock und der Frühaufklärung, beispielhaft etwa die *provisorische Moral* Descartes' von 1639, die *arte de prudentia* Gracians von 1653 und der *Kurze Entwurf der politischen Klugheit* Thomasius' von 1705 versuchen – auch hier im Interesse des Aufrechterhaltens von Handlungsmöglichkeiten – Maximen auszuweisen, die angesichts der Pluralität und Widersprüchlichkeit unterschiedlichster an einen Akteur herangetragenener Geltungsansprüche dennoch sicheres und selbstbestimmtes Handeln ermöglichen sollen. Diese Maximen, d.h. generelle Handlungsempfehlungen – die allerdings als ausschließliche Prinzipien des Handelns viel zu einseitig wären und deshalb immer zusammen, sich wechselseitig korrigierend beachtet werden sollten – betreffen z.B. die Anerkennung von Ülichkeiten, die Erkenntnis der eigenen Endlichkeit im Überlegen und Handelns sowie die Vermeidung von Unentschlossenheit. Prima facie scheint die Orientierung

an *Regeln* allerdings der Bestimmung der Klugheit als situativ-praktischer Urteilskraft zu widersprechen. Hierbei ist aber einmal mehr der praktische Status von Klugheitsregeln zu beachten: Weder handelt es sich um technische Handlungsdirektiven, noch um moralische Prinzipien mit allgemein-normativem Geltungsanspruch; sie betreffen also weder die Auswahl der Zwecke noch die der Mittel zu bestimmten Zwecken, d.h. das ›Was‹ des Handelns, sondern allein das ›Wie‹. Sie sind daher nicht etwa *Entscheidungskriterien*, sondern eher die *Entscheidungsfindung* flankierende Regeln, durch deren Applikation die ansonsten überforderte praktische Urteilskraft ihre Aufgabe der Aufrechterhaltung der Praxis – d.h. der Realisierung des Guten – bewerkstelligen kann. Weder gibt es oberste Klugheitsregeln, noch treten sie singular auf. Mit den Regeln besitzt die Klugheit eine Orientierungshilfe qua *provisorischer Moral* (vgl. Descartes: *Discours de la méthode* III), die sie vor ›Blindheit‹ im Sinne eines rein instrumentellen Vorgehens bewahrt und den durch Universalienstreite bezüglich der Frage nach den Prinzipien der Moral vorübergehend außer (Orientierungs-)Kraft gesetzten Kompass der Moral ersetzen kann.

Bei Thomasius wird das Aktionsfeld einer *politischen Klugheit* (auch: ›Weltklugheit‹) durch den großen Bereich des gesetzlich nicht erzwingbaren zwischenmenschlichen Handelns gebildet. Angeregt von Gracians *Kunst der Weltklugheit*, in der die Klugheit als Führerin im »Kampf gegen die Bosheit des Menschen« – *milicia contra malicia* – (vgl. Gracián: *Oraculo manual*, 13) bestimmt wird, ist auch bei Thomasius die Klugheit diejenige Vernunftform, die es uns erlaubt, die äußeren, d.h. gesellschaftlichen Hindernisse auf dem Weg zur allgemeinen Glückseligkeit, an der der Einzelne partizipiert, zu überwinden (vgl. Thomasius: *Politische Klugheit*, 8ff.). Auch hier hat die Klugheit die Funktion, dem durch die Weisheit gewussten allgemeinen Guten durch Wahl geeigneter Mittel eine Realität vor allem im Umgang mit anderen Menschen zu geben. Der durch die politische Klugheit normativ strukturierte Bereich der *Sittlichkeit* (oder, nach Cicero: das *decorum*) bildet dabei eine normativ eigenständige Sphäre zwischen derjenigen des Rechts und derjenigen individueller Selbstvervollkommnung. Indem Kant später diesen Begriff der *Weltklugheit* explizit auf den der *Privatklugheit* und damit den korrekten (›galanten‹) Umgang der Menschen untereinander auf bloßen Eigennutz reduzierte (vgl. Kant: *Grundlegung* BA 42 Anm.), ließ er diesen normativ eigenständigen Bereich des Handelns verschwinden; es war Hegel, der mit der Wiedereinführung eines Begriffs substanzieller Sittlichkeit den Bereich des *decorum* kritisch

gegenüber Kant wieder in die praktische Philosophie einführte.

Kant kennt konsequenterweise somit auch den Begriff der Klugheit als Tugend nicht mehr, wie er zu seiner Zeit, etwa bei Adam Smith noch stark präsent ist (vgl. Smith: *A Theory of moral sentiments* VI, 1). Die Klugheit wird bei Kant zu einer bloßen »Geschicklichkeit« in der »Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit« (vgl. Kant: *Grundlegung*, BA 42 f.); dieser Definition entspräche der aristotelische Begriff der *deimotês*, nicht aber derjenige der *phrônêsis*.

### 3. Klugheit heute? Vom »Prinzip des Eigennutzes« zur »Tugend der Authentizität«

Die moralphilosophische Moderne ist von der damit fixierten Opposition von moralischem und »prudentiellem« Denken geprägt. Vor diesem Hintergrund lassen sich in Bezug auf Klugheit im Wesentlichen zwei Ansätze unterscheiden: Der erste akzeptiert die Trennung von Moral und Klugheit und versucht, Konvergenzen zwischen diesen getrennten Bereichen praktischer Vernunft zu ermitteln bzw. deren Möglichkeit zu erweisen (s. Kap. 3.1). Der zweite weist dagegen die Trennung von Moral und Klugheit zurück, im Rekurs auf stärkere Begriffe von Klugheit, wie sie die aristotelische Tradition bereitstellt (s. Kap. 3.2).

#### 3.1 Zur Konvergenz von klugem und moralischem Denken und Handeln

Wie die neueren spieltheoretischen Modelle in der *Rationalen Entscheidungstheorie* zeigen können, kann Kooperation auch unter rationalen Egoisten stattfinden, wenn die langfristigen Folgen primitiv-egoistischer Handlungsweisen für das gesamte (iterative) Spielgeschehen in den Blick kommen (vgl. Schüssler 1990). Damit wird gezeigt, dass moralische und egoistisch-prudentielle Überlegungen konsequentialistisch gesehen nicht zwangsläufig in einem Gegensatzverhältnis stehen müssen. Hier sind Ansatzpunkte klugheitsbasierter sog. *minimal morals* zu sehen (vgl. etwa Trapp 1998).

Das alleinige moralische Prinzip des *klassischen Utilitarismus* – die Maximierung des Gesamtnutzens – erlaubt es, das Problem der Konvergenz der Wahrung von Eigen- und Allgemeininteresse sehr einfach zu formulieren: Diese Konvergenz tritt genau dann ein, wenn die Maximierung des Durchschnittsnutzens einen hohen Wert auch in der individuellen Nutzenfunktion besitzt (vgl. schon Mill: *Utilitarismus*, Kap. 4). Dahinter steht schon die bei Platon (vgl. *Politeia* 359 c) nachzuweisende die Idee, dass

das eigene Glück wegen der vielfältigen wechselseitigen Abhängigkeiten der Menschen untereinander langfristig nur realisiert werden kann, wenn das allgemeine Glück angestrebt wird.

Im Unterschied zu diesen Versuchen, moralische mit prudentiellen Überlegungen letztlich zu *identifizieren* – was aufgrund ihrer verschiedenen Normativität problematisch ist – vertritt R.M. Hare in seinem »kantischen Utilitarismus« die These, dass kluges und moralisches Denken in weitaus größerem Umfang *koinzidiert*, als dies prima facie der Fall zu sein scheint. Denn wie für das moralische gilt auch für das kluge Denken, dass eine adäquat nutzenorientierte Abwägung nur auf einer höherstufigen *kritischen*, aus Endlichkeitsgründen aber nicht auf der regelartig unser konkretes Handeln leitenden *intuitiven* Ebene stattfinden kann. Auf dieser Ebene aber stellen sich gerade die moralischen Intuitionen als die auch im Sinne der Klugheit effektivsten Regeln heraus, da z. B. im moralischen Sinne »rechtschaffen zu sein die bei weitem einfachste Methode ist, rechtschaffen zu scheinen« (vgl. Hare 1992, S. 267).

Ähnlich versuchte auch schon Nagel 1971 von einem kantianischen Standpunkt ausgehend die *Parallelität* von Klugheits- und moralischen Überlegungen zu erweisen. Dabei hält er sich durchaus an eine auch im Alltagssprachlichen Gebrauch von Klugheit existierende Bedeutungsnuance: »Klug« wird im Allgemeinen nur derjenige genannt, der über die momentan erfolgreiche Handlung hinaus und mit dieser seine Handlungsfähigkeit *insgesamt* aufrechterhält bzw. erweitert. Sowohl kluge als auch moralische Überlegungen haben daher nun beide ihren Ursprung in der zentralen Überzeugung des Handlungssubjekts, nämlich ein mit sich identisches Wesen (eine Person) zu sein: Einerseits kann kluges Handeln im Sinne der Wahrung des Selbstinteresses motivationale Kraft nur unter der Voraussetzung eines Bewusstseins besitzen, eine identische Person »over time« zu sein, denn nur so haben z. B. kluge Vorsorgemaßnahmen überhaupt einen Sinn. Andererseits ist moralisches Handeln Ausdruck des Bewusstseins, dass es für die eigene Person konstitutiv ist, auf andere Personen bezogen zu sein: Moral und Klugheit konvergieren also auf der Ebene wohl erwogenen Selbstinteresses.

#### 3.2 Wiederbelebung der Phrônêsis?

Mit der seit den späten 1950er Jahren immer stärker werdenden Renaissance tugendethischer Ansätze wird mehr und mehr deutlich, dass die moderne Dichotomie von Selbst- und Allgemeininteresse zu strikt ist. Hier boten sich traditionalistische Rückgriffe auf die aristotelische Klugheitskonzeption an,

wie sie etwa Gadamer (1960) oder Ritter (1969) und seine Schule (z. B. O. Marquard, H. Lübke) vorlegten. Neben den neueren Reaktivierungsversuchen der Klugheit als individualethischer Tugend im Sinne einer Lebenskunst etwa bei Krämer 1992 und Schmid 1998 sind diejenigen neoaristotelischen Positionen, die ein Konzept praktischer Urteilskraft für den überindividuell-gesellschaftlichen Bereich zu reetablieren versuchen, von besonderem Interesse. Vollrath (1987) hebt in seinen an Hannah Arendt anschließenden Überlegungen zur politischen Urteilskraft das Thema Klugheit aus dem Bereich bloßer Anwendungsfragen heraus. Im Unterschied zur ›alten Klugheit‹ der Vormoderne, deren Rekurs auf den Gemeinsinn zwar Plausibilität, nicht aber Verbindlichkeit im modernen Sinne für sich beanspruchen konnte, muss die geforderte ›neue Klugheit‹ eine zusätzliche Reflexionsebene enthalten: Durch und über diese gibt die Klugheit sich im Sinne des modernen Autonomiepostulates selber ihr Gesetz; sie »entwirft das Terrain selbst, auf welchem sie tätig ist, und ihre Tat ist die Angabe von Regeln, wie in diesem Bereich gemeinsinnsfähig, also vernünftig, zu verfahren ist« (vgl. Vollrath 1987, S. 287).

Die bislang umfänglichste Ausarbeitung einer auf einem aristotelischen Klugheitsbegriff aufbauenden modernen Ethik hat Ricoeur 1990 mit seiner *petite éthique* vorgelegt. Er weist dort auf die wichtige Funktion hin, die moralisch-universalistische Überlegungen hinsichtlich allgemein verbindlicher Normen gerade in einer modernen Ethik der Selbstvervollkommnung haben müssen. Der notorisch an die Adresse aristotelisierender Ethikansätze ergehende Vorwurf der Partikularität wird damit unterlaufen, da es gerade charakteristisch für ein gutes, d. h. praxiserhaltendes und -erweiterndes Leben unter den Bedingungen der Moderne ist, es innerhalb gerechter Institutionen führen zu können. Die damit einhergehende Begrenzung der Anwendungsbereiche von Moralnormen – die eben nicht eine Beschränkung ihrer universalen Geltung ist – wird durch die ›praktische Weisheit‹ (frz. *sagesse pratique*, als Übersetzung der aristotelischen *phrónēsis*) vollzogen. Sie exemplifiziert sich daher vor allem in solchen Handlungssituationen, in denen institutionalisierte Normen und Werte miteinander konfliktieren bzw. in denen eine Unsicherheit bezüglich der Geltung von Normen besteht.

Einen wichtigen weiteren Schritt in die Richtung einer Rehabilitation der Klugheitsethik unter den Bedingungen der Moderne macht Douglas Den Uyl. In einer liberalistisch-individualistischen Lesart Aristoteles' bestimmt er Klugheit als diejenige Form praktischer Vernunft, die es uns erlaubt, Güter so zu

erstreben und zu bewahren, dass dabei möglichst wenig Konflikte zwischen den mit den Gütern verknüpften Geltungsansprüchen (Werten) entstehen. Dadurch ist die Klugheit im wörtlichen Sinne *maßgeblich* an einer in sich ›stimmigen‹ Integralform des je individuellen Lebens beteiligt. Ihre Funktion besteht demnach darin, nach Maßgabe der Stimmigkeit (Kompossibilität) (vgl. Den Uyl 1991, S. 172) ›seinen eigenen Lebensweg‹ zu finden und zu beschreiten und ist damit eine Grundanforderung von Authentizität, die damit nicht als Gegensatz, sondern als Existenzform von Autonomie erscheint. Damit scheint eine für die Klugheit als Tugend notwendige Teleologie in einem individualistischen Sinne, d. h. ohne Rückgriff auf naturalistische Theorieelemente möglich zu sein. Dies hat Konsequenzen auch für die politische Sphäre: Anders als Aristoteles selbst und anders als die wertkonservativ argumentierenden Neoaristoteliker, für die Politik paternalistisch für Bedingungen zu sorgen hat, unter denen die Selbstvervollkommnung bzw. die *eudaimonia* der Bürger *tatsächlich* floriert (vgl. schon Aristoteles, Politik 1280 b 25 ff.), will Den Uyl aus seiner libertären Position heraus Politik lediglich darauf verpflichtet wissen, für die Erhaltung der Bedingungen, unter denen individuelle Selbstvervollkommnung *möglich* ist, aufzukommen (vgl. Den Uyl 1991, S. 237).

#### 4. Die Relevanz der Klugheitsethik für Fragen der angewandten Ethik

Wie man der Darstellung der Geschichte und zeitgenössischen Diskussion der Klugheit entnehmen kann, sind traditionelle Anwendungsbereiche der Klugheitsethik einerseits im Zusammenhang mit individualethischen Fragen nach Lebensführung und Selbstorientierung, andererseits in der politischen Ethik zu suchen. Da die Klugheitsethik durch ihre Betonung des Praxiserhalts im Handeln Orientierungshilfen auch unter Bedingungen normativer Unsicherheit – im Sinne einer provisorischen Moral – zu geben imstande ist, bietet sie auch heutzutage eine interessante Alternative zu den gängigen ethischen Unernehmungen. Gerade in der Bewertung von Handlungen aus Handlungsbereichen, über die wir keine oder kaum genügende Erfahrungen haben, kann die Klugheitsethik ihre Stärken entfalten, wie etwa in Bezug auf die zukunfts offene, je individuelle Lebensgestaltung, oder aber die Handlungen und Entscheidungen im Bereich von Forschung und Entwicklung betreffend.

Viele Fragen aus dem technik- und wissenschaftsethischen Bereich, wie z. B., ob bestimmte gentech-



nische Eingriffe *erlaubt* sind oder ob uns *geboten* ist, bei der Energiebereitstellung dem Umweltschutz höchste Priorität einzuräumen, sind dabei im Grunde gar keine Orientierungsfragen, weil sie lediglich die Bedingungen der Möglichkeit für die Erhaltung der Orientierungsbereiche des Handelns, also den Rahmen des Erlaubten betreffen. Innerhalb dieses Rahmens stellen sich allererst die Orientierungsfragen.

Viele der harten ethischen Konflikte entstehen erst dadurch, dass an bestimmten Stellen in Forschung und Entwicklung die Fragen danach vernachlässigt werden, was überhaupt letztlich und langfristig mit der Einführung einer bestimmten Technologie erreicht werden soll oder welche Kompetenzverluste bzw. welche Veränderungen in unserem Selbstverständnis damit verbunden sein könnten. Auf dem Felde der Technikethik sollte daher die dort geführte Debatte bezüglich einer Begründung von Normen klugheitsethisch um den Aspekt der Selbstorientierung der Akteure technischen Handelns ergänzt werden.

Hierzu sind von Hubig (1993) Leitfragen zur Technikbewertung aufgestellt worden, die stark in die Richtung einer anwendungsbezogenen Klugheitsethik gehen. So ist bei technopolitischen Entscheidungen hinsichtlich der Rechtfertigung von Innovationen, aber auch im Umgang mit Risiken immer die Frage zu stellen, ob eine in Anschlag gebrachte Optimierungsstrategie nicht in Sachzwänge führt und damit Optionen oder am Ende gar die Entscheidungskompetenz – also die stabile Identität der Entscheider, die eine Option allererst zu einer solchen macht (Hubig spricht hier von »Vermächtniswerten«) – verletzt wird. Orientierungsfragen im Bereich der Technikethik wären also nicht derart: »Dürfen wir menschliches Erbgut klonen oder nicht?«, »Ist es uns geboten, für die intakte Umwelt für kommende Generationen zu sorgen oder nicht?«, »Müssen wir der zunehmenden »Herrschaft des Computers« in allen möglichen Lebensbereichen Einhalt gebieten oder nicht?«, Orientierungsfragen im Bereich der Technikethik würden eher lauten: »Wozu wollen wir menschliches Erbgut klonen?«, »Wozu wollen wir eine intakte Umwelt für kommende Generationen erhalten?«, »Benötigen wir Computer in diesem und jenem Lebensbereich?«

Ein Diskurs der Betroffenen kann bei der Erörterung dieser Orientierungsfragen keine legitimierende, normbegründende Funktion besitzen, wie etwa in der Diskursethik, sondern stellt ein (ideales) *Beratungsforum* und damit einen »Hort von Optionen« (vgl. Hubig 1993, S. 144) dar. Die notwendig mit normativen Unsicherheiten verbundenen Ergeb-

nisse von Beratungen – Ratschläge bzw. Empfehlungen *verpflichten* nicht – machen Überlegungen zum Umgang mit normativer Unsicherheit erforderlich. In neueren Veröffentlichungen hat Hubig diesen Ansatz in Richtung einer Theorie ethischer Beratung (vgl. Hubig 1999) und einer Theorie des pragmatischen Umgangs mit Dissensen weiterentwickelt (vgl. Hubig 1995, 1997, 2000). In einem solchen »Dissensmanagement« wird die Opposition zwischen moralischem und prudentiell-strategischem Denken und Handeln unterlaufen.

Ein kluger Umgang mit Unsicherheit kann auf der Grundlage eines Systems von einander sich wechselseitig korrigierender (für sich genommen einseitigen) Handlungsstrategien modelliert werden, so wie dies schon in Descartes' provisorischer Moral vorgebildet ist (vgl. hierzu Luckner 1996). In den heutigen stark diversifizierten Gesellschaften muss die Ausbildung individueller Urteilskraft, die Grundlage für kluges Handeln ist, von solchen provisorischen Moralien flankiert werden, weil ein einfaches Urteilskraft förderndes »learning by doing« durch das zunehmende Auseinanderklaffen von Merkwelt und Wirkwelt in der technologischen Kultur (vgl. Hubig 1997) immer weiter erschwert ist.

Wenn Kompetenzverluste durch kurzfristige Nutzererwägungen erkaufte werden oder wenn sich technologische Entwicklungen sachzwangartig zu verselbständigen drohen, so dass die Akteure nur noch als Umwelt eines bestimmten technischen Systems erscheinen, kann eine klugheitsethische Reflexion dabei helfen, die in Frage stehenden, für die Selbstorientierung der Akteure im Technotop erforderlichen Options- und Vermächtniswerte wieder zu erschließen.

## Literatur

### Standardliteratur

- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. v. E. Rolfes u. G. Bien. Hamburg 1989.
- : Politik. Übers. v. F. Schwarz. Reinbek 1994.
- Descartes, René: *Discours de la methode, Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*. Frz./Dt. Übers. v. L. Gäbe. Hamburg 1960.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1960
- Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hg. v. I. Fetscher. Frankfurt a.M. 1984.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Theorie-Werkausgabe Bd. VII. Hg. v. W. Weischedel. Frankfurt a.M. 1968.
- Plotin: *Peri Areton* (Die Tugenden). In: Plotins Schriften Bd. 1, Nr. 19. Übers. v. R. Harder. Hamburg 1961.
- Smith, Adam: *Theorie der ethischen Gefühle*. Hamburg 1985 (engl. *A Theory of Moral sentiments* (=TMS)).

- Thomas v. Aquin: *Summa theologica*. Deutsche Thomas-Ausg. Bd. 17 B. Heidelberg/Graz/Wien 1966.
- Weiterführende Literatur*
- Alain de Lille (Alanus ab Insulis): *Der Anticlaudian*. Stuttgart 1966.
- Ambrosius: »De officiis ministrorum«. In: *Clavis patrum Latinorum*, S. 123–183.
- Anscombe, G. Elizabeth M.: »Modern Moral Philosophy«. In: *Philosophy XXXII* (dt. »Moderne Moralphilosophie«. In: G. Grewendorf/G. Meggle (Hg.): *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*. Frankfurt a.M. 1974, S. 217–243.
- Aubenque, Pierre: *Le prudence chez Aristote*. Paris 1963.
- Den Uyl, Douglas: *The Virtue of Prudence*. New York 1991.
- Elm, Ralf: *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*. Paderborn 1996.
- Foot, Philippa: *Virtues and Vices*. Oxford 1978.
- : *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M. 1997.
- Forschner, Maximilian: Art. »Klugheit«. In: Höffe, Otfried (Hg.): *Lexikon der Ethik*. München <sup>1</sup>1997, S. 151–153.
- Gracián, Baltasar: *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*. Übers. v. Arthur Schopenhauer. Stuttgart 1954 (span. *Oraculo manual y arte de prudencia*).
- Günther, Klaus: *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungskurse in Moral und Recht*. Frankfurt a.M. 1988.
- Hare, Richard M.: *Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*. Übers. v. Fehige, Christoph/Meggle, Georg. Frankfurt a.M. 1992 (engl. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford 1981).
- Höffe, Otfried: *Moral als Preis der Moderne*. Frankfurt a.M. 1993, v.a. S. 260–278.
- Hubig, Christoph: *Technik- und Wissenschaftsethik. Ein Leitfaden*. Berlin/Heidelberg/New York 1993, <sup>2</sup>1995.
- : »Langzeitverantwortung im Lichte provisorischer Moral«. In: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): *Die Zukunft des Wissens. XVII. Dt. Kongreß für Philosophie*. Berlin 2000, S. 296–312.
- : »Konsens- oder Dissensethik. Von der Diskursethik zum Dissensmanagement«. In: Luckner, Andreas (Hg.): *Dissens und Freiheit. Kolloquium Politische Philosophie* (Leipziger Schriften zur Philosophie, Bd. 5). Leipzig 1995, S. 179–196.
- : »Pragmatische Entscheidungslegitimation angesichts von Expertendilemmata. Vorbereitende Überlegungen zu einer Ethik der Beratung auf der Basis einer provisorischen Moral«. In: Grunwald, Armin et al. (Hg.): *Ethik in der Technikgestaltung. Praktische Relevanz und Legitimation*. Bd. 2. Berlin, Heidelberg, New York 1999, S. 197–209.
- : *Technologische Kultur* (Leipziger Schriften zur Philosophie, Bd. 3). Leipzig 1997.
- Krämer, Hans: *Integrative Ethik*. Frankfurt a.M. 1992.
- Luckner, Andreas: »Elemente provisorischer Moral«. In: Hubig, Christoph/Poser, Hans (Hg.): *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte*. Bd. 1. Leipzig 1996, S. 68–77.
- : »Orientierungswissen und Technikethik«. In: *Dialektik 2* (2000), S. 57–78.
- : *Klugheit*. Berlin/New York 2005.
- MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend*. Frankfurt a.M. 1989 (engl. *After Virtue*. Notre Dame 1981).
- McDowell, John: »Virtue and Reason«. In: *Monist 62* (1979), S. 330–350.
- Mittelstraß, Jürgen: *Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*. Frankfurt a.M. 1992.
- Nagel, Thomas: *The Possibility of Altruism*. Princeton 1971.
- Nussbaum, Martha: »Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach«. In: M. Nussbaum/A. Sen (Hg.): *The Quality of Life*. Oxford 1993, S. 246–276. Dt. in: Dies.: *Nicht-relative Tugenden. Ein aristotelischer Ansatz*. In: Rippe/Schaber 1998, S. 114–165.
- : *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Frankfurt a.M. 1999.
- Pieper, Josef: *Traktat über die Klugheit*. München 1949.
- Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*. München 1996 (frz. *Soi-même comme un autre*. Paris 1990).
- Rippe, Klaus/Schaber, Peter (Hg.): *Tugendethik*. Stuttgart 1998.
- Ritter, Joachim: *Metaphysik und Politik*. Frankfurt a.M. 1969.
- Schmid, Wilhelm: *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt a.M. 1998.
- Schummer, Joachim (Hg.): *Glück und Ethik*. Würzburg 1998.
- Schüssler, Rudolf: *Kooperation unter Egoisten. Vier Dilemmata*. München 1990.
- Seel, Martin: *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*. Frankfurt a.M. 1995.
- Slote, Michael: *From Morality to Virtue*. New York 1992.
- Steinfath, Holmer (Hg.): *Was ist ein gutes Leben?* Frankfurt a.M. 1998.
- Stocker, Michael: »The schizophrenia of modern ethical theories«. In: *Journal of Philosophy 73* (1976), S. 453–466 (dt. »Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien«. In: Rippe/Schaber 1998, S. 19–41).
- Thomasius, Christian: *Kurzer Entwurf der politischen Klugheit*. Leipzig 1710. Reprint Frankfurt a.M. 1971.
- Trapp, Rainer: *Klugheitsdilemmata und die Umweltproblematik*. Paderborn 1998.
- Vollrath, Ernst: *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*. Würzburg 1987.
- Williams, Bernard: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*. Hamburg 1999 (engl. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Oxford 1985).

Andreas Luckner

## 15. Kommunitarismus

### 1. Allgemeine Charakterisierung der Theorie: Was ist Kommunitarismus?

›Kommunitarismus‹ bezeichnet nicht nur eine spezifische Form der aktuellen Moraltheorie, sondern auch damit verbundene Varianten der politischen Philosophie, der zeitdiagnostischen Soziologie, der Sozialpsychologie und sogar der praktischen, über ›Kommunitarier-Netzwerke‹ mit eigenen Publikationsorganen und Plattformen operierenden Politik. Dieser Umstand hat nicht nur dazu geführt, dass Kommunitarismus ein recht unscharfer Begriff geblieben ist, unter dem Vertreter wie Kritiker jeweils sehr heterogene Ideen und Bestrebungen zusammenfassen. Er trug auch dazu bei, dass von den unbestritten führenden Repräsentanten des philosophischen und moraltheoretischen Kommunitarismus – Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Michael Sandel – kein einziger sich selbst als Kommunitaristen bezeichnen mag; vielmehr gehen die Genannten allesamt auf mehr oder minder deutliche Distanz zu dem, was sie unter diesem Etikett repräsentiert sehen (Taylor 1994b, S. 250; MacIntyre 1998, S. 243 ff.; Walzer 1993; für Sandel vgl. die neue Einführung ›The Limits of Communitarianism‹ zur zweiten Auflage seines Hauptwerkes, *Liberalism and the Limits of Justice*, 1996).

Dies macht eine verallgemeinerbare Charakterisierung ›der‹ kommunitaristischen Ethik schwierig. Gleichwohl zeichnen sich die Umriss einer zumindest von den philosophischen Vertretern dieser Strömung geteilten moraltheoretischen Basis relativ klar ab, wenn man sich die Ausgangspunkte der so genannten ›Kommunitarismus-Debatte‹ vor Augen führt.

Kommunitaristen sind zunächst dadurch gekennzeichnet, dass sie in den Fragen der Gewichtung von Individuum und Gesellschaft einerseits und von Forderungen der Gerechtigkeit und Konzeptionen des Guten andererseits jeweils den Letzteren einen gewissen Vorrang einräumen und daher liberale Institutionen wie Theorieansätze mit ihrer starken Betonung individueller Rechte und Freiheiten zu kritisieren geneigt sind. Von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der philosophischen Position des Kommunitarismus ist nun jedoch, dass dieser Vorrang nicht normativer, sondern gleichsam epistemologischer und ›ontologischer‹ Natur ist: Der Kommunitarismus postuliert in keiner Weise, den gemeinschaftlichen Belangen *solle* mehr Gewicht zukommen als individuellen Interessen, oder Fragen

des *guten Lebens* seien wichtiger als solche des Rechten oder Gerechten. Denn letztlich ist es den Vertretern des philosophischen Kommunitarismus nicht minder als ihren Opponenten um die institutionellen und kulturellen Bedingungen individueller Freiheit (Honneth 1993a, S. 261), um die soziokulturellen Voraussetzungen gelingender personaler Identität (Rosa 1998) sowie auch um die Ermöglichungsbedingungen einer gerechten Gesellschaft zu tun. Ihre Betonung der Zentralität von Gemeinschaften und von substanziellen Vorstellungen des Guten erfolgt daher stets um der so bestimmten Ziele willen, keinesfalls aber erheben sie Gemeinschaft zum Selbstzweck.

Die Umriss der kommunitaristischen Antwort auf die damit umschriebenen Fragen zeichnen sich nun am klarsten ab, wenn man sie als eine von vier kontrastierenden Positionen im Feld des zeitgenössischen moralphilosophischen Diskurses um Universalismus und Partikularismus und damit um die Frage, was politische und soziale Normen und Regelungen des Zusammenlebens zu begründen und zu rechtfertigen vermag und woraus Gemeinwesen die für die soziale Integration erforderliche Gemeinwohlorientierung beziehen, versteht. Die ersten beiden können dabei dem universalistischen, die übrigen zwei dem kulturalistisch-relativistischen oder partikularistischen Lager zugerechnet werden.

1. *Essentialistische und perfektionistische Positionen*, die ihre Argumente meist im Anschluss an die aristotelische Tradition oder in Auseinandersetzung mit ihr entwickeln, gehen davon aus, dass es nicht nur eine Reihe von menschlichen Grundbedürfnissen gibt, welche kulturunabhängig in allen Gesellschaften anzutreffen sind (neben Essen, Schlafen, Fortpflanzung etwa auch Kontakt mit der Natur, die Möglichkeit zu Spiel und Kunst etc.), sondern auch spezifische menschliche Fähigkeiten und Fertigkeiten, die zu entwickeln im Interesse eines jeden Individuums liegt. Von hier aus ergibt sich die Möglichkeit, nicht nur einen Katalog universeller Rechte (und Tugenden) zu definieren und deren Einhaltung einzufordern, sondern die ›Qualität des Lebens‹ in verschiedenen Kulturen von einem neutralen, teleologisch konzipierten Standpunkt aus zu beurteilen (Nussbaum 1993; Sen 1993).

2. Liberale prozeduralistische und diskursethische Ansätze, die in der Regel in der kantischen Tradition stehen, sind skeptisch im Hinblick auf die Möglichkeit, die Merkmale gelingenden Lebens *a priori* und kulturübergreifend festzulegen. Dazu scheint ihnen

die menschliche Natur zu veränderbar und historisch kontingent zu sein. Sie setzen ihr Vertrauen jedoch in die menschliche Vernunft- und Sprachfähigkeit und leiten daraus die Idee ab, dass es spezifische, universell gültige (Begründungs-)Verfahren gibt, die alleine verbindliche moralische und damit auch Zwang legitimierende rechtliche und politische Regelungen zu reichend zu rechtfertigen vermögen. Danach müssen alle von einer bestimmten Regelung Betroffenen – ganz unabhängig von deren Inhalt – prinzipiell die Chance haben, für ihre Sichtweise Gehör zu finden, und ihre Einwände müssen berücksichtigt werden, wenn sie von einem nach-metaphysischen Standpunkt aus als vernünftig erscheinen können. Individuelle Freiheiten dürfen nur dann beschnitten werden, wenn dies im verallgemeinerbaren und reziproken Interesse aller liegt. Zwang darf daher niemals mit dem Verweis auf eine partikuläre Konzeption des Guten gerechtfertigt werden; das in diesem Sinne Rechte hat stets Vorrang vor dem Guten. Die vorgeschlagenen Verfahren variieren dabei zwischen den verschiedenen Richtungen dieser Position. Die Hauptströmungen umfassen diskurstheoretische Ansätze im Anschluss an Jürgen Habermas, nach denen in einem möglichst »herrschaftsfreien Diskurs« jeweils zu ermitteln ist, was als verallgemeinerbares Interesse gelten kann, und neuere vertragstheoretische Ansätze, die, wie etwa derjenige von John Rawls, mit Urzustands-Fiktionen operieren.

3. Die philosophische Strömung des Kommunitarismus richtet sich explizit gegen die vorige Position und entwickelte sich in Auseinandersetzung mit, und Abgrenzung von, liberal-individualistischen Positionen, wie sie etwa Rawls und Habermas vertreten. Der prozeduralistische Ansatz wird von den Kommunitaristen aus zwei miteinander verknüpften Gründen abgelehnt. Zum einen verweisen sie darauf, dass die liberalen Prinzipien nur vor dem Hintergrund der spezifisch abendländischen Kultur und ihrer Traditionen »vernünftig« und zustimmungsfähig sind. Was den Liberalen daher als neutrale Grundlage für das Zusammenleben unterschiedlicher Kulturen und Auffassungen gelingenden Lebens erscheine, sei in Wahrheit Ausdruck einer Kultur und einer partikulären Auffassung des Guten. Tatsächlich aber – und das ist der zweite Einwand der Kommunitaristen gegen den prozeduralen Liberalismus – erodiere das fortgesetzte Bemühen liberaler Gesellschaften um kulturelle Neutralität sowie die Konzentration auf formale und individuelle Rechte die Fundamente eben dieser Gesellschaften, weil florierendes soziales Zusammenleben auf eine gemeinsame Definition des Guten und auf geteilte substanzielle Werte angewiesen sei. Zudem erschwere oder verunmögliche die

liberale Gesellschaft es den Individuen strukturell, ein gelingendes Leben zu führen, weil sie die Konzeptionen des Guten privatisiere, d. h. zur subjektiven Geschmackssache ohne Verankerung und Widerspiegelung in geteilten sozialen Praktiken werden lasse (MacIntyre 1994), wodurch das Leben der Einzelnen entweder orientierungslos oder aber entfremdet werde. Kommunitaristen vertreten also mit den Essentialisten die Annahme, dass Gemeinschaften nicht ohne eine geteilte und verbindliche Definition und Anerkennung von substanziellen Werten und kulturellen Gütern auszukommen vermögen, welche alleine eine verbindliche Moral und die Festlegung des Rechten ermöglichen; daher habe das Gute Vorrang vor dem Rechten. Sie gehen jedoch mit den Vertretern des prozeduralen Liberalismus davon aus, dass solche Werte und Substanzen nur innerhalb jeweils partikularer kultureller Traditionen, Praxisformen und Gemeinschaften entstehen und als »rational« erscheinen können. Der Kommunitarismus betont daher in Abgrenzung von universalistischen Ansätzen beider genannter Prägungen die Partikularität aller Vorstellungen des Guten und Richtigen und verzichtet deshalb darauf, kulturübergreifende Ordnungsvorschläge zu entwickeln.

4. In diesem letztgenannten Punkt stimmt er mit jener Strömung überein, die zumeist unter dem Begriff der »Postmoderne« zusammengefasst wird, der jedoch auch poststrukturalistische und dekonstruktivistische Autoren zugerechnet werden können. Sie ist bestimmt von der Überzeugung, dass normative Orientierungen und moralische Systeme grundsätzlich das kontingente Ergebnis von »Sprachspielen« und mit diesen verknüpften Lebensformen darstellen, die stets darauf bedacht sind, das jeweils Abweichende, Nicht-Artikulierbare, »Andere« auszuschließen oder zu unterdrücken und dabei immer auch als Ausfluss spezifischer Macht- und nicht zu rechtfertigender Autoritätsstrukturen verstanden werden müssen. Weder kulturelle Gemeinschaften und Wertsysteme (wie für die Kommunitaristen) noch Diskurse (wie für die Diskursethik) oder andere Verfahren haben daher nach dieser Auffassung eine legitimierende Funktion, sie alle haben unausweichlich die Tendenz, normierend und exkludierend zu wirken und Differenz zu unterdrücken. Postmoderne Strömungen misstrauen dabei grundsätzlich sowohl der Konzeption einer universellen Vernunft als auch der Idee individueller Autonomie, die sie als einseitiges Produkt des abendländischen Logozentrismus zu entlarven trachten. Jede Form von Politik, Recht und Moral lässt sich auf diese Weise als repressiv oder ideologisch dekonstruieren, wobei es für diesen Ansatz *a priori* unmöglich ist, eine repres-

sionsfreie Ordnungs- oder Moralkonzeption als Gegenentwurf zu entwickeln. Jeder der drei anderen Ansätze erscheint aus dieser Perspektive als notwendig ›kulturimperialistisch‹ (Lyotard 1986; vgl. Honneth 1994).

In den letzten beiden Jahrzehnten hat sich zwischen diesen Positionen nun eine intensive sozialphilosophische Diskussion entfaltet, die insbesondere in der Auseinandersetzung zwischen Kommunitaristen und Liberalen als dem Kern der sog. ›Kommunitarismus-Debatte‹ ein breites gesellschaftliches Echo fand.

In dieser stark politikphilosophisch gefärbten Debatte ging es weniger um die Frage moralischer *Inhalte* – tatsächlich herrscht zwischen den Vertretern aller genannten Positionen eine große Übereinstimmung hinsichtlich der Vorziehbarkeit des moralischen Gehalts des liberalen, sozialstaatlichen Verfassungsstaates zumindest für die westlich-modernen Gesellschaften – als vielmehr um die Frage, was diese moralischen Inhalte zu *begründen* vermag, welche Reichweite der mit ihnen verbundene Geltungsanspruch hat und welche motivationalen Ressourcen für die Verwirklichung der sich aus den moralischen Vorstellungen ergebenden Gerechtigkeitsforderungen zur Verfügung stehen, die in der Idee konvergieren, dass Individuen in die Lage versetzt werden sollten, ein selbst bestimmtes gelingendes Leben zu führen.

Die kommunitaristische Position ist dabei dadurch gekennzeichnet, dass sie zunächst den epistemologischen und motivationalen Vorrang des Guten vor dem Rechten betont: Was recht ist, kann nur aus einem vorgängigen ›ethischen Horizont‹ bzw. vor dem Hintergrund einer umfassenden ›moralischen Landkarte‹ (des Guten) beantwortet werden, welche eine umfassende Selbst- und Weltdeutung darstellt, die etwa Beziehungen zwischen Individuum, Natur und Gesellschaft, aber auch Konzeptionen von Wahrheit, Zeit, Transzendenz etc. definiert. Erst wenn eine bestimmte Vorstellung davon besteht, welches die ›Grundbausteine der Welt‹ sind und wie sie zu erkennen sind, ›worauf es im Leben ankommt‹ und wie das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft beschaffen ist, lassen sich Regeln des moralisch Richtigen oder Gerechten angeben, indem sie abgeleitet werden aus den in jenem kognitiv-moralischen Horizont enthaltenen Auffassungen des Guten. Hierin gründet die logische bzw. epistemologische Priorität des ›Guten‹ vor dem ›Rechten‹ (Taylor 1994a, S. 171 f.; vgl. Sandel 1996 u. 1993, S. 19 f.; MacIntyre 1987). Diese anzuerkennen löst aus Sicht der Kommunitaristen zugleich das notorische Motivationsproblem liberaler bzw. deontologischer Moralkonzeptionen, bei denen unklar bleibt, was Menschen

dazu bringen könnte, auch dann moralisch zu handeln, wenn dieses Handeln ihren eigenen Vorstellungen des Guten bzw. des Glücks zuwiderläuft: Vorstellungen des Guten motivieren Menschen unmittelbar dazu, als gerecht angesehene Handlungen auch dann auszuführen, wenn sie ihren übrigen Interessen entgegenstehen, während Gerechtigkeitserwägungen, die auf abstrakten moralischen Sollensforderungen ohne Bezug zu der vom Akteur vertretenen Konzeption des Guten beruhen, keine unmittelbar motivierende Kraft haben. Das kommunitaristische Argument lautet also nicht, Konzeptionen guten Lebens seien höher zu bewerten als Gerechtigkeitserwägungen, sondern Letztere seien abgeleitet aus Ersteren. Damit ist auch die liberale, etwa von Habermas vertretene strikte Unterscheidung zwischen einem (deontologisch begründeten) Bereich der *Moral*, in welchem die wechselseitigen Rechte und Pflichten der Bürger allgemein verbindlich und neutral gegenüber Konzeptionen des Guten geregelt sind, und einem davon weitgehend unabhängigen Bereich der *Ethik*, in dem Individuen und Gruppen ihre partikularen Vorstellungen des Guten entwickeln, nicht mehr aufrechtzuerhalten. Grundlegend für kommunitaristische Positionen ist darüber hinaus, dass sich solche umfassenden Vorstellungen des Guten nicht abstrakt-theoretischen Einsichten verdanken, sondern immer erst auf dem Boden konkreter, partikularer Lebensformen und Praktiken herausbilden. Es sind die Institutionen und Praktiken einer Gemeinschaft, in denen ein grundlegender Sinn für das Wichtige und Unwichtige, Richtige und Falsche, kurz: für das Gute (re-)produziert wird. ›Moralische Landkarten‹ sind zunächst und zuerst in den geteilten sozialen Praktiken verkörpert, sie werden in gemeinsamen Traditionen und den sie begleitenden und konstituierenden Narrationen fortentwickelt, reproduziert und verändert, aber nur sekundär und unvollständig in theoretischen oder philosophischen Doktrinen artikuliert. Individuen gewinnen ihre je eigene Vorstellung des Guten bzw. des guten Lebens durch Sozialisation in solche kulturelle Praxiszusammenhänge, die ihnen einen Horizont bedeutungsvoller Lebensoptionen erst eröffnen, und sodann natürlich auch in Auseinandersetzung mit und teilweiser Abgrenzung von ihnen, aber nicht durch eine autonome ›Wahl‹ zwischen Lebensformen. Denn um eine gehaltvolle Wahl treffen zu können, bedarf es bereits einer ›moralischen Landkarte‹, die definiert, ›worauf es ankommt‹; diese Landkarte selbst kann nicht einfach gewählt werden (Taylor 1977). Der angemessene Gegenstandsbereich moralischer Theorien sind daher für Kommunitaristen eher soziale Praktiken als isolierte individuelle Handlungen

(Knight 1998, S. 8). Der Vorrang sozialer Praxis vor der theoretischen Reflexion spiegelt sich dabei auch darin, dass nach kommunitaristischer Überzeugung die Moralphilosophie ihren Ausgang nicht von abstrakten Prinzipien nehmen sollte, deren kontextfreie Begründung eine epistemologische Unmöglichkeit darstellt, so dass die in der fehlgeleiteten aufklärerischen ›Vorherrschaft des Epistemologischen‹ (Taylor 1993, S. 208) begründete Suche danach allenfalls moralersetzend wirken kann, sondern von konkreten moralischen Traditionen und Praxiszusammenhängen und den daraus resultierenden moralischen Intuitionen.

## 2. Geschichte der Theorie und wichtigste Teilrichtungen

Die Wurzeln der kommunitaristischen Moraltheorie reichen weit zurück in die Philosophiegeschichte. In vielerlei Hinsicht sind die Argumente ihrer Vertreter auch nicht wirklich neu, sondern sie tauchen, wie etwa Michael Walzer (1993) bemerkt, im politisch-philosophischen Diskurs Moderne als periodisch wiederkehrende Kritik an der ›gemeinschaftsfeindlichen‹, an abstrakten Regeln anstelle geteilter Werte orientierten liberalen und kapitalistischen Gesellschaft in unterschiedlichen Formen immer wieder von neuem auf.

Dabei berufen sich kommunitaristische Denker in ihrem Bestreben, deontologischen und utilitaristischen Universalethiken eine moderne teleologische, an den Voraussetzungen guten Lebens orientierte Ethik entgegenzusetzen, u. a. auf Aristoteles und die Tradition des Aristotelismus und deren Güter- und Praxiskonzeption; und in ihrer Überzeugung von der ›Situiertheit‹ allen Handelns und der menschlichen Freiheit in konkreten Praxis- und Lebensformen schließen sie an Hegels Forderung nach substanzieller ›Sittlichkeit‹ gegen Kants abstrakte Moralität an (Kuhlmann 1986). In seiner stärker politiktheoretisch orientierten Ausrichtung dagegen finden sich viele Überlegungen des Kommunitarismus vorgezeichnet in der republikanischen und bürgerhumanistischen Tradition des politischen Denkens, etwa in den Theorien Rousseaus, Tocquevilles oder auch Hannah Arendts.

Die aktuelle Debatte entzündete sich jedoch an drei in ganz kurzem Abstand 1981, 1982 und 1983 erschienenen Standardwerken von Alasdair MacIntyre (*After Virtue*), Michael Sandel (*Liberalism and the Limits of Justice*) und Michael Walzer (*Spheres of Justice*), denen in der Auseinandersetzung eine ge-

meinsame ›kommunitaristische‹ Position zugeschrieben wurde (vgl. Mulhall/Swift 1992).

### 2.1 Das Selbst und die Gemeinschaft: Michael Sandel

Ihren Begriff und ihren Ausgang nahm die Kommunitarismus-Kontroverse allerdings zunächst nicht von MacIntyres Werk, sondern von der von Sandel initiierten Auseinandersetzung um die Konzeption des Verhältnisses von Selbst und Gemeinschaft in John Rawls' bahnbrechender liberaler Gerechtigkeits-theorie in *A Theory of Justice* (1971, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 1975). Rawls hatte die Bedingungen einer gerechten Grundordnung der Gesellschaft – die insbesondere in den beiden Grundsätzen des Gleichheits- und des Differenzprinzips formuliert sind, welche einerseits gleiche Grundrechte für alle beinhalten und andererseits besagen, dass distributive Ungleichheit nur dann als gerechtfertigt gelten kann, wenn sie die am schlechtesten gestellten Gesellschaftsmitglieder am meisten begünstigt – mittels eines fiktiven Urzustandes bestimmt: Zweckrationale Subjekte würden sich, so Rawls' Argument, hinter einem ›Schleier des Nichtwissens‹, das heißt in Unkenntnis ihrer tatsächlichen Fähigkeiten, Bindungen, Wertvorstellungen und ihrer gesellschaftlichen Stellung, auf jene Grundsätze einigen. Sandel etablierte nun die kommunitaristische Position, indem er daran zwei für den weiteren Verlauf der Debatte folgenreiche Kritikpunkte formulierte und dabei von ›kommunitären Werten und Gefühlen‹ sprach (1996, S. 60ff.). Zum Ersten versuchte er aufzuzeigen, dass liberale Theorien wie die von Rawls auf einem anthropologisch inadäquaten Selbst-Konzept beruhen (1996, S. 50). Rawls suggeriere, dass die Subjekte im Urzustand als ›ungebundene Selbst‹ vor und über ihren sozialen Beziehungen, Lebenszielen und Werten bzw. Güterkonzeptionen stünden; nur deshalb sei ihnen die Garantie gleicher individueller Rechte und Freiheiten unabhängig von allen geteilten Gütern oder Werten von so ausschließlicher Wichtigkeit. Damit eröffnete Sandel die ›Schlacht um das Selbst‹ in der Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen, die sich jedoch nach kurzer Zeit als Scheinauseinandersetzung entpuppte: Wie Rawls schnell deutlich zu machen vermochte, war sein Personenkonzept niemals anthropologisch gemeint. Er bestreitet keinesfalls, dass ein konkretes, ›historisches‹ (Fletcher 1994) oder ›kulturelles‹ (Sandel) Selbst von seinen Beziehungen und Wertvorstellungen nicht getrennt werden kann, und auch nicht, dass Gemeinschaften für dessen Konstituierung grundlegend sind – allein, für die Bestimmung der gerechten politischen Grundstruktur einer Gesell-

schaft, um die es ihm alleine geht, ist von jenen Bindungen zu abstrahieren, da sie nicht verallgemeinerbar sind (Rawls 1993; Gutmann 1993; Forst 1994, S. 21ff.). Im weiteren Verlauf der Debatte näherten sich liberale und kommunitaristische Konzepte des Selbst daher immer weiter an, wenngleich Differenzen in der Einschätzung der Fähigkeit von Subjekten, sich von den für sie konstitutiven ethischen Horizonten zu lösen und mit fragmentarisch-offenen, experimentellen Identitäten zu leben, bestehen blieben. Umstritten ist jedoch bis heute die Frage, welche Konsequenzen sich daraus für die Bestimmung des Gemeinschaftsbegriffs ergeben. Denn Sandels Einwand zielte nicht nur auf den liberalen Begriff des Subjekts und das daraus resultierende deontologische Postulat der Priorität des Rechten vor dem Guten, sondern ebenso sehr gegen ein instrumentelles Gemeinschaftskonzept, wie es der liberalen Theorie – insbesondere der Vertragstheorie – ebenso wie der liberalen politischen Praxis, vor allem in Form der Verrechtlichung sozialer Beziehungen, innewohnt. Dies ist Sandels zweiter fundamentaler Kritikpunkt an Rawls. Soziale Beziehungen und Gemeinschaften dürfen nicht einfach als instrumentell aufgefasst werden, d.h. als mehr oder weniger frei gewählte Assoziationen zur Verwirklichung individueller Ziele. Vielmehr spielen sie eine *konstitutive* Rolle im Leben der Individuen, indem sie ihre Identität definieren (Fletcher 1994, S. 22ff.). Ein Wechsel unserer Loyalitätsbeziehungen bringt daher stets auch einen Wandel unserer Identität mit sich. In dieser Grundeinsicht des Kommunitarismus verbirgt sich eine fundamentale Kritik an jenen utilitaristischen oder vertragstheoretischen Sichtweisen, welche die Natur von Beziehungen nach dem Marktmodell modellieren, nach welchem das Individuum jederzeit zum Zwecke der Nutzenmaximierung aus bestehenden Bindungen austreten und in neue eintreten kann, ohne etwas von sich preiszugeben. Dagegen steht nun der von Sandel eingeführte kommunitaristische Gemeinschaftsbegriff, in dem die politische Gemeinschaft selbst als ein *konstitutives Gut* erscheint. Sandel zufolge bedarf es eines ebensolchen Gemeinschaftsbegriffes, wenn Rawls' Differenzprinzip – das impliziert, dass nicht das Subjekt selbst, sondern die politische Gemeinschaft einen Anspruch auf die Früchte seiner spezifischen Talente hat – überhaupt Plausibilität gewinnen soll. »Das Differenzprinzip ist wie auch der Utilitarismus ein Teilungsprinzip. Als solches muss es eine Form von moralischer Bindung unter denjenigen voraussetzen, deren Vorteile es einsetzen und deren Anstrengungen es im Rahmen gemeinschaftlicher Bemühungen ausnützen möchte. Ansonsten wäre es nichts anderes als

eine Formel, um einige als Mittel zu fremden Zwecken zu gebrauchen, also eine Formel, die dieser Liberalismus verwerfen muss« (Sandel 1993, S. 28). Auf diese Weise, so ein von Sandel formuliertes kommunitaristisches Grundargument, zehrt der Liberalismus in der Theorie wie in der politischen Praxis von moralischen Ressourcen, die er selbst weder reproduzieren noch begründen kann.

## 2.2 Kommunitarismus und interpretative Sozialkritik: Michael Walzer

Nur ein Jahr nach Sandels diskurseröffnender Rawls-Kritik legte Michael Walzer in seinem Buch *Spheres of Justice* (1983, *Sphären der Gerechtigkeit*, 1992) einen eigenständigen kommunitaristischen Gegenentwurf einer Konzeption von Gerechtigkeit vor. Danach ist es ausgeschlossen, allgemeine und abstrakte Gerechtigkeitsgrundsätze zu formulieren, die in jeder Gesellschaft und in jeder Verteilungsdimension (z.B. Wirtschaft, Gesundheit, Politik, Religion etc.) gleichermaßen Geltung hätten. Vielmehr, so Walzer, folgt jede Gesellschafts- oder Praxisosphäre einer eigenen Gerechtigkeitslogik je nach den spezifischen Gütern, die es in dieser Sphäre zu erlangen bzw. zu verteilen gibt (Geld, medizinische Versorgung, Macht, Gnade etc.). Welche Güter und Gerechtigkeitsprinzipien dies jeweils sind, und wie die Grenzen zwischen den Sphären verlaufen, ist abhängig von der jeweiligen Kultur und Tradition und nicht a priori zu bestimmen, sondern bis zu einem gewissen Grade auch interpretationsoffen. Von zentraler Bedeutung ist es jedoch Walzer zufolge, die Sphären getrennt zu halten, damit es nicht zu ›Kolonialisierungseffekten‹ dergestalt kommt, dass etwa ökonomische Güter die Verteilung von politischer Macht oder Gesundheit bestimmen, so dass Ungleichheiten in den einzelnen Sphären durchaus mit Gerechtigkeit im Sinne ›komplexer Gleichheit‹ über alle Sphären hinweg vereinbar sind (1992, S. 41 ff.).

Walzers Ansatz ist dabei insofern kommunitaristisch, als er in scharfem Kontrast zu Rawls' Universalismus die strikte Kontextualität von Gerechtigkeitsprinzipien betont und sie in je partikularen Praxiszusammenhängen und kulturellen Traditionen verankert sieht. In der Folgezeit kam es jedoch zu einer interessanten Annäherung zwischen Rawls und Walzer, die einigen Beobachtern geradezu als ›Positionstausch‹ erscheint (Forst 1994, S. 266): Während Rawls im Verlauf der Debatte zunehmend von dem Anspruch abrückte, in seiner Theorie gleichsam ›ahistorische‹ Gerechtigkeitsgrundsätze formuliert zu haben, und diese stattdessen nun beinahe kommunitaristisch als geteilte Grundlage (›overlapping consensus‹) der Gerechtigkeitsintuitionen in modernen

westlichen Gesellschaften versteht (Rawls 1992, 1993), bewegte sich Walzer in der Folgezeit verstärkt auf einen zumindest ›minimalen moralischen Universalismus‹ als Grundlage seiner Konzeption von Gerechtigkeit und Sozialkritik zu, wenngleich er diesen Universalismus nach wie vor eher als an interner Kohärenz orientierten, ›re-iterativen‹, exemplarischen oder ›kontextualistischen‹ Universalismus, welcher »den moralischen Partikularismus einschließt« (1996, S. 140), denn als formal-prozeduralen ›Universalismus des allumfassenden Gesetzes‹ verstanden wissen möchte. Überhaupt ist Walzers Kommunitarismus der gegenüber dem Liberalismus versöhnlichste, weil er in ihm nur ein gleichsam innerliberales Korrekturprinzip erblickt. Der Clou seiner Argumentation besteht dabei darin, die liberale Idee gleicher Rechte und Freiheiten als die ›kommunitaristische‹, d. h. allgemein geteilte Wertgrundlage moderner demokratischer Gesellschaften zu identifizieren und damit den Gegensatz zwischen beiden Positionen weitgehend zu entschärfen (1993).

Walzers Überlegungen sind für den kommunitaristischen Ansatz jedoch auch deshalb von hohem Interesse, weil er sich, insbesondere auch in den auf seine Gerechtigkeitstheorie folgenden Arbeiten, um die Begründung einer interpretativen Sozialkritik bemüht, die vom Boden jeweils partikularer Gemeinschaften und Überzeugungen (und nicht von abstrakten universalistischen Prinzipien) ausgeht, aber gleichwohl nicht Status-quo-fixiert bleibt, sondern ein emanzipatorisch-kritisches Potenzial zu entfalten vermag (1990, 1991, 1996). Walzer unterscheidet drei methodische Wege der Moralphilosophie, die mit unterschiedlichen Formen der Sozialkritik verknüpft sind (1990, S. 11). Danach können diese ihre Maßstäbe auf dem Weg der *Interpretation* (bestehender Überzeugungen), der *Entdeckung* (universeller Wahrheiten) oder der *Erfindung* (neuer allgemein gültiger Prinzipien) zu gewinnen suchen. Den Pfad der Interpretation hält er dabei für den anderen beiden überlegen, weil er letztlich deren Voraussetzungen und Möglichkeiten bereits mitumfasse und weil er unmittelbar gesellschaftlich wirkmächtig werden könne.

Ein Sozialkritiker sollte nach Walzer idealiter ein Mitglied der kritisierten Gemeinschaft sein, weil nur ein solches in den Deutungsmustern derselben heimisch ist. Seine Aufgabe besteht dann darin, zunächst die moralische Wirklichkeit der bestehenden Praktiken und Institutionen interpretativ zu rekonstruieren und der Gesellschaft so gleichsam einen ›Spiegel‹ vorzuhalten, sodann aber die ethischen Intuitionen, Idealbilder und Wertvorstellungen ebendieser Gesellschaft ebenfalls auszuformulieren und

kritisch gegen jene Praktiken und Institutionen zu halten. Das auf diese Weise entfaltete Konzept kritischer Sozialphilosophie beruht auf der Idee, dass sich feste, kulturimmanente Kritikmaßstäbe durch den Vergleich der explizit gemachten ›moralischen Landkarte‹ einer Gemeinschaft mit ihren Institutionen und Praktiken gewinnen lassen. Über diesen Vergleich, so die damit verbundene Hoffnung, lassen sich auch ideologische Verzerrungen und Dominanzverhältnisse aufdecken, die in der Diskrepanz von Theorie und Praxis zum Ausdruck kommen (ausführlich Rosa 1998, S. 284 ff.). Wenngleich Walzer diese Vorstellung am umfassendsten ausformuliert hat, wird sie doch auch von den anderen Vertretern des Kommunitarismus geteilt, die sich unisono gegen den Vorwurf wehren, ihre Philosophie müsse notwendig konservativ und Status-quo-fixiert bleiben, weil sie kontexttranszendierende Moralprinzipien ablehne (vgl. etwa Taylor 1986, S. 130 ff.). Tatsächlich kann eine Sozialkritik, die auch konkrete, nur in beschränkten Kontexten gültige Kriterien heranzuziehen imstande ist, in mancher Hinsicht für die jeweilige Lebenswirklichkeit weit folgenreicher sein als eine Kritik, die auf abstrakt-universalistische Maßstäbe und Prinzipien angewiesen bleibt, welche notwendigerweise mit einer Vielzahl von Gesellschaftsformen vereinbar sein müssen.

### 2.3 Kommunitarismus als Kritik der liberalkapitalistischen Moderne:

#### Alasdair MacIntyre

Diese Einschätzung teilt auch Alasdair MacIntyre, der die Behauptung, dass kommunitaristische Positionen mit radikaler Gesellschaftskritik verbunden sein können, nicht nur theoretisch begründet (vgl. Knight 1998, S. 21), sondern in seinem eigenen Denken nachdrücklich illustriert. Sein 1981, also noch ein Jahr vor Sandels Werk erschienenes Buch *After Virtue (Vom Verlust der Tugend)*, 1987) liest sich in vielerlei Hinsicht wie ein grundlegendes philosophisches Manifest des Kommunitarismus, wenngleich MacIntyre diesen Begriff ebenso wenig verwendet wie die übrigen ›Kommunitaristen‹. Ebenso wie Sandel oder Walzer lehnt MacIntyre die Vorstellung abstrakter und formaler universalistischer Moralprinzipien ab und setzt dem seiner Ansicht nach gescheiterten Versuch einer deontologischen Rechtfertigung moralischer Grundsätze die aristotelische Tradition teleologischer Moralbegründung entgegen.

Nach MacIntyres Überzeugung entwickeln Subjekte einen Charakter und eine Identität durch die Partizipation an gemeinsamen Praktiken und Traditionen, wobei sie einen Sinn für das moralisch Gute



bzw. Richtige dadurch gewinnen, dass in den sozialen Praktiken selbst stets bestimmte ›interne Güter‹ angestrebt werden. Um der Verfolgung dieser Güter willen definieren Praxisformen jeweils bestimmte Tugenden, moralische Regeln und ›standards of excellence‹, d.h. ausgezeichnete Formen der Beherrschung oder Durchführung einer Praxis. Derartige moralische Maßstäbe sind dabei also immer teleologisch begründet, d.h. durch ihren Bezug zu den angestrebten, intrinsischen Gütern oder Zielen und durch diese hindurch zu einer teleologischen Auffassung der menschlichen Natur. Ethische Regeln haben nach MacIntyre deshalb nur dann und so lange einen Sinn, wie sie einen Weg angeben, vor dem Hintergrund der gegebenen menschlichen Natur zur Verwirklichung eines menschlichen *telos* als gleichsam ›höherer Natur‹ zu gelangen (1987, S. 77; vgl. Forst 1994, S. 315f.). Die deontologischen Versuche einer abstrakt-universalistischen Moralbegründung, wie sie seit der Aufklärung unternommen wurden, postulieren dagegen moralische Regeln in Abwesenheit von fundierenden und rechtfertigenden Gütern bzw. eines solchen *telos* – und sie haben, so MacIntyre, desaströse Konsequenzen: Die neuzeitliche Form der Moralbegründung hat dazu geführt, dass sich die herkömmlichen Traditionen allmählich zersetzen, ohne durch eine tragfähige neue ersetzt zu werden, so dass die moderne Welt mit einer Vielzahl inkommensurabler Bruchstücke von Moral und Tradition konfrontiert ist. Darüber hinaus trug sie dazu bei, eine Kultur des ›Emotivismus‹ zu etablieren, in der moralische Empfindungen nur noch als subjektive, gefühlsmäßige Reaktionen auf objektive, moralisch ›neutrale‹ Sachverhalte verstanden werden können und moralische Regeln letztlich nicht mehr kohärent zu rechtfertigen sind (1987, S. 41 ff.). Dieses ersatzlose Zerbrechen alter Traditionen, wie MacIntyre in *After Virtue* noch vermutete, bzw. ihre Ersetzung durch eine neu sich herausbildende, inadäquate liberal-kapitalistische Tradition und ein substanzloses ›Ethos der Moderne‹, wie er später annahm (1988), hat nicht nur dazu geführt, dass die Sprache der Moral heute ›verwahrlost‹ ist (1987, S. 15), sondern verwehrt es den Subjekten auch, ein gutes Leben zu führen – denn ein solches ist nur denkbar als eine fortgesetzte Suche (*quest*) nach dem Guten in narrativer Form und in historisch gewachsener und entwickelter Gemeinschaft (1987, S. 288 ff.). Alle drei Bedingungen gelingenden Lebens – fundierende und Sinn stiftende Gemeinschaften und Traditionen, plausible Erzählungen, mit deren Hilfe die individuelle ›Suche‹ nach dem Guten artikuliert und entfaltet werden kann, und infolgedessen auch der Sinn für ein menschliches *telos* –

drohen in der liberalkapitalistischen Moderne, die praxisinhärente Güter mehr und mehr durch ›externe‹, instrumentelle Güter der Effizienz wie Geld oder Macht ersetzt, unwiderruflich verloren zu gehen. Daher mag es kaum überraschen, dass MacIntyre weit radikaler als der ›Mainstream-Kommunitarismus‹ sein Projekt durchaus nicht als innerliberale Ergänzung versteht, sondern als dezidiert anti-liberales, anti-kapitalistisches Unterfangen betrachtet, das den Vorschlag unterbreitet, den Irrweg der Moderne seit der Aufklärung zu verlassen und zur Tradition des thomistischen Aristotelismus zurückzukehren, die im Gegensatz zu der von Nietzsche zu Recht demaskierten aufklärerischen Moral noch unwiderlegt und tragfähig sei (1987, S. 341 ff., 1988). In dieser Gestalt hat das kommunitaristische Denken damit ganz zweifellos eine noch radikalere und revolutionärrere Pointe als jede liberale, poststrukturalistische oder marxistische Sozialkritik.

In der Folgezeit sah sich MacIntyre mit einem grundlegenden Problem konfrontiert, das für den Kommunitarismus in allen seinen Varianten eine ernste Herausforderung darstellt: Wenn Güter und moralische Regeln grundsätzlich kontext- und praxisabhängig sind und auf andere Weise weder gerechtfertigt noch auch nur einsichtig gemacht werden können, und wenn es zugleich in der Geschichte und zwischen den Kulturen sehr unterschiedliche Traditionen und Praxisformen gibt, die verschiedene moralische Sprachen sprechen und Werte verfolgen, ist dann nicht zu schlussfolgern, dass alle Traditionen, Regeln und Güter schlicht kultur- und praxisrelativ sind, dass also der moralische Relativismus letztlich unabweisbar wird? Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass vor allem MacIntyre und Taylor, in gewisser Weise aber auch Walzer, durch die Entfaltung ihrer ursprünglichen (anthropologisch-) kommunitaristischen Positionen nahezu zwangsläufig in die Richtung eines solchen Kulturrelativismus gedrängt wurden, um dann in der Folgezeit durch die Formulierung eines moderaten Universalismus (Walzer) oder gar die Postulierung eines ›moralischen Realismus‹ (MacIntyre, Taylor) mehr oder weniger dezidiert davon abzurücken. MacIntyre widmete diesem Problem eine weitere große Untersuchung, die 1988 unter dem Titel *Whose Justice? Which Rationality?* erschien. Ihre zentrale These ist, dass es zwar keine epistemologische Basis für kontexttranszendierende Kriterien gibt, sich aber im Konfliktfall in der Auseinandersetzung zwischen konkurrierenden Traditionen unter bestimmten Umständen sehr wohl Verhältnisse der Überlegenheit bzw. Unterlegenheit ermitteln lassen. Dies soll dadurch geschehen, dass von der einen Position aus die Schwierigkeiten oder

Grenzen der anderen Tradition so rekonstruiert und überwunden werden können, dass auch die Anhänger der Letzteren überzeugt werden, aber nicht umgekehrt (1988, S. 164 ff.). Übersteht eine Tradition auf diese Weise die Konfrontation mit allen Konkurrenten, steigt die Wahrscheinlichkeit, dass den in ihr enthaltenen Gütern ein realer Gehalt zukommt. Daher können vom Boden einer spezifischen Tradition aus – MacIntyre selbst nimmt dafür die Perspektive des aus seiner Sicht überlegenen thomistischen Aristotelismus ein – sehr wohl universalistische Wahrheitsansprüche im Sinne des moralischen Realismus erhoben werden (1998, S. 105 ff.).

Sehr ähnlich argumentiert auch Charles Taylor für eine Position des moralischen Realismus und ein Modell praktischer Vernunft, das in ›transitionaler Argumentation‹ rationale Urteile im Konfliktfall zwischen kulturellen und moralischen Traditionen ermöglichen soll. Praktische Vernunft ist für ihn ein ›Denken in Übergängen‹. Es ermöglicht Urteile bezüglich des Übergangs von einer ethischen Position zu einer anderen, ohne absolute Kriterien angeben zu müssen. »Sein Ziel ist der Nachweis nicht der absoluten Richtigkeit einer bestimmten Position, sondern der Überlegenheit eines Standpunktes im Verhältnis zu einem anderen« (1994a, S. 140). Dieses Modell ist jedoch mit einer kommunitaristischen Perspektive ebenso wenig vereinbar wie Taylors spätere, essentialistische Bezugnahme auf ›menschliche Konstanten‹, mittels derer er das Relativismusproblem nun lösen zu können meint (1993b, S. 220 ff.). Der unhintergehbare Zusammenhang, in dem in der kommunitaristischen Philosophie Praktiken, Identitäten, Gemeinschaften, Erkenntnismöglichkeiten und Wertvorstellungen stehen, macht den Kulturrelativismus unabweisbar, doch führt dies weder zu einem radikalen Subjektivismus oder Nihilismus – denn für Subjekte wie für Gemeinschaften bleiben die Orientierung am Guten eine anthropologische Notwendigkeit und die in sozialen Praktiken ›verkörperten‹ Güter eine manifeste Realität –, noch macht es den interkulturellen Diskurs unmöglich, wie Taylor und MacIntyre befürchten (dazu ausführlich Rosa 1998, S. 487 ff.).

#### **2.4 Die kommunitaristische Verteidigung des Projekts der Moderne: Charles Taylor**

Wenngleich sich Taylors und MacIntyres Positionen im Hinblick auf ihre moralphilosophische Konzeption und ihre anthropologischen Annahmen über die Konstitution des Selbst und die zentrale Rolle von Vorstellungen des Guten im Zusammenhang von Traditionen und Gemeinschaften sehr ähnlich sind, unterscheiden die beiden Denker sich doch deutlich

in ihren Zeitdiagnosen und ihrer Stellung zum ›Projekt der Moderne‹. Denn so sehr auch Taylor eine reine Verfahrensethik ablehnt, in der er ebenso wie MacIntyre das Produkt einer einseitigen aufklärerischen Philosophie erblickt (Taylor 1986), so entschieden verteidigt er die Kultur und Lebensform der Moderne. Hält MacIntyre das ›Projekt der Moderne‹ für unrettbar gescheitert, möchte Taylor es von gewissen Verengungen und Vereinseitigungen befreien, die sich durch die ›Vorherrschaft des Epistemologischen‹ und einen aufklärerischen Naturalismus ergeben haben, die dazu führten, dass die Moderne weitgehend unfähig geworden ist, ihre eigenen moralischen Quellen und Güterhorizonte zu verstehen und zu artikulieren. Denn die aufklärerischen Ideale des *Desengagement*, der *radikalen Freiheit* und der *Autonomie* führen, wenn sie absolut gesetzt werden, mit Notwendigkeit dazu, dass die Abhängigkeit der je eigenen Praxis von solchen Idealen radikal geleugnet wird, weil die Anerkennung konstitutiver Güter *Engagement* und Preisgabe der Neutralität und der völligen Autonomie erfordern. Dieser der Moderne innewohnende Zwang, die eigenen konstitutiven Güter zu verleugnen, erzeugt die Gefahr, dass eben diese Güter (und die daraus ableitbaren Vorstellungen des guten Lebens) langfristig untergraben und zerstört werden, weil ein Gut, das nicht artikuliert und anerkannt, sondern verdrängt wird, auch nicht inspirierend und Sinn stiftend wirken kann. Es verliert dann seinen Status als ›moralische Quelle‹. Diese Überlegungen bestärken somit den kommunitaristischen Generalverdacht, dass eine radikalisierte liberal-rationale Lebensform sich als letzten Endes parasitär und potenziell selbst-destruktiv erweisen könnte: Sie bezieht ihre Attraktivität aus vorgängigen moralischen Idealen, die sie nicht als moralische Quellen anerkennen kann, während sie zugleich unfähig ist, neue Visionen des Guten zu schaffen. Hieraus erklärt sich für Taylor zu einem großen Teil die oft konstatierte Krise der Moderne (1994a, S. 591 ff.), der er dadurch zu begegnen sucht, dass er die epistemologischen Grundlagen für die Verleugnung jener Moralquellen als irreführend entlarvt und die vielfältigen fundierenden Güter der Moderne zu artikulieren versucht.

Auch für Taylor ist es dabei immer eine Konzeption des Guten, die menschliches Handeln motiviert, reguliert und lenkt. Vorstellungen des Guten lenken unser individuelles wie kollektives Leben und Handeln und konstituieren unseren moralischen Horizont in der Form *starker Wertungen*. Mit diesem Begriff bezeichnet Taylor im Anschluss an Harry Frankfurt die menschliche Grundeigenschaft, nicht bloß Wünsche und Bedürfnisse (als Basis für schwa-

che Wertungen) zu haben, sondern diese selbst noch einmal an tiefer liegenden Vorstellungen des Guten zu messen und zu beurteilen. Starke Wertungen bilden deshalb die Basis für die Bewertung eigener Wünsche und Entscheidungen und geben damit unserem Leben Sinn und Richtung. »[S]ie beinhalten Unterscheidungen zwischen Richtig und Falsch, Besser und Schlechter, Höher und Niedriger, deren Gültigkeit nicht durch unsere eigenen Wünsche, Neigungen oder Entscheidungen bestätigt wird, sondern sie sind von diesen unabhängig und bieten selbst Maßstäbe, nach denen diese beurteilt werden können« (1994a, S. 17; vgl. 1977). Solche starken Wertungen sind immer das Produkt geteilter sozialer Praxis und Tradition, sie können durchaus praxis-implizit bleiben und sich gleichsam »hinter dem Rücken der Akteure« verselbständigen. Ebendies diagnostiziert Taylor für die Moderne. Sein 1989 erschienenes monumentales Buch *Sources of the Self (Quellen des Selbst, 1994a)* kann durchaus zu den Hauptwerken des Kommunitarismus gezählt werden (anderer Auffassung ist Kallscheuer 1992, S. 128f.), insofern es nicht nur den Zusammenhang zwischen der personalen Identität, Vorstellungen des Guten und konstitutiven Gemeinschaften philosophisch umfassend begründet, sondern zugleich den kommunitaristischen Anspruch einlöst, die Konzeptionen des Guten, welche implizit den modernen Institutionen, Praktiken und Selbstverhältnissen zugrunde liegen, konsequent herauszuarbeiten und zu artikulieren. Seine These ist, dass der moralische Horizont der Moderne, obzwar von vielfältigen Spannungen und Brüchen durchzogen, durchaus tragfähig und identitätsstiftend ist, wenn er nur bewusst gemacht, artikuliert und dadurch »wiedergewonnen« wird. Taylor begreift seine Aufgabe daher als die einer »erinnernden Wiedergewinnung« der für das moderne Selbstverständnis konstitutiven Güter, die als unverzichtbare moralische Quellen und als Antrieb für die individuelle wie kollektive Selbststeuerung fungieren (1994a, S. 899). Dabei versucht er auch den Nachweis dafür zu erbringen, dass jene sozialphilosophischen und moraltheoretischen Ansätze, welche es im Gefolge des aufklärerischen Naturalismus ablehnen, Konzeptionen des Guten als konstitutiv für Moral, Politik oder Wissenschaft zu begreifen – also etwa deontologische bzw. prozeduralistische Moraltheorien –, uneingestandenerweise selbst von bestimmten, der »naturalistischen« Konzeption entsprechenden Gütern angetrieben werden, welche jene Ansätze erst plausibel werden lassen. »Sie verwickeln sich in einen merkwürdigen pragmatischen Selbstwiderspruch, durch den ebendie sie anspornenden Güter sie dazu drängen, alle derartigen Güter zu leugnen oder unbrauchbar zu machen. Die

Vertreter dieser Theorien sind konstitutionell unfähig, die tieferen Quellen ihres eigenen Denkens offen einzugestehen« (1994a, S. 171; vgl. 1986). Sofern dieser Nachweis als gelungen gelten kann, hat Taylor damit an der Theorie der liberalen Opponenten zugleich die kommunitaristische Grundthese belegt, dass Konzeptionen des Richtigen stets abgeleitet werden müssen aus vorgängigen Horizonten des Guten.

Taylors Einfluss auf das kommunitaristische Denken geht jedoch weit über sein Hauptwerk hinaus. Als Lehrer Sandels formulierte er früher als alle anderen kommunitaristische Grundpositionen und die Umriss der entsprechenden philosophischen Anthropologie, indem er etwa gegen den ontologischen und methodologischen Atomismus den logischen Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum und damit die Position des Holismus verteidigte (1995; engl. Orig. 1979), die Unhintergebarkeit genuin sozialer, d.h. geteilter Bedeutungen und Güter – wie etwa Freundschaft oder Staatsbürgerschaft – demonstrierte (1990; 1993c, S. 114ff.), oder dem liberalen Ideal einer bloß »negativen« Freiheit, die in der Abwesenheit von Zwängen besteht, die Idee einer »positiven«, auf die Verwirklichung bedeutungsvoller Optionen gerichteten Freiheit gegenüberstellte (1988; engl. Orig. 1979). Mit seinem Essay zur Multikulturalismusdebatte zeigte er darüber hinaus auf, wie kommunitaristische Sozialphilosophie auch für unmittelbar politisch-praktische Zwecke fruchtbar gemacht werden kann (1993a).

## 2.5 Der sozialwissenschaftliche und politische Kommunitarismus

Neben dem hier ausführlich behandelten sozialphilosophischen Ansatz hat sich zunächst in den USA, in den 1990er Jahren dann zunehmend auch in Europa ein sozialwissenschaftlicher und sogar ein politischer Strang des Kommunitarismus entwickelt, der sich teilweise auf die philosophischen Einsichten der hier diskutierten Denker stützt, teilweise aber auch unabhängig davon entwickelt hat und inzwischen eine unübersehbare Heterogenität an Positionen und Ideen umfasst. So verfolgt etwa Benjamin Barber in seinem Entwurf einer *Starken Demokratie* (1994) ein demokratietheoretisches Projekt, in dem er ein auch institutionentheoretisch ausgearbeitetes und mit konkreten Umsetzungsvorschlägen versehenes Modell einer republikanisch-partizipatorischen Demokratie vorlegt. Robert Bellah und sein Forscherteam wiederum nehmen stärker *soziologisch* ausgerichtete Fragestellungen in den Blick, indem sie in *Habits of the Heart* (1985, *Gewohnheiten des Herzens*, 1987) auf der Grundlage narrativer Interviews mit Bürgern

und Experten nachzuweisen versuchen, dass amerikanische Staatsbürger in ihren praktischen Orientierungen sehr viel stärker an ›kommunitären‹ Werten orientiert sind, als es die Sprache des auf individuelle Rechte fixierten Liberalismus zulässt. In der politischen Forderung desselben Forscherteams, das liberalkapitalistische ›Paradigma der Ausbeutung‹, bei dem Bürger sich in ihrem Handeln stets an der Frage orientieren, was aus einer Partei, einem Betrieb, einer Schule oder einem Stadtviertel jeweils im Sinne individueller Interessenverfolgung ›herauszuholen‹ ist, durch ein ›Paradigma der Kultivierung‹ zu ersetzen, das im Sinne einer *sozialen Ökologie* auf die Pflege und Erhaltung der soziokulturellen Gesamtordnung zielt, die als Umwelt und Lebenswelt das individuelle wie das kollektive Leben bestimmt, wird bereits die zentrale Stoßrichtung der angewandten politischen Ethik des Kommunitarismus deutlich (1992, S. 70; 1991). Entlang solcher Überlegungen hat der Kommunitarismus inzwischen die Grenzen des philosophisch-akademischen Diskurses überschritten und sich zu einer politisch-sozialen Reformbewegung ausgeweitet, die durch eigene Zeitschriften, Manifeste, Plattformen und kommunale Experimente durchaus erfolgreich versucht, Einfluss auf die Politik zu nehmen, und Al Gore, Tony Blair oder Rudolf Scharping zu ihren Anhängern zählen kann. Maßgeblich initiiert hat diese Bewegung der deutsch-amerikanische Soziologe Amitai Etzioni, dessen Buch *The Spirit of Community* (1993, *Die Entdeckung des Gemeinwesens*, 1995) im Anhang ein politisches ›kommunitaristisches Manifest‹ enthält und der mit *The Responsive Community* eine eigenständige kommunitaristische Zeitschrift mitherausgibt, die regelmäßig über vielfältige lokale und kommunale praktische kommunitaristische Projekte und Initiativen berichtet (für Deutschland vgl. das *Deutschsprachige Kommunitariernetz e.V.* unter Federführung von Hans Ulrich Nübel mit Sitz in Freiburg). Nicht alles, was dabei unter kommunitaristischer Flagge segelt, ist freilich durch die philosophische Position des Kommunitarismus gedeckt. Als politische Bewegung entzieht er sich der Einordnung in ein einfaches politisches Links-Rechts Schema und erweist sich als offene Strömung, die unter Betonung jeweils bestimmter Aspekte an sehr unterschiedliche politische Programmatiken angeschlossen werden kann.

### 3. Aktuelle Diskussion und Relevanz für Fragen der angewandten Ethik

Als philosophische Grundlagendebatte kann der Streit um den Kommunitarismus inzwischen als weitgehend beendet gelten. Während die Strömung seit den 90er Jahren Eingang in die Lehr- und Handbücher findet, werden neue Argumente in der Auseinandersetzung um das Verhältnis des Guten zum Rechten oder um die Konstituierung des Selbst in der Gemeinschaft auf beiden Seiten kaum mehr formuliert. Die *gesellschaftstheoretischen* Konsequenzen der von den Kommunitaristen formulierten Argumente sind dagegen bei weitem noch nicht erschöpfend untersucht worden. Der sich vielerorts abzeichnende Konsens, der in der Einigung darauf besteht, dass die auf liberalen Institutionen und Verfahren beruhenden westlich-demokratischen Gesellschaften einer kommunitären Unterfütterung im Sinne der kulturellen Pflege von Gemeinschafts- und Gemeinwohlorientierungen sowie der Förderung bürgerschaftlichen Engagements bedürfen (Reese-Schäfer 1995; Hebeisen 2000), scheint im Licht der tiefer schürfenden Argumente des philosophischen Kommunitarismus trügerisch und ungenügend zu sein.

Die von den Kommunitaristen formulierten Einwände gegen die liberalkapitalistische Gesellschaft lassen sich um zwei thematische Schwerpunkte gruppieren, die einmal die Möglichkeit gelingenden individuellen Lebens und einmal die soziomoralischen Voraussetzungen eines liberalen Freiheits garantierenden, auf Gerechtigkeit zielenden politischen Gemeinwesens zum Gegenstand haben (vgl. Münkler 1992; Honneth 1993a).

Im Hinblick auf die erstere Problematik lautet die kommunitaristische Grundeinsicht, dass gelingende Identität zu ihrer unabdingbaren Voraussetzung hat, dass die in den Institutionen und Praktiken der Alltagswelt und der sozialen Umwelt sedimentierten Selbstbilder und Güterkonzeptionen sich nicht – unter dem liberalen Deckmantel staatlicher Neutralität – so weit verselbständigen, dass sie jeder Artikulation, Kontrolle und Kritik seitens der Bürger entzogen sind und diesen nur noch als ein Bündel von ›Sachzwängen‹ entgegentreten, das ihre *Konzeptionen des Guten* nicht mehr reflektiert und demgegenüber sie sich notgedrungen entfremdet fühlen müssen. Wenn die kollektiven Strukturen die Identität und den Charakter der Subjekte unabwendbar prägen und formen, dann liegt es in deren ureigenem Interesse, diese Strukturen als ›Rahmen‹ ihres Lebens aus einer staatsbürgerlichen Perspektive mit zu formen und zu gestalten (van den Brink 1995, S. 17). Hinsichtlich der zweiten Problemstellung lautet der tiefer

liegende Zweifel gegenüber den liberalkapitalistischen Grundstrukturen, dass es mit einer vordergründigen kommunitären *Ergänzung* nicht getan sei, weil die Sprache und die Argumentationsweisen ebenso wie die auf die Einforderung von (individuellen) Rechten und die Vertretung von partikularen Interessen fixierten Institutionen und Praktiken der entsprechenden Gesellschaften ihrer Natur nach ›atomistisch‹ seien und sozialen Beziehungen einen instrumentellen Charakter verliehen. Dies verhindere die Anerkennung von gemeinsamen Gütern, untergrabe Gemeinwohlorientierungen und erodiere so langfristig die Voraussetzungen für die Etablierung einer genuin demokratisch-selbstbestimmten und gerechten Gesellschaft, weil letztere im Sinne der ›republikanischen These‹ des Kommunitarismus (Taylor 1993c; MacIntyre 1993) die Anerkennung der politischen Gemeinschaft als ein konstitutives *Gut* und gemeinsames *Projekt* erfordere.

Ein aussichtsreicher Lösungsweg für beide Problemkreise scheint nur über eine Stärkung demokratisch-deliberativer Selbstbestimmung gegenüber den Strukturen des Marktes und des Rechtes und damit über eine folgenreiche Repolitisierung und Re-Ethisierung gesellschaftlicher Entscheidungsprozesse denkbar zu sein. Der Kommunitarismus behauptet dabei gerade nicht, dass ein einheitliches, vopolitisches Verständnis des Guten in modernen Gesellschaften schon vorhanden sei. Vielmehr besteht die demokratische Aufgabe darin, sich *in Abwesenheit eines solchen geteilten Werthorizontes* über die Strukturen der geteilten soziokulturellen Lebenswelt und ihren substanzialen Gehalt, d. h. über die Form des Gemeinwesens, in dem die Bürger leben möchten, zu *verständigen*. Denn als Alternative bleibt nur die unkontrollierte Verselbständigung der gesellschaftlichen Teilbereiche – Wirtschaft, Recht, Wissenschaft etc. –, welche die Möglichkeiten gelingenden Lebens entscheidend beeinflussen, ohne dass die Subjekte Einfluss auf sie nehmen könnten, wofür etwa die Entwicklung der *Gentechnik* und die Prozesse der ökonomischen *Globalisierung* Beispiele sein mögen (Barber 1994, S. 99 ff.). Während eine liberale Politik, die Interessen oder Wertpräferenzen einfach als gegeben annimmt und sie dann aggregiert und daraus Kompromisse zu schmieden versucht, auf die Abwesenheit geteilter starker Wertungen nur mit dem Verzicht auf eine politische Regelung der zur Disposition stehenden Materie oder mit einer de facto Mehrheitsentscheidung reagieren kann, setzt das kommunitaristische Modell auf die Möglichkeit der *Transformation* von Präferenzen und Wertungen zur Herstellung eines ›kreativen Konsenses‹ im Verlauf partizipatorischer politischer Auseinandersetzung

(Barber 1994; vgl. Rosa 1998, S. 449 ff.). Und selbst dort, wo die Einigung ausbleibt, könnte, so die kommunitaristische Hoffnung, die dialogische Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen kulturellen Horizonten die ›passive‹ Toleranz als Indifferenz zwischen unterschiedlichen Gruppen der liberalen Gesellschaft, die auf diese Weise in ein potenzielles ›Mosaik von Ghettos‹ verwandelt zu werden droht, durch eine von gegenseitiger Anerkennung geprägte ›aktive‹ Toleranz ersetzen. Durch die – bisher erst andeutungsweise erfolgte – Ausarbeitung von Modellen einer entsprechenden ›Dialoggesellschaft‹ leistet der Kommunitarismus hier auch einen wichtigen Beitrag zur aktuellen Multikulturalismus-Debatte (Sandel 1994; Taylor 1993a; vgl. Rosa 1998, S. 470 ff.).

Die Aktualität des Kommunitarismus liegt somit vor allem in dem Potenzial, das er für die Anwendung in Bereichen der praktischen, und hier natürlich vor allem der politischen Ethik enthält. Im Hinblick auf den *Menschenrechtsdiskurs* etwa erweisen sich kommunitaristische Argumentationen zunächst als scheinbar unfruchtbar, weil sie die Idee a priori gültiger universalistischer Rechte, deren Geltung unabhängig von allen konkreten Traditionen oder Kulturen postuliert werden könnte, als in der liberalen Epistemologie wurzelnden, letztlich westlich-partikularen Irrtum ablehnen. Doch weist der kommunitaristische Vorschlag, konkrete Praktiken an den moralischen Horizonten der sie ausübenden Gemeinschaften zu messen und sie auf diese Weise gleichsam ›kulturintern‹ zu kritisieren, hier einen möglicherweise viel effektiveren Weg, eklatante Menschenrechtsverletzungen wirkungsvoll zu bekämpfen: Willkürliche Folterungen, Vergewaltigungen oder das Verschwindenlassen missliebiger Personen im Interesse der Herrschenden scheinen nämlich mit den Güterkonzeptionen keiner bekannten Kultur kompatibel zu sein (vgl. Walzer 1996). In der *Sozialstaatsdebatte* zielen kommunitaristische Reformvorschläge einerseits auf eine Stärkung subsidiärer und zivilgesellschaftlicher Strategien und staatsbürgerlicher Eigenverantwortung, versprechen jedoch andererseits zugleich eine Freisetzung moralischer und solidarischer Ressourcen zur Verteidigung sozialstaatlicher Prinzipien, indem sie nicht über rechtliche Ansprüche argumentieren, welche die Übernahme der korrespondierenden Pflichten nicht zu motivieren vermögen, sondern sozialstaatliche Errungenschaften als geteilte kollektive Güter reinterpreten. Die Realisierung solcher Güter trägt ebenso wie eine starke Zivilgesellschaft erheblich mit zur Bildung des ›sozialen Kapitals‹ einer Gesellschaft bei und erzeugt soziales Vertrauen, das, wie neuere, kommunitaris-

tisch inspirierte sozialwissenschaftliche Studien zeigen, nicht nur soziale Kooperation, sondern auch politische Effizienz und ökonomischen Erfolg begünstigt (Putnam 1993; Etzioni 1994; Fukuyama 1995). Darüber hinaus spielen kommunitaristische Überlegungen eine Rolle bei der auf eine Stärkung der Staatsbürgerrolle gerichteten Reform von Behörden und Verwaltungen (Budäus 1997), bei der Suche nach ›Mediationsverfahren‹ in sozialen Konfliktfällen, welche die von den Kommunitaristen als ›atomisierend‹ gebrandmarkte Verrechtlichung sozialer Beziehung durch kommunitär-deliberative Ausgleichsmechanismen ersetzen sollen (Mastronardi 2000), oder in der Bestrebung, ›lokale‹ Kriterien für die zunehmend drängender werdenden Fragen der Bio- und Medizinethik zu finden, in der universalistisch-abstrakte Maßstäbe für konkrete Entscheidungen immer deutlicher an ihre Grenzen stoßen (Emanuel 1991).

## Literatur

### Monographien und Sammelbände

- Barber, Benjamin: *Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen*. Hamburg 1994 (engl. *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. Berkeley 1984).
- Bellah, Robert u. a.: *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*. Köln 1987 (engl. *Habits of the Heart*. Berkeley 1985).
- : *The Good Society*. New York 1991.
- Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1993.
- Budäus, Dietrich: *Kommunitarismus – eine Reformperspektive? Eine kritische Analyse kommunitaristischer Vorstellungen zur Gesellschafts- und Verwaltungsreform*. Berlin 1997.
- Emanuel, Ezekiel J.: *The Ends of Human Life: Medical Ethics in a Liberal Polity*. Cambridge, Mass. 1991.
- Etzioni, Amitai: *Jenseits des Egoismusprinzips – Ein neues Bild von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft*. Stuttgart 1994 (engl. *The Moral Dimension – Toward a New Economics*. New York 1988).
- : *Die Entdeckung des Gemeinwesens – Ansprüche, Verantwortlichkeit und das Programm des Kommunitarismus*. Stuttgart 1995 (engl. *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*. New York 1993).
- Fletcher, George P.: *Loyalität. Über die Moral von Beziehungen*. Frankfurt a.M. 1994
- Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt a.M. 1994.
- Fukuyama, Francis: *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York 1995.
- Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt a.M./New York 1993a.
- Knight, Kelvin (Hg.): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame 1998.
- Kuhlmann, Wolfgang (Hg.): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt a.M. 1986.
- Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen*. Graz 1986 (frz. *La condition postmoderne*. Paris 1979).
- MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt a.M./New York 1987 (engl. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London 1981).
- : *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame 1988.
- Mulhall, Stephen/Swift, Adam: *Liberals and Communitarians*. Oxford/Cambridge, Mass. 1992.
- Putnam, Robert D.: *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton 1993.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1975 (engl. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. 1971).
- : *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*. Hg. v. W. Hirsch. Frankfurt a.M. 1992.
- Reese-Schäfer, Walter: *Was ist Kommunitarismus?* Frankfurt a.M. 21995.
- Rosa, Hartmut: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, mit einem Vorwort von Axel Honneth. Frankfurt a.M. 1998.
- Sandel, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge 21996.
- Seelmann, Kurt (Hg.): *Kommunitarismus versus Liberalismus*. Stuttgart 2000.
- Taylor, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus* [Aufsatzsammlung]. Frankfurt a.M. 1988.
- : *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Hg. v. Amy Gutmann. Frankfurt a.M. 1993a (engl. *Multiculturalism and ›The Politics of Recognition‹*. Princeton).
- : *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a.M. 1994a (engl. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass. 1989).
- Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt a.M./New York 1992 (engl. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York 1983).
- : *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Berlin 1990 (engl. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass. 1987).
- : *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M. 1991 (engl. *The Company of Critics*. New York 1988).
- : *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*. Hamburg 1996 (engl. *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame 1994).
- Zahlmann, Christel (Hg.): *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*. Hamburg 1992.

### Aufsätze

- Bellah, Robert u. a.: »Gegen die Tyrannei des Marktes«. In: Zahlmann 1992, S. 57–73.
- Gutmann, Amy: »Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus«. In: Honneth 1993a, S. 68–83.
- Van den Brink, Bert: »Die politisch-philosophische Debatte über die demokratische Bürgergesellschaft«. In: *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*. Hg. v. Bert van den Brink und Willem van Reijen. Frankfurt a.M. 1995, S. 7–26.
- Hebeisen, Michael Walter: »Liberalismus und Kommunitarismus betreffend das Verhältnis des Guten zum Rechten«. In: Seelmann 2000, S. 119–162.
- Honneth, Axel: »Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag«. In: Brumlik/Brunkhorst 1993, S. 260–270. (=Honneth 1993b)
- : »Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (1994), S. 195–220.
- Kallscheuer, Otto: »Kommunitarismus? – Anregungen zum Weiterlesen«. In: Zahlmann 1992, S. 124–151.
- MacIntyre, Alasdair: »Ist Patriotismus eine Tugend?« In: Honneth 1993a, S. 84–102.

- : »Die Privatisierung des Guten«. In: *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*. Hg. v. Axel Honneth. Frankfurt a.M., 1994, S. 163–183.
- : »Politics, Philosophy and the Common Good«. In: Knight 1998, S. 235–252.
- Mastroradi, Thomas F.: »Mediation – ein kommunitaristisches Modell?«. In: Seelmann 2000, S. 71–84.
- Münkler, Herfried: »Politische Tugend. Bedarf die Demokratie einer soziomoralischen Grundlegung?«. In: ders. (Hg.): *Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie*. München/Zürich 1992, S. 25–46.
- Nussbaum, Martha: »Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus«. In: Brumlik/Brunkhorst 1993, S. 323–361.
- Rawls, John: »Gerechtigkeit als Fairneß: Politisch und nicht metaphysisch«. In: Honneth 1993a, S. 36–67.
- Sandel, Michael: »Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst«. In: Honneth 1993a, S. 18–35.
- : »Political Liberalism«. In: *Harvard Law Review* 107 (1994), S. 1765–1794.
- Sen, Amartya: »Capability and Well-Being«. In: *The Quality of Life*. Hg. von Martha Nussbaum und Amartya Sen. Oxford 1993, S. 30–53.
- Taylor, Charles: »Was ist menschliches Handeln?« (1977). In: Taylor 1988, S. 9–51.
- : »Die Motive einer Verfahrensethik«. In: Kuhlmann 1986, S. 101–135.
- : »Irreducibly Social Goods« [1990]. In: ders.: *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass./London 1995, S. 127–145.
- : »Explanation and Practical Reason«. In: *The Quality of Life*. Hg. v. Martha Nussbaum u. Amartya Sen. Oxford 1993b, S. 208–231.
- : »Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus«. In: Honneth 1993a, S. 103–130 (=Taylor 1993c).
- : »Reply and Re-Articulation«. In: *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Hg. v. James Tully. Cambridge 1994b, S. 211–257.
- : »Atomismus«. In: *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*. Hg. v. Bert van den Brink u. Willem van Reijen. Frankfurt a.M. 1995, S. 73–106.
- Walzer, Michael: »Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus«. In: Honneth 1993a, S. 157–180.

Hartmut Rosa

## 16. Hermeneutische Ethik/Narrative Ethik

Wenn man hermeneutisch-ethische Ansätze im Vergleich zu anderen moralphilosophischen Positionen als ›schwach normativ‹ bezeichnet, so mag darin ein Unterton von Kritik an einer letztlich defizitären Theorie zu hören sein. Hermeneutische Ethik wäre demnach im Vorfeld normativer Begründungsleistungen anzusiedeln. Sie hätte ihre Verdienste in der Erhellung eines Kontextes der strengen Normenbegründung, zu der sie jedoch keinen genuinen Beitrag auf der argumentativen Ebene zu leisten vermag. Allerdings kann die hermeneutisch akzentuierte Ethik aus dieser Not auch eine Tugend machen und darauf hinweisen, dass sie sich auf eine Klärung der Gesprächssituation angesichts des immer wieder zu beobachtenden Scheiterns normativer Ethik bezieht. Denn an Normierungsvorschlägen und Begründungskonzepten mangelt es ja nicht. Problematisch ist der Status der Moralphilosophie deshalb, weil die von ihr entwickelten begrifflichen Präzisierungen allen Beteuerungen zum Trotz oft eben nicht zu einem Konsens beitragen, sondern das Konfliktpotenzial der kontrovers beurteilten Wertungen nur umso schärfer hervortreten lassen. Ethik beendet nur in seltenen Fällen den Streit der Interpretationen; normalerweise trägt sie zu dessen Fortbestehen bei und sollte dann wenigstens einen bescheidenen Beitrag zur Aufklärung über die Verständigungsbarrieren geleistet haben.

Es gibt ein wachsendes Interesse an hermeneutischer Ethik (Verstraeten 1994), weil der Prozess ethischer Urteilsbildung uns mit Verstehensproblemen konfrontiert, die auf die Unmöglichkeit einer eindeutigen Problemlösung mit den Mitteln einer stringenten Normenlogik hinauslaufen. Deshalb ist gerade auch die Moralphilosophie auf eine kontextsensible Auslegungskunst angewiesen, die über ein angemessenes Verständnis der Voraussetzungen, der Handlungskonzepte und Motivationen Aufschluss gibt, indem sie die divergierenden normativen Ansprüche interpretiert und ins Gespräch bringt und eventuell Lösungsvorschläge entwickelt, die wiederum der Interpretation bedürfen und neue Fragen aufwerfen. Eine hermeneutische Ethik bevorzugt die langen Wege gegenüber den schnellen Ratschlägen, die ständigen Rückfragen gegenüber den eindeutigen Lösungen und ist schon allein wegen dieses Profils ein Kuriosum in einer an Effizienz und Schnelligkeit interessierten Zeit.

Der Verzicht auf eine unmittelbare normative Beratungs- und Entscheidungskompetenz wird zur subversiven Stärke einer Grundhaltung, die ange-

sichts überspannter Erwartungen an die Ethik Zweifel artikuliert, Vergleiche zwischen widerstreitenden Positionen anstellt und damit theoretische Konzepte bis zu einem gewissen Grad auch relativiert. Auf jeden Fall gehört es zum hermeneutischen Gestus mehr als zu anderen Theorien, eine historische und lebensweltliche Tiefenschärfe zu suchen, ohne die ein systematischer Begründungsanspruch ortlos ist. Darüber hinaus begibt sich eine hermeneutisch profilierte Ethik in eine besondere Nähe zur Kunst, nicht nur im übertragenen Sinn der Auslegungskunst hinsichtlich deutungsöffener alltagssprachlicher Aussagen, sondern in der theoriegeschichtlichen Verknüpfung von allgemeinem Verstehen mit dem Modell der Deutung von Kunst. Aus dem breiten Spektrum künstlerischer Ausdrucksformen soll in der folgenden Darstellung am Rande exemplarisch der Ansatz einer narrativen Ethik im Horizont der Hermeneutik berücksichtigt werden, da sich die moralphilosophische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Narrativität in den vergangenen Jahrzehnten als besonders produktiv erwiesen hat (van Tongeren 1994). Es handelt sich um keine zwingend erforderliche Kombination, jedoch um eine häufig praktizierte Verknüpfung der Problemkreise von Hermeneutik, Ethik und Narrativität, die sich wechselseitig herausfordern und inspirieren.

### 1. Allgemeines Profil der Theorie

Als Ausgangspunkt soll zunächst die Skizze eines Idealtyps hermeneutischer Ethik dienen, die anschließend zu nuancieren und zu korrigieren ist. Die hier vorzustellende Ethik erweist sich insgesamt als hermeneutisch, weil sie den Anspruch einer moralischen Verpflichtung zu verstehen versucht und damit bekundet, dass der Inhalt von Sollensforderungen nicht immer evident und schon gar nicht konsensfähig ist. Die eigentliche Herausforderung einer nachvollziehbaren Urteilsbildung liegt demnach weniger in der Begründung und Anwendung von Normen als in der vorausgehenden Einsicht in normativ relevante Zusammenhänge, die von den betroffenen Akteuren sehr unterschiedlich wahrgenommen, gedeutet und bewertet werden. Zugespitzt könnte man mit Nietzsche sagen, dass es keine unmissverständlichen Fakten gibt, sondern nur Interpretationen, deren Widersprüchlichkeit sich zwar nicht vollständig auflösen lässt, die aber immerhin – und hier überschreiten wir den nihilistischen Denkhorizont Nietz-



ches (Vattimo 1997) – einem wechselseitigen Verständnis angenähert werden können. Durch die prioritäre Arbeit an diesen strittigen Werteseiten wird die Ethik zu einem hermeneutischen Projekt, das sich der Dolmetscheraufgabe widmet, den Sinn unterschiedlicher Wertvorstellungen zu erschließen.

In dieser Allgemeinheit ist letztlich jeder Ethiktyp als hermeneutisch zu qualifizieren, da vor dem Hintergrund unterschiedlicher sittlicher Überzeugungen und unterschiedlicher Theorien über die Entstehung von Werten (Kockelmans 1982, Joas 1999) immer eine Vermittlung zwischen allgemeinen Prinzipien und konkreten Fällen zu leisten ist. Unter solch unpräzisen Bedingungen muss die Hermeneutik allseits als »akzeptabel, gesittet und harmlos erscheinen« (Vattimo 1997, S. 15). Um ein schärferes Profil zu gewinnen, ist ein Blick auf die Debatten um eine philosophische Hermeneutik im 20. Jh. von Vorteil (vgl. Höhle 1990; Lessing 1999; Schnädelbach 1983; Vedder 2000). Denn wenn auch der Sache nach Hermeneutik so alt ist wie die Philosophie, so blieb die Ausarbeitung des Konzepts doch Hans-Georg Gadamer's *Wahrheit und Methode* (1960) vorbehalten, wobei es sich um eine allgemeine Theorie des Verstehens handelt, die nur am Rande auf ethische Fragen eingeht (Grondin 2000). Obwohl »Hermeneutik« längst zu einem Allerweltswort geworden ist, steht Gadamer's Werk trotz seiner international beachtlichen Rezeption quer zu den dominierenden Trends der Philosophie. Vielen gilt es als ein typisches Produkt kontinental-europäischer (noch genauer: deutscher) Theoriebildung mit einer besonderen Wertschätzung von Tradition und Philosophiegeschichte und einer seltsamen Abwehr des eigenständigen Denkens, das sich von der Auslegung großer Autoren der Vergangenheit lösen sollte. Ähnlich klischeehaft ist das Bild einer davon zu unterscheidenden angelsächsischen Kultur, die angeblich zum idealen Milieu eines positivistischen und analytischen Denkstils wurde. Als Sonderweg wird dann oft noch die französische Philosophie mit ihrer unkonventionellen und bilderstürmerischen Grundhaltung genannt (Grondin 1994, S. IXf.). Auf den ersten Blick lässt sich dieses grobe Schema auf die Klassifizierung der vor allem von Gadamer konzipierten Hermeneutik anwenden. Denn diese will zwar mehr sein als nur eine Theorie der Geisteswissenschaften, hat aber einen unverkennbaren Hang zum humanistischen Bildungsideal und bleibt insofern dem analytischen Geist aufklärerischer Rationalität fremd. Trotz vieler deutsch-französischer Brücken, die sich aus dem Spezialfall französischer Husserl- und Heidegger-Rezeption erklären, gibt es in der neueren französischen Philosophie im so genannten Dekonstruktivismus

eine betont anti-hermeneutische Position (Greisch 1977), die international zu Ansehen gelangte und die sich ebenfalls in das vereinfachende Bild der drei Kulturen einfügt, die sich jeweils vorrangig in englischer, französischer oder deutscher Sprache artikulieren. In dieser Hinsicht wäre die philosophische Hermeneutik geisteswissenschaftlicher Prägung ein Fremdkörper, der sich nur schwer in aktuelle Debatten einbeziehen ließe.

Es wird späteren Forschungen vorbehalten bleiben, die fortschreitende Internationalisierung ethischer Diskurse nachzuzeichnen, die inzwischen viel von ihrem lokalen Kolorit verloren haben. Doch schon heute ist klar, dass die holzschnittartig gezeichneten drei Kulturen zum Glück sehr intensiv miteinander kommunizieren, zumal sie auf je eigene Art an der sprachtheoretischen Wende der Philosophie partizipiert haben. Ob im *linguistic turn* der analytischen Philosophie, in der poststrukturalistischen Texttheorie oder in der Theorie hermeneutischen Interpretierens: In allen Fällen geht es ganz zentral um die Zusammenhänge von Sprache und Handlung (vgl. Apel 1973). Sprache ist nicht nur ein Verständigungsmedium zur Thematisierung dessen, was wir handelnd bewirken. Das Sprechen hat selbst performative Aspekte, d. h. es verändert Wirklichkeit, indem es Handlungen impliziert und die vermeintliche Neutralität bloßer Zustandsbeschreibungen überschreitet. Die Analyse von Sprache wird damit zum privilegierten Ort des praktischen Philosophierens, da sich Geltungsansprüche in der Regel sprachlich artikulieren. Die Sprache als Medium der Ethik ist uns zugleich vertraut und unheimlich: Als kompetente Sprecher kennen wir ihre Semantik und ihre Grammatik; und dennoch ist diese Vertrautheit keine Garantie für das Gelingen von Kommunikation, die immer wieder an Missverständnissen und Widersprüchen scheitert. Moralische Kompetenz ist somit an die Auseinandersetzung mit der Sprachlichkeit menschlicher Existenz gebunden.

Was sich am Beispiel der Gadamer'schen Hermeneutik nachzeichnen lässt, hat Parallelen im Werk Paul Ricœur's, der die Fortentwicklung seines unabhängig von Gadamer vertretenen hermeneutischen Ansatzes (Dosse 1997, S. 394–406) zu einer Ethik unter Berücksichtigung von Aspekten der Erzähltheorie explizit betrieben hat (Ricœur 1996; Greisch/Kearney 1991; Breitling/Orth/Schaaf 1999). Er formuliert das Programm, Handlungen wie Texte zu lesen – eine Zuspitzung von Gadamer's Universalitätsanspruch der Hermeneutik – und geht damit über das von der Sprechakttheorie inspirierte Programm, Texte als Handlungen zu begreifen, hinaus. Beide Autoren repräsentieren auf je eigene Art das

ungewöhnlich weite Feld einer philosophischen Hermeneutik, die mehr zu sein beansprucht als nur eine Kunst der Textauslegung. Sie empfiehlt sich als ein Paradigma des Verstehens in allen Dimensionen ausdifferenzierter Handlungsbereiche und betrifft damit auch die Genese von Werten und Normen.

Sobald wir also den geschichtlich kontingenten, stark an die Philologie gebundenen Bezugsrahmen traditioneller Hermeneutik überschreiten, ist das Projekt einer verstehenden und erzählenden Ethik weniger exotisch als zunächst angenommen. Dennoch bleibt die Frage, was denn eine hermeneutische Theorie hat, was andere Theorien nicht haben. Normalerweise rekurriert man zur Beantwortung dieser Frage auf ein Verstehen von Sinnzusammenhängen, die von den Tatsachenwissenschaften nicht erfasst werden können. Neben dem Erklären des Faktischen, der klassischen Domäne empirischer Wissenschaften, will die Hermeneutik das Verstehen dessen leisten, was individuell verschieden bleibt und nicht einfach unter universellen Regeln zu subsumieren ist. Neben das methodisch kontrollierte Entschlüsseln der Fakten tritt eine Dimension von Erfahrung, die auch ethisch relevant ist und mit Werteinsichten und Handlungskonzepten in Verbindung steht. Um eine Explikation dieses Sinnhorizonts, der das Handeln orientiert, geht es in der hermeneutischen Ethik, die eine Arbeit mit anderen moralphilosophischen Ansätzen nicht ausschließt, sofern diese für die Einbeziehung von Sinnzusammenhängen offen sind. Unter Handlungssinn ist hier nicht eine konkurrenzlose metaphysische Gewissheit zu verstehen, sondern all das, was zur Übernahme von Verantwortung und zur Anerkennung moralischer Maßstäbe bewegt. Moral ist aus einer hermeneutischen Perspektive eben nicht nur ein formalisierbares Regelsystem, sondern auch Ausdruck eines komplexen Sinngefüges, das individuell anzueignen und zu gestalten ist und sich im Licht neuer Erfahrungen dynamisch weiterentwickelt. Moralisiertes Handeln fügt sich in einen Sinnhorizont ein, zeichnet sich durch Stimmigkeit und Verlässlichkeit aus und ist ein wesentlicher Teilaspekt der Kohärenz eines Lebensentwurfs.

Im Vergleich zu anderen neuzeitlichen Ethiken betont der hermeneutische Ansatz die Einbettung subjektiver Verantwortung in ein bereits im Gange befindliches Gespräch über Werte und Normen, das die individuelle Wahl zwar nicht restlos determiniert, aber doch prägt und stimuliert. Diese Kontextualisierung mindert keineswegs die Verantwortlichkeit des handelnden Subjekts, bewahrt es jedoch vor der Illusion, Moral in jedem Moment ganz neu erfinden zu müssen. Wir sind, wie uns die Erzähltheorie in Erinnerung ruft, immer schon in Geschichten ver-

strickt, deren moralischen Gehalt wir uns interpretierend erschließen können – nicht ohne kritische Distanz, aber ohne die Anmaßung eines völligen Neubeginns. In dieser Hinsicht unterscheidet sich das hermeneutische Profil einer Moraltheorie von der subjektivitätstheoretischen Zuspitzung vieler neuzeitlicher Philosophien, in denen der Erfahrungsreichtum dichter Beschreibungen von Wirklichkeit systematisch ausgeblendet wurde. Doch auch hier gibt es Nuancen und Querverbindungen, die zwischen dem Selbstbewusstsein des Subjekts und dem intersubjektiven Verstehen vermitteln (Greisch 2000).

## 2. Stationen der Theoriegeschichte

Um die wichtigsten Stationen der Theoriegeschichte zu verstehen, müssen wir auf den Diskussionsstand zurückgreifen, der vor der Profilierung der Hermeneutik zu einer fundamentalen Sprachtheorie und Ontologie maßgebend war. Als Spezialistin für das Vermittlungs- und Übersetzungsproblem normativer Texte über zeitliche Abstände und kulturelle Distanzen hinweg hat die Hermeneutik nämlich eine längere Vorgeschichte, die auch in ethischer Hinsicht interessant ist. Die *hermeneutica sacra* bezieht sich auf die verbindliche Deutung von religiösen Texten, deren normativer Gehalt der Erläuterung und Übertragung bedarf. Es geht um die Ermittlung eines Schriftsinns, der sich nicht dem wortwörtlichen Verständnis erschließt, sondern erst durch die Kenntnis von Auslegungsregeln, Kontexten und sprachlichen Besonderheiten zugänglich ist. Bedenkt man die massive Vorgabe theologischer Aussagen für die Entwicklung der vorneuzzeitlichen Moral, so kann die hermeneutische Arbeit an den sakralen Texten als wichtiger Schritt zur rationalen Prüfung der normativen Gehalte gewertet werden, die nicht fundamentalistisch im Sinne einer eindeutigen und unveränderlichen Geltung eingefordert werden dürfen (Lesch 1999; Müller 1999; Schweiker 1996; Tracy 1993). Der deutende Umgang mit den Quellen versucht den ursprünglichen Intentionen der Autoren gerecht zu werden und schärft den Blick für spätere interessegeleitete Akzentverschiebungen. Freilich ist das Normenproblem durch die philologisch und historisch informierte Textkenntnis insofern noch nicht gelöst, als es nach wie vor einer Begründung bedarf, warum denn bestimmte Teile der Überlieferung eine besondere Wertschätzung genießen und eine größere Moral prägende Autorität haben sollen als andere Texte oder als Vernunftargumente, die ganz ohne den Rekurs auf die Texte einer Interpretationsgemein-

schaft auskommen und dennoch in der Sache zu überzeugenden Schlussfolgerungen gelangen. Die hermeneutische Arbeit kritisiert zwar durchaus die naive Annahme, dass die alten Texte automatisch Autorität beanspruchen können, rechnet aber damit, dass sich in der Tradition ein Erfahrungsschatz sedimentiert hat, der für uns auch über eine große zeitliche Distanz hinweg relevante Zusammenhänge erschließen kann.

Letztlich gilt dieses Verfahren des historischen Verstehens auch für den Bereich der *hermeneutica profana*, also der Deutung weltlicher Literatur, ganz besonders aber für die juristische Hermeneutik, dem neben der Theologie wichtigsten Entstehungsort einer bereichsspezifischen Interpretationslehre, die eine angemessene Anwendung von Gesetzen sicherstellen soll. Auch hier ist der Bezug zur Ethik unmittelbar evident, da es unmoralisch wäre, in Einzelfällen ohne Rücksicht auf Umstände und Folgen Gesetze anzuwenden, die mit einem veränderten sittlichen Bewusstsein und mit allgemeinen Vorstellungen von Gerechtigkeit nichts mehr zu tun haben. Hermeneutisches Bewusstsein wird speziell in den Bereichen von Religion und Recht zur ethisch einzufordernden Grundhaltung, weil die blinde Anwendung der in heiligen Schriften und Gesetzbüchern tradierten Normen ganz einfach verantwortungslos wäre. Um die Verbindlichkeit der Überlieferung zu würdigen, gilt es die ursprünglichen Intentionen zunächst zu verstehen und zu den inzwischen veränderten Kontexten in Beziehung zu setzen. Diese Vermittlungsarbeit kann eventuell zu der Einsicht führen, dass die alten Vorstellungen nicht mehr uneingeschränkt gelten und deshalb im Interesse verantworteter Freiheit modifiziert oder verworfen werden müssen.

Mit der romantischen Philologie und Philosophie Anfang des 19. Jh.s erreichten die Ansätze zu einer verstehenden Aneignung der Tradition eine erste Generalisierung, da das Textparadigma zum Modell des Verstehens überhaupt avancierte und eine Theorie des prinzipiell unabgeschlossenen Interpretierens auch außerhalb des Umgangs mit Texten plausibel machte. Wie gelingt es, sprachliche Äußerungen anderer Menschen zu verstehen? Ist deren Sinn komplett zu erfassen? Oder bleibt ein Rest von Unsicherheit, bedingt durch die individuelle Färbung von Sprache? Was bedeuten die Schwierigkeiten des Fremdverstehens für das Selbstverständnis? Fragen dieser Art sind nach wie vor aktuell und betreffen beispielsweise die ethischen Aspekte interkultureller Dialoge. Der ethische Kern der Hermeneutik besteht in dem Grundanliegen, Fremdheit zu verstehen, d. h. die Differenz zwischen dem Eigenen und dem Frem-

den anzuerkennen und zugleich an Brücken der Verständigung interessiert zu sein. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, wenn schon Schleiermacher, eine der Gründerfiguren der Hermeneutik, kritisch von der »Wut des Verstehens« sprach (vgl. Hörisch 1988). Denn der hermeneutische Drang, Zusammenhänge um jeden Preis verstehen zu wollen, auch wenn dies weder möglich noch erforderlich ist, muss sich mit dem Zweifel derer auseinandersetzen, die nicht von der prinzipiellen Möglichkeit einer vollständigen Transparenz aller Lebensbereiche, Überlieferungen und gesellschaftlicher Teilsysteme überzeugt sind. Es ist offensichtlich machbar, sittlich richtige Entscheidungen zu treffen, ohne über eine Interpretationskunst zu verfügen, die stets alle Kontexte des Handelns erhellt. Im Extremfall kann das endlose Interpretieren sogar dazu beitragen, dass wir den Einsatzpunkt für ein angemessenes Handeln unter dem Zeitdruck schwieriger Umstände versäumen. Aus dieser Erwägung lässt sich zwar keineswegs ein Plädoyer für einen unreflektierten Dezisionismus ableiten. Aber es wird doch deutlich, dass ein hermeneutischer Zugang zur Ethik von Anfang an mit der Hypothek eines zu weit reichenden Anspruchs auf Verstehen befrachtet ist. Andere Ethiktypen hatten ihr theoretisches Feld präziser abgegrenzt und sich damit die Bearbeitung der für sie spezifischen Fragen erleichtert.

## 2.1 Gadamer's »Urbanisierung der Heidegger'schen Provinz«

Für die hermeneutische Theoriebildung im 20. Jh. waren vor allem die Dimensionen der Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit des Verstehens von Bedeutung, die als Basis einer neuen Fundamentalontologie dienen. So sehr das Programm einer philosophischen Hermeneutik zu Recht mit Gadamer's Epoche machendem Buch von 1960 verbunden ist, so sehr wurzelt dieses Projekt im Denken Heideggers, der seine Arbeiten der 1920er Jahre unter den Titel einer »Hermeneutik der Faktizität« stellte. Auch wenn Heidegger in seinem Spätwerk das Wort Hermeneutik vermieden hat, so gehören die §§ 31–33 von *Sein und Zeit* zu den Schlüsseltexten einer Theorie von Verstehen und Auslegung. Ausgerechnet Heidegger, in mancherlei Hinsicht – nicht zuletzt wegen der politischen Verstrickungen und des Fehlens eines systematischen Orts für eine Ethik – ein Problemfall der Philosophie des 20. Jh.s, ist also der Impulsgeber für eine Theorieentwicklung, die für Gadamer von Anfang an sehr stark mit einem praktischen Interesse, ausgehend von der Ethik des Aristoteles, gekoppelt war (Gadamer 1975, S. 295–307). Heideggers eigener Mangel an politisch-ethischer Sensibilität hat

wiederholt für Irritationen gesorgt und sogar dem Zweifel an der generellen Tauglichkeit seiner Daseinshermeneutik Vorschub geleistet. Denn was nützen die Einsichten in den Entwurfscharakter des Verstehens und den Sinn des Seins, wenn diese zu einer adäquaten Beurteilung der zeitgeschichtlichen Umstände nichts beitragen? Heidegger interessierte sich für den Sinn des Seins im Vollzug der Zeitlichkeit, die der Existenz eine beunruhigende Instabilität verleiht. Wir stehen nicht auf dem festen Grund unveränderlicher Geltungen, sondern sind mit der existenziell verunsichernden Geschichtlichkeit unserer faktischen Lebensvollzüge konfrontiert. Auf die Frage nach dem Sinn des Seins kann es deshalb keine befriedigende Antwort geben, die von diesen elementaren Erfahrungen abstrahiert. Eine normative Ethik erschließt sich aus diesem philosophischen Ansatz nicht unmittelbar (vgl. Pöggeler 1972), da dieser auf der Ebene phänomenologischer Beschreibungen und anthropologischer Spekulationen angesiedelt ist. Das gilt gerade auch für die Heideggers Spätwerk kennzeichnende Wende zur Sprache, die als »Haus des Seins« zum wichtigsten Bezugspunkt jeder Auslegung von Wirklichkeit wird.

In Gadammers Hermeneutik erfährt die Heidegger'sche Philosophie eine praktische Weiterentwicklung, die das Problem des Verstehens im Sinne ethischer Klugheit (die aristotelische *phronesis*) stärker in den Mittelpunkt rückt (Gadamer 1987; Volpi 1992). Habermas hat einmal von der »Urbanisierung der Heidegger'schen Provinz« durch Gadamer gesprochen (Habermas 1979), um zum Ausdruck zu bringen, wie sehr die Eigenwilligkeit der wissenschaftskritischen Existentialanalyse durch die Hermeneutik ab den 1960er Jahren wieder diskursfähig wurde und über die Philosophie hinaus Spuren in der Wissenschaftslandschaft hinterlassen hat. Während Heidegger die Destruktion abendländischer Denktraditionen betrieb, stellt sich Gadamer in den Strom der Überlieferungen hinein und nähert sich über »humanistische Leitbegriffe« wie Bildung, Gemeinsinn, Urteilskraft und Geschmack der Deutung von Kunst als dem Paradigma des Verstehens unter neuzeitlichen Bedingungen. Die »Wahrheit der Kunst« erschließt sich laut Gadamer nicht durch die mechanische Anwendung von Methoden der Entzifferung, sondern durch das geduldige Gespräch als Medium der hermeneutischen Erfahrung. In dieser Hinsicht geht der Anspruch der Hermeneutik weit über den Kompetenzbereich geisteswissenschaftlicher Kunstinterpretation hinaus; es ist ein universeller Anspruch, im Gespräch fremde Überzeugungen kennen zu lernen, Vorurteile zu überwinden, Traditionen zu vergleichen, eventuell miteinander zu verschmelzen und die

verbleibenden Differenzen zumindest übersetzbar zu machen. Es ist daher nicht überraschend, dass die Gadamer-Rezeption bis heute auch außerhalb der Philosophie stattfindet: in den Methodendiskussionen von Kultur- und Sozialwissenschaften, Theologie und Jurisprudenz – überall dort, wo wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge und »Horizontverschmelzungen« zu erforschen sind. Dabei sind auch ethische Bewertungen von Interesse, die jedoch angesichts des Primats des Verstehens in einen eigentümlichen Schwebezustand versetzt werden, der immer wieder den Vorwurf des Relativismus provoziert. Denn wenn es primär darum geht, andere Sinnwelten zu verstehen, drängt sich die Frage nach den Kriterien einer fairen Beurteilung auf, die sich nicht mit einer Beschreibung einer fremden Sinnkonstruktion begnügt. Bedeutet vorurteilsfreies Interpretieren eine naive Anerkennung des Fremden? Nach welchen Regeln sind die doch offensichtlich unvermeidlichen Interpretationskonflikte zu schlichten? Für die theoriegeschichtliche Verortung des Projekts einer hermeneutischen Philosophie war es zunächst wichtig, das Verhältnis zu den großen Hermeneutikern des 19. Jh.s zu bestimmen, insbesondere Schleiermacher und Dilthey, die von Gadamer übertrieben negativ bewertet werden, da sie angeblich hinter einem hermeneutischen Problembewusstsein zurückblieben.

## 2.2 Vorgeschichte

Die umstrittene Einschätzung der Autoren des 19. Jh.s ist eine gute Veranschaulichung der unvermeidlichen Spannungen im Zirkel des Verstehens, das sich zwischen einem mehr oder weniger stark entwickelten Vorverständnis und der empathischen Annäherung an die authentische Aussageabsicht der Tradition bewegt. Für Gadamer war es entscheidend, die phänomenologische Forschung im Sinne von Erfahrung und Anschaulichkeit als wichtigsten Bezugspunkt einer neuen Hermeneutik zu rekonstruieren. Aus dieser Perspektive hielt er die romantische Hermeneutik eines Schleiermacher für eine subjektivistische Engführung des philologischen Verstehens, da »die Sache selbst« aus dem Blick gerate, wenn nur noch die Individualität der Künstler und ihrer Interpreten als Maßstab diene. Ohne hier zu diskutieren, ob Gadammers Kritik an Schleiermacher gerechtfertigt ist, wird klar, wie sehr Gadamer an einem objektiven Wahrheitsanspruch der Hermeneutik festhält und deshalb die relativistischen Tendenzen, die doch eigentlich mit jeder Interpretation verbunden sind, in Frage stellt. Inzwischen hat die Schleiermacher-Forschung eigenes zur moralphilosophischen Rehabilitierung bzw. Entdeckung eines Autors beigetragen, der auf der Basis von Problemen der

Textinterpretation grundlegende Zusammenhänge zwischen Individualität und Allgemeinheit erarbeitet hat und auch im Kontext neuerer Texttheorien aktuell ist (Frank 1977).

Ähnlich scharf wie die Kritik an Schleiermacher ist Gadamer's Verdikt über Dilthey, dem wir immerhin die Studie über *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900) verdanken, in der es um eine Überwindung der vermeintlichen romantischen Beliebigkeit und um die Schärfung des Profils geisteswissenschaftlicher Arbeit geht. Gadamer moniert jedoch die »Verstrickung« in historistische Aporien, die mit dem modernen Wissenschaftsideal nicht zu vereinbaren seien. Wer einseitig auf der Geschichtlichkeit des Erkennens beharre, werde Mühe haben, nachvollziehbare Verfahren für die hermeneutischen Wissenschaften zu entwickeln. Die Sinnspitze der nicht in allen Punkten angemessenen Gadamer'schen Sicht seiner großen Vorfahren ist klar: Es geht um die Problematik einer voreiligen Arbeitsteilung zwischen der Erkenntnisleistung des Erklärens und des Verstehens, zwischen analytischem Geist der Aufklärung und romantischen Versuchen einer Synthese, zwischen empirischen und hermeneutischen Wissenschaften. Für die Ethik ist diese Weichenstellung erheblich, da sich unterschiedliche Perspektiven ergeben, wenn der Diskurs über Werte und Normen in das Abseits exklusiv geisteswissenschaftlicher Hermeneutik verbannt wird oder aber in einen interdisziplinären Diskurs mit den Tatsachenwissenschaften integriert ist. Es hängt wissenschaftstheoretisch daher viel davon ab, ob man hermeneutisches und analytisches Philosophieren als strikte Gegensätze auffasst oder als komplementäre Ansätze begreift, die sich letztlich in einer sprachtheoretischen Grundlegung und in einer sprachpragmatischen Entfaltung treffen (Apel 1973; Habermas 1999).

### 2.3 Die hermeneutische »Koine« und ihre Kritik

Die Beschäftigung mit herausragenden Texten der Theoriegeschichte gerät leicht in die Gefahr, zur historistischen Detailarbeit zu werden, die das Anliegen einer methodischen Grundlagenreflexion aus dem Blick verliert. Andererseits ist es legitim, sich der großen Debatten zu vergewissern, die von besonders anregenden Texten ausgelöst wurden. Während sich im deutschen Sprachraum eine Fixierung auf Gadamer's Lebenswerk nahe legt, zeigt das nicht weniger beeindruckende Beispiel Paul Ricœur's, dass (ganz im Sinne Gadamer's) eine direkte Entwicklungslinie von der Phänomenologie zur Hermeneutik (Waldenfels 1983) führen kann, die außerdem mit dem Konzept »praktischer Weisheit« die ethischen Implikationen weiter ausformuliert hat.

Doch bei all dem ist auch zu bedenken, dass die allgegenwärtige Berufung auf Hermeneutik in wissenschaftstheoretischen Zusammenhängen die Probleme verdeckt, die mit diesem Ansatz von Anfang an verbunden waren. Selbstverständlich musste der hermeneutische Anspruch von den Vertretern eines Positivismus der »harten« Wissenschaften als Zumutung empfunden werden. Aber auch die aus sprachtheoretischer Sicht mit der Hermeneutik durchaus sympathisierenden Richtungen bekundeten ihr Unbehagen, das sich wie in einem Brennpunkt in der Gadamer-Habermas-Debatte der 1960er und 70er Jahre gebündelt hat (Habermas 1985). Darin ging es vor allem um die fragwürdige Autorität der Tradition, die von Gadamer so unbefangen beschworen worden war und die im Kontext Kritischer Theorie auf Misstrauen stoßen musste. Gegen das hermeneutische Wohlwollen gegenüber dem überlieferten Argument plädierte Habermas für eine Haltung der Ideologiekritik (Zima 1989), die unabdingbar sei, um die Falle unreflektierter Normen zu vermeiden. Obwohl Habermas in seiner Theorie des kommunikativen Handelns und in der Diskursethik (über Apel's Vermittlung) grundlegende Motive eines hermeneutischen Philosophierens aufgenommen hat, bleibt eine Skepsis angesichts eines Traditionsbezugs, der dem Anliegen einer emanzipatorischen Praxis im Wege stehen könnte. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik im Sinne eines Primats der Interpretation und der Anwendung des Verstandenen auf die Gegenwart kollidiert also mit dem in der kantischen Tradition behaupteten Universalismus einer praktischen Vernunft, die über von den jeweiligen Kontexten unabhängigere Wegweiser zu verbindlichen Normen verfügen möchte und sich nicht auf die Autorität traditioneller Interpretationsgemeinschaften verlassen kann.

## 3. Teilrichtungen

Bevor ausgewählte Aspekte der gegenwärtigen Diskussion im Blick auf ihre Relevanz für die Ethik zur Sprache kommen, mögen einige Hinweise auf die Verästelungen einer längst nicht mehr ausschließlich von *Wahrheit und Methode* bestimmten Debatte den Überblick vervollständigen.

### 3.1 Herkunft und Üblichkeit

Die von Gadamer neu belebte Texthermeneutik hat nicht zuletzt in theologischen Kontexten Resonanz gefunden, da einerseits die Aufwertung der Tradition, andererseits deren Verflüssigung durch wirkungsgeschichtliche Prozesse ein interessantes Modell für den

Umgang mit religiösen Überlieferungen zu bieten schienen. Allerdings zeigt sich hier auch die Zweideutigkeit des hermeneutischen Ansatzes, der zur Kritik oder aber zur Bestätigung von Traditionen eingesetzt werden kann. Im Falle der affirmativen Tradierung von Normen auch über weite Zeitabstände hinweg wird das hermeneutische Bewusstsein zum Programm einer Interpretationsgemeinschaft, die zwar kleine Modifikationen im Verständnis der überlieferten Regeln zulässt, ohne die Tradition dem Härte-test einer grundsätzlicheren Kritik preiszugeben. Zu einer solchen Grundhaltung gibt es Parallelen in kommunitaristischen Theorien, die sich ebenfalls auf die normativen Plausibilitäten gemeinschaftsbildender Traditionen berufen und diese gegen das Säurebad kritischer Analysen zu schützen versuchen.

Eine einflussreiche Variante philosophischer Hermeneutik entstand im Umfeld Joachim Ritters, dessen bekanntester Schüler, Odo Marquard, den Wert des Herkömmlichen immer wieder in provozierender Weise thematisiert hat. Für Marquard ist die Hermeneutik eine angemessene Antwort auf die Erfahrung unserer Endlichkeit. Weil wir sterbliche Wesen sind, können wir nicht in jedem Moment ein normatives Regelwerk für alle Lebenslagen neu erfinden. Wir sind auf die Kenntnis der üblicherweise angewandten Regeln angewiesen und erfahren diesen pragmatischen Umgang mit Tradition als wohlthuende Entlastung. Hier übernehmen die Geisteswissenschaften eine besondere Funktion. Sie kompensieren den Orientierungsverlust in einer technisch-wissenschaftlichen Zivilisation, die sich von der Autorität tradierter Weisheiten befreit und die wegen ihres systematischen Verzichts auf eine historische Tiefendimension auch gar keine moralisch motivierenden Sinnangebote machen kann. Hermeneutik und Ethik gleichen diese Geschichtslosigkeit aus, indem sie kompensatorisch und skeptisch zugleich die bewährte Kompetenz von Interpretationsgemeinschaften ins Spiel bringen (Marquard 1991).

### 3.2 Ästhetische Erfahrung

In direkter Anknüpfung an Gadammers Impulse entstand eine Theorie ästhetischer Erfahrung, die das Instrumentarium philosophischer Hermeneutik mit den Einsichten der Poetik zu vermitteln versucht. Besonders hervorzuheben ist die von Hans Robert Jauß vertretene Rezeptionsästhetik, wonach Kunst nicht nur die Hervorbringung von Meisterwerken durch einsame Genies ist, sondern erst durch die Interpretationen der Rezipienten alle Potenziale aktiviert, die auch eine ethische Komponente haben (Jauß 1999). Im Akt des Lesens und Verstehens, aber auch in der produktiven Auseinandersetzung mit

dem nicht unmittelbar verständlichen Text entsteht ein neues Sinngefüge, das nicht zuletzt von der Urteilskraft des Lesers abhängt und nicht ausschließlich durch die Strukturen des Werks determiniert ist. Die ästhetische Erfahrung eröffnet somit einen Freiraum für den spielerischen Umgang mit Ideen und Handlungen, die durch die Begegnung mit Kunst als Alternativen zu den alltäglichen Zwängen und Gewohnheiten ins Blickfeld rücken (Düwell 1999).

Eine mögliche Entfaltung eines solchen ästhetischen Konzepts ist der Entwurf einer narrativen Ethik (Mieth 1999, 1998, 2000), die literarische Erzählungen hinsichtlich ihrer Formen und Inhalte analysiert und mit den Erfahrungen der Rezipienten in Beziehung setzt. Aus einem solchen Vorgehen lässt sich nicht einfach eine ›Moral von der Geschichte‹ ableiten. Wohl aber entsteht ein schärferes Gespür für Handlungsstrukturen jenseits der üblicherweise gewählten Muster. Die ästhetische Erfahrung macht somit in aller Freiheit Angebote, sich mit den Akteuren in der Fiktion zu identifizieren, sie abzulehnen, zu kritisieren oder weiterzuentwickeln. Im Modus des Erzählens gewinnen experimentelle Lebensentwürfe Gestalt, wird Gelingen und Scheitern nachvollziehbar, lassen sich Zusammenhänge andeuten und Fragen offen halten. Die damit verbundene Distanzierung von der Alltagsrealität ist zugleich eine Stärke und eine Schwäche. Sie dynamisiert verkrustete Ordnungskonzepte und regt die Phantasie an. Andererseits kann sie eine Flucht vor der unmittelbar zu übernehmenden Verantwortung bedeuten. In dieser Hinsicht bleibt jede ästhetische Erfahrung ein schillerndes Phänomen, das Verbindlichkeiten zwar evoziert, aber nicht tatsächlich einlösen muss. Die mit Hilfe der Einbildungskraft entworfenen ästhetischen Modelle sind darauf angewiesen, kommunizierbar zu sein und im kritischen Diskurs überprüft zu werden.

Ein Spezialfall des hermeneutischen Zugangs zur Ethik mit Mitteln der Narrativität ist das biographische Erzählen (Thomä 1998; Haker 1999). Eine Lebensgeschichte wird gerade in ihrer Gebrochenheit nachvollziehbar, wenn sie eine narrative Form erhält, die den Eindruck von Kontinuität und kohärenter Entwicklung auch dann erzeugt, wenn im unmittelbaren Erleben das Bild des Scherbenhaufens dominiert. In der Retrospektive lässt sich eine Ordnung herstellen, bei der sich Fakten und Interpretationen vermischen und sich selbst disparate Elemente zu einem kunstvollen Ganzen zusammenfügen. Wir verstehen fremde Biographien vor dem Hintergrund der Erfahrung mit anderen Lebensgeschichten und können daraus wiederum Rückschlüsse auf die Sinngehalte, Brüche und unausgeschöpften Möglichkeiten

im eigenen Leben ziehen. Insofern ist das Erzählen ein Schlüssel zum Verstehen von Identität, die in ergebnisoffenen Suchbewegungen nur schwer fassbar ist, die hingegen erzählend in einen Rahmen gestellt werden kann, der Interpretationshilfen anbietet.

### 3.3 Dialogische Modelle

Die wirkungsgeschichtliche Hermeneutik begreift das Verhältnis zwischen Kunstwerk und Rezipient nach dem Modell des Dialogs, der zwischen gleichberechtigten Partnern entsteht. Kunstwerke konfrontieren uns mit Fragen, die unsere Plausibilitäten erschüttern. Und umgekehrt stellen wir Fragen an die Kunst, von der wir zwar keine definitiven Lösungen erwarten, vielleicht aber neue Einsichten in Teilaspekte oder auch einen überraschenden Blick auf das Ganze. Ein solches Verständnis rechnet damit, dass auch schon im jeweiligen Entstehungskontext von Texten oder anderen Werken Fragen in der Luft lagen, die zumindest teilweise in den Kunstwerken beantwortet oder bearbeitet werden. Für die Interpretation gilt daher grundsätzlich die Option für eine Ethik des Dialogs, der die Eigenarten des Gesprächspartners respektiert und seinen Ansprüchen maximal Gerechtigkeit widerfahren lassen will. Der Akt des Interpretierens impliziert eine kollektive Wahrheitsuche, die um ihre Vorläufigkeit weiß und sich der Überzeugungskraft besserer Argumente beugen würde. In dieser Hinsicht ist das hermeneutische Erbe bei der Grundlegung einer Diskurstheorie der Moral unübersehbar (Apel 1973). Sie kann sich auf das Vorbild des sokratischen Dialogs ebenso berufen wie auf die Privilegierung des Gesprächs in der Hermeneutik und fügt als neue Dimension hinzu, dass moralische Geltungsansprüche nicht durch den Rekurs auf eine einzige Wahrheit legitimiert sind, sondern durch die Verständigung über das jeweils Richtige im ergebnisoffenen und konsensorientierten Diskurs.

Jüngst hat der Ricoeur-Schüler Olivier Abel eine *Ethique interrogative* vorgelegt, die das Frage-Antwort-Schema als Proprium der Hermeneutik radikalisiert und speziell die Haltung des Fragens als Grundform jeder Ethik zu rehabilitieren versucht (Abel 2000). Diese Sichtweise unterscheidet sich von der moralphilosophischen Geschäftigkeit, die uns mit einer Fülle von Antworten überhäuft, ohne zu merken, dass es inzwischen viele Antworten gibt, zu denen uns die Fragen abhanden gekommen sind. In einer solchen Situation wird allerdings auch bewusst, dass das Wechselspiel von Fragen und Antworten vielleicht auf dem ontologischen Urvertrauen beruht, wonach jede vernünftige Frage irgendwann eine angemessene Antwort erhalten kann. Was aber, wenn

unsere Möglichkeiten der Erkenntnis von Sinnzusammenhängen und daraus resultierenden verbindlichen Normen viel eingeschränkter sind? Jedenfalls ist die elementare Hermeneutik des Zusammenhangs von Frage und Antwort ein wichtiger Zugang zur Wahrnehmung von Verantwortung, die ja in der Wortbedeutung bereits unterstellt, dass Sittlichkeit sich als Antwort auf einen Anspruch definiert. Welches die Instanz ist, vor der Rechenschaft abzulegen ist, wurde in der Geschichte der Ethik jedoch stets kontrovers diskutiert. Mit der hermeneutischen Perspektive wird immerhin an die dialogische Grundstruktur der moralischen Verpflichtung erinnert, die eine intersubjektive Begründung von Normen angemessen erscheinen lässt.

### 3.4 Radikale Hermeneutik – Oder: Jenseits der Hermeneutik

Während die Hermeneutik die Erschütterungen durch die positivistische Wissenschaftstheorie relativ unbeschadet überstanden hatte, geriet sie in eine viel tiefere Krise durch die kritischen Anfragen der poststrukturalistischen Philosophie, mit der sie zunächst den Rekurs auf Sprache teilt, von der sie sich jedoch trennt, sobald die skeptische Vermutung geäußert wird, dass die Anstrengung des Interpretierens sich besser von der Illusion lösen solle, irgendeinen verborgenen Sinn zu entschlüsseln. Die grenzenlose »Wut des Verstehens« scheitert am Faktum des Nicht-Hermeneutischen (Gumbrecht 1994), und die Hermeneutik gelangt in eine vielleicht ungewollte Nähe zur generellen Kritik an der modernen Rationalität (Vattimo 1990; Welsch 1996). An die Stelle des ethisch motivierten Vermittlers zwischen Sinnhorizonten tritt – mythologisch gesprochen – Hermes, der Gott, der eigentlich als Bote auftritt, jedoch das Gelingen von Kommunikation torpediert und das Ende aller Verständigung einleitet. Man mag dies als Ende des hermeneutischen Projekts beklagen oder aber auch als dessen Radikalisierung begreifen (Rorty 1981; Caputo 2000), die sich vom Zwang der definitiven Entschlüsselung eines verbindlichen Sinns löst und damit nicht der Beliebigkeit das Wort redet, sondern jetzt erst recht zur verantwortlichen Konstruktion von normativer Orientierung aufruft. Beim Verlust der Hoffnung auf das Verstehen bereits ausreichend begründeter Normen bleibt nur die Suche nach Bedeutungen in den Konfigurationen der sprachlichen Zeichen, deren Interpretation niemals definitiv sein kann. Damit geraten wir erneut an die Schwelle des Relativismus als einem Hauptproblem zeitgenössischer Normenbegründung.

## 4. Aktuelle Diskussion

Angesichts der skizzierten Divergenzen innerhalb der hermeneutischen Philosophie kann es nicht verwundern, dass bis heute keine ausformulierte hermeneutische Ethik vorliegt und wir uns mit ersten Entwürfen einer Grammatik des Ethischen begnügen müssen (vgl. Irrgang 1998). In der gegenwärtigen Hermeneutik-Debatte spiegeln sich die Irritationen einer Moderne, die sich im Glauben an die Eindeutigkeit vernünftiger Lösungen für alle nur denkbaren Probleme enttäuscht sah. »Hermeneutische Ethik ist eine Ethik für die Welt, in der wir leben. Man mag dies bedauerlich finden. Aber auch diese Meinung lässt sich konkret nicht begründen, es sei denn, man hätte einen absoluten, material formulierbaren Maßstab. Hermeneutische Ethik geht aber von der Vermutung aus, dass es für Menschen einen solchen Maßstab nicht gibt, und hält dies gerade nicht für einen Nachteil« (Irrgang 2000, S. 277 f.). Eine solche Ethik befasst sich mit einer Reihe fundamentaler Fragen, auf deren Bearbeitung die Hermeneutik keinen Monopolanspruch erheben kann.

### 4.1 Erfahrung und Konstruktion von Sinn

Ein wesentliches Anliegen hermeneutisch geprägter Ethik ist die ständige Rückbindung von Theorien der Moral an die Alltagserfahrung als dem Ort der Bewährung der begrifflichen Anstrengung. Ist ethisch relevanter Sinn erfahrbar bzw. rekonstruierbar oder ist er das Produkt von Konstruktionen, die auch ganz anders aussehen könnten? Hermeneutische Sensibilität hört auf die Autorität individueller Erfahrungen und misstraut dem Zwang unausweichlicher Handlungsmuster. Sie begreift soziale Gebilde und Überlieferungen als Konstrukte, deren Genese prinzipiell nachvollziehbar sein muss, um mit dem Anspruch auf Normierungen verknüpft zu sein. Andererseits bedeutet diese verstehende Einbindung in Sinnzusammenhänge, dass es eine Illusion wäre, sich als autarker Schöpfer seiner eigenen kleinen Welt zu begreifen. Bei aller Subjektivität des Interpretierens ist Verstehen ein intersubjektiver Prozess, in dem sich ein gewisses Maß an Objektivität erreichen lässt, das unbedingt erforderlich ist, um Ethik mit wissenschaftlichem Anspruch zu betreiben.

### 4.2 Identität und Erzählung

Intersubjektivität und individuelle Identität bedingen sich wechselseitig. Ein privilegierter Ort der Konstruktion von Identität ist die erzählende Verständigung über Lebensentwürfe und gelebte Erfahrungen, die den Sinn von Handlungen erkennbar machen und Einsichten in Werte zur Diskussion stellen. Die

narrative Ethik stößt an Grenzen, wenn sie individuelle Entwürfe miteinander vergleichen und bewerten will. Dazu braucht sie die formalen Prozeduren der Verallgemeinerung und die Hypothese eines neutralen Beobachterstandpunkts, der selbstverständlich auch nicht frei von Vorverständnissen ist, diese aber methodisch kontrollieren muss (Muschenga 1995). In der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion ist der Status der Narrativität umstritten. Wenn Erzählen nicht mehr leisten soll als nur die Illustration von ohnehin schon gewonnenen Einsichten, könnte man philosophisch darauf verzichten. Wenn aber im Akt des Erzählens und des Rezipierens von Erzählungen neue Einsichten überhaupt erst entstehen, dann heißt dies auch, dass die Moralphilosophie die Selbstgenügsamkeit ihrer vermeintlichen Begründungsarbeit überwinden muss, um sich nicht von Quellen neuer Erkenntnis abzuschneiden.

### 4.3 Erklären, Deuten und Verstehen

Moralisch zu bewertende Handlungen sind sowohl empirisch-analytisch als auch hermeneutisch aufzuschlüsseln. Sie widersetzen sich also einer eindeutigen Zuordnung moralischer Phänomene zum Modus des Erklärens und des Verstehens. Obwohl die Ethik in ihrer Geschichte eine in erster Linie geistesgeschichtliche Orientierung hatte, sind die Beiträge der Sozial- und Naturwissenschaften auf der Ebene der nüchternen Beschreibung und der Erklärung von Zusammenhängen nicht zu vernachlässigen. Jede Handlung hat einen Sinnüberschuss, wenn es darum geht, ihre normative Dimension zu verstehen und diese nicht auf ein Kalkül möglicher Konsequenzen zu reduzieren. Das Verstehen von moralischen Überzeugungen und Regeln geschieht ähnlich wie die Übersetzung von Texten aus fremden Sprachen im Bewusstsein um bleibende Differenzen und im Respekt vor der durch nichts einzuebrennenden Individualität der Gesprächspartner. Diese Offenheit scheint am besten in einer hermeneutischen Grundhaltung artikulierbar zu sein, die mit einem reflektierten Vorverständnis die Komplementarität vom Erklären und Verstehen zu nutzen weiß.

### 4.4 Kohärenz und Unterbrechung

Ethische Urteile gewinnen ihre Überzeugungskraft nicht zuletzt aus der Kohärenz der Argumentation. Eine Position, die logische Widersprüche und Unklarheiten in Kauf nimmt, verliert ihre Glaubwürdigkeit. Das Verstehen eines fremden Standpunkts kann sich deshalb von der Frage leiten lassen, ob sich alle zu berücksichtigenden Teilaspekte zu einem ausgewogenen Urteil zusammenfügen. Ohne die Bedeu-



tung dieses reflexiven Gleichgewichts zu schmälern, muss aus hermeneutischer Sicht jedoch auch erwogen werden, ob neue moralische Einsichten sich nicht gerade der Störung eines Gleichgewichts verdanken. Kohärenz kann auch ganz einfach durch eine Systematisierung unserer Vorurteile gewonnen werden. Ethisch interessant ist vor allem die Frage, wie tradierte Begründungen von Moral dynamisch weiterentwickelt werden können und wie an den Bruchstellen vermeintlicher Überzeugungen und in der Auseinandersetzung mit Widersprüchen neue Sinnpotenziale freigesetzt werden (Lesch 2000). Eine hermeneutische Ethik kultiviert eine Perspektivenvielfalt, die durch das Postulat der Kohärenz begrenzt ist, lässt sich aber vom Systemzwang der ausbalancierten Urteile nicht einschüchtern. Im Zweifelsfall gilt die Vermutung, dass es vielleicht noch Aspekte gibt, die überhaupt noch nicht zur Sprache gekommen sind und die den erreichten Stand des Gesprächs destabilisieren können.

## 5. Relevanz für Fragen der angewandten Ethik

Die Bedeutung der Hermeneutik speziell für Anwendungsfragen ist wohl ein Grund für ihre gegenwärtige Renaissance und für die Rolle, die sie in Deutschland bereits Anfang der 70er Jahre bei der Rehabilitierung der praktischen Philosophie gespielt hatte. Unter dem Aspekt der Praxisnähe werden Modelle der Vermittlung zwischen abstrakten Prinzipien und konkreten Normkonflikten gesucht, wie dies bei der Applikation von Recht immer schon der Fall war (Günther 1988) und in der Geschichte der Moralphilosophie auch in Form der Kasuistik Vorläufer hat. Interpretationsbedürftig sind aber nicht nur die Regeln und Prinzipien, sondern vor allem die Handlungen, bei denen sie zur Anwendung kommen sollen. Auf beiden Ebenen, der Werteinsicht und der Normbegründung, stehen wir vor Problemen der angemessenen Deutung, da unterschiedliche Perspektiven geltend gemacht werden können und die ethische Kontroverse normalerweise dann beginnt, wenn die Evidenz einer einhelligen Beurteilung verloren geht. In gewisser Weise sind also die Kontroversen auf den Feldern angewandter Ethik der Ernstfall eines hermeneutisch akzentuierten Ansatzes, dessen Ziel in einer Aufklärung von Verständigungsproblemen besteht.

Grundsätzlich ist ein hermeneutischer Ansatz mit sämtlichen bereichsspezifischen Ethiken ins Gespräch zu bringen. Erfahrungsgemäß gibt es aber einige Felder, speziell in Verbindung mit kulturellen

Fragen, die wegen der Theoriegeschichte der Hermeneutik besondere Anknüpfungspunkte bieten. So wäre vor allem die ethische Auseinandersetzung mit den Herausforderungen interkultureller Kommunikation (Fay 1996) eine Bewährungsprobe für eine hermeneutische Ethik. Doch auch andere Bereiche können von der skeptischen Deutungskompetenz der Hermeneutiker profitieren, sofern sie von der ethischen Beratung mehr erwarten als nur eine Bestätigung dessen, was ohnehin schon beschlossen war und für die Präsentation in der Öffentlichkeit nur noch den beruhigenden Segen der ethischen Expertise braucht. Ein Beispiel ist die Auseinandersetzung um das Für und Wider gentechnologischer Eingriffe. Hier reicht für eine ethische Analyse das Abwägen von Nutzen und Risiken auf naturwissenschaftlicher Basis offensichtlich nicht aus, wenn es nicht auch gelingt, die Ängste und Hoffnungen der Gesprächsteilnehmer, die in der Gesellschaft verbreiteten symbolischen Konstruktionen und die Regeln medialer Kommunikation besser zu verstehen.

Bis auf weiteres bleibt die Hermeneutik gerade auch in ethischen Kontexten ein Suchbegriff für die Gestaltung von Grundlegungs- und Anwendungsfragen und ein Indikator für den hermeneutisch zu behandelnden Methodenpluralismus, der eventuell auch zu einer Integration verschiedener Methoden führen kann. Doch für das Selbstverständnis des Ethikers steht dabei immer die Rolle des Interpretieren im Mittelpunkt, wie dies Michael Walzer im unverwechselbaren Kontext US-amerikanischer Wirklichkeit verdeutlicht: »Die Erfahrung moralischen Argumentierens kann am besten nach der Art der Interpretation verstanden werden. Was wir tun, wenn wir moralisch argumentieren, besteht darin, eine Bestandsaufnahme der bereits existierenden Moral vorzunehmen. Und diese Moral verpflichtet uns kraft der Autorität ihres Vorhandenseins: d. h. kraft dessen, dass wir nur als die moralischen Wesen existieren, die wir nun einmal sind« (Walzer 1990, S. 31).

Allerdings sollte die Verpflichtung auf geduldiges Interpretieren keine Entschuldigung dafür sein, dass die Ethik sich davor drücken möchte, an der Veränderung der Welt mitzuwirken. Möglicherweise ist der »Pfad der Interpretation« (Walzer 1990, S. 11) eben doch nur ein Weg neben anderen Zugängen zu einer praxisorientierten Ethik. Für Michael Walzer sind die beiden anderen Idealtypen neben dem Weg der Interpretation die Wege der Entdeckung und der Erfindung. Die Entdeckung des Moralgesetzes ist mit der Gewissheit verbunden, die unumstößlichen Regeln, deren Kenntnis wir der Autorität der Vernunft oder einer religiösen Offenbarung verdanken, auch tatsächlich zur Anwendung zu bringen. Wer sich seines

moralischen Auftrags so sicher ist, wird die Normenwendung in Analogie zur Exekutive eines Staates begreifen wollen. Der Pfad der Erfindung von Moral als konstruktivistisches und kollektives Projekt hat eine Entsprechung in der legislativen Arbeit der Parlamente, in Ausschüssen und Hearings, die auf die Ausarbeitung konkreter Regelungen ausgerichtet sind. Im aktuellen Kontext ethischer Politikberatung dürfte dies das Standardmodell der philosophischen Beteiligung an der Vorbereitung von Entscheidungen sein. Walzers Pfad der Interpretation sympathisiert hingegen mit dem Auftrag der dritten Gewalt im demokratischen Rechtsstaat: der Aufarbeitung von Rechtskonflikten, für die eine hohe Deutungskompetenz erforderlich ist, da es sonst zu keinen gerechten Urteilen kommen kann. Anwälte und Richter müssen den Sinn der schon vorhandenen Regeln verstehen und sich in die Lage derer versetzen, die mit den Normen in Konflikt geraten. Das Interesse dieser Spezialisten richtet sich also im Idealfall nicht einfach darauf, möglichst schnell zu einem Urteil zu gelangen und eventuell Sanktionen zu verhängen, sondern zuerst die Genese des moralischen und rechtlichen Problems zu verstehen. Obwohl die von Walzer verwendete Analogie von Moral und Recht problematisch ist, falls sie die Grenzen zwischen diesen beiden Bereichen verwischen sollte, so hat sie doch den Vorteil, auf eine Schwachstelle der aktuellen Ethikdiskussion hinzuweisen, in der hinreichend Klarheit darüber besteht, dass die Zeit der Philosophenkönige vorbei ist und bestenfalls von einer demokratischen Mitwirkung bei der Generierung neuer Regeln die Rede sein kann. Dabei wird oft vergessen, dass moralisches Urteilsvermögen sich auch in der konkreten Stellungnahme zu Normverletzungen und in der Begründung oder Ablehnung von Sanktionsmöglichkeiten ausdrücken muss.

Selbstverständlich bedeutet die Teilnahme an der öffentlichen Auseinandersetzung mit moralischen Fragen keine heimliche Umwertung der Interpretation in den Anspruch auf quasi-richterliche Kompetenz. Die Arbeit der Ethik bleibt dadurch ausgezeichnet, dass sie außer der Plausibilität der Interpretationen und der Kraft der Argumente keine Druckmittel hat. Aber sie muss sich der Aufgabe stellen, »in einem Morast konfligierender Gesetze und Präzedenzfälle einen Sinn herausfinden« (Walzer 1990, S. 29). Die Interpretation der Wirklichkeit dispensiert also nicht von dem Druck des Handelns, von der Notwendigkeit der Definition neuer Regeln und von der Wahrscheinlichkeit, trotz aller Kultivierung des Verstehens Unverständnis hervorzurufen und zu Kompromissen bereit sein zu müssen. Diese Nüchternheit ist aber sehr gut mit dem hermeneu-

tischen Grundanliegen zu vereinbaren, sich den Sinn für situationsbedingte Besonderheiten zu bewahren und im Interesse einer kommunikativen Rationalität den blinden Eifer im Namen des Allgemeinen zu vermeiden.

## Literatur

### Standardwerke

- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode* (1960). Tübingen <sup>4</sup>1975.  
 –: »Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik« [1963]. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Tübingen 1987, S. 175–188.  
 Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen <sup>15</sup>1979.  
 Ricoeur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*. München 1996 (frz. *Soi-même comme un autre*. Paris 1990).  
 Schleiermacher, Friedrich: *Hermeneutik und Kritik* [1838]. Hg. von Manfred Frank. Frankfurt a. M. 1977.

### Weitere Literatur

- Abel, Olivier: *L'éthique interrogative. Herméneutique et problématique de notre condition langagière*. Paris 2000.  
 Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie*. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1973.  
 Breitling, Andris/Orth, Stefan/Schaaf, Birgit (Hg.): *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*. Würzburg 1999.  
 Caputo, John D.: *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*. Bloomington 2000.  
 Dosse, François: *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*. Paris 1997.  
 Düwell, Marcus: *Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen*. Freiburg i. Br. 1999.  
 Fay, Brian: *Contemporary Philosophy of Social Science. A Multicultural Approach*. Oxford 1996.  
 Frank, Manfred: *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt a. M. 1977.  
 Greisch, Jean: *Herméneutique et grammatologie*. Paris 1977.  
 – /Kearney, Richard (Hg.): *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris 1991.  
 –: *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris 2000.  
 Grondin, Jean: *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstadt 1994.  
 –: *Einführung zu Gadamer*. Tübingen 2000.  
 Gumbrecht, Hans Ulrich: »Das Nicht-Hermeneutische«. In: Wulf, Christoph/Kamper, Dietmar/Gumbrecht, Hans Ulrich (Hg.): *Ethik der Ästhetik*. Berlin 1994, S. 105–108.  
 Günther, Klaus: *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungskurse in Moral und Recht*. Frankfurt a. M. 1988.  
 Habermas, Jürgen: »Urbanisierung der Heideggerschen Provinz. Laudatio auf Hans-Georg Gadamer«. In: Gadamer, Hans-Georg/Habermas, Jürgen: *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlaß des Hegel-Preises*. Frankfurt a. M. 1979, S. 9–31.  
 –: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a. M. 1985.  
 –: »Hermeneutische und analytische Philosophie«. In: ders.: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1999, S. 65–101.  
 Haker, Hille: *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der Jahrestage von Uwe Johnson*. Basel/Tübingen 1999.  
 Hörisch, Jochen: *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*. Frankfurt a. M. 1988.

- Hösle, Vittorio: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. München 1990.
- Irrgang, Bernhard: *Praktische Ethik aus hermeneutischer Perspektive*. Paderborn 1998.
- : »Hermeneutik und Ethik«. In: *Ethica* 8 (2000), S. 267–278.
- Jauß, Hans Robert: *Probleme des Verstehens. Ausgewählte Aufsätze*. Stuttgart 1999.
- Joas, Hans: *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a. M. 1999.
- Kockelmans, Joseph J.: »Hermeneutik und Ethik«. In: Kuhlmann, Wolfgang/Böhler, Dietrich (Hg.): *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*. Frankfurt a. M. 1982, S. 649–684.
- Lesch, Walter: »Bibelhermeneutik und theologische Ethik: philosophische Anfragen«. In: Bondolfi, Alberto/Münk, Hans J. (Hg.): *Theologische Ethik heute*. Zürich 1999, S. 11–33.
- : »L'équilibre réflexif et les déséquilibres de l'expérience morale«. In: *Revue d'éthique et de théologie morale* Nr. 213 (2000), S. 181–204.
- Lessing, Hans-Ulrich (Hg.): *Philosophische Hermeneutik*. Freiburg i. Br. 1999.
- Marquard, Odo: »Die Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist«. In: ders.: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart 1991, S. 117–146.
- Mieth, Dietmar: *Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*. Freiburg, Ue./Freiburg i. Br. 41999.
- : *Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*. Freiburg, Ue./Freiburg i. Br. 1998.
- (Hg.): *Erzählen und Moral. Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik*. Tübingen 2000.
- Müller, Denis: *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*. Paris/Genf 1999.
- Musschenga, Albert W.: »Narrative Theology and Narrative Ethics«. In: ders. (Hg.): *Does Religion Matter Morally? A Critical Reappraisal of the Thesis of Morality's Independence from Religion*. Kampen 1995, S. 173–204.
- Pöggeler, Otto: »Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie«. In: Grau, Gerd-Günther (Hg.): *Probleme der Ethik – zur Diskussion gestellt*. Freiburg i. Br. 1972, S. 45–81.
- Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt a. M. 1981 (engl. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton 1979).
- Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt a. M. 1983.
- Schweiker, William: »Understanding Moral Meanings: On Philosophical Hermeneutics and Theological Ethics«. In: Cahill, Lisa Sowle/Childress, James F. (Hg.): *Christian Ethics. Problems and Prospects*. Cleveland 1996, S. 76–92.
- Thomä, Dieter: *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*. München 1998.
- Tracy, David: *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*. Mainz 1993 (engl. *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*. San Francisco 1987).
- Van Tongeren, Paul: »The Relation of Narrativity and Hermeneutics to an Adequate Practical Ethic«. In: *Ethical Perspectives* 1 (1994), S. 57–70.
- Vattimo, Gianni: *Das Ende der Moderne*. Stuttgart 1990.
- : *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*. Frankfurt a. M./New York 1997.
- Vedder, Ben: *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*. Stuttgart 2000.
- Verstraeten, Johan: »Narrativity and Hermeneutics in Applied Ethics«. In: *Ethical Perspectives* 1 (1994), S. 51–56.
- Volpi, Franco: »Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, praktische Philosophie, Neoaristotelismus«. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1992), S. 5–23.
- Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a. M. 1983.
- Walzer, Michael: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Berlin 1990 (engl. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass. 1987).
- Welsch, Wolfgang: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a. M. 1996.
- Zima, Peter V.: *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik*. Tübingen 1989.

Walter Lesch

# III. Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik

## Einleitung

Die Beschäftigung mit Fragen der Angewandten oder Bereichsspezifischen Ethik hat in den letzten Jahrzehnten deutlich zugenommen und auch das Profil der Ethik verändert. Ethik tritt nicht mehr allein als akademische Bemühung um die Reflexion von Begriffen, Prinzipien und Begründungsmöglichkeiten von Moral in Erscheinung. Vielmehr werden von der Ethik zunehmend Orientierungsleistungen in praktischen, gesellschaftlichen und politischen Fragen erwartet; immer häufiger werden auch Verfahren zur politischen Konsensbildung mit dem Etikett ›Ethik‹ belegt.

Die Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik im Sinne einer wissenschaftlichen Unternehmung ist dabei nicht allein als eine technische Anwendung von ethischen Theorien auf beliebige Handlungsbereiche zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um ein komplexes Beziehungsgefüge zwischen *theoretischen Reflexionen* auf Grundbegriffe und -prinzipien der Moral auf der einen und *praktischen Orientierungsfragen* auf der anderen Seite. Dabei ist es kaum strittig, dass in die Beschäftigung mit den konkreten ethischen Fragen auch die Erkenntnisse der verschiedenen empirischen Wissenschaften sowie auch der Technikfolgenabschätzung einzubeziehen sind. Keines der aufeinander bezogenen Momente dieses Forschungszusammenhangs ist dabei selbstverständlich vorgegeben. Wissenschaftlich ausgewiesen werden sollten sowohl die *Auswahl der ›Bereiche‹*, in denen eine ethische Reflexion als notwendig erscheint, wie auch die *theoretischen und methodischen Grundlagen* der Angewandten Ethik und schließlich auch die *Auswahl der jeweils in den Forschungsprozess einzubeziehenden wissenschaftlichen Disziplinen und Subdisziplinen*.

### 1. Terminologische Bemerkungen

Der Terminus ›Angewandte Ethik‹ kann als Oberbegriff für die verschiedenen Bemühungen der *Be-*

*reichsspezifischen Ethiken* verstanden werden. Der Begriff ruft allerdings regelmäßig Kritik hervor, da man allzu leicht ein an technischer Anwendung orientiertes Verständnis von ›Anwendung‹ dahinter vermutet. Nun ist dieses Missverständnis in der Tat möglich, wenngleich ›Anwendung‹ nicht notwendig im Sinne eines instrumentellen Mitteleinsatzes verstanden werden muss. Auch in der Tradition der Hermeneutik etwa ist der Begriff der ›Anwendung‹ bzw. ›Applikation‹ Gegenstand ausgiebiger theoretischer Reflexionen, und den hermeneutischen Applikationsbegriff wird man kaum im technizistischen Sinne missverstehen können. Unter Anwendung ist dort die Aktualisierung philosophischer Einsichten in veränderten Lebenskontexten zu verstehen, wie sie sich in der Beschäftigung mit den Texten der Tradition einstellt. In der Ethik zielt bereits die Grundlagenreflexion auf eine Praxis ab und ist auf Handlungsorientierung ausgerichtet. Insofern ist die *Anwendungsdimension gleichsam der Zielpunkt der ethischen Reflexion* und nicht ein Appendix oder ein verzichtbarer Zusatzschritt, der gleichsam nachträglich auch noch stattfindet, nachdem sich in der theoretischen Reflexion bereits alles Wichtige ereignet hat. Diesen internen Zusammenhang von Grundlagen- und Anwendungsdimension bringt der Begriff ›Angewandte Ethik‹ jedoch recht treffend zum Ausdruck. Das wird auch deutlich, sobald man sich die terminologischen Alternativen vor Augen führt. So wird inzwischen etwa von ›Anwendungsorientierter Ethik‹ gesprochen. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, dass die Ethik auf Anwendungskontexte hin orientiert ist, jedoch nicht allein als Anwendung von ethischen Theorien auf konkrete Fälle zu begreifen ist, da schon die Anwendungsfälle selbst nicht selbstverständlich vorgegeben sind. Der Terminus ist gleichwohl unglücklich, da zum einen die Missverständnisse des Begriffs ›Anwendung‹ hier weiterhin möglich sind und da Ethik zum anderen grundsätzlich auf Anwendungskontexte hin orientiert ist und nicht erst dann, wenn sie sich ausdrücklich mit ihnen beschäftigt.

Ebenso unglücklich erscheint mir die Rede von der ›Praktischen Ethik‹ im Unterschied zu einer ›Theo-

retischen Ethik«. Da die Ethik als solche einen Teil der Praktischen Philosophie darstellt, ist es nicht gut nachvollziehbar, warum wiederum ein Teil der Ethik praktisch sein soll. Die Ethik ist als solche auf Praxis hin bezogen. Sie reflektiert auf Praxis und soll in der Praxis orientierend sein. Dabei ist sie sowohl in ihren grundlegenden Reflexionen als auch in ihren bereichsspezifischen Dimensionen ein theoretisch-reflexives Unternehmen und damit in Distanz zur Praxis, auf die sie reflektiert. Bisweilen trifft man noch auf die Termini »spezielle« vs. »allgemeine Ethik«. Auch diese Terminologie scheint mir insofern wenig geeignet zu sein, als der Terminus »spezielle Ethik« den grundlegenden Zusammenhang mit den theoretischen Bemühungen der Ethik nicht eben deutlich macht. Vorderhand scheint mir daher »Angewandte Ethik« als Sammelbezeichnungen für die verschiedenen »Bereichsspezifischen Ethiken« der geeignete Terminus.

## 2. Selbstverständnis und theoretische Hintergründe

Im Grundsatz steht hinter dem Spektrum der verschiedenen methodischen Zugangsweisen in der Angewandten Ethik die Vielfalt an Möglichkeiten ethischer Theoriebildung. In der Geschichte der Ethik wurden stets auch die Konsequenzen der theoretischen Bemühungen für konkrete Lebens- und Handlungsbereiche reflektiert. Bereits Aristoteles verstand seine ethischen Überlegungen als Skizze der Umriss einer guten Praxis. Allerdings findet sich über weite Strecken der Geschichte der Ethik eine *große Konstanz hinsichtlich der konkreten Einschätzungen des guten Handelns*. Bestimmte moralische Grundorientierungen, wie Tötungs-, Lügen- oder Ehebruchsverbot finden sich in den unterschiedlichen moralphilosophischen Kontexten ebenso wie in der christlichen Moraltheologie. Bis weit in das 20. Jahrhundert schien die moralphilosophische und -theologische Reflexion getragen von einem weitgehend konstanten Vorverständnis hinsichtlich der zu regelnden Gegenstände der Ethik. Gleichwohl findet sich in zahlreichen Traditionen auch die Beschäftigung mit konkreten Handlungsfeldern, in denen die Reflexion der konkreten Bestimmung der moralischen Pflicht oder der moralisch guten Haltung eine wesentliche Rolle spielt. Zu nennen ist etwa die lange Geschichte der Kasuistik, die im Rahmen der Medizinethik einen erneuten Aufschwung erfährt.

*Nun ist allerdings die Möglichkeit, überhaupt Angewandte Ethik zu betreiben, von zahlreichen theoretischen Voraussetzungen abhängig.* Die Prinzipienethik

Kants ist etwa zu einer Applikation auf konkrete Anwendungskontexte durchaus in der Lage, insofern mit der Menschenwürdeformel ein inhaltlich gehaltvolles Moralprinzip vorliegt. Kant selbst hat diese Applikationsleistung allerdings nicht als vordringlich erachtet. In der Rechtsphilosophie Hegels wird das Recht als Realisation moralischer Anerkennungsverhältnisse gedacht, so dass hier die Anwendung ethischer Reflexion nur im Kontext einer Ausdifferenzierung und Weiterentwicklung institutionalisierter Rechtsverhältnisse gedacht werden kann. Ein weiter Strom neuzeitlicher Ethik steht dem Gedanken einer Anwendung von Ethik reserviert gegenüber, weil ihre metaethischen Annahmen normative Ethik überhaupt als unmöglich oder nur mit starken Einschränkungen möglich erscheinen lassen. Wenn moralische Urteile lediglich als Ausdruck von Gefühlen oder vorthoretisch gewonnenen Werthaltungen angesehen werden, dann ist nicht recht ersichtlich, was Gegenstand der Angewandten Ethik sein sollte. Jedenfalls spielte bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts die Angewandte Ethik keine zentrale Rolle in der ethischen Diskussion.

Das änderte sich seit den 1960er Jahren beträchtlich. Zunächst standen dabei die Medizin- und Bioethik im Zentrum der bereichsspezifischen Diskussionen, dann jedoch zunehmend auch andere Diskussionsfelder, wie etwa die Technik- und Umweltethik. Allerdings sind diese Bereichsethiken bislang in ganz unterschiedlichem Maße etabliert und ausdifferenziert. Auch das *Selbstverständnis* der verschiedenen Bereichsspezifischen Ethiken, die *fachliche Zuordnung* und die *wissenschaftlichen Standards* sind völlig unterschiedlich. Medizinethik hat etwa im Sinne eines ärztlichen Standesethos durchaus eine längere Tradition. Darunter ist dann weniger an eine philosophisch angeleitete ethische Reflexion auf medizinische Praktiken zu denken als vielmehr an eine Kodifizierung und Standardisierung ärztlichen Handelns vom Selbstverständnis der medizinischen Profession her. Im Sinne standesrechtlicher Selbstregulierung hat dieses Standesethos heute in gewissem Umfang auch rechtliche Bedeutung. Ähnliche Selbstreflexionen im Rahmen einer Berufsethik finden sich ansatzweise auch bei Technikern und Ingenieuren, jedoch dürfte diese Tradition im Rahmen der ärztlichen Ethik am weitesten entwickelt sein. Auch mit dem Aufkommen der Bioethik stand zunächst das Handeln der ärztlichen Zunft und die Reflexion auf die moralische Dimension von Grenzfällen ärztlichen Handelns im Zentrum der Diskussion. Noch heute verstehen sich daher häufig Kliniker als diejenigen, welche die ethische Diskussion betreiben.

Mit der *Ausdehnung der Themenspektren* und der

*gesellschaftlichen Bedeutung* der verhandelten Thematiken ändert sich aber auch das *Gewicht und Profil* der Diskussionen in der Angewandten Ethik. Mit der Diskussion um Gentechnik und Informationstechnologie werden im Rahmen verschiedener bereichsethischer Diskurse nicht mehr nur Randgebiete und Grenzfälle technischer oder wissenschaftlicher Entwicklungen thematisiert. Zunehmend geht es vielmehr um die ganze Richtung der Forschungsentwicklung sowie die gesellschaftliche und soziale Relevanz der Technik selbst. Mit der Umweltethik steht zudem nicht ein sektoriell eingrenzbarer Handlungsbereich zur Debatte. Vielmehr geht es um den moralisch verantwortbaren Umgang mit der natürlichen Umwelt. Die Umweltethik hat insofern mit allen Handlungsbereichen zu tun, als sie auf Naturverbrauch, -zerstörung und -erhalt Auswirkungen haben. Einen vergleichbaren Querschnittscharakter hat auch – in vielleicht noch stärkerer Weise – die Wirtschaftsethik, die all jene Bereiche betrifft, in denen ökonomisch orientiertes Handeln stattfindet.

Mit dem gewandelten Gewicht der in der Angewandten Ethik verhandelten Themen wandelt sich auch deren *Profil* und die *verwendete Methodik*. Zunächst einmal wird Ethik nicht mehr allein als akademische Disziplin verstanden. Die Themen der Bioethik werden z. B. von breiten Kreisen der Öffentlichkeit diskutiert. Entsprechend wird unter dem Stichwort ›*Bioethik*‹ auch nicht allein der akademisch wissenschaftliche Ethik-Diskurs verstanden, sondern ebenso die öffentliche Debatte um die Regulierung der Biowissenschaften. Von verschiedenen Vertreterinnen und Vertretern wird daher auch die Angewandte Ethik nicht mehr als Teil einer wissenschaftlichen Spezialisierung verstanden sondern als eine Aktivität auf der Grenze zwischen Wissenschaft und Gesellschaft. Entsprechend wird dann allerdings die *Grenzziehung zwischen Ethik und Politik* nicht mehr trennscharf vollzogen. Während es in der Politik um die Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Interessengruppen und weltanschaulichen Positionen geht, hat es Ethik traditionell mit der Kritik und der Prüfung moralischer Argumentationen zu tun. Diese Grenzziehung lässt sich in der Praxis nicht mehr klar aufrechterhalten. Das hängt auch damit zusammen, dass Bioethik in ihrer institutionalisierten Form nicht allein als *wissenschaftliche Subdisziplin* in Erscheinung tritt, sondern auch in zahlreichen *semi-politischen Beratungsgremien*, die durch Vertreter/innen von Interessengruppen besetzt werden. Damit übernimmt die Bioethik dann aber eindeutig Funktionen, die zu den genuinen Aufgaben der Politik gehören.

Wenn man jedoch die Aufgaben der Angewandten Ethik nicht in erster Linie in der *Überprüfung der*

*Qualität von Argumenten* sieht sondern in der *Herstellung gesellschaftlicher Konsense*, dann ist man mit dem Problem des *Pluralismus der moralischen Überzeugungen und ethischen Theorien* konfrontiert. Wenn die Angewandte Ethik – im Sinne eines wissenschaftlichen Unternehmens – ihre Beurteilung auf der Basis einer ethischen Theorie vornimmt, so stellt das Faktum einer Vielzahl von Theorien ein Problem dar, insofern nicht zu erwarten steht, dass eine Einigung auf eine ethische Theorie möglich ist. Es wurden daher in der Angewandten Ethik stets Theorien favorisiert, die eine Vermittlung zwischen verschiedenen theoretischen Zugangsweisen anstreben. Wichtig waren hier v. a. Versuche, mittlere Prinzipien zu formulieren, die einer allgemeinen Akzeptanz in der Gesellschaft sicher sein können und zugleich nicht nur von einem philosophischen Ansatz her akzeptabel erscheinen. So ist etwa im Bereich der Bioethik der Ansatz von *T. Beauchamp* und *J. Childress* sehr einflussreich gewesen, der vier Prinzipien (*autonomy, beneficence, nonmaleficence* und *justice*) als Referenzpunkte aller bioethischen Diskurse vorschlägt. Die Angabe solcher Prinzipien hat den Vorzug, dass sie in verschiedenen ethischen Theorien anerkannt sind, dass sie weitgehend akzeptiert werden und zugleich so allgemein sind, dass sie in allen einschlägigen Diskursen vorkommen. Man versucht mit dem Bezug auf diese vier Prinzipien eine Festlegung auf entweder einen induktiven oder einen deduktiven Zugang zu vermeiden, die in der Ethik beide nicht überzeugen können. Ein induktiver Zugang scheint insofern problematisch, als von dem faktischen Vorhandensein von moralischen Überzeugungen nicht auf ihre Berechtigung und moralische Geltung geschlossen werden kann. Ein deduktiver Zugang, der von einem obersten Moralprinzip eine moralische Beurteilung von konkreten Handlungen deduziert, ist hingegen mit der Schwierigkeit behaftet, dass den meisten Philosophen der Ausweis eines solchen Moralprinzips unmöglich erscheint; zudem droht durch die deduktive Herleitung konkreter Handlungsnormen die Besonderheit konkreter Handlungssituationen verfehlt zu werden. Nun verbinden sich hier zwei unterschiedliche Fragen. Einerseits gilt es zu diskutieren, ob die Begründung eines Moralprinzips gelingt oder nicht. Doch wenn das gelingt, so stellt sich zudem die Frage, welche Konsequenzen aus dem Moralprinzip für konkrete normative Beurteilungen erwachsen. Dabei vertritt allerdings de facto niemand wirklich ein deduktives Modell der Normenableitung, gegen das häufig polemisiert wird; stets wird festgehalten, dass es sich bei dem kategorischen Imperativ um ein Moralprinzip handelt, das erst unter Berücksichtigung der kon-

kreten Handlungsumstände zur Bestimmung konkreter normativer Beurteilungen herangezogen werden kann.

Wenn die Angewandte Ethik mittels einer *Theorie ›Mittlerer Prinzipien‹* die Vielzahl ethischer Theorien gleichsam umgehen und zu einer Formulierung konsensfähiger moralischer Beurteilungen hinführen soll, so hat dieses Vorgehen jedoch mehrere Nachteile. Zum einen ergibt sich die Schwierigkeit, dass das *faktische Überzeugtsein von der Richtigkeit der Prinzipien* noch nicht ihre *philosophische Geltung* begründet. Auch wenn Prinzipien allgemeine Anerkennung genießen, so sind sie deshalb noch nicht als gültige Prinzipien erwiesen. Die Ethik hat als reflektierend-kritische Disziplin vielmehr die Aufgabe, sich zu diesen Prinzipien noch einmal kritisch zu verhalten. Zum anderen ist zu fragen, was für einen Gewinn die Angewandte Ethik aus der Heranziehung solcher Prinzipien hat. Zunächst sind diese Prinzipien in vieler Hinsicht *unklar*. Was unter ›Gerechtigkeit‹ zu verstehen ist und wie ein solches Prinzip zu gewichten ist, wird im Kontext eines philosophisch ausgewiesenen Konzepts wohl deutlich, nicht jedoch ohne einen solchen Zusammenhang. Zudem ist bei einem *Konflikt zwischen verschiedenen Prinzipien* nicht klar, welche Möglichkeiten zur Hierarchisierung von Regeln und Prinzipien und somit zur Auflösung eines solchen Konflikts von einer Theorie ›Mittlerer Prinzipien‹ bereitgestellt werden können. Zudem wird bei einer solchen Theorie ›Mittlerer Prinzipien‹ die *Aufgabe von Ethik* nicht eben deutlich. Wenn der Vorzug ›Mittlerer Prinzipien‹ in ihrer allgemeinen Akzeptanz zu suchen ist, so scheinen sie für den Konsens in der Gesellschaft bedeutsam zu sein. Ethik hingegen hat es traditionell mit der kritischen Prüfung und Reflexion von Argumenten zu tun. Dadurch kann die Angewandte Ethik einen Beitrag zur argumentativen Qualität von Diskursen leisten. Das hingegen wird bei einer Orientierung an der Herstellung faktischer Konsense eher fraglich.

Insofern scheint ein traditionelleres Verständnis von Angewandter Ethik doch eine Reihe von Vorzügen zu besitzen. Dabei kann man für die Angewandte Ethik eine *Grundlagen-* und eine *Anwendungsebene* unterscheiden. Während es bei der *Grundlagenebene* um meta- oder fundamentalethische Fragen einer theoretischen Reflexion auf Begriffe, Regeln, Maximen und Prinzipien des moralischen Urteils geht, hat die *Anwendungsebene* es mit der Vermittlung von Begriffen, Regeln und Prinzipien auf konkrete Handlungsbereiche zu tun. Für jede konkrete normative Empfehlung wäre es insofern erforderlich, eine philosophisch ausgewiesene ethische Theorie zu Grunde zu legen, um die herangezogenen Beurteilungsprinzi-

pien zu legitimieren. Auf der Anwendungsebene spielen jedoch eine ganze Reihe weiterer Gesichtspunkte eine Rolle. So muss die Angewandte Ethik notwendig interdisziplinär verfahren, insofern wir die Handlungskontexte und -gegenstände der ethischen Reflexion begreifen müssen.

### 3. Überblick über die verschiedenen Bereiche der Angewandten Ethik

Die Aufteilung der Bereichsethiken folgt keinem einheitlichen Prinzip, sondern ist von ganz *unterschiedlichen Entstehungskontexten* bedingt. Entsprechend sind alle Versuche einer Systematisierung nur mehr oder weniger überzeugend. Eine gewisse Kontingenz der Themenstellungen ist auch gar nicht erstaunlich, da die Angewandte Ethik die Aufgabe hat, moralisch umstrittene Fragen der gesellschaftlichen Diskussion aufzugreifen. Insofern gehen die *Kontingenzen gesellschaftlicher Entwicklungen* und der damit verbundenen Folgeprobleme in die Entwicklung der Bereichsethiken notwendig ein.

Gleichwohl gibt es eine Reihe von Versuchen, die *Aufteilungen des Feldes der Angewandten Ethik* zu systematisieren. Dabei kann man sich an traditionellen Gegenüberstellungen, wie etwa *Individual- vs. Sozialethik*, orientieren, wenngleich die meisten Themen der Angewandten Ethik sich kaum als individuellethische Probleme begreifen lassen. Klassisch individuellethische Themen – wie etwa Sexualethik – werden heutzutage weniger als ethische Fragen begriffen sondern vielmehr als Themen für die individuelle Lebensführung. Es wird versucht, die Bereichsethiken von *wissenschaftlichen Disziplinen* her zu begreifen und die jeweilige Angewandte Ethik terminologisch daran anzulehnen, was z.B. auch durch Begriffsbildungen wie Ethik in der Medizin und Ethik in der Biologie geschieht. Diese Aufteilung erfasst jedoch nur die Bereiche Angewandter Ethik, in denen auf ethische Aspekte moderner Wissenschaften Bezug genommen wird.

Ein großer Bereich ist die *Technikethik*, die zunächst vornehmlich auf klassische Betätigungsfelder von Technikern und Ingenieuren bezogen war, nun aber etwa in der *Ethik der Informationstechnologie* wichtige Erweiterungen erfahren hat. Politik, Wirtschaft und Technik sind gleichsam klassische gesellschaftliche Handlungsbereiche. Weniger eindeutig ist hingegen der Begriff *Medienethik*, der zwar weite Überschneidungen mit ethischen Fragen der Kommunikations- und Informationstechnologien aufweist, aber kaum unter Technikethik subsumiert werden kann. *Technik- und Wissenschaftsethik* hängen

zunehmend enger zusammen. Einerseits erhalten die Techniken ihre Entwicklungsdynamik aus den Entwicklungen der Wissenschaften, andererseits orientiert sich die Entwicklung der Wissenschaften selbst zunehmend an technischen Anwendungsperspektiven. Die Informatik etwa ist zwischen Wissenschaft und Technik kaum klar zuzuordnen. *Wissenschaftsethik* kann in einem engeren Sinne als *Forschungsethik* begriffen werden, also als Reflexion auf moralische Aspekte und Verantwortungsgesichtspunkte von Forschungsprozessen. In einem weiteren Sinne kann *Wissenschaftsethik* jedoch als ein Sammelbegriff für jene Bereichsethiken verstanden werden, bei denen die Forschungsziele, Forschungsprozesse und Auswirkungen von Wissenschaft ethisch reflektiert werden. Wichtig ist allerdings vornehmlich, den Zusammenhang von Wissenschafts- und Technikethik im Auge zu behalten. Man wird die moralischen Fragen moderner Entwicklungen von Wissenschaften kaum verstehen können, wenn man die gesellschaftliche Anwendungsdimension von Wissenschaften aus dem Auge verliert.

Im Rahmen der ethischen Reflexion auf die Wissenschaften hat sicherlich die Beschäftigung mit den Biowissenschaften die stärkste Beachtung gefunden. Bioethik wird häufig als Kurzform für biomedizinische Ethik aufgefasst, es wird aber auch versucht, *Bioethik* als Oberbegriff über *Medizin-*, *Tier-* und *Umweltethik* zu verstehen. Bioethik wäre dann eine Kurzform für ethische Fragen im Umgang mit dem Lebendigen. Diese Terminologie ist aber nicht in jeder Hinsicht klar. Die Umweltethik hat es z.B. sowohl mit dem Umgang mit der belebten als auch der unbelebten Natur zu tun und auch in der Medizinethik geht es nur zum Teil direkt um Fragestellungen an den Grenzen des menschlichen Lebens.

Eine weitere Möglichkeit zur Aufteilung der Bereiche der Angewandten Ethik besteht darin, diese Bereiche von *gesellschaftlichen Handlungsfeldern* her zu entwerfen. In dieser Hinsicht sind etwa die Bereiche *Politische Ethik* und *Wirtschaftsethik* (mit entsprechenden Untergliederungen) zu verstehen. Aufgrund der Internationalisierung aller Lebensbereiche und der gravierenden Veränderungen der westlichen Kulturen ist auch die ethische Beschäftigung mit Kultur wichtig geworden, der hier verwendete Begriff einer *Kulturethik* hat allerdings noch nicht allgemeine Anerkennung gefunden.

Nun wird man dieser Art begrifflicher Zuordnung auch einen gewissen heuristischen Wert zugestehen. Gleichwohl kann man sich fragen, was ein sinnvolles Aufteilungsprinzip sein könnte. *Wenn man in Rechnung stellt, dass die Ethik es mit der Beurteilung von menschlichem Handeln zu tun hat, dann ist am ehes-*

*ten eine Aufteilung sinnvoll, die von prägnanten Handlungsbereichen des Menschen ausgeht.* Die folgenden Einführungen in Bereichsspezifische Ethiken sind keineswegs vollständig, sondern orientieren sich auch am Gewicht der behandelten Themen in der wissenschaftlichen Diskussion.

Marcus Düwell

## 1. Bioethik

### 1. Begriff und Abgrenzung

Bioethik entwickelte sich im Umkreis moderner Biomedizin und Biotechnologien. Die neuartigen Möglichkeiten der Gentechnik, Transplantationsmedizin, in vitro-Fertilisation, Embryonenforschung und die ökologische Krise warfen eine Reihe neuartiger ethischer Probleme auf, die mit Hilfe des traditionellen Theorierepertoires der Ethik nicht lösbar schienen.

Die gebräuchlichste Definition des Begriffes ›Bioethik‹ legt die Silbe *Bio-* als Abkürzung für *Biowissenschaften* aus. Bioethik wird verstanden als die kritische Auseinandersetzung mit den moralischen Dimensionen in den von den Biowissenschaften betroffenen Handlungskontexten *Biomedizin*, *Biotechnologien* und *Ökologie* (Hottois 2001; Durand 1999; Callahan 1995). Der Begriffsgebrauch ist aber nicht einheitlich. Manche Autor/innen beziehen ihn enger auf die Biomedizin oder/und die Biotechnologien, allenfalls mit Einschluss der Tierethik (Beauchamp/Walters 1994; Kuhse/Singer 1998). Der ebenfalls gebräuchliche Titel ›biomedizinische Ethik‹ legt einen stärkeren Akzent auf die Medizin. Mit der Medizinethik, Wissenschaftsethik, Pflegeethik, Technikethik und Umweltethik ergeben sich Überlappungen.

Die normative Regulierung der Biomedizin, etwa das Festlegen der Grenzen der Verfügbarkeit werden des menschlichen Lebens für die Forschung, ist eine Aufgabe, die nicht nur der Ethik zufällt, sondern wesentlich auch Recht und Staat. Insofern muss sich Bioethik auf eine Biopolitik beziehen. Sie erfüllt dort reflexiv-erweiternde und beratende Funktionen, z. B. um den Begriff der Menschenwürde konkret auszuliegen (Kettner 2004) oder um den Determinismus der Technologieentwicklung zu hinterfragen (Gehring 2006). »Biopolitik« ist ein Begriff der in den 1970er Jahren von Michel Foucault geprägt wurde, um die Disziplinierung des Leibes und des Bevölkerungskörpers durch sozial ausgeübte Macht zu be-



zeichnen (Stingelin 2003). Im Rahmen des biopolitischen Diskurses wurde der Begriff ›Bioethik‹ auch manchmal mit einer utilitaristischen und techniklegitimierenden Position gleichgesetzt und als Kampfbegriff gegen eine Experto- und Technokratie verwendet. Davon unterscheidet sich ›Bioethik‹ als inhaltlich neutrale Bezeichnung eines *Untersuchungsfeldes*.

## 2. Historische Entwicklung

### 2.1 1960–1970: Die formative Phase

Als 1969 in New York das *Hastings Center* gegründet wurde, Van Rensselaer Potter 1970 den ersten Aufsatz mit dem Titel »Bioethics« publizierte (vgl. Potter 1971) und 1971 in Washington D.C. das Kennedy Center for the Study of Human Reproduction and Bioethics seine Tore öffnete, waren die Probleme, denen sich die neue ›Bioethik‹ annehmen wollte, bereits Teil öffentlicher Diskussionen und Besorgnis. Frühere Vorstöße kamen aus der Wissenschaftlergemeinschaft selbst. 1960 wurde am Dartmouth College (Hanover, NH, USA) eine hochkarätig besetzte Konferenz »Great Issues of Conscience in Modern Medicine« veranstaltet. Chairman war der Mikrobiologe René Dubos, Autor des Buches *Mirage of Health: Utopias, Progress and Biological Chance* (1959). S. Marsh Tenney setzte als Ziel der Konferenz »die Gewissensprobleme im medizinischen und wissenschaftlichen Fortschritt zu prüfen [...] nicht einfach die Frage des Überlebens oder der Auslöschung des Menschen, sondern *welche Art* von Überleben? eine Zukunft von *welcher Natur?*« (vgl. Jonsen 1998, S. 13f.). Fragen um die Effekte ionisierender Strahlung, die Verschmutzung von Wasser und Luft oder die chemische Veränderung der Nahrungsmittel und das Bevölkerungswachstum als Folge der erfolgreichen Bekämpfung von Infektionskrankheiten wurden gestellt. Genetiker sorgten sich, dass im Gefolge der Medizin der menschliche ›Genpool‹ verschlechtert werde. Herman J. Muller (in Wolstenholme 1963) empfahl die Idee einer Samenbank mit genetisch vorteilhaftem Spermia, zusammen mit neuen Fortpflanzungstechniken. Aldous Huxley, der schon in *Brave New World* (1932) eine ähnliche Samenbank imaginiert hatte, warnte davor, dass die Einführung menschlicher Zucht unausweichlich zu totalitärer Manipulation und Kontrolle führe. Die berühmteste aus einer Reihe ähnlich verlaufender Konferenzen fand 1962 in der Ciba Foundation in London statt (»Man and His Future«; Wolstenholme 1963). Ihre Proceedings beginnen: »Die Welt war gesellschaftlich, politisch und ethisch unvorbereitet für die Ankunft

der Kernkraft. Jetzt ist die biologische Forschung in einem Gärungsstadium, kreierte und verspricht Methoden zum Eingriff in »natürliche Prozesse«, die fast jeden Aspekt des menschlichen Lebens, das wir wertschätzen, verwandeln könnten.« – Im selben Jahr erschien das Buch *Silent Spring* der Biologin Rachel Carson, das für die schädlichen Nebenwirkungen der exzessiven Agrochemie ein breites Bewusstsein schuf und den Beginn des modernen Umweltdiskurses markiert. Wichtige Stationen der Konsolidierung des bioethischen Diskurses nach 1970 waren die Publikation einer vierbändigen *Encyclopedia of Bioethics* (Reich 1978) und die Gründung der »International Association of Bioethics« und der »Feminist Approaches to Bioethics«, beide 1992. Heute gibt es in vielen Ländern eigene Bioethik-Institute und Fachgesellschaften.

### 2.2 Wurzeln

Den Konferenzen der 60er Jahre gingen die Auseinandersetzungen um medizinische Versuche an Menschen voraus. Die Nürnberger Ärzteprozesse von 1946/47 verurteilten die tödlichen Experimente, die deutsche Ärzte der Nazi-Zeit an Insassen von Konzentrationslagern und an Kriegsgefangenen ausgeübt hatten (Annas/Grodin 1992). Der »Nürnberger Codex« hat dann die »freiwillige Zustimmung« auf Grund von »Kenntnis und Einsicht« als ethische Voraussetzung von Experimenten an Menschen festgesetzt (Tröhler/Reiter-Theil 1997). 1964 regelte der Weltärztebund in der »Deklaration von Helsinki« die Bedingungen klinischer Forschung. Diese Deklaration, die seither mehrfach revidiert wurde (zuletzt 2008 in Seoul), basiert auf demselben Prinzip des *free and informed consent* und stellt das individuelle Wohl über die Interessen der Gesellschaft.

Die moralische Auseinandersetzung mit der biomedizinischen Forschung hat aber weit ältere Ursprünge. Goethes *Faust* oder Mary Shelleys *Frankenstein* haben die Ethikdiskurse befruchtet und auch weitere künstlerische Auseinandersetzungen inspiriert. Als Sinnsgeschichten nahmen sie Teil an der Konstruktion der ›ethischen Problematik‹ der Biotechnologien: Die Technik gerät außer Kontrolle und richtet Schaden an; entsprechend ist es die Rolle der Ethik, über Sinn und Grenzen zu diskutieren.

## 3. Methoden und Werkzeuge

### 3.1 Bioethische Theorien

Ethische Theorien sind Methoden zur Strukturierung und Lösung ethischer Probleme. Sie geben je einen Rahmen, innerhalb dessen die Akteure über die

Akzeptabilität von Handlungen reflektieren können. Die Bioethik war von Anfang an methodisch wesentlich vielfältiger, als dies in der sog. ›Singer-Debatte‹ um Euthanasie (Singer 1994; Jamieson 1999) wahrgenommen und kritisiert wurde. Neben konsequentialistischen Ansätzen spielten deontologische stets eine wichtige Rolle: Kantianismus, Vertragstheorien, Naturrechtsansätze, Kommunitarismus, der liberale Pluralismus, aber auch religiöse Ethiken, die Care-Ethik sowie narrativ-hermeneutische Zugänge (vgl. die Spezialartikel in diesem Bd.). In der Bioethik können grundsätzlich alle ethischen Theorien Verwendung finden. Wenn mehrere ethische Theorien zur Auswahl stehen, entsteht das Problem, ob ein *Theorienpluralismus* überhaupt konsistent sein kann (1), und die Frage, ob Bioethik dem Modell der *Angewandten Ethik* genüge (2).

1. Manche ethische Theorien erheben den Anspruch auf universelle und exklusive Geltung und suchen dabei die Lösung moralischer Fragen in einer einzigen Idee. Der Utilitarismus stellt z. B. konsequent das Prinzip der Nutzenmaximierung ins Zentrum, der Kantianismus das Kriterium der Universalisierbarkeit von Maximen. Die Voraussetzung eines reduktionistischen Vorgehens ist, dass eine Idee am Problem tatsächlich das Wesentliche erfassen kann. Diese Voraussetzung wird in der Diskussion zunehmend bezweifelt. In komplexen Konfliktsituationen kann jede Theorie nur eine Teilsicht gewähren. Dann wäre es aber falsch, die Ansätze für wechselseitig exklusiv zu halten.

2. Das Modell der *Angewandten Ethik* suggeriert, dass zuerst eine konsistente ethische Theorie entwickelt wird, die dann auf die besonderen Umstände des Falles angewendet wird. Viele Bioethiker/innen lehnen dieses Modell ab. An die Stelle von *top-down*-Verfahren, die konkrete ethische Urteile durch die Gültigkeit einer allgemeinen Theorie rechtfertigten, treten zunehmend *bottom-up*- (und gemischte) Verfahrensansätze. Sie gehen davon aus, dass sich die Gültigkeit in konkreten Konstellationen zeigt, und dass entsprechend zwischen empirischer Situationsanalyse und ethischer Theorie ein Verhältnis wechselseitiger Erhellung besteht (vgl. Edel/Flower/O'Connor 1994; Lindemann/Verkerk/Walker 2008; Ashcroft et al. 2005).

### 3.2 Prinzipalismus

Der erste integrative Ansatz, der systematisch gearbeitet wurde, basiert auf einer kleinen Gruppe von Prinzipien mittlerer Reichweite: (1) Autonomie, (2) Wohltun, (3) Schadensvermeidung und (4) Gerechtigkeit. Statt schwierige und kontroverse Letztbegründungsfragen zu verfolgen, beginnen die Ver-

fechter des ›Prinzipalismus‹ mit der moralischen Erfahrung und den allgemein für richtig gehaltenen Pflichten: (1) die Respektierung der Fähigkeit von Individuen, ihre eigene Vorstellung vom guten Leben zu wählen und ihr gemäß zu handeln; (2) die Stillung der Bedürfnisse und die Förderung des Wohls anderer Personen; (3) die Vermeidung von Schädigungen anderer Personen; und (4) die Fairness in der Verteilung von Nutzen und Lasten bzw. die Konfliktlösung in fairen Verfahren. Ursprünglich entwickelt von Tom Beauchamp und James Childress in ihrem einflussreichen Buch *The Principles of Bioethics* (zuerst 1979), avancierte dieser Ansatz in den USA rasch zur dominanten Art und Weise ›Bioethik zu treiben‹. In konkreten Fällen lassen sich mit Hilfe der vier Prinzipien *prima facie* Pflichten begründen, die sich manchmal allerdings widersprechen. Z. B. kann die Pflicht, wirkungsvolle neue Medikamente zum Wohl aller Patient/innen zu entwickeln, der Pflicht widersprechen, die freie Entscheidung von Patienten gegen ihre Teilnahme an einem klinischen Versuch zu respektieren. Es lassen sich moralische Fragen klarer analysieren und verstehen, in diesem Fall z. B. als Wohltun/Autonomie-Dilemma. In der Mehrzahl der Fälle geben die Prinzipien eine eindeutige Richtung an. Der Mangel an diesem Zugang bleibt aber, dass er keine Methode zur Verfügung stellt, um Konflikte zwischen den Prinzipien aufzulösen.

### 3.3 Kasuistik

Ein weiterer integrativer Ansatz stellt die Analyse und den Vergleich der Struktur konkreter Problemfälle ins Zentrum. Die Rolle der ethischen Theorien und die routinisierte Anrufung der »vier Prinzipien« (siehe oben) rückt in den Hintergrund. Wie Albert Jonsen und Stephen Toulmin in ihrem Klassiker *The Abuse of Casuistry* (1988) nachgewiesen haben, war die Argumentation in bioethischen Fragen wie Abtreibung, Forschung am Menschen etc. an paradigmatischen Fällen orientiert: in der US-amerikanischen Abtreibungsdiskussion z. B. Roe v. Wade (Arras/Steinbock 1999, S. 309) oder in der klinischen Forschung die Nazi-Medizin oder die Tuskegee Syphilis-Studie. Neue Fälle werden mit bekannten verglichen, in denen sich eine starke moralische Evidenz ergeben hat. Von da aus wird induktiv verallgemeinert: Frauen haben ein legitimes Recht auf Schwangerschaftsabbruch; Forschungsuntersuchungen an Versuchspersonen setzen eine freie und informierte Zustimmung voraus. Fälle mit starker Evidenz werden als *Paradigmata* bezeichnet. Wichtig ist die sorgfältige Beschreibung und Interpretation der Situation, das Ernstnehmen der Beschreibungen als *Erzählung* (Nelson 1997), die Zuordnung zu einem

Thema (*Taxonomie*) und das *Denken in Analogien* – wobei die spezifischen Differenzen ethisch gewichtet werden müssen (Arras 1999). Kasuistik hat eine lange und kontroverse Geschichte. In der bioethischen Diskussion ist sie als Alternative zu *top-down*- oder theoriegeleiteten Ansätzen aufgetreten. Sie arbeitet sich umgekehrt von den Antworten auf konkrete Fälle schrittweise zu abstrakten Regeln vor (*bottom-up*), hält aber daran fest, dass der Ort der moralischen Gewissheit nicht in den Prinzipien, sondern in den Situationen liegt. Die Methode ist begrenzt durch ihre notwendige Rückwärtsgewandtheit und ihre tendenzielle Unempfindlichkeit gegenüber Fragen des guten Lebens.

### 3.4 Care-Ethik

Die Ethik der Fürsorge hat sich seit Gilligan (1982) im Zusammenhang der feministischen Ethik herausgebildet. Sie orientiert sich an Beziehungen und an der Verantwortung für konkrete Andere als ursprünglich leibliche Subjekte. Für die Biomedizin ist Pflege und das Heilen ein zentrales moralisches Motiv. Mit der Kasuistik teilt die Care-Ethik die Aufmerksamkeit für die Besonderheiten der Situation; sie behandelt sie aber nicht als Sets von besonderen Umständen (konditionaler Kontextualismus), sondern als Netze von Beziehungen (relationaler Kontextualismus). Beziehungen konstituieren die moralische Verantwortung und Autonomie der Beteiligten. Die Care-Ethik versucht sich in die betrachteten Situationen hineinzuversetzen und sie von den verschiedenen beteiligten Perspektiven her wahrzunehmen. Sie hütet sich vor einer Vergegenständlichung der Fälle als Objekte einer Typologie. Die Sorge für das gute Leben in Beziehungen zwischen unterschiedlich verkörperten Menschen bildet eine Sinnerfahrung und ist eine Aufgabe für das politische Engagement. Trotz dieser integrativen Fähigkeit bleibt im Care-Ansatz die Frage nach der Anschlussfähigkeit für die Gerechtigkeitsperspektive offen, die ohne die (abstrakte) Voraussetzung der Rechtsgleichheit von Personen nicht auskommt.

## 4. Aktuelle Kontroversen

### 4.1 Bioethik als umstrittener Machtfaktor

Bioethik ist ein politischer Diskurs, der nur im öffentlichen Raum geführt werden kann. Auf diesen Umstand war die Moralphilosophie traditionell kaum vorbereitet. Sie orientierte sich an einem Problemlösungsmodell, worin die Ethik innerhalb der moralischen Auseinandersetzungen eine rationalitätsstiftende Rolle spielt, selbst aber von der mora-

lischen Infragestellung ausgenommen bleibt. Die Anwendung von Foucaults Machtanalyse auf die Bioethik (Braun 2000) verbindet Fragen der Glaubwürdigkeit eines Diskurses mit denen nach der Problemlösungskompetenz der Bioethik. Der Bioethik wird vorgeworfen, sie betreibe die Ersetzung herkömmlicher Ethik durch technikförmige, »rational-objektive« Bewertungsmethoden, wobei Alternativdiskurse, z.B. die Gentechnologiekritik, disqualifiziert werden. Eigentlich sei Bioethik eine systemstabilisierende »Hofethik« (Praetorius 1987). Als Bedingung ihrer institutionellen Anerkennung habe die Bioethik »im Bauch des medizinischen Wals« Wohnsitz nehmen müssen und »symbiotische Beziehungen mit dem Wirtsorganismus« entwickelt (Rosenberg 1999).

### 4.2 Kontextualisierung

Bioethik ist als Phänomen des späten 20. Jh. selbst zum Gegenstand sozialwissenschaftlicher Forschung geworden (DeVries/Subedi 1998). »Typische Bioethiker/innen« erscheinen darin als säkulare Expert/innen für Argumentationslogik und suchen Legitimation für ihren neuen Berufsstand. »Typisch bioethisches Denken« scheint die Probleme als abstrakte Dilemmata wahrzunehmen, ohne den empirischen Kontexten und der Wahrnehmung durch Beteiligte Aufmerksamkeit zu schenken (Fox 1999). Empirische Methoden, wie sie in den Sozialwissenschaften entwickelt wurden, finden nun zunehmend Anerkennung. Damit hängt die Frage nach der Multikulturalität zusammen. Gerade angesichts wachsender Möglichkeiten der Diskriminierung seien universelle Rechte aller Menschen unverzichtbar, ob sie von Kulturen oder politischen Systemen anerkannt sind oder nicht (Macklin 1999). Auf der anderen Seite versuchen Soziologen, ethische Diskursmodelle zu entwickeln, die von den moralischen Wahrnehmungen der »lokal« Beteiligten ausgehen und die Differenzen dieser Erfahrungen in »translokale« Standards übersetzen (Kleinman 1999). Die Relevanz der Lebenskontexte wird von den in dominierenden Diskursen marginalisierten Personengruppen selbst verteidigt. *Feministische Bioethik* stellt die Kategorien Macht und Partikularität ins Zentrum. Sie analysiert die lange Zeit ignorierten Ungleichheiten in Beziehungen (Donchin/Purdy 1999). *Disabilities Studies* haben Verständnis dafür geweckt, dass die Wahrnehmung von Krankheit und Behinderung das Resultat von Normierungsschritten ist (Barnes/Mercer/Shakespeare 1999; Scully 2008). Während eine universalistische Beurteilung bioethischer Probleme religiöse Fragen aus der Beurteilung tendenziell ausschließen will, kann sie eine kontextsensitive Ana-

lyse nicht übergehen (Fischer 1998; Rehmann-Sutter et al. 2006). Unbestritten ist, dass die Fragen der Bioethik an ›letzte‹ Fragen rühren, z.B. nach dem Platz von Menschen im Kosmos oder nach dem Verhältnis zwischen ›Selbst‹ und leiblicher Existenz.

Weil in den letzten Jahren zunehmend konkrete praktische Kontexte systematisch, mittels meist qualitativer empirisch-sozialwissenschaftlicher Methoden untersucht wurden, entstand eine Debatte um eine »empirische Ethik«, d.h. darum, wie empirisch gewonnene Ergebnisse (etwa über die Wahrnehmung von medizinischen Handlungskonflikten durch Patienten) in die normativ-ethische Diskussion einbezogen werden können, ohne den naturalistischen Fehlschluss zu begehen (Widdershoven et al. 2008).

### 4.3 Diskutierte Praxisbereiche

1. Professionelle Beziehungen: Das Verhältnis zwischen Ärzt/innen und Patient/innen ist mit der Verwissenschaftlichung der Medizin vor neue Probleme gestellt worden. Z. B. kann die Information über eine schwere Krankheit, wenn sie präsymptomatisch verfügbar ist, das Leben belasten. Gleichzeitig erhöhen frühzeitige Behandlungen die Heilungschancen. Welche Wahrheit wie und wann den Patient/innen zugehört werden soll, wer die Mitteilung vornimmt und wie die Mitsprache der Betroffenen bei der Behandlungsplanung gestaltet werden soll, sind zwar klassische Fragen der Patient/innenautonomie (vgl. Art. »Medizinethik«), werden aber neu und in verschärfter Form gestellt. Zusammen mit der verfeinerten Spezialisierung und der Unpersönlichkeit in Spitalbetrieben sowie der Mittelknappheit verändern sie die Fundamente traditioneller Beziehungen von Ärzt/innen, Pflegenden und Behandelten. Parallel zur Forderung nach einem *free and informed consent* zu medizinischen Maßnahmen wird – v.a. im Bereich der Gentechnik – von den Betroffenen technisch-ökologischer Risiken eine verstärkte Partizipation gefordert. Dies führt zu einem neuen sozialen Modell von Biowissenschaft, in dem die ethische Legitimation auch die Zustimmung der Betroffenen voraussetzt.

2. Fortpflanzung: Artifizielle Insemination, Ei- und Samenspende, *in vitro*-Fertilisation, Kryokonservierung von Embryonen und Leihmutterchaft werfen spezifische ethische Fragen auf. Präimplantations- und pränatale Diagnostik führen zu neuen Diskussionen zur mütterlichen Autonomie und zum Status von Embryonen und Föten. Gibt es eine ethische Pflicht zur Behandlung der »reproduktiven Gesundheit«? Wie weit reicht dieses Konzept? Schließt es etwa die Fähigkeit ein, Nachkommen ohne genetische »Defekte« zu erzeugen? Seit 1996 (Schaf »Dolly«)

ist die Klonierung von Menschen keine Fiktion mehr, sondern potenzielle Wirklichkeit. Die Kombination zell- und gentechnologischer Methoden eröffnet zumindest technisch die Möglichkeit zur kontrollierten Keimbahnmanipulation.

3. Transplantation: Die Kultivierung pluripotenter Stammzellen führt zu einer »regenerativen Medizin«, d.h. zur Möglichkeit, immunverträgliches transplantierbares Gewebe *in vitro* herzustellen. Die ethischen Fragen des damit ermöglichten »therapeutischen Klonens« oder der Reprogrammierbarkeit von Körperzellen zu Keimzellen (IPS) berühren die des Embryonenschutzes und das Körperverständnis. Dagegen stellt die Xenotransplantation weitgehend tierethische Probleme und Fragen der Akzeptabilität eines Risikos der Übertragung tierischer Viren auf Menschen. Die klassische Transplantationsmedizin mit Leichenorganen setzt die Bewertung des Hirntodes als Todes- oder mindestens als Irreversibilitätskriterium im Sterbeprozess voraus und erfordert eine ethisch wie politisch akzeptable Spenderegelung. Eigenständige Fragen entstehen bei der Lebendspende.

4. Medizinische Genetik: (siehe ausführlicher den Beitrag »Genetik«).

5. Entscheidungen am Lebensende: Medizinisch-technische Kontrolle des Körpers kann unter Umständen in eine Verzögerung des Sterbens umschlagen und mit dem Gebot der Fürsorge in Konflikt kommen. Die Lage der unsichtbaren Grenze für das individuelle Schicksal ist nicht mehr naturgegeben, sondern muss festgestellt und festgelegt werden. Oft ist der Wille der Betroffenen nicht klar. Der Katalog der Fragen reicht von Entscheidungen über den Reanimationsverzicht über passive und aktive Sterbehilfe mit oder ohne expliziten Sterbewunsch der Betroffenen bis zur Suizidbeihilfe.

6. Gesundheitssysteme: Die Allokation von Mitteln und personeller Ressourcen hat neben der Mikro- (die direkt Individuen betrifft) eine Makrodimension. Es handelt sich um Fragen, wie ein Gesundheitssystem gerecht sein kann und wie mit der unvermeidlichen, aber in ärmeren Ländern erheblich einschneidenderen Knappheit der Mittel umgegangen werden soll: Rationierung, Zuteilungskriterien (QUALYS, DALYS), Managed Care, Maßnahmen zur Bekämpfung der globalen AIDS-Epidemie oder eugenische Maßnahmen wie pränatales Screening für bestimmte Erbkrankheiten und die Familienplanung.

7. Forschung am Menschen: Die Durchführung kontrollierter klinischer Studien ist zur Einführung neuer Heilverfahren (Medikamente, Operationsmethoden etc.) unumgänglich, verlangt aber den Schutz der Versuchspersonen. Die Forschungsvorhaben müssen gemäß internationaler Standards von einer

lokalen Ethikkommission überprüft werden und sind an die Freiwilligkeit der Betroffenen gebunden. Die Kriterien, nach denen diese Beurteilung vorgenommen werden soll, und wie der Schutz besonders verletzbarer Personengruppen (z.B. Patienten mit Schmerzen, Angst, nicht Urteilsfähige, Kinder) gewährleistet werden muss, wann Placebos zulässig sind etc., bilden den Gegenstand von Auseinandersetzungen.

8. Tierversuche, Tierzucht: Ob Tiere Sachen sind oder eine eigene moralische Würde haben, wird anhand der Tierversuchsproblematik, aber auch im Bezug auf Intensivmast, Nutztierzucht und der Nutzung von genveränderten Tieren in der Produktion von Pharmaka (»gene pharming«) diskutiert. Wenn Tiere Rechte haben, sind sie Mitglieder der Gerechtigkeitgemeinschaft, und es lassen sich die Tötung und das Zufügen von Leiden nur bei Vorliegen überwiegender, moralisch bedeutsamer Gründe rechtfertigen. Das Gebot einer gleichen Interessenewägung für alle empfindsamen Wesen und die Forderung nach einem Rechtsstatus von höheren Tieren mit Bewusstsein blieb umstritten.

9. Biotechnologie und Patentierung: Die gentechnologische Veränderung von Mikroorganismen, Pflanzen und Tieren für industrielle, landwirtschaftliche und medizinische Zwecke stellt die grundsätzliche Frage nach dem Sinn und den Grenzen der Mensch-Natur-Beziehung neu. Gleichzeitig wird der Schutz der Erfindungen auf diesem Gebiet kontrovers, weil eingewendet wird, dass man »Leben« oder vorgefundene Strukturen (z. B. Gensequenzen) überhaupt nicht patentieren kann.

10. Natur: Biowissenschaften beschreiben Natur als Lebenszusammenhang. Die menschliche Zivilisation greift in radikaler Weise in ihn ein, gefährdet und zerstört Teile daraus. Habitate werden vernichtet und die Artenvielfalt schwindet aufgrund anthropogener Einflüsse in dramatischem Ausmaß. Wenn sich in der menschlichen Praxis eine Anerkennung der Natur als Mitwelt widerspiegeln würde, müsste sie sich zum Teil stark ändern. Zum anderen könnte aber auch der Sinn menschlicher Kultur zukunftsweisend neu definiert werden. Natur »draußen« und unsere eigene Natur, die wir als Leib selbst sind, sind keine getrennten Bereiche.

## Literatur

### Standardliteratur

- Arras, John D.: »A Case Approach«. In: Kuhse/Singer 1998, S. 106–114.  
 – /Steinbock, Bonnie (Hg.): *Ethical Issues in Modern Medicine*. Mountain View, CA <sup>5</sup>1999.  
 Beauchamp, Tom L./Walters, LeRoy (Hg.): *Contemporary Issues in Bioethics*. Belmont, CA <sup>4</sup>1994.

- /Childress, James F.: *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford 1979, <sup>6</sup>2009.  
 Callahan, Daniel: »Bioethics«. In: Reich 1978, <sup>2</sup>1995.  
 Donchin, Anne/Purdy, Laura M. (Hg.): *Embodying Bioethics. Recent Feminist Advances*. Lanham, MD 1999.  
 Durand, Guy: *Introduction générale à la bioéthique. Histoire, concepts et outils*. Montréal 1999.  
 Hottois, Gilbert: »Bioéthique«. In: ders. und Jean-Noël Missa (Hg.): *Nouvelle encyclopédie de bioéthique. Médecine, Environnement, Biotechnologie*. Bruxelles 2001, S. 124–131.  
 Jonsen, Albert/Toulmin, Stephen: *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. Berkeley 1988.  
 Kuhse, Helga/Singer, Peter (Hg.): *A Companion to Bioethics*. Oxford 1998.  
 –: *Bioethics. An Anthology*. Oxford 1999.  
 Reich, Warren T.: *Encyclopedia of Bioethics*, 5 vols. New York/London 1978, <sup>2</sup>1995.  
 Scully, Jackie Leach: *Disability Bioethics: Moral Bodies, Moral Difference*. Lanham 2008.

### Weiterführende Literatur

- Annas, George J./Grodin, Michael A.: *The Nazi Doctors and the Nuremberg Code. Human Rights in Human Experimentation*. New York/Oxford 1992.  
 Ashcroft, Richard et al. (Hg.): *Case Analysis in Clinical Ethics*. Cambridge 2005.  
 Barnes, Colin/Mercer, Geoff/Shakespeare, Tom: *Exploring Disability. A Sociological Introduction*. Cambridge 1999.  
 Braun, Kathrin: *Biomedizin und Menschenwürde. Zum philosophischen Diskurs der Bioethik*. Frankfurt a.M. 2000.  
 Carson, Rachel L.: *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin 1962.  
 De Vries, Raymond/Subedi, Janardan (Hg.): *Bioethics and Society. Constructing the Ethical Enterprise*. Upper Saddle River, NJ 1998.  
 Dubos, René: *Mirage of Health: Utopias, Progress and Biological Change*. New York 1959.  
 Düwell, Marcus/Steigleder, Klaus (Hg.): *Bioethik. Eine Einführung*. Frankfurt a.M. 2003.  
 Edel, Abraham/Flower, Elizabeth/O'Connor, Finbarr W.: *Critique of Applied Ethics. Reflections and Recommendations*. Philadelphia 1994.  
 Fischer, Johannes: *Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung*. Stuttgart u. a. 1998.  
 Fox, Renée C.: »Is Medical Education Asking Too Much of Bioethics?« In: *Daedalus* 128/4 (1999), S. 1–25.  
 Gehring Petra: *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens*. Frankfurt a.M./New York 2006.  
 Gilligan, Carol: *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass. 1982.  
 Hottois, Gilbert/Parizeau, Marie-Hélène (Hg.): *Les mots de la bioéthique. Un vocabulaire encyclopédique*. Bruxelles 1993  
 Huxley, Aldous: *Brave New World* (1932). London 1994.  
 Jamieson, Dale (Hg.): *Singer and His Critics*. Oxford 1999.  
 Jonsen, Albert R.: *The Birth of Bioethics*. New York/Oxford 1998.  
 Kettner, Matthias (Hg.): *Biomedizin und Menschenwürde*. Frankfurt a.M. 2004.  
 Kleinman, Arthur: »Moral Experience and Ethical Reflection: Can Ethnography Reconcile Them? A Quandary for »The New Bioethics.«. In: *Daedalus* 128/4 (1999), S. 69–97.  
 Lindemann, Hilde/Verkerk, Marian/Walker, Margaret Urban (Hg.): *Naturalized Bioethics. Toward Responsible Knowing and Practice*. Cambridge 2008.  
 Macklin, Ruth: *Against Relativism: Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*. New York/Oxford 1999.

- Nelson, Hilde Lindemann (Hg.): *Stories and their Limits. Narrative Approaches to Bioethics*. New York/London 1997.
- Potter, Van Rensselaer: *Bioethics, Bridge to the Future*. Englewood Cliffs, NJ 1971.
- Praetorius, Ina: »Ethik – die neue Hoffnung«. In: Roth, Claudia (Hg.): *Genzeit*. Zürich 1987, S. 153–161.
- Rehmann-Sutter, Christoph: *Zwischen den Molekülen. Beiträge zur Philosophie der Genetik*. Tübingen 2005.
- /Düwell, Marcus/Mieth, Dietmar (Hg.): *Bioethics in Cultural Contexts. Reflections on Methods and Finitude*. Dordrecht 2006.
- Rosenberg, Charles E.: »Meanings, Politics, and Medicine: On the Bioethical Enterprise and History«. In: *Daedalus* 128/4 (1999), S. 27–46.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik. Neuausgabe*. Stuttgart 1994.
- Stingelin, Martin (Hg.): *Biopolitik und Rassismus*. Frankfurt a. M. 2003.
- Tröhler, Ulrich/Reiter-Theil, Stella (Hg.): *Ethik und Medizin 1947–1997. Was leistet die Kodifizierung von Ethik?* Göttingen 1997.
- Widdershoven, Guy/McMillan, John/Hope, Tony/van der Scheer, Lieke (Hg.): *Empirical Ethics in Psychiatry*. Oxford 2008.
- Wolstenholme, G.E.W. (Hg.): *Man and His Future*. Boston 1963.

### Internet

Deutsches Referenzzentrum für Ethik in den Biowissenschaften ([www.drze.de](http://www.drze.de)).

Christoph Rehmann-Sutter

## 2. Forschungsethik

### 1. Begriff

Der Begriff »Forschungsethik« wird teilweise synonym mit dem Ausdruck »Wissenschaftsethik« verwendet, teilweise auf ethische Regeln des Forschungsprozesses beschränkt. Eine sinnvolle Abgrenzung könnte sein, »Forschungsethik« als die ethische Reflexion der Forschung als Praxis zu bestimmen und »Wissenschaftsethik« umfassender für die ethische Reflexion auf die Trias Wissenschaft, Technik und Gesellschaft zu reservieren. Damit wäre Forschungsethik Teil der Wissenschaftsethik. Überschneidungen bestehen mit der *Technikethik*, der *Bioethik*, der *Gen-Ethik*, der *Tierethik*, der *Umweltethik* und der *Medizinethik*.

### 2. Forschung

Mit der wissenschaftlichen Revolution im 17. Jh. wurde Forschung *als planmäßige und zielgerichtete Suche nach neuen Erkenntnissen* zum Synonym für wissenschaftliche Praxis überhaupt. Forschung ist seitdem verbunden mit dem Leitbild von der exakten Wissenschaft, die, ausgehend von Galileis mathema-

tischer Physik, epochenprägend nicht nur für die Wissenschaften von der unbelebten, sondern auch für die der belebten Natur wurde. Forschung wurde verbunden mit der Überzeugung, dass wissenschaftliche Erkenntnisse Naturgesetze erfassen, welche in der Welt vorgefunden werden. Sie ist geprägt durch die experimentelle Arbeitsweise und die Idee des wissenschaftlichen Fortschritts. Damit wurde die Methode der Naturwissenschaften zum allgemeinen Leitbild für Forschung (Krohn 1977; Böhme 1993).

Die *experimentelle Methode* soll zuverlässige Erkenntnis im Sinne von Erklärbarkeit, Wiederholbarkeit, Richtigkeit und Eindeutigkeit garantieren. Sie zeichnet sich durch drei Vorschriften aus: Erstens, durch die Abstraktion vom konkreten Einzelfall auf Idealbedingungen; das Forschungsobjekt wird – zunächst nur theoretisch – auf die methodisch wesentlichen Eigenschaften reduziert. Zweitens, durch die Durchführung kontrollierter Experimente; nur bestimmte Eigenschaften des Forschungsobjekts werden beobachtet und gemessen. Drittens, durch die formalisierte Verallgemeinerung; die ermittelten Eigenschaften werden quantitativ erfasst und mathematisch oder graphisch dargestellt (Kreibich 1986, S. 155 ff.). Das Handlungsziel experimenteller Forschung ist damit die Beherrschung des Erkenntnisobjekts.

Die *Idee des wissenschaftlichen Fortschritts* beinhaltet nach Francis Bacon, dass die Unterwerfung der Natur mit dem Versprechen einer notwendigen Verbindung von wissenschaftlich-technischem und humanem Fortschritt einhergeht. Damit hat sich die moderne Forschung selbst moralischen Ansprüchen unterworfen (Höffe 1993, 49 ff.). Als naturwissenschaftliche Forschung verfolgt sie nach Bacon das »wahre und rechtmäßige Ziel [...] das menschliche Leben mit neuen Erfindungen und Mitteln zu bereichern« (Bacon 1962, S. 87). Als Sozialwissenschaft will sie zur Lösung sozialer, politischer und wirtschaftlicher Probleme beitragen und als Geisteswissenschaft, den Menschen über sich selbst aufklären (Höffe 1998, S. 767). Forschung stellt damit ein enormes Machtpotential bereit, das, wie jede Macht, auch Schaden und Zerstörung bringen kann. Sie sei deshalb unausweichlich mit der Last von Verantwortung verbunden, welche sich je nach Nachhaltigkeit der Folgen in die Zukunft ausdehnt (Jonas 1979).

Mit Hans Lenk enthält die Verantwortung für Forschung zwei Teilaspekte, die wissenschaftsinterne Verantwortung, die der Forscher gegenüber der Forschungsgemeinschaft hat, und die externe Verantwortung, die er gegenüber der Allgemeinheit trägt (Lenk 1991). Beide Aspekte sind Gegenstand der *Forschungsethik*.

### 3. Interne Verantwortung

»Die interne Verantwortung [...] umfaßt die Beachtung der Regeln sauberen wissenschaftlichen Arbeitens und fairer Konkurrenz unter dem Höchstwert der bestmöglichen objektiven Wahrheitsuche und -sicherung« (Lenk 1991, S. 56). Für die empirisch arbeitenden Natur- und Sozialwissenschaften beziehen sich diese *Sorgfaltsregeln* vor allem auf die möglichst objektive Datengewinnung und deren intersubjektive Überprüfung, für die Geisteswissenschaften auf einen korrekten Umgang mit Quellen sowie die konsistente und kohärente Begründung von Positionen. Dieses Ethos der Forschung ist konstitutiv für die modernen Wissenschaften.

Nach Robert Merton beinhaltet das Ethos der Forschung vier *institutionelle Imperative*, erstens den *Universalismus* von Geltungsansprüchen, zweitens den *Kommunismus* als Gemeinbesitz wissenschaftlicher Erkenntnis, drittens die *Uneigennützigkeit* der Forschung und viertens den *organisierten Skeptizismus* (Merton 1985, S. 86 ff.). Die institutionelle Absicherung des Forschungsethos ermöglicht die für die moderne Forschung konstitutive *Autonomie* (Nida-Rümelin 1996, S. 780 ff.). Historisch bedeutete das die Befreiung von der Vormundschaft religiöser und politischer Autoritäten. Damit einher geht die Forderung der Trennung von Fakt und Wert, d.h. von logisch erschließbaren und empirischen Sachverhalten und praktischen, ethischen und weltanschaulichen Wertungen (Weber 1991, S. 176). Diese *Wertfreiheit* der Forschung verlangt vom Forscher im Forschungsprozess eine unparteiliche, selbstkritische Haltung, um Vorurteile überwinden und Irrtümer erkennen zu können. Der *Gemeinbesitz von Wissen* wird durch das informelle Publikationsgebot gesichert. Nach Popper stellen Forscher spekulative und vorläufige Hypothesen auf, die durch Experiment und Beobachtung geprüft werden. Halten sie der Überprüfung nicht stand und werden falsifiziert, werden sie durch neue spekulative Hypothesen ersetzt, die wieder falsifiziert werden (Popper 1994). Trotz der Einwände gegen diese Idealisierung der Forschungspraxis gilt, dass eine intersubjektive kritische Prüfung von Erkenntnissen für die Forschung unverzichtbar und ohne den Gemeinbesitz von Wissen unmöglich ist (Nida-Rümelin 1996, S. 781).

Nun ist das Postulat der Wertfreiheit der Forschung immer wieder – zunächst im klassischen Werturteilstreit um Weber, dann im Positivismusstreit zwischen Adorno und Popper – kritisch diskutiert worden. In den 1970er Jahren wurde dann die These ins Spiel gebracht, dass sich der Fortschritt der Forschung gar nicht notwendig wert- und interes-

sensfrei vollziehen muss. Der Finalisierungsthese zufolge ist Forschung ab einer bestimmten »Reife« wissenschaftlicher Theorien von gesellschaftlichen Interessen an bestimmten Anwendungen und damit von Normen der Praxis gesteuert (Böhme/van den Daele/Krohn 1973).

Neuere wissenschaftssoziologische Forschungen zeigen, dass wissenschaftliche Erkenntnis generell in gewissem Sinn »sozial konstruiert« ist, da gesellschaftlichen Faktoren den Forschungsprozess mitbestimmen (Latour 1986; Knorr-Cetina 1991). In den Forschungsprozess fließen sowohl disziplinäres als auch lebensweltliches Wissen und entsprechende Kompetenzen ein. Zumindest besteht ein situiertes Vorverständnis dessen, was in einer Disziplin als relevante Fragestellung und was als angemessene Methode zur Lösung von Problemen gilt (List 1993). Dies legt eine gewisse kritische Distanz zum Autoritätsanspruch wissenschaftlichen Wissens nahe. Von einer beliebigen Konstruktion wissenschaftlicher Erkenntnis kann aber keineswegs gesprochen werden (Hacking 1999, S. 100 ff.; Agazzi 1995, S. 76 ff.).

Die Tradition der Wertfreiheits-Kritik führt die feministische Wissenschaftstheorie in jüngster Zeit fort, in dem sie darauf verweist, dass sich hinter einem vermeintlich unvoreingenommenen Standpunkt nur allzu oft die partikuläre Perspektive des gut situierten männlichen Forschers der weißen Mehrheitsgesellschaft verbirgt (vgl. Harding 1991; Code 1991). Konstruktiv ist diese Kritik dann, wenn sie letztlich darauf abzielt, Voreingenommenheiten und Vorurteile zu überwinden, die für Verzerrungen im Forschungsprozess verantwortlich sind. Gerade mit Blick auf externe Einflüsse und ideologische Vorurteile handelt es sich bei der Wertfreiheit damit um ein unverzichtbares Ideal, das durch den organisierten Skeptizismus der Forschung gestützt werden muss.

Kritisch diskutiert werden auch Limitationen des Gemeinbesitzes von Wissen in verschiedenen Feldern. Zu nennen wären nichtöffentliche Forschungen im militärischen und privatwirtschaftlichen Bereich, aber auch die verbreitete Praxis, negative Studienergebnisse nicht zu publizieren oder auf Grund von Selektionsmechanismen wissenschaftlicher Journale nicht publizieren zu können (*publication bias*). Das kann zu Verzerrungen im Erkenntnisprozess und – sofern ein Anwendungsbezug gegeben ist – zur Gefährdung Dritter führen. So wurden medizinische Verfahren und Arzneimittel zum Schaden von Patienten eingesetzt, obwohl Gegenanzeigen vorlagen, die jedoch nicht publiziert worden waren. Eine weitere Gefährdung des Gemeinbesitzes von Wissen kann die Patentierung von Forschungsergebnissen

darstellen, was v. a. bezüglich der Biopatentierung kritisch hinterfragt wird (Baumgartner/Mieth 2003).

Auf Grund bekannt gewordener Forschungsbetrugsfälle ist das Bewusstsein dafür gewachsen, dass die zunehmende Konkurrenz unter Forschern zu eklatantem Fehlverhalten führen kann (Martinso et al. 2005). Unter wissenschaftlichem Fehlverhalten ist die bewusste Verletzung elementarer wissenschaftlicher Grundregeln im Unterschied zu Irrtum und Täuschung zu verstehen. Dazu gehören vorsätzliche Unfairness gegenüber Konkurrenten, Datenmanipulation und Fälschung (vgl. Di Trocchio 1999). Die Forschergemeinde selbst setzt angesichts dieser Problematik auf Regeln der Selbstkontrolle (Deutsche Forschungsgemeinschaft 1998). Diskutiert wird inwieweit die forschungsinternen Regeln der freiwilligen Selbstkontrolle (noch) ausreichen, um gute Forschungspraxis zu sichern, oder ob eine stärkere institutionelle Kontrolle und juristische Kodifizierung notwendig ist (vgl. Zylka-Menhorn 2005; Nida-Rümelin 1996).

#### 4. Externe Verantwortung

Moderne Gesellschaften sind in höchstem Maße von Wissenschaft und Technik und damit von Forschung abhängig. Es setzt sich immer mehr ein ›technologischer‹ Typ von Forschung durch, der mit nachhaltigen und irreversiblen Eingriffen in die Natur verbunden ist (Zimmerli 1988, S. 403). Die ständig beschleunigte Vermehrung von Wissen führt zur Erweiterung von Handlungsoptionen und geht mit einer Ausdehnung von Verantwortung einher (Wimmer 1989). Die Erweiterung von Verantwortung steht im Spannungsverhältnis mit der hochgradigen Spezialisierung des einzelnen Forschers. Gesellschaftlich wird oft ein Missverhältnis zwischen der Zunahme von Sach- bzw. Verfügungswissen und der weniger schnellen Entwicklung des Orientierungswissens konstatiert (Mittelstraß 2001, S. 68 ff.). Außerdem wird Verantwortung moralphilosophisch überwiegend individualethisch gedacht (Hubig 1993, S. 21 ff., S. 101 ff.). Die moderne Forschung ist jedoch hochgradig kollektiv und arbeitsteilig organisiert, was eine individuelle Zuschreibung von Verantwortung erschwert. Forschungsethik hat es daher nicht nur mit individueller sondern auch mit kollektiver, korporativer und institutioneller Verantwortung zu tun (Nida-Rümelin 1996, S. 786 ff.).

Unter die Kategorie der unmittelbaren Folgen von Forschung fallen solche, die direkt im Forschungsprozess auftreten. Dazu gehören Schädigungen von

Versuchspersonen, von Versuchstieren oder auch Umweltschäden durch die Verwendung von Giftstoffen, strahlendem Material etc. Die Verantwortung kann individuell zugeschrieben werden und die Konsequenzen sind in der Regel absehbar, wenn auch nicht immer hinreichend einschätzbar. Die Handlungsverantwortung für unmittelbare Konsequenzen im Forschungsprozess ist weitgehend unstrittig. Das wird auch daran deutlich, dass rechtliche Regelungen zum Schutz von Versuchspersonen, Embryonen, Tieren oder der Umwelt als solche anerkannt sind, auch wenn einzelne Vorschriften umstritten sind.

Anders sieht es mit den mittelbaren Konsequenzen von Forschung aus, die sich in einem größeren zeitlichen Abschnitt und oft erst kumulativ bemerkbar machen. Kontrovers diskutiert wurde lange, ob Folgeverantwortung im Widerspruch zu den »Geschäftsbedingungen« der Forschung steht (Spinner 1989). Mittlerweile hat sich weitgehend durchgesetzt, dass Forscher externe Verantwortung tragen und folglich die Pflicht haben, die Folgen so gut wie möglich vorauszusehen (Agazzi 1995, S. 21). Das gilt sowohl für die intendierten wie für die nicht intendierten Folgen. Bei den intendierten Folgen spielt der Anwendungsbezug der Forschung eine entscheidende Rolle. Ob die langfristige Zielsetzung eines Forschungsfeldes, die daran geknüpften Erwartungen einlösen wird oder nicht, zeigt sich ebenso erst retrospektiv wie das Ausmaß der unerwünschten Folgen. Forschung ist aus methodischen Gründen immer mehr oder weniger ein ›trial and error‹-Unternehmen, mit relativ ungewissem Ausgang. Das entbindet freilich nicht davon, Begleit- und Folgenforschung zu betreiben. Die Unsicherheit, mit der wissenschaftliche Erkenntnis immer verbunden ist, sollte in der Folgenbewertung aber berücksichtigt werden (Bonß/Hohlfeld/Kollek 1992). Die Risiken der Forschung tragen zudem häufig nicht diejenigen, die von der Forschung selbst profitieren (Agazzi 1995, S. 256 ff.). Bei Selbstzuschreibung wird ein Risiko in der Regel freiwillig um einer Chance willen eingegangen. Das ist bei Fremdzuschreibung von Forschungsrisiken nicht der Fall. Niklas Luhmann hat deshalb vorgeschlagen hier nicht von Risiken sondern von Gefährdungen zu sprechen (Luhmann 1993).

Für die Sozial- und Geisteswissenschaften wird Folgeverantwortung nach wie vor kontrovers diskutiert. Für die empirische Sozial- und Verhaltensforschung liegen offensichtliche Verantwortungsfragen vor. Man denke beispielsweise an die Manipulation von Verbrauchern durch den Einsatz von tiefenpsychologischen Erkenntnissen in der Werbung oder an den Einsatz von Einstellungsumfragen zur politischen Einflussnahme. In Bezug auf die Folgeverant-



wortung geisteswissenschaftlicher Forschung, hat sich eine heftige Kontroverse in der Ethik selbst entzündet. Debattiert wurde die Frage, ob sich Autoren der Verantwortung für mögliche mittelbare Konsequenzen ihrer moralphilosophischen Positionen (hier der ethischen Legitimation der Euthanasie an behinderten Neugeborenen) stellen müssen. Darf wirklich jede philosophische Position öffentlich diskutiert werden, auch wenn dies für betroffene Bürger schlicht unzumutbar erscheint? Oder muss sie es sogar, um im Zuge intersubjektiver Kritik gegebenenfalls widerlegt werden zu können? (vgl. die Beiträge in Wils 1991).

## 5. Forschung mit und an Versuchspersonen

### 5.1 Medizinische Forschung

Zum Schutz von Versuchspersonen muss ein Forschungsvorhaben drei Mindestbedingungen genügen (vgl. den Beitrag »Medizinethik«, S. 274 ff.): Erstens muss der erwartete Ertrag der Forschung in einem angemessenen Verhältnis zur Verletzung der körperlichen oder psychischen Integrität der Versuchsperson stehen. Um dies abschätzen zu können, muss eine ausreichende Grundlage aus Labor- und Tierversuchen vorliegen. Zweitens ist die freiwillige und informierte Einwilligung zwingend erforderlich (Tröhler/Schöne-Seifert 1995). Drittens muss das Einhalten der geforderten wissenschaftlichen, ethischen und rechtlichen Standards von einer Ethikkommission geprüft werden. Diese gibt – mit Ausnahme von Arzneimittelstudien – nur ein empfehlendes Votum ab, das aber durchaus verbindliche Wirkung haben kann. Von vielen Drittmittelgebern und Fachzeitschriften wird das positive Votum einer Ethikkommission verlangt

Unterschieden wird, ob es sich um »auch eigen-nützig« oder um »rein fremdnützig« Forschung handelt. Klinische Forschung ist dann auch eigen-nützig, wenn medizinische Maßnahmen im Rahmen von wissenschaftlichen Studien der Behandlung von Patienten dienen. Sie ist rein fremdnützig, wenn ausschließlich wissenschaftliche Fragestellungen verfolgt werden, von denen die Versuchsperson keinen Vorteil hat (Hirsch 1995; Eser et al. 1989). Bei rein fremdnütziger Forschung kann eine Belastung oder Schädigung der Versuchsperson nicht durch einen Beitrag zu ihrem Wohlergehen aufgewogen werden. Sie ist dann akzeptabel, wenn ein hochrangiges wissenschaftliches Ziel nicht anders verfolgt werden kann, die Risiken und Belastungen vertretbar sind und die Versuchsperson umfassend informiert und freiwillig eingewilligt hat. Rein fremdnützig For-

schung mit nichteinwilligungsfähigen Versuchspersonen ist damit ausgeschlossen. Kontrovers diskutiert wird, ob es davon Ausnahmen geben darf, wenn wichtige medizinische Forschung nicht mit einwilligungsfähigen Versuchspersonen durchgeführt werden kann, die Erkenntnisse einer bestimmten Gruppe (z.B. Kindern der selben Altersgruppe) zu gute kommen und die Forschung nur mit minimalen Belastungen und Risiken verbunden ist (Höfling 1999; Picker 2000; Taupitz 2003).

Eine weitere aktuelle Streitfrage betrifft die Reichweite der Einwilligung. Eine informierte Einwilligung kann per Definition nur zu Forschung gegeben werden, über die auch informiert wurde. Strittig ist, ob für die Verwendung von Proben und Daten für noch unbestimmte zukünftige Forschungsvorhaben eine »Generaleinwilligung« eingeholt werden kann, oder ob für ein neues Forschungsvorhaben eine erneute Einwilligung notwendig ist. Dies betrifft insbesondere den Bereich der Gen- und Biobanken.

### 5.2 Sozial- und Verhaltenswissenschaftliche Forschung

Auch sozial- und verhaltenswissenschaftliche Forschung ist nur dann moralisch legitim, wenn die freiwillige und informierte Einwilligung gegeben wurde. Vor allem aber dürfen Versuchspersonen nicht getäuscht werden: Im »Milgram-Experiment« wurden Versuchspersonen instruiert, andere Personen für Fehlverhalten mit Elektroschock zu strafen. Die Versuchspersonen gingen davon aus, dass sie der anderen Person real Schaden zufügen, was in Wirklichkeit aber nur gespielt war. Die Mehrheit konnte dabei durch pseudowissenschaftliche Autorität dazu gebracht werden, andere Menschen zu quälen (Milgram 1982). Trotz der gesellschaftlichen Bedeutung der Ergebnisse, war das Experiment forschungsethisch nicht akzeptabel. Die Versuchsbedingungen setzten voraus, die Versuchspersonen vorsätzlich zu täuschen.

Es besteht ein unauflösbares Spannungsverhältnis darin, dass die umfassende Informiertheit der zu beforschenden Personen das Forschungsergebnis beeinflussen kann. Hier müssen im Einzelfall Abwägungen getroffen werden, wobei der Schutz der Persönlichkeitsrechte und der Privatsphäre stets Vorrang vor den Forschungserfordernissen haben sollte (Bulmer 1982; Homan 1991; Sieber 1992). Die Anforderungen an den Schutz der Rechte der Forschungsteilnehmer unterscheiden sich nach der gewählten Methode und der betroffenen Personengruppe. Während quantitative Studien mit großen Stichprobenzahlen besondere Anforderungen an den Datenschutz stellen, muss bei qualitativen Interviewtech-

niken und teilnehmenden Beobachtungen besonders auf den Schutz der Privatsphäre geachtet werden. Die Anonymisierung der Daten ist in jedem Fall erforderlich, es sei denn, es wurde die explizite Zustimmung zum namentlichen Zitieren eingeholt und Nachteile für die betroffene Person können sicher ausgeschlossen werden. Das gilt auch für Daten, die trotz Anonymisierung einen Rückschluss auf die beforschte Person zulassen können. Besonders zu achten ist auf den Schutz der Rechte verletzlichster Personengruppen. Dazu gehören Kinder, Menschen in Krankheits-, Abhängigkeits-, Belastungs- und Krisensituationen sowie Angehörige von Diskriminierung, Stigmatisierung oder Ausgrenzung betroffener Gruppen.

## 6. Besondere Konfliktfelder

### 6.1 Tierversuche

Die ethische Rechtfertigung von Tierversuchen setzt einen Vorrang des Menschen vor Tieren voraus, was allerdings kontrovers diskutiert wird (vgl. den Beitrag »Tierethik«, S. 288 ff.). Tierversuche gelten im Allgemeinen als zulässig oder sogar geboten, wenn damit Menschen vor Schädigungen bewahrt werden (z. B. Entwicklung von medizinischen Verfahren und Arzneimitteln, Toxizitätsprüfung von Stoffen). Außerdem sollte es sich um hochrangige Forschungsziele handeln, was allerdings in vielen Fällen (Entwicklung von Kosmetika oder Pflanzenschutzmitteln) umstritten ist. Umstritten sind auch solche Tierversuche, die nicht durch die Abwendung von Schädigungen für Menschen gerechtfertigt werden können. Ein Beispiel hierfür ist die Kognitionsforschung mit höheren Säugetieren, insbesondere mit Primaten. Zumindest aber sollten Belastungen und Schädigungen der Tiere so gering als möglich sein.

### 6.2 Embryonenforschung

Das deutsche Forschungsverbot mit Embryonen war in den letzten Jahren Gegenstand politischer Kontroversen. Dabei geht es zum einen um die Nutzung von Embryonen aus der Fortpflanzungsmedizin und zum anderen um die gezielte Herstellung künstlicher Embryonen durch Klonen. Die Position, die auch dem Embryonenschutzgesetz zu Grunde liegt, betrachtet Embryonenforschung als unzulässige Instrumentalisierung menschlichen Lebens. Sie bezieht sich auf die Unteilbarkeit der Menschenwürde, die jedem Menschen unabhängig von seinen besonderen Eigenschaften oder Fähigkeiten zukommt. Eine Abwägung mit anderen Gütern, wie dem wissenschaftlichen Fortschritt, ist damit ausgeschlossen. Die Gegenpositionen vertreten meist implizit oder explizit ein

gradualistisches Schutzkonzept, nach dem Schutzansprüche erst im Lauf der Entwicklung erworben werden. Der Verbrauch von Embryonen für die Forschung für hochrangige Ziele könnte damit gerechtfertigt werden (vgl. die Beiträge in Kettner 2003). Von feministischer Seite wird außerdem die Verletzung der Rechte insbesondere von unterprivilegierten Frauen befürchtet, wenn Eizellen und Embryonen in großer Zahl für die Forschung benötigt werden (Schneider 2003).

Über diese Kontroverse hinaus geht die Frage, ob Forschung mit Embryonen moralisch zulässig ist, die auf »Manipulation« oder »Gestaltung« zukünftiger Menschen abzielt. Jürgen Habermas sieht dadurch das gattungsethische Selbstverständnis gefährdet, ohne das wir uns nicht länger »als autonome und gleiche, an moralischen Gründen orientierte Lebewesen verstehen« können (Habermas 2001, S. 115).

## Literatur

### Grundlagenliteratur

- Agazzi, Evandro: *Das Gute, das Böse und die Wissenschaft*. Berlin 1995.
- Bulmer, Martin (Hg.): *Social Research Ethics*. London 1982.
- Hirsch, Gunter: »Heilversuch und medizinisches Experiment: Begriffe, medizinische und rechtliche Grundsatzfragen«. In: Kleinsorge, Hellmuth/Hirsch, Gunter/Weissauer, Walter (Hg.): *Forschung am Menschen*. Berlin/Heidelberg 1995, S. 13–17.
- Höffe, Otfried: *Moral als Preis der Moderne*. Frankfurt a.M. 1993.
- : »Forschungsethik«. In: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.): *Lexikon der Bioethik*. Gütersloh 1998, S. 765–769.
- Homan, Roger: *The Ethics of Social Research*. New York 1991.
- Hopf, Christel: »Forschungsethik und qualitative Forschung«. In: Flick, Uwe/von Kardoff, Ernst/Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Hamburg 2000, S. 589–600.
- Hubig, Christoph: *Technik und Wissenschaftsethik*. Berlin 1993.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a.M. 1979.
- Lenk, Hans: »Zu einer praxisnahen Ethik der Verantwortung in den Wissenschaften«. In: ders. (Hg.): *Wissenschaft und Ethik*. Stuttgart 1991, S. 54–75.
- : *Zwischen Wissenschaft und Ethik*. Frankfurt a.M. 1992.
- Lou, Sana: *Textbook of Research Ethics*. New York 2000.
- Maio, Giovanni: *Ethik der Forschung am Menschen*. Stuttgart 2002.
- Merton, Robert K.: *Entwicklung und Wandel von Forschungsinteressen*. Frankfurt a.M. 1985.
- Mittelstraß, Jürgen: *Wissen und Grenzen*. Frankfurt a.M. 2001.
- Nida-Rümelin, Julian: »Wissenschaftsethik«. In: ders. (Hg.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Stuttgart 1996, S. 788–805.
- Ropohl, Günter: *Technologische Aufklärung*. Frankfurt a.M. 1991.
- Sieber, Joan E.: *Planning Ethically Responsible Research*. Newbury Park 1992.

- Tröhler, Ulrich/Schöne-Seifert, Bettina: »Forschung am Menschen«. In: Kahlke, Winfried/Reiter-Theil, Stella: *Ethik in der Medizin*. Stuttgart 1995, S. 120–125.
- Weber, Max: *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Stuttgart 1991.
- Wimmer, Reiner: »Die veränderte Wissens- und Handlungssituation in den Wissenschaften vom Leben und die Frage nach der ethischen Verantwortung«. In: Steigleder, Klaus/Mieth, Dietmar (Hg.): *Ethik in den Wissenschaften*. Tübingen 1989, S. 230–241.
- Zimmerli, Walther Ch.: »Ethik der Wissenschaften als Ethik der Technologie«. In: Hoyningen-Huene, Paul/Hirsch, Gertrud (Hg.): *Wozu Wissenschaftsphilosophie?*. Berlin 1988, S. 391–418.
- Weiterführende Literatur**
- Bacon, Francis: *Das neue Organon*. Hamburg 1962.
- : *Neu-Atlantis*. Stuttgart 1982.
- Baumgartner, Christoph/Mieth, Dietmar (Hg.): *Patente am Leben*. Paderborn 2003.
- Böhme, Gernot: »Die Moralisierung der Wissenschaftspolitik«. In: *Technikfolgenabschätzung – Theorie und Praxis* 13, 3 (2004), S. 15–21.
- : *Am Ende des Baconischen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung*. Frankfurt a.M. 1993.
- /van den Daele, Wolfgang/Krohn, Wolfgang: »Die Finalisierung der Wissenschaft«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 2 (1973), S. 128 ff.
- Bonß, Wolfgang/Hohlfeld, Reiner/Kollek, Regine: »Risiko und Kontext. Zur Unsicherheit der Gentechnologie«. In: Bechmann, Gotthard/Rammert, Werner (Hg.): *Technik und Gesellschaft*. Jahrbuch 6, Frankfurt a.M. 1992, S. 141–174.
- Code, Lorraine: *What can she know?* Ithaca 1991.
- Comte, Auguste: *Rede über den Geist des Positivismus*. Hamburg 1956.
- Deutsche Forschungsgemeinschaft: *Sicherung guter wissenschaftlicher Praxis. Empfehlungen der Kommission »Selbstkontrolle in der Wissenschaft?* Weinheim 1998.
- Di Trocchio, Federico: *Der große Schwindel. Betrug und Fälschung in der Wissenschaft*. Berlin 1999.
- Enquete-Kommission Ethik und Recht der modernen Medizin: *Gutachtliche Stellungnahme vom 26. 01. 2004 zum Gesetzentwurf der Bundesregierung: Entwurf eines Zwölften Gesetzes zur Änderung des Arzneimittelgesetzes BT-Drs. 15/2109*.
- Eser, Albin/von Lutterotti, Markus/Sporken, Paul: *Lexikon Medizin, Ethik, Recht*. Freiburg i.Br. 1989, S. 170 ff sowie S. 487 ff.
- Europaparlament und Europarat: »Richtlinie 2001/20/EG des Europäischen Parlaments und des Rates vom 4. April 2001 zur Angleichung der Rechts- und Verwaltungsvorschriften der Mitgliedstaaten über die Anwendung der guten klinischen Praxis bei der Durchführung von klinischen Prüfungen mit Humanarzneimitteln«. In: *Amtsblatt der Europäischen Gemeinschaft* L 121/34, 1. 5. 2001.
- Europarat: »Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin vom 4. April 1997«. In: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 2 (1997), S. 285–303.
- Habermas, Jürgen: *Technik und Wissenschaft als »Ideologie*. Frankfurt a.M. 1969.
- : *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a.M. 2001.
- Hacking, Ian: *Was heißt »soziale Konstruktion«?* Frankfurt a.M. 1999.
- Harding, Sandra: *Feministische Wissenschaftstheorie*. Hamburg 1991.
- Helmchen, Hanfried/Kanowski, Siegfried/Koch, Hans Georg: »Forschung mit dementen Kranken: Forschungsbedarf und Einwilligungssproblematik«. In: *Ethik in der Medizin* 1 (1989), S. 83–98.
- Höfling, Wolfram/Demel, Michael: »Zur Forschung an Nicht-einwilligungsfähigen«. In: *Medizinrecht* 17/12 (1999), S. 540–546.
- Kettner, Matthias (Hg.): *Politik der Menschenwürde*. Frankfurt a.M. 2003.
- Knorr-Cetina, Karin: *Die Fabrikation von Erkenntnis*. Frankfurt a.M. 1991.
- Kopelman, Loretta: »The Best-Interests Standard as Threshold, Ideal, and Standard of Reasonableness«. In: *The Journal of Medicine and Philosophy* 22 (1997), S. 271–89.
- Kreibich, Rolf: *Die Wissenschaftsgesellschaft. Von Galilei zur High-Tech-Revolution*. Frankfurt a.M. 1986.
- Krohn, Wolfgang: *Die »neue Wissenschaft« der Renaissance*. Frankfurt a.M. 1977.
- Latour, Bruno/Woolgar, Steve: *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*. Princeton 1986.
- List, Elisabeth: »Kontexte und Relevanzen wissenschaftlicher Diskurse«. In: Bonß, Wolfgang/Hohlfeld, Reiner/Kollek, Regine (Hg.): *Wissenschaft als Kontext – Kontexte der Wissenschaft*. Hamburg 1993, S. 149–169.
- Luhmann, Niklas: »Risiko und Gefahr«. In: Krohn, Wolfgang/Krücken, Georg (Hg.): *Risikante Technologien: Reflexion und Regulation*. Frankfurt a.M. 1993, S. 138–185.
- Martinso, Brian C./Anderson, Melissa S./de Vries, Raymond: »Scientists behaving badly«. In: *Nature* 435 (2005), S. 737–738.
- Merkel, Reinhard: »Nichttherapeutische klinische Studien an Einwilligungsunfähigen: Rechtsethisch legitim oder verboten?«. In: Bernat, Erwin/Kröll, Wolfgang (Hg.): *Recht und Ethik der Arzneimittelforschung*. Wien 2003, S. 171–206.
- Milgram, Stanley: *Das Milgram-Experiment*. Hamburg 1982.
- Mitscherlich, Alexander/Mielke, Fred: *Medizin ohne Menschlichkeit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses*. Stuttgart 192001.
- Picker, Eduard: »Menschenrettung durch Menschennutzung?«. In: *Juristenzeitung* 55/14 (2000), S. 693–705.
- Popper, Karl: *Logik der Forschung*. Tübingen 1994.
- Schneider, Ingrid: »Gesellschaftliche Umgangsweisen mit Keimzellen: Regulation zwischen Gabe, Verkauf und Unveräußerlichkeit.« In: Graumann, Sigrid/Schneider, Ingrid (Hg.): *Verkörperter Technik – entkörperter Frau*. Frankfurt a.M. 2003, S. 41–65.
- Spinner, Helmut: »Erst kommt das Wissen, dann die Moral ...«. In: Steigleder, Klaus/Mieth, Dietmar (Hg.): *Ethik in den Wissenschaften. Ariadnefaden im technischen Labyrinth?* Tübingen 1989, S. 188–229.
- Taupitz, Jochen: »Forschung mit Kindern«. In: *JuristenZeitung* 58/3 (2003), S. 109–160.
- Vollmann, Jochen: »»Therapeutische« versus »nicht-therapeutische« Forschung – eine medizinethisch plausible Differenzierung?«. In: *Ethik in der Medizin* 12 (2000), S. 65–74.
- Wils, Jean-Pierre: *Streitfall Euthanasie*. Tübingen 1991.
- World Medical Association (1964/2000): Declaration of Helsinki/Edinburgh. Ethical Principles for Medical Research Involving Human Subjects. In: [www.wma.net](http://www.wma.net)
- Zylka-Menhorn, Vera: »Forschungsbetrug: Jeder Dritte ist unredlich«. In: *Deutsches Ärzteblatt* Juli 2005, S. 298.

Sigrid Graumann

### 3. Genethik

#### 1. Begriffsklärung und Einordnung

Die Genethik hat sich zunächst nicht als akademische Teildisziplin innerhalb der anwendungsorientierten Ethik herausgebildet – diese geht weitgehend in den Bereichsethiken Bioethik (siehe Beitrag »Bioethik«), Medizinethik (siehe Beitrag »Medizinethik«), Technikethik (siehe Beitrag »Technikethik«) und Umweltethik (siehe Beitrag »Umweltethik«) auf –, sondern ging vielmehr zunächst auf ein Feld gesellschaftspolitischer Aktivitäten zurück, das ausgehend von den USA, von Gentechnik-Kritikern seit den 70er Jahren geprägt wurde. Dementsprechend findet sich der Begriff »Genethik« in den Titeln der Publikationsorgane Gentechnik-kritischer Gruppen wie dem Berliner *Gen-ethischen Informationsdienst* und der Londoner *Gen-Ethics News*.

Der biologische Gegenstand von Genetik und Gentechnik ist das Erbmaterial von Mikroorganismen, Pflanzen, Tieren und dem Menschen. Dadurch sind für die ethischen Fragen von Genetik und Gentechnik die Zentralbegriffe der unterschiedlichen Bereichsethiken wie der Wissenschaftsethik, der Technikethik, der Medizinethik und der Umweltethik relevant.

#### 1.1 Gentechnik-Kritik

Mit der Entwicklung der Molekulargenetik in den 1950er und 60er Jahren entstand durch die Biowissenschaften eine qualitativ neue Möglichkeit der Beherrschung der Natur – der menschlichen wie der nichtmenschlichen. Auf der einen Seite standen große Erwartungen an die zukünftigen Möglichkeiten des Verständnisses und der Steuerung von Lebensprozessen auf einer fundamentalen Ebene (Jungk/Mundt 1988). Auf der anderen Seite wurde ebenfalls schon zu dieser Zeit das Missbrauchspotenzial der Molekulargenetik und die daraus resultierende soziale Verantwortung der Genetiker diskutiert (Weiner 1999). Als 1973 die Entwicklung des ersten genmanipulierten Bakteriums publiziert wurde, entbrannte, von kritischen Naturwissenschaftlern initiiert, eine kontroverse öffentliche Debatte über Genetik und Gentechnik in den USA, die dann 1975 zur Konferenz von Asilomar über Sicherheitsfragen der Gentechnik führte. Die öffentliche Diskussion konzentrierte sich zunächst auf zwei Themenbereiche, die Gefahren, die von der Gentechnik für Mensch und Umwelt ausgehen (Rifkin 1986), und die gesellschaftlichen Folgen des genetischen Determinismus (Hubbard/Wald 1993).

In Deutschland setzte die öffentliche Diskussion

um Genetik und Gentechnik in den 1980er Jahren als Antwort auf die zunehmende Förderung molekular-genetischer Forschung ein. Die akademische Institutionalisierung der Reflexion auf die Folgen von Genetik und Gentechnik muss weitgehend als Reaktion auf diese Entwicklung verstanden werden. Sie nahm zwei Wege, zum einen zur Technikfolgenabschätzung und zum anderen zur ethischen Reflexion. Im ersten Fall dominieren naturwissenschaftliche, sozialwissenschaftliche und ökonomische, im zweiten Fall philosophische und theologische Fragestellungen und Forschungsansätze. Einer interdisziplinären, der Problematik angemessenen Bewertung der Gentechnologie sollte es künftig gelingen, beide Ansätze auf methodisch sinnvolle Weise zu integrieren.

#### 1.2 Risiken

Die Chancen und Risiken der genetischen Forschung und der Gentechnik sind Gegenstand der Technikfolgenabschätzung, die am Ziel einer sozial- und umweltverträglichen Technikgestaltung orientiert ist. Risiken werden in der Diskussion der Technikfolgenabschätzung als potenzielle negative Folgen einer Handlung verstanden, die in Kauf genommen und gegen einen intendierten Nutzen abgewogen werden. Der Risikodiskurs bereitet allerdings hinsichtlich der Genetik und Gentechnologie aus mehreren Gründen Schwierigkeiten. Ein additives Modell der Risikoabschätzung berücksichtigt zunächst nur biologische Risiken des Gentransfers, sofern diese voraussehbar, kalkulierbar und individuell zuschreibbar sind. Die möglichen Folgen eines Gentransfers lassen sich diesem Modell zufolge aus den Eigenschaften des übertragenen Gens und des Wirtsorganismus ableiten. Neue Eigenschaften dürften nicht auftreten. Diesem Modell setzten Bonß, Hohlfeld und Kollek die Dekontextualisierungsthese entgegen: Diese These geht davon aus, dass auf der Ebene des Forschungshandelns eine Idealisierung und Abstraktion von der vorwissenschaftlichen Erfahrung stattfindet, die zu einer bewussten Grenzziehung zwischen definierten zu untersuchenden Phänomenen und deren Umgebung führt. Die ausgeblendeten »Kontextbeziehungen« werden als abgespalten wahrgenommen. In ihnen sind aber die Risiken des Gentransfers zu suchen, die spätestens nach Verlassen der Labormauern zeitlich und räumlich entgrenzt und nach den Regeln einer vollständigen wissenschaftlichen Überprüfung nicht mehr zu erfassen sind. Die Aktivität eines Gens wird von seiner neuen genetischen, zellulären und extrazellulären Umgebung beeinflusst, wodurch vorher nicht vorhandene und nicht vorhersehbare Effekte auftreten können (Bonß/Hohlfeld/Kollek 1992).

Dazu kommen einige generelle Probleme technikinduzierter Risiken: Die möglichen Folgen eines Gentransfers betreffen i.d.R. nicht mehr nur den Akteur bzw. die Gruppe, welche die Chance einer gentechnischen Innovation wahrnehmen möchte. Mit Adalbert Evers und Helga Nowotny ist eine mögliche Schädigung aber nur bei Selbstzuschreibung als Risiko, bei Fremdzuschreibung jedoch als Gefahr zu bezeichnen (Evers/Nowotny 1987). Außerdem kann die Dominanz von naturwissenschaftlicher Formalisierung in der Risikodiskussion dazu führen, dass ökologische und gesundheitliche Risiken nur eingeschränkt wahrgenommen und negative gesellschaftliche Folgen, wie etwa Diskriminierungstendenzen durch einen popularisierten genetischen Determinismus, ganz ausgeblendet werden.

### 1.3 Genetischer Determinismus

Gesellschaftliche Gefahren von Genetik und Gentechnik werden meist auf einen popularisierten genetischen Determinismus zurückgeführt (Hubbard/Wald 1993). Der genetische Determinismus geht auf drei Grundannahmen zurück, die nach wie vor den Großteil der genetischen Forschung leiten und nach Francis Crick (1990) als das zentrale genetische Dogma bezeichnet werden. Diesen drei Annahmen – der kausalen, programmatischen und hierarchischen Beziehung zwischen Genotyp und Phänotyp – zufolge wird davon ausgegangen, dass eine nachweisbare Genmutation auf einen genau zuzuordnenden Effekt im Organismus schließen lässt und dass eine technisch hervorgerufene genetische Veränderung zu einem exakt vorhersagbaren Effekt im Organismus führt. Allerdings verliert das zentrale genetische Dogma innerhalb der scientific community zunehmend seine Anerkennung und wird durch epigenetische Annahmen ersetzt (für die allgemeine Genetik vgl. Strohmman 1997; für die Humangenetik vgl. Wolf 1997). Einzelne Lebensprozesse wie auch die Entwicklung eines ganzen Organismus werden hier durch Wechselwirkungen von genetischen und nicht-genetischen Faktoren auf allen Organisationsstufen erklärt. Den Genen wird dabei keine dominierende Rolle mehr zugeschrieben. Diesem Verständnis zufolge spielen bei der Entstehung von phänotypischen Eigenschaften immer mehrere Gene und Umweltfaktoren eine Rolle, wobei einzelnen Faktoren ein mehr oder weniger dominanter Beitrag zukommt. Das bedeutet einerseits, dass die Eigenschaften eines Organismus nicht ohne weiteres linear-kausal auf genetische Anlagen zurückgeführt werden können, und andererseits, dass der Effekt einer technisch herbeigeführten Veränderung nicht mit Sicherheit vorhergesagt werden kann. Daraus folgt wiederum

zweierlei: Zum einen ist zumindest der simple genetische Determinismus, der nach wie vor die öffentliche Diskussion von Genetik und Gentechnik prägt, nicht mehr länger haltbar und zum anderen ist die Folgenabschätzung der Gentechnik mit einer unausweichlichen erkenntnistheoretischen Unsicherheit verbunden.

### 1.4 Ethische Diskussion

Die ethische Diskussion sollte die Vielschichtigkeit der möglichen Folgen von Genetik und Gentechnik berücksichtigen. In der ethischen Diskussion der medizinischen Genetik geht es etwa um die Achtung vor der Autonomie des Patienten, die Sicherstellung seines Wohlergehens und der Verhinderung von Schädigungen im Namen der ärztlichen Fürsorge sowie um das Abwenden von Diskriminierung im Namen der Gerechtigkeit. Alle Bereiche der genetischen und gentechnischen Forschung sollten in wissenschafts- und technikethischer Perspektive hinterfragt werden. Dazu gehören u. a. Fragen der wissenschaftsethischen Verpflichtung auf korrektes, redliches und gewissenhaftes Vorgehen zur größtmöglichen Annäherung an die Wahrheit sowie der forschungs- und technikethischen Verpflichtung auf die Übernahme der Verantwortung für Forschungsfolgen. Sofern Bereiche der Genetik und Gentechnik Folgen für die Umwelt haben können, sind umweltethische Fragen relevant wie etwa, ob ein Eigenwert der Natur tief greifende, manipulative Eingriffe untersagt, oder auch, ob die Rechte zukünftiger Generationen irreversible Umweltveränderungen, deren Folgen nicht absehbar sind, verbieten. In Bezug auf die Nutzung von Tieren in der genetischen und gentechnischen Forschung werden tierethische Fragen relevant, wie die Vermeidung des Leidens von Tieren und wieweit die Instrumentalisierung von Tieren für Zwecke des Menschen gehen darf.

## 2. Themen der Genethik

### 2.1 Gentechnik in der Landwirtschaft und Nahrungsmittelproduktion

In der Landwirtschaft und Nahrungsmittelproduktion werden gentechnische Verfahren an Mikroorganismen, Tieren und Pflanzen eingesetzt. Im Vergleich mit der klassischen Züchtung können mit Hilfe der markergestützten Selektion, d.h. der Auswahl der Pflanzen bzw. Tiere für die Weiterzucht über die Identifizierung genetischer Anlagen, schneller neue Sorten bzw. Rassen erzeugt werden. Darüber hinaus können über Gentransfermethoden, der gentechnischen Übertragung von Genen auch über Artgrenzen

hinweg, neue Eigenschaften oder Funktionen in Mikroorganismen, Pflanzen und Tieren hervorgerufen werden.

Gentechnisch veränderte Mikroorganismen werden in der Nahrungsmittelverarbeitung, beispielsweise zur Käseherstellung, aber auch in der Landwirtschaft, beispielsweise zur Schädlingsbekämpfung, eingesetzt. Von ethischer Relevanz sind hier mögliche Umweltschäden durch beabsichtigt oder unbeabsichtigt freigesetzte Mikroorganismen sowie mögliche gesundheitliche Gefahren für den Verbraucher.

Transgene Nutztiere werden u. a. erzeugt, um eine Verbesserung von Wachstum, Futtermittelverwertung oder Milchleistung zu erreichen, die Resistenz gegen Krankheiten zu steigern oder menschliche Proteine für die Arzneimittelherstellung zu gewinnen. Aus tierethischer Sicht wird einerseits befürchtet, dass den Tieren dadurch zusätzliches Leid zugefügt wird, vielfach wird eine derartige Instrumentalisierung von Tieren aber auch grundsätzlich abgelehnt.

Transgene Pflanzen werden erzeugt, um höhere Erträge oder eine bessere Qualität zu erzielen bzw. um eine höhere Widerstandsfähigkeit gegen Klimabedingungen, Schädlinge und Krankheiten zu bewirken. Ein weiterer Anwendungsbereich ist die Erzeugung von Sorten, die unempfindlich gegen ein bestimmtes Pflanzengift sind, das dann flächendeckend als Unkrautvertilgungsmittel eingesetzt werden kann (Herbizidresistenz). Unter dem Gesichtspunkt internationaler Gerechtigkeit wird für die Erzeugung und den Anbau von transgenen Pflanzen häufig angeführt, durch qualitativ völlig neue Sorten einen Beitrag zur Lösung des Welternährungsproblems leisten zu können. Dagegen wird eingewandt, dass das Hungerproblem im Wesentlichen ein Verteilungsproblem sei und nicht auf einem Mangel an Nahrungsmitteln beruhe, dass transgene Pflanzen die Abhängigkeiten von Bauern v. a. in den armen Ländern des Südens von den Saatgutkonzernen des reichen Nordens mit sich brächten und sich die wirtschaftlichen Probleme dieser Länder damit weiter verschärfen könnten.

Die ökologischen Gefahren der Freisetzung transgener Pflanzen bestehen zum einen in potenziell unkontrollierter Ausbreitung, und zum anderen in der möglichen Übertragung des Transfersgens auf nicht genetisch-veränderte Nutz- oder Wildpflanzen. Von ethischer Relevanz sind hier potenziell irreversible Umweltschäden sowie unter dem Aspekt der Wahlfreiheit die Tatsache, dass es unter diesen Umständen für Landwirte wie für Verbraucher zukünftig eventuell unmöglich ist, garantiert »gentechnikfreie« Produkte herzustellen bzw. zu konsumieren.

Gentechnisch veränderte Nahrungsmittel enthalten transgene Nutzpflanzen oder gentechnisch hergestellte Enzyme und Zusatzstoffe bzw. werden mit Hilfe von gentechnisch veränderten Mikroorganismen verarbeitet. Aus ethischer Sicht problematisch sind mögliche schädliche Effekte für die Gesundheit der Verbraucher, insbesondere für besonders empfindliche Personen, etwa durch Allergien gegen veränderte Inhaltsstoffe oder durch die Entwicklung von Resistenzen gegen Antibiotika, die für Gentransferverfahren eingesetzt werden. Mit Hilfe einer umfassenden Kennzeichnungspflicht von gentechnisch veränderten Nahrungsmitteln und Nahrungsmittelbestandteilen könnten derartige gesundheitlichen Gefahren zumindest eingeschränkt werden. Die Akzeptanz gentechnisch veränderter Nahrungsmittel ist in der Bevölkerung allerdings gering.

## 2.2 Genetik und Gentechnik in der Medizin

2.2.1 Forschung: Die Entschlüsselung des menschlichen Genoms war das bislang größte internationale koordinierte Forschungsprojekt in der Geschichte der Wissenschaft. Man erhoffte sich davon eine Revolution in der Medizin und befürchtete den »gläsernen Menschen«. Heute zeigt sich, dass genetische Daten allein weder die hochgesteckten Hoffnungen noch die großen Befürchtungen rechtfertigen. Sollen diese Daten wirklich genutzt werden, steht der größere Teil der Forschungsanstrengungen, die Identifizierung von Funktionszusammenhängen zwischen Genen und Genprodukten, für die Zukunft noch bevor. Bislang haben die Erkenntnisse aus dem Humangenomprojekt vor allem zur Erweiterung der diagnostischen, nicht aber der therapeutischen Spielräume geführt. Viele ethische Probleme der modernen Medizin hängen damit zusammen. Die ethischen Fragen des Humangenomprojekts betreffen, über die konkreten Anwendungen hinaus, die Beförderung des »genetischen Determinismus« etwa durch die Veränderung des Krankheitsbegriffs hin zur »genetischen Normabweichung« sowie die Frage nach der richtigen Prioritätensetzung in der biomedizinischen Forschung angesichts begrenzter Ressourcen. Unter Gerechtigkeitsaspekten sind hier die weltweiten Probleme der Sicherung einer angemessenen Gesundheitsversorgung und besonders die Gesundheitsprobleme in den armen Ländern zu berücksichtigen.

2.2.2 Diagnostik: Mit einer Gendiagnostik kann die Anlage für eine Krankheit oder auch für andere Eigenschaften untersucht werden. Es können gendiagnostisch aber auch Krankheitserreger oder etwa Krebszellen im Körper eines Patienten nachgewiesen werden.

Das Ergebnis der Gendiagnostik einer erblichen Eigenschaft kann einen klinischen Befund bestätigen, aber auch prädikativen Charakter haben, d. h. Informationen über die Anlage für eine Krankheit beinhalten, die der oder die Betroffene möglicherweise später in seinem bzw. ihrem Leben bekommt. Darüber hinaus kann das Ergebnis eines Gentests auch Aussagen über genetische Veranlagungen von Angehörigen ermöglichen. Für beide, für den Getesteten selbst wie für die möglicherweise betroffenen Angehörigen, kann das Wissen über die genetische Konstitution Auswirkungen auf die Lebensführung und Familienplanung haben.

Beim Umgang mit genetischen Informationen können spezifische Rechtskonflikte auftreten. Eine Person hat zunächst das Recht auf Zugang zu genetischen Informationen, die über sie vorliegen. Dieses Recht ist in der Achtung vor der Autonomie begründet. In der medizinischen Diskussion hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass dieses Recht auch ein Recht auf Verweigerung des Wissens über die eigene genetische Konstitution beinhaltet. Daher wird von einem Recht auf Wissen und einem Recht auf Nichtwissen gesprochen (Chadwick 1997).

Aussagen über genetische Veranlagungen von Familienangehörigen der getesteten Person können deren Recht auf Nichtwissen verletzen. Deshalb sind in solchen Fällen umsichtige ethische Abwägungen notwendig, die besondere Anforderungen an die Aufklärung und Beratung der Betroffenen stellen. Ferner ist mit der Gendiagnostik ein erhebliches Diskriminierungspotenzial verbunden, sofern Arbeitgeber und Versicherern Zugang zu genetischen Informationen gewährt wird.

Die Gendiagnostik wird auch vorgeburtlich eingesetzt. Bei der Pränataldiagnostik werden Zellen der Föten, die bei der Amniozentese durch Punktion aus dem Fruchtwasser, bei der Chorionzottenbiopsie vom kindlichen Anteil der Plazenta gewonnen werden, genetisch untersucht. Ein positiver Befund einer vorgeburtlichen Gendiagnostik führt wegen fehlender oder mangelhafter therapeutischer Möglichkeiten fast immer zur Entscheidung über den Abbruch einer häufig schon weit fortgeschrittenen Schwangerschaft. Rechtlich sind solche Schwangerschaftsabbrüche in Deutschland straffrei, sofern die gesundheitliche Belastung für die Frau durch die Fortsetzung der Schwangerschaft zu groß wäre. In der Praxis wird diese Belastung allerdings sehr großzügig interpretiert. Aus individualethischer Sicht stellt ein Schwangerschaftskonflikt durch den positiven Befund einer vorgeburtlichen Gendiagnostik ein moralisches Dilemma zwischen dem Recht der Frau auf Selbstbestimmung und körperliche Integrität einerseits

und dem Schutz des Lebens des Ungeborenen andererseits dar. Aus sozialetischer Sicht sind vor allem die Implikationen einer neuen, freiwilligen ›Eugenik‹ relevant. Darunter sind die Wirkung gesellschaftlicher Zwänge auf die individuelle Entscheidung der werdenden Mutter bzw. der werdenden Eltern sowie eine mögliche Verstärkung diskriminierender Tendenzen gegenüber Behinderten durch die gesellschaftliche Durchsetzung der vorgeburtlichen ›Selektion‹ zu verstehen.

Die Präimplantationsdiagnostik ist die genetische Untersuchung von Embryonen nach einer künstlichen Befruchtung im Labor. Nur solche Embryonen, die von der gesuchten genetischen Eigenschaft nicht betroffen sind, werden in die Gebärmutter der Frau überführt. Die Präimplantationsdiagnostik ist in Deutschland bislang verboten, in einigen anderen europäischen Ländern aber erlaubt. Für die Präimplantationsdiagnostik wird aus medizinischer Sicht argumentiert, dass gegebenenfalls ein für die Frau sehr belastender Schwangerschaftsabbruch in Folge einer Pränataldiagnose vermieden werden kann. Gegen die Präimplantationsdiagnostik wird angeführt, dass die Frau dafür die psychisch und gesundheitlich belastende Prozedur einer In-Vitro-Fertilisation über sich ergehen lassen muss (Kollek 2000). Aus individualethischer Perspektive werden die Interessen und Nöte der zukünftigen Eltern und besonders der Frauen auf der einen Seite und die Schutzwürdigkeit menschlicher Embryonen auf der anderen Seite diskutiert. Im Gegensatz zur Pränataldiagnostik besteht allerdings kein unausweichliches moralisches Dilemma zwischen den Rechten der Frau und der Schutzwürdigkeit der Embryonen, weil zum Zeitpunkt der Entscheidung die Schwangerschaft noch nicht besteht. Aus sozialetischer Perspektive geht es über die ›eugenischen‹ Implikationen der Pränataldiagnostik hinaus um die gesellschaftlichen Gefahren einer neuen Qualität von ›Eugenik‹, weil die Präimplantationsdiagnostik erstmals eine positive Auswahl zwischen verschiedenen Embryonen ermöglicht, sowie um die Schaffung der Voraussetzung für manipulative Eingriffe am Embryo.

2.2.3 Therapie: Gentechnisch hergestellte Arzneimittel werden mit Hilfe von Bakterien- oder Gewebekulturen produziert, in die i.d.R. ein menschliches Gen eingeschleust wurde. Solche Biopharmazeutika steuern, verstärken oder hemmen Stoffwechselprozesse im Körper des Patienten. Beispiele sind Humaninsulin, Interferone, Wachstumsfaktoren, Blutgerinnungsfaktoren und Hepatitis-Antikörper, die als Impfstoff eingesetzt werden. Risiken für den Patienten können in Nebenwirkungen, wie Immunreak-

tionen gegen die Wirkstoffe, und möglichen Verunreinigungen bestehen. Durch Sicherheitsvorschriften bei der Herstellung wie der Containment-Strategie soll eine unkontrollierte Ausbreitung von gentechnisch veränderten Mikroorganismen vermieden werden.

Mit der Somatischen Gentherapie wird versucht, die Produktion von Biopharmazeutika in den Körper des Patienten zu verlegen. Die ursprüngliche Idee war allerdings, Patienten mit monogen verursachten Erbkrankheiten durch Übertragung intakter Gensequenzen in diejenigen Gewebe, in denen sich ein ›Gendefekt‹ schädigend auswirkt, eine kausale Behandlung zukommen zu lassen. Dieses Vorhaben scheitert bislang an der Unmöglichkeit, das intakte Gen gezielt an die Stelle des ›defekten‹ Gens ins Genom der Zielzelle einzubauen. Heute bezieht sich die überwiegende Mehrzahl der klinischen Protokolle nicht auf die Behandlung von monogenen Erbkrankheiten, sondern von Krebs und anderen multifaktoriellen Erkrankungen, die ebenfalls bislang weitgehend erfolglos blieben. Grundsätzliche ethische Bedenken werden gegen die Somatische Gentherapie heute kaum noch geltend gemacht. Allerdings werden für den Gentransfer meist entschärfte Viren eingesetzt, die gefährliche Immunreaktionen oder auch Krebs auslösen können. Aus medizinischer Sicht sind jedoch klinische Versuche, selbst wenn der Patient einwilligt, nur dann gerechtfertigt, wenn der zu erwartende Beitrag zum gesundheitlichen Wohlergehen des Patienten die Risiken überwiegt und keine weniger risikoreichen alternativen Behandlungsmöglichkeiten zur Verfügung stehen. Darüber hinaus können trotz der Entschärfung dieser Viren Gefahren für Unbeteiligte durch eine mögliche Entstehung neuer Krankheitserreger nicht vollständig ausgeschlossen werden (Graumann 2000).

Im Gegensatz zur Somatischen Gentherapie ist die Idee der Keimbahntherapie mit der Vorstellung verbunden, dass die befruchtete Einzelle oder frühe Embryonen genetisch manipuliert werden, folglich alle Zellen des entstehenden Organismus die genetische Veränderung tragen und diese an die Nachkommen vererbt wird. Die Entwicklung der Keimbahntherapie wird aus ethischer Sicht überwiegend abgelehnt, u. a. weil sie nur über verbrauchende Embryonenforschung möglich wäre, keine sinnvolle therapeutische Indikation denkbar ist, die bewirkten Effekte kaum kontrollierbar sein dürften, Schäden für die Nachkommen nicht ausgeschlossen werden können und auch, weil sie den Weg für eine gezielte Menschenzüchtung bahnen würde.

## Literatur

### Standardliteratur

- Bartram, C.R. et al.: *Humangenetische Diagnostik*. Berlin/Heidelberg/New York 2000.
- Bayertz, Kurt: *GenEthik: Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung*. Reinbek 1987.
- : *Moralischer Konsens. Technische Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung als Modellfall*. Frankfurt a.M. 1996.
- Brandt, Peter (Hg.): *Zukunft der Gentechnik*. Basel 1997.
- Düwell, Marcus/Mieth, Dietmar (Hg.): *Ethik in der Humangenetik*. Tübingen 1998.
- Elstner, Marcus (Hg.): *Gentechnik, Ethik und Gesellschaft*. Berlin/Heidelberg/New York 1997.
- Emmrich, Michael (Hg.): *Im Zeitalter der Biomacht*. Frankfurt a.M. 1999.
- Graumann, Sigrid: *Die somatische Gentherapie. Entwicklung und Anwendung aus ethischer Sicht*. Tübingen 2000.
- Heberle-Bors, Erwin: *Herausforderung Gentechnik*. Wien/Holzhausen 1996.
- Hubbard, Ruth/Wald, Elijah: *Exploding the gene myth*. Boston 1993.
- Irrgang, Bernhard: »Genethik«. In: Nida-Rümelin, J. (Hg.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*. Stuttgart 1996, S. 510–551.
- Jany, Kl.-D./Greiner, R.: *Gentechnik und Lebensmittel*. Karlsruhe: Bundesforschungsanstalt für Ernährung 1998.
- Kollek, Regine: *Präimplantationsdiagnostik*. Tübingen 2000.
- Müller, Albrecht: *Ethische Aspekte der Erzeugung und Haltung transgener Nutztiere*. Stuttgart 1995.
- Petermann, Franz/Wiedebusch, Sylvia/Quante, Michael (Hg.): *Perspektiven der Humangenetik*. Paderborn/München u. a. 1997.
- Pichlhofer, Gabriele (Hg.): *Grenzverschiebungen*. Frankfurt a.M. 1999.
- Rehmann-Sutter, Christoph/Müller, Hansjakob (Hg.): *Ethik und Gentherapie*. Tübingen 1995.
- Schell, Thomas von: *Die Freisetzung gentechnisch veränderter Mikroorganismen: ein Versuch interdisziplinärer Urteilsbildung*. Tübingen 1994.
- /Mohr, Hans (Hg.): *Biotechnologie – Gentechnik: Eine Chance für neue Industrien*. Berlin/Heidelberg 1995.
- Schöne-Seifert, Bettina/Krüger, L. (Hg.): *Humangenetik – Ethische Probleme der Beratung, Diagnostik und Forschung*. Stuttgart/Jena/New York 1993.
- Winnacker, Ernst-Ludwig: *Das Genom: Möglichkeiten und Grenzen der Genforschung*. Frankfurt a.M. 1997.

### Weiterführende Literatur

- Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M. 1986.
- Bonß, Wolfgang/Hohlfeld, Rainer/Kollek, Regine: »Risiko und Kontext. Zur Unsicherheit der Gentechnologie«. In: Bechmann, G./Rammert, W. (Hg.): *Technik und Gesellschaft*. Jahrbuch 6, Frankfurt a.M. 1992, S. 141–174.
- Brandt, Peter: »Gentechnik in der Lebensmittelherstellung«. In: Brandt 1997, S. 153–165.
- Bund für Umwelt- und Naturschutz: *Gentechnik im Alltag: eine zukunftsfähige Entwicklung?* Hannover 1998.
- Chadwick, Ruth (Hg.): *The Right to Know and the Right not to Know*. Aldershot 1997.
- Crick, Francis: *Ein irres Unternehmen. Die Doppelhelix und das Abenteuer Molekularbiologie*. München 1990.
- Daele, Wolfgang van den/Altner, Günter: *Grüne Gentechnik im Widerspruch; Modell einer partizipativen Technikfolgenabschätzung zum Einsatz transgener herbizidresistenter Pflanzen*. Weinheim 1996.



- Düwell, Marcus/Mieth Dietmar: *Von der Prädiktiven zur präventiven Medizin. Ethische Aspekte der Präimplantationsdiagnostik*. Suppl. Ethik in der Medizin. Heidelberg 1999.
- Evers, Adalbert/Nowotny, Helga: *Über den Umgang mit Unsicherheit: Die Entdeckung der Gestaltbarkeit von Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1987.
- Feiter, Frans-Josef: *Genetechnik in der Landwirtschaft*. St-Augustin 1998.
- Frey, Hans D.: *HUGO – 5 Jahre Humangenomprojekt: Wissenschaftliche Ziele; ethische, rechtliche und soziale Aspekte*. Tübingen 1995.
- Gesamtverband der Deutschen Versicherungsgesellschaft: *Genetechnik – Grauzone menschliche Handelns?* Karlsruhe 1999.
- Graumann, Sigrid: »Selektion im Reagenzglas. Versuch einer ethischen Bewertung der Präimplantationsdiagnostik«. In: Emmerich 1999, S. 105–123.
- »Zur Problematik der Präimplantationsdiagnostik«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 29. Band 27 (2001), S. 17–24.
- Hampel, Jürgen/Renn, Ortwin (Hg.): *Genetechnik in der Öffentlichkeit*. Frankfurt a.M. 1999.
- Heyd, David: *Genetics: moral issues in the creation of people*. Berkeley 1992.
- Jungk, Robert/Mundt, Hans J. (Hg.): *Das umstrittene Experiment: Der Mensch. Dokumentation des Ciba-Symposiums 1962 »Man and his Future«*. Frankfurt a.M./München 1988.
- Kitcher, Philip: *Genetik und Ethik: die Revolution der Human-genetik und ihre Folgen*. München 1998.
- Kleinert, Stefan: *Der medizinische Blick auf Behinderung: ethische Fragen zwischen Linderung und Minderung*. Würzburg 1997.
- Levine, Joseph-S./Suzuki, David: *Das Lebensmolekül: Erfolge der medizinischen Genetik* München 1996.
- Luhmann, Niklas: »Risiko und Gefahr«. In: Krohn, Wolfgang/Krücken, Georg (Hg.): *Risikante Technologien: Reflexion und Regulation*. Frankfurt a.M. 1993, S. 138–185.
- Meyer, G.: »Das Genomprojekt und die Patentierbarkeit von Genen«. In: Brandt 1997, S. 31–45.
- Müllner, H./Donn, G./Rasche, E.: »Herbizidverträgliche Kulturpflanzen, ihre Bedeutung für Landwirtschaft und Umwelt. In: Brandt 1997, S. 59–73.
- Rifkin, Jeremy: *Genesis zwei: Biotechnik, Schöpfung nach Maß*. Hamburg 1986.
- Schell, Thomas von/Mohr, Hans: »Biotechnologie als Gegenstand von Technikfolgenabschätzung«. In: Dies. (Hg.): *Biotechnologie – Gentechnik: Eine Chance für neue Industrien*. Berlin/Heidelberg 1995, S. 49–57.
- Seindor, Marina: »Kritik als Programm. 15 Jahre grüne Gentechnologiepolitik im Deutschen Bundestag«. In: Emmerich 1999, S. 367–440.
- Strohman, Richard C.: »Epigenesis: The missing beat in biotechnology? In: *Biotechnology* 12 (1994), S. 156–164.
- : »The coming Kuhnian revolution in biology. Epigenesis and complexity«. In: *Nature Biotechnology* 15 (1997), S. 194–200.
- Testart, Jacques: »The new eugenics and medicalized reproduction«. In: *Cambridge Quarterly of Health Care Ethics* 4,3 (1995), S. 569–570.
- Weiner, Charles: »Anticipation the consequences of genetic engineering: past, present, and future. In: Cranor, C. (Hg.): *Are genes us? The social consequences of the new genetics*. New Brunswick 1994, S. 31–51.
- : »Social responsibility in Genetic Engineering: historical perspectives«. In: Nordgren, Anders (Hg.): *Gene Therapy and Ethics. Acta universitatis upsaliensis* (1999), S. 51–64.
- Wolf, Ulrich: »The genetci contribution to the phenotype«. In: *Human Genetics* 100 (1997), S. 127–321.

- : »Identical mutations and phenotypic variation«. In: *Human Genetics* 100 (1997), S. 305–321.
- Wolff, Karsten: *Genetechnologie: Hoffnung für den Hunger? Akteure und Konflikte*. Hamburg 1997.

Sigrid Graumann

## 4. Kulturethik

»Kulturethik« ist in der philosophischen und theologischen Ethik noch kein allgemein eingeführter Begriff. Die Aktualität der mit Kultur und Kulturen verbundenen Probleme aber rückt immer stärker ins Zentrum ethischer Reflexion (Kessler 1996; Gordijn/ten Have 2000), so dass sich hier aktuell ein noch nicht klar abgegrenzter Bereich formt, innerhalb dessen die Konflikte behandelt werden, die aus einer ethischen Reflexion der Pluralität von Kulturen, des Vollzugs und reflexiven Vergleichs sozialen Lebens auch der Problematik von »Natur« und »Kultur« entstehen.

### 1. Traditionelle Begriffe von Kultur

»Nichts ist unbestimmter als dieses Wort« – so Herder über das Wort »Kultur« – »und nichts ist trügerischer als die Anwendung desselben auf ganze Völker und Zeiten« (Herder 1995, S. 408). Dennoch ist »Kultur« gerade heute zu einem populären Grundbegriff geworden, mit dessen Hilfe in den westlichen Wissenschaften und den westlichen Medien die Spezifika und Krisenerscheinungen der Zeit beschrieben werden. Dabei ist Kultur ein »unbestimmter« und »trügerischer« Begriff. Sowohl die Unterscheidung zwischen Kultur und Natur, Kultur und Zivilisation als auch die Unterscheidung zwischen einem Schulbegriff der Kultur (»Hoch«-Kultur vs. *popular culture*) und dem Weltbegriff der Kultur (das Ganze menschlicher Lebensform) werfen vielfältige Probleme auf. Gerade diese Vieldeutigkeit und die Unmöglichkeit einer klaren Abgrenzung des Kulturbegriffs aber ist sein Charakteristikum und damit auch der hermeneutische Schlüssel zu seinem Verständnis. Denn in dieser Vieldeutigkeit zeigt sich, dass mit dem Kulturbegriff das Gesamtphänomen menschlicher Lebenswirklichkeit aufbricht. Der Kulturbegriff eröffnet damit ein traditionell metaphysisches Problemfeld – unter den Bedingungen einer nachmetaphysischen Zeit.

### 1.1 Zur Geschichte der Kultur-Begriffe

Im lateinischen Sprachgebrauch bezeichnet *cultura* die agrarische Tätigkeit und deren Voraussetzung – den Ackerboden. Die antike Kultur – *cultura* mit Genitiv – lebt von dem Wissen des Menschen um das Verhältnis verfügbarer und unverfügbarer Ursachen und Umstände. Cicero bestimmt die Philosophie als *cultura animi*. Seine Beschreibung spricht von dem, was der Mensch kann, und dem, was er soll: »Wie ein Acker, mag er auch noch so fruchtbar sein, ohne Pflege (*sine cultura*) keine Frucht tragen kann, so auch der Geist nicht ohne Unterweisung (*sine doctrina*). [...] Pflege der Seele aber ist die Philosophie (*cultura autem animi philosophia est*); diese zieht die Laster mit der Wurzel aus, und bereitet die Seele darauf vor, die Saat aufzunehmen, um es so auszu-drücken, sät, was, herangewachsen, reichste Frucht trägt« (Cicero 1997, II,5; S. 163).

*Cultura* hat einen unverfügbaren Grund: Der Ackerboden ist nicht vom Menschen gemacht. *Cultura* ist menschliche Leistung und gleichzeitig Verehrung dessen, was nicht vom Menschen geleistet werden kann.

Erst in der Aufklärung verliert das Wort Kultur seinen Genitiv und wird zum eigenständigen Kulturbegriff im modernen Sinn. Zu seiner *moralisch-ergologischen Bedeutung* kommt die *soziale* (Kultur als gemeinsam erarbeitetes Würdegefühl einer Gemeinschaft, das jeden, der in ihr lebt, verpflichtet: Samuel von Pufendorf in Perpeet 1984, S. 23) und die *historische* Bedeutung (Kultur als die Blüte eines Volkes: Herder 1995) hinzu. Dass diese Ergänzungen seit Beginn der Moderne nötig werden, ist kein Zufall. Die Verbreitung des Buchdrucks und die Konfrontation mit neuen Weltregionen macht historische und regionale Vergleiche zwischen Menschen und menschlichen Lebensformen, die zwar anders, aber nichtsdestotrotz menschlich sind, erstmals in allgemeiner Weise möglich und nötig. So entsteht der moderne Kulturbegriff aus Kultur-Kontakt; vor dem Kultur-Kontakt weiß ›Kultur‹ nicht, dass sie Kultur ist, denn erst aus der Erfahrung des Anderen wird auf die Erfahrung des Eigenen geschlossen: »Eine Kultur ist demnach die Form der Bearbeitung des Problems, dass es auch andere Kulturen gibt« (Baecker 2000, S. 16 f.). Der moderne Kulturbegriff führt das Wissen um die Kontingenz aller Lebensformen in die moderne Gesellschaft ein; diese Einführung geschieht aber nicht offen, sondern verdeckt, denn was der Kulturbegriff zunächst betont, ist nicht Kontingenz, sondern die tendenzielle Absolutsetzung der eigenen Lebensform.

### 1.2 Kultur als normativer Begriff

Je deutlicher der moderne Kulturbegriff zum Vergleichsbegriff wird, desto normativer wird er. Ein normativer Begriff von Kultur umfasst ein normatives System von Lebensformen und Verhaltensweisen, die der Kultur angemessen sind, die Kultur ›erblühen‹ lassen. Auch wenn diese Normativität sehr weit gefasst wird – wie in Kants Definition: »Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur« (Kant 1968, §83) –, werden die »beliebigen« Zwecke doch durch den Begriff »Tauglichkeit« konterkariert.

Verschränkt ist diese Entwicklung mit der vor allem im 19. Jh. sich vollziehenden Herausbildung nationaler Identitäten. Das Selbstbewusstsein der jungen Nationalstaaten bezieht sich im Wesentlichen auf die der Nation gemeinsamen ›kulturellen‹ Besonderheiten und Eigenheiten: »Die Nation ist die Bewaffnung der Kultur für die Zwecke des Vergleichs« (Baecker 2000, S. 68).

## 2. Kultur und Kulturen

### 2.1 Zur Kritik traditioneller Begriffe von Kultur

Obwohl der traditionelle Begriff von Kultur kein einheitlicher Begriff ist, haben die traditionellen Kulturbegriffe dennoch einen gemeinsamen Nenner: Sie sind normativ, hierarchisch und in der Regel national gefasst; sie sind Vergleichsbegriffe, die aber zunächst gerade nicht auf die Kontingenz von Lebensformen verweisen, sondern auf deren Authentizität und Moralität und damit auf deren inhärente Richtigkeit.

Auf diese verdeckte Performanz bezieht sich Luhmann, wenn er Kultur einen der »schlimmsten« Begriffe nennt, die je gebildet worden sind; statt Kritik und Bewusstsein von Kontingenz vermittelt der Kulturbegriff nur die Emphase für sich selbst (Luhmann 1995a, 1995b). Im Kulturbegriff wird damit eine inhärente Kolonialstruktur entdeckt: Alle Begriffe, so Derrida, die wir zur Beschreibung eigener oder fremder Kulturen verwenden, stellen letztlich dominante Werte (zivilisiert; gläubig) inferioren Werten gegenüber (unzivilisiert; ungläubig) und sind damit von Gewalt infiziert (Derrida 1997): »Kulturfreudigkeit stimmt zum Klima von Schlachtenmalerei und -musik« (Adorno 1998, S. 23).

Die Vormoderne unterschied zwischen ›Mensch‹ und ›Barbar‹ – mit der Kategorie des ›Fremden‹ als Grenzgänger. Die Intensität weltweiter Kontakte hat seither beständig und linear, seit Ende des 19. Jh.s exponentiell zugenommen. Gemessen an der Ge-

schwindigkeit der Transportmittel hat sich die Welt fünfzigfach verkleinert (vgl. Breidenbach/Zukrigl 2000, S. 33). Das bedeutet, dass in der globalisierten Welt keine denkbaren Kontaktmöglichkeiten auf Dauer durch politische, religiöse oder ideologische Grenzziehung ausgeschlossen werden können.

In dieser Situation erfährt der Kulturbegriff nach dem Wegfall des antiken Genitivs eine zweite grammatikalische Veränderung – er erscheint nun im Plural. Die Kulturbegriffe geben die traditionelle Hierarchisierung von Kulturen zugunsten der Vorstellung auf, die Welt sei »ein [...] Mosaik, dessen Steinchen die Kulturen sind« (Breidenbach/Zukrigl 2000, S. 21). Kulturen werden hier als klare, abgegrenzte Entitäten verstanden, die in relativer Isolation voneinander in jahrhundertelangen Prozessen eine spezifische Lebensweise entwickelt haben.

## 2.2 Kulturschmelze?

Das Bild der Mosaik-Kulturen aber ist auf zwei Ebenen unpräzise und unangemessen. Zum einen ist die Voraussetzung einer isolierten Entwicklung von Kulturen weitgehend unzutreffend; die ganze Menschheitsgeschichte hindurch sind Kulturen durch kulturelle Begegnungen geformt und verändert worden. Lediglich Tempo und Umfang dieser Formung und Veränderung ist erheblich gestiegen. Zum anderen wird in der Folge dieses Kultur-Bildes kulturelle Begegnung tendenziell bedrohlich, da es klare Abgrenzung voraussetzt und gleichzeitig gefährdet.

Globalisierung hat die Erosion nationalstaatlicher Grenzen zur Folge und bricht den Zusammenhang von (geographischem) Territorium und Macht. Die entscheidenden Träger dieser Entwicklung sind der globale Markt mit transnationalen Firmen und das Ansteigen internationaler Migration seit 1945 und besonders seit 1980. Die mit dieser Entwicklung verbundenen Angstbegriffe heißen Überfremdung, Kulturschmelze oder auch »McDonaldisierung« (Ritzer 1996). Die globalisierte Welt scheint in dieser Deutungsperspektive mit Hilfe einer oberflächlichen, hedonistischen Gleichmacherdroge die Authentizität ursprünglicher Kulturen zu zerstören. »Authentische Kultur« erscheint hier als ortsgebundenes Phänomen, das von weltweiter Vernetzung bedroht wird. Als letzte Bastion des Lokalen soll Kultur als Nische bewahrt und vor Fremdeinflüssen geschützt werden.

Problematisch ist dieser Authentizitätsbegriff zum einen, weil er einen statischen Kulturbegriff voraussetzt, der sowohl die Geschichte als auch die Entwicklungskapazität von Kulturen ignoriert, zum anderen, weil er »Authentizität« mit unhinterfragbaren Lebensstrukturen verbindet. Damit bekommt die Ar-

gumentation, die sich auf historisch begründete »Authentizität« beruft, einen romantisch-kulturkonservativen Charakter, der konkrete Lebenswelten nicht mehr kritisch in den Blick nimmt.

Der Begriff der Authentizität muss damit nicht aufgegeben werden; er wandelt sich aber von einer primär *historisch begründeten Kategorie*, die darauf besteht, dass Kulturen so bleiben müssen, wie sie »immer« waren, zu einer *systematisch argumentierenden Kategorie*, die die Art und Weise betrachtet, wie Fremdes angeeignet wird: »Authentizität lässt sich nicht mehr nach Ursprüngen definieren, sondern muss nach Folgen bestimmt werden. Waren, Ideen und Institutionen sind in dem Maß authentisch, wie sie von Menschen erfolgreich für ihre eigenen kulturellen Projekte angeeignet werden können« (Breidenbach/Zukrigl 2000, S. 36).

Eine Facette der Globalisierung ist die kulturelle Homogenisierung durch die exponentielle Zunahme an Kulturkontakten – aber nur eine. Eine andere Facette ist die Loslösung von Kultur und Nationalstaat: Transnationale Kulturen entstehen genauso wie deterritorialisierte Nationalstaaten. Kulturelle Partikularismen formieren sich vor dem Hintergrund globaler Strukturen; an vielen Orten entstehen vergleichbare Strukturen, Konzepte und Standards, mit deren Hilfe die Unterschiede ausgestaltet und präsentiert werden: »Durch die Nutzung eines gemeinsamen Referenzsystems werden wir nicht alle gleich, wir präsentieren nur unsere Unterschiede zunehmend auf eine einander ähnliche Weise. Die Globalkultur stellt ein System von Kategorien dar, innerhalb derer wir kulturelle Unterschiede definieren müssen, um einander zu verstehen und gegenseitige Anerkennung zu erlangen« (Breidenbach/Zukrigl 2000, S. 209). Statt einer pauschalen und pessimistischen Kulturschmelze sind in den Kulturkontakten Widerstand, Aneignung, unterschiedliche Interpretationen und konkurrierende Modelle zu beobachten. Kultur in der globalisierten Welt ist die imaginäre Bühne und das Diskussionsforum, in dem Unterschiede und Gemeinsamkeiten zur Sprache gebracht und die Vielfalt der Welt zueinander in Bezug gesetzt werden kann (Breidenbach/Zukrigl 2000, S. 209).

## 2.3 Zur Neudefinition des Kulturbegriffs

Unter den Bedingungen der globalisierten Welt ist der Kulturbegriff auf zwei Ebenen zu fassen. Auf der einen Ebene kann Kultur im Sinne der Frankfurter Schule beschrieben werden als das »jeweilige Ganze des gesellschaftlichen Lebens« (Marcuse 1937, S. 59) und damit als ein Vermittlungsbegriff von Individuum und Gesellschaft. Auf einer anderen Ebene aber ist Kultur schon von seiner Wurzel her ein

Vergleichsbegriff; Kultur ist die mitlaufende Beobachtung, die unter den Bedingungen des Pluralismus zu jedem Wert auch den Gegenwert bereithält. Kultur also ist einerseits *Vollzug* und andererseits *reflexiver Vergleich* sozialen Lebens. Kultur ist ein System von Symbolen und Bedeutungen und gleichzeitig die Praxis der Menschen, die innerhalb dieses Systems leben, es aufrechterhalten und verändern. (Sewell 1999) Diese Ebene der mitlaufenden Beobachtung ist entscheidend, um das Gewalt- und Unterdrückungspotenzial des Kulturbegriffs von Beginn an zu minimieren. Kultur als mitlaufende Beobachtung verhindert die einfache Binarität (wir – die anderen; zivilisiert – unzivilisiert): Kultur ist »eine Codierungsregel, die dafür Sorge zu tragen hat, dass bei aller Aufrechterhaltung binärer Unterscheidung im ›Normalverkehr‹ der Gesellschaft genügend dritte Werte zur Verfügung stehen, die binäre Unterscheidungen sowohl abzulehnen als auch anzunehmen erlauben« (Baecker 2000, S. 110). Die mitlaufende Beobachtung hat auch die Funktion des Gedächtnisses – allerdings nicht eines Gedächtnisses mit der Funktion der Archivierung, Identitätspflege oder Verehrung der Errungenschaften der Zivilisation. Kultur als Gedächtnis ist vielmehr »Prüfoperation, die die bisherigen Programme (und deswegen so genannten Traditionen) im Licht neuer Informationen (über geänderte Zustände der Gesellschaft wie ihrer Umwelt) zu beobachten und zu bewerten erlaubt« (Baecker 2000, S. 157).

### 3. Kulturethik – Ethik der Kulturen

#### 3.1 Kulturmoral und Kulturethik

Vormoderne und moderne Begriffe von Kultur waren grundsätzlich normativ. Sie reflektierten zunächst – im Sinne Kants – die »Tauglichkeit« von Menschen und Strukturen innerhalb eines gegebenen Kontexts. In dem Maß, in dem Kultur zum modernen Vergleichsbegriff wird, bezieht sich dieser Begriff auf die bessere Tauglichkeit des einen (oder eigenen) Kontexts. Kultur im traditionellen Sinn ist damit immer verbunden mit einer Kultur-Moral: Einer bestimmten Kultur werden bestimmte moralische Prinzipien zu- oder abgesprochen, und von den Menschen, die einer bestimmten Kultur zugerechnet werden, werden bestimmte Handlungsweisen eingefordert. Im Gewand deskriptiver oder präskriptiver Stereotypen – Fleiß und Pünktlichkeit oder Emotionalität und Spontaneität – wird auf der normativen Ebene ein kulturmoralisches Lernprogramm geschrieben, dessen Inhalte sich unterscheiden, je nachdem, ob sie Teil einer Zuschreibung von außen oder

Teil einer Selbstdefinition sind. Eine solche ›Kultur-moral‹ hat in Zeiten der Verunsicherung stabilisierenden und identitätsbildenden, gleichzeitig aber auch abgrenzenden Charakter. Mit der Veränderung des Verständnisses von Kultur hin zu einem Begriff, der sowohl den Vollzug als auch den reflexiven Vergleich sozialen Lebens umfasst, wird diese implizite oder explizite normative Bedeutungsebene des Kulturbegriffs schwächer. Erst dieses Schwächerwerden des normativen Begriffsfelds erlaubt die Herausbildung einer Kulturethik im spezifischen Sinn. Eine solche Kulturethik hat drei Reflexionsebenen:

Auf der *ersten Ebene* gibt es keine Ethik, die nicht im allgemeinsten Sinn Kulturethik wäre, denn jede Ethik befindet sich im Bereich der Kultur, hält ihn aufrecht, kritisiert ihn oder verändert ihn. Auf der *zweiten Ebene* ist Kulturethik im spezifischen Sinn mit der Reflexion dieses Standorts innerhalb einer bestimmten Kultur befasst, eines Standorts, der eine bestimmte Struktur von Symbolen und Bedeutungen als gegeben voraussetzt. Kulturethik als ethische Reflexion der moralischen Aspekte einer Kultur ist hier die normative Voraussetzung von Ideologiekritik, Institutionenkritik und Kritik der Kommunikationsformen eines bestimmten Systems. Diese Reflexion des eigenen Standorts führt auf einer *dritten Ebene* zu einer Kriteriologie sowohl im normativen Sinn als auch im Sinn des guten Lebens, die ethische Urteile über Kulturen ermöglicht.

#### 3.2 Ethik und kulturelle Vielfalt

Die aus Internationalisierung und Globalisierung resultierende kulturelle Vielfalt hat eine neue Dimension angenommen und ist daher eine neue Herausforderung für die Ethik. Hier ergeben sich zwei grundsätzliche ethische Aufgaben, die im Grunde eine einzige doppelte Aufgabe sind: die kulturelle Vielfalt wahrzunehmen und nicht auf der Absolutheit oder der ›Natürlichkeit‹ des eigenen Standorts zu beharren – und gleichzeitig nicht unkritisch Vielfalt zu zelebrieren, ohne sich um eine verbindliche Verständigungsmöglichkeit innerhalb dieser Vielfalt zu bemühen.

Die ethischen Reaktionsweisen auf diese Situation zeigen eine Bandbreite normativer Probleme. Das erste ist das – alte – Problem des normativen Chauvinismus, des unreflektierten Beharrens auf dem eigenen als dem absoluten Standpunkt, verbunden mit der Weigerung, andere Standorte anders als nur defizitär zur Kenntnis zu nehmen. Das zweite ist das Problem des normativen Romantizismus oder Arkadianismus; hier wird das Andere und Fremde für moralisch höherwertig erklärt, allein aus dem Grund, weil es fremd und anders ist und zumindest ober-

flächlich betrachtet nicht teil hat an der eigenen – vertrauten – kulturellen und politischen Problematik. Am verbreitetsten scheint heute ein normativer Skeptizismus zu sein, der davon ausgeht, dass jede Kultur sich selbst bestätigt und damit moralisch neutral ist. Im Bemühen darum, einen nicht-chauvinistischen Standort einzunehmen, werden hier keinerlei Dialog- oder Kritikmöglichkeiten anerkannt oder entwickelt, die die Kulturengrenzen überschreiten. Damit wird nicht nur eine entscheidende Möglichkeit der Zukunftsgestaltung verspielt; der Verdacht drängt sich auf, dass gerade durch einen normativen Skeptizismus der alte chauvinistische Standpunkt in neuer Form wiederkehrt: »In pre-relativist anthropology, Westerners thought of themselves as superior to all other people. Relativism replaced this despicable hierarchical gap by a kind of cognitive apartheid. If we cannot be superior in the same world, let each people live in its own world« (Sperber 1982, S. 179f.; Nussbaum 1998, S. 118ff.).

Gegen einen normativen Chauvinismus, Romantizismus und Skeptizismus geht es in der kulturethischen Reflexion darum, Verständigungsmöglichkeiten und Kritikmöglichkeiten über kulturelle Grenzen hinweg zu etablieren. Der drängendste ethische Problembereich ist hier die Frage nach Universalismus und Partikularismus, auch in Gestalt der Frage nach Identität und Differenz. Martha Nussbaums Vorschlag, in einer »starken vagen Konzeption des Guten« (Nussbaum 1999, S. 45ff.) zunächst nicht von Kant, sondern von Aristoteles auszugehen, erscheint hier zukunftssträftig. Nussbaum führt die Kategorien »menschliche Fähigkeiten« und »menschliche Bedürfnisse« ein, mit deren Hilfe Pluralität nicht eingeschränkt, sondern eröffnet wird; ohne ahistorische und unveränderliche Festlegungen vornehmen zu müssen, können damit dennoch normative Eckdaten entwickelt werden, die über eine liberale Nicht-Einmischung in »fremde Kulturen« hinausgehen und der Menschenrechts- und Weltethos-Debatte sowohl argumentative Substanz als auch Flexibilität geben könnten.

### 3.3 Ausblick: Ethik als »Kulturwissenschaft«

Da jede Form der Ethik im allgemeinen Sinn Kultur-ethik ist, scheint es sinnvoll zu sein, dass Ethik sich selbst innerhalb der Wissenschaftslandschaft als Bestandteil der Kulturwissenschaften konzipiert und etabliert. Für die *Kulturwissenschaften* hat dies zur Folge, dass die Reflexion der normativen Voraussetzungen des eigenen Standorts und deren präskriptive Implikationen nicht einfach übersprungen werden kann und die Selbstwahrnehmung als rein deskriptive Wissenschaft korrigiert werden muss. Für

die *Ethik* bedeutet dies, dass sie wissenschaftstheoretisch den von Elisabeth List beschriebenen Wandel zur »Kulturwissenschaft« mit drei Perspektivenverschiebungen vollziehen muss: vom Text zum Kontext, vom Subjekt der reinen Vernunft zum konkret situierten leibhaften Akteur und von der reinen Theorie zu einer Rehabilitation des Partikularen und Narrativen (List 1999). Diese Rückbindung einer »Kulturethik« an eine in dieser Weise verfasste Kulturwissenschaft eröffnet die Möglichkeit, über die Reflexion kulturethischer Problemkomplexe hinaus das Konzept von Ethik als Wissenschaft grundsätzlich strukturell zu beeinflussen.

Kulturethik aber bezieht sich nicht nur auf eine Ethik der Kulturen, sondern auch auf eine »Kultur« der Ethik und des Ethiktreibens selbst. In einer solchen »Kultur der Ethik« sind dieselben Bereiche angesprochen, die auch eine Kulturethik im engeren Sinn bearbeitet. Auch hier geht es für Ethiker/innen um die Reflexion des eigenen Standorts als Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Reflexion, um eine ethische Beurteilung der Ideologeme, die möglicherweise der ethischen Theorie zugrunde liegen, um eine ethische Reflexion der Institutionen, die mit Ethik befasst sind, und schließlich um eine ethische Kritik der Kommunikationsstrukturen innerhalb der Ethik. Soll sich der kulturethische Diskurs als wesentlicher Teil der Kulturwissenschaften etablieren, so ist nicht nur das zu bearbeitende Themenfeld angefragt, sondern die »Kultur« des Faches selbst.

## Literatur

### Standardliteratur

- Adorno, Theodor W.: »Kulturkritik und Gesellschaft«. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 10.1. Frankfurt a.M. 1997, S. 11–30.
- Baecker, Dirk: *Wozu Kultur?* Berlin 2000.
- Breidenbach, Joana/Zukrigl, Ina: *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*. Reinbek 2000.
- Cassirer, Ernst: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Fünf Studien [1942]. Darmstadt <sup>2</sup>1961.
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M. <sup>4</sup>1995.
- Herder, Johann Gottfried: *Idee zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Neudruck Bodenheim 1995.
- Marcuse, Herbert: »Über den affirmativen Charakter der Kultur«. In: *Zeitschrift für Sozialforschung* 6 (1937), S. 54–94.
- Nussbaum, Martha C.: *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, Mass. 1998.
- Perpeet, Wilhelm: »Zur Wortbedeutung von »Kultur««. In: Brackert, Helmut/Wefelmeyer, Fritz (Hg.): *Naturplan und Verfallskritik: Zu Begriff und Geschichte der Kultur*. Frankfurt a.M. 1984, S. 21–28.
- : *Kulturphilosophie: Anfänge und Probleme*. Bonn 1997.
- Simmel, Georg: *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*. Berlin 1998.

*Weiterführende Literatur*

- Albrecht, Jürg (Hg.): *Kultur nicht verstehen: produktives Nicht-verstehen und Verstehen als Gestaltung*. Zürich 2005.
- Castles, Stephen: *Ethnicity and Globalization. From Migrant Worker to Transnational Citizen*. London/Thousand Oaks/New Delhi 2000.
- Cicero, Marcus T.: *Tusculanae disputationes/Gespräche im Tusculum* (lat./dt.). Übers. u. hg. v. Ernst Alfred Kirfel. Stuttgart 1997.
- Derrida, Jacques: »Die Einsprachigkeit des anderen oder die Prothese des Ursprungs«. In: Haverkamp, Andreas (Hg.): *Die Sprache des Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*. Frankfurt a.M. 1997.
- Gordijn, Bert/ten Have, Henk (Hrsg.): *Medizinethik und Kultur: Grenzen medizinischen Handelns in Deutschland und den Niederlanden*. Stuttgart 2000.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Werke. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. III. Frankfurt a.M. 1968.
- Kessler, Hans (Hg.): *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*. Darmstadt 1996.
- List, Elisabeth: »Vermessung« des Geistes? Von den Geistes- zu den Kulturwissenschaften«. In: Reinalter, Helmut (Hg.): *Natur- und Geisteswissenschaft – zwei Kulturen?* Innsbruck 1999, S. 81–109.
- Luhmann, Niklas: *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1995a.
- : *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 4. Frankfurt a.M. 1995b.
- Lütterfelds, Wilhelm/Mohrs, Thomas (Hg.): *Eine Welt – eine Moral? Eine kontroverse Debatte*. Darmstadt 1997.
- Nussbaum, Martha C.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt a.M. 1999.
- Ritzer, George: *The McDonaldisierung of Society*. Thousand Oaks 1996.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Über Kunst und Wissenschaft: Discours sur les Sciences et les Arts* (frz. u. dt.). Eingel., übers., hg. v. Kurt Weigand. Hamburg 1955.
- Sewell, William H. Jr.: »The Concept(s) of Culture«. In: Bonell, Victoria E./Hunt, Lynn (Hg.): *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley/Los Angeles/London 1999, S. 35–61.
- Simmel, Georg: »Vom Wesen der Kultur«. In: Ders.: *Brücke und Tür*. Stuttgart 1957, S. 86–94.
- Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte (1918–22)*. Neudruck München 1998.
- Sperber, Dan: »Apparently Irrational Beliefs«. In: Hollis, Martin/Lukes, Steven (Hg.): *Rationality and Relativism*. Oxford 1982, S. 179–193.

Regina Ammicht-Quinn

## 5. Medienethik

### 1. Die Gegenstandsbereiche der Medienethik

Gegenstandsbereich der Medienethik sind Kommunikationsmittel, insofern sie Institutionen für die Vermittlung von Informationen, Meinungen und Kulturgütern darstellen. Als bereichsspezifische Ethik

beschäftigt sich die Medienethik einerseits mit den verschiedenen Medientechniken sowie den damit handelnden Personen, andererseits mit den vieldimensionalen gesellschaftlichen Wirkungen der Medien. Auf der Ebene der Sachtechnik stehen Fernsehen, Hörfunk und Presse als Massenmedien im Mittelpunkt der medienethischen Diskussion. Wichtig, aber bei weitem nicht so stark beachtet sind Film und Kinoindustrie (vgl. Hausmanning 1992). Erweitert wurden diese Schwerpunkte seit den 1980er Jahren um die Informations- und Kommunikationstechnik (IT) und hier insbesondere das Internet. Das Internet vereinigt sowohl Eigenschaften der Massens als auch der Individualkommunikation. Es fällt somit durch seinen Bezug auf die Allgemeinheit in den originären Gegenstandsbereich der Medienethik und stellt sie gleichzeitig vor neue systematische Herausforderungen, da die herkömmlichen Unterscheidungen zwischen allgemeiner und Individualkommunikation hier aufgebrochen werden. Als Medium, das eine öffentliche Individualkommunikation, z. B. in Foren, ermöglicht, rundfunkähnliche Sendemodelle aufweist, die Integration der technisch reproduzierbaren Medien in sich verwirklicht und darüber hinaus allgemein offene Nutzungszugänge bietet, rückt der internetfähige Computer neben Presse, Radio und Fernsehen ins Blickfeld der aktuellen medienethischen Debatte.

Auf Ebene der Akteure im Medienbereich ist zwischen den individuell und den korporativ Handelnden zu unterscheiden. Als individuell Handelnde sind an erster Stelle die Journalistinnen und Journalisten zu nennen. Im Mediengeschehen kommt ihnen als *gatekeeper* (Schleusenwärter; vgl. zu diesem Begriff Staab 1990), also als Vermittlungsinstanzen zwischen Publikum und Berichterstattungsobjekt, eine tragende Rolle zu. Demgemäß widmet sich mit der journalistischen Ethik der umfangreichste und populärste Teil der Medienethik dem journalistischen Handeln. Zu den individuell Mitwirkenden am Mediengeschehen gehören jedoch auch die Rezipient/innen der traditionellen Massenmedien, wie auch in noch höherem Maße die Nutzer/innen der interaktiven Onlinemedien. Sowohl der Einfluss des Rezeptionsverhaltens auf das Mediengeschehen als auch Verantwortungsfragen in Bezug auf die individuelle Internetnutzung sind bislang in medienethischer Hinsicht noch nicht hinreichend reflektiert worden. Die Vielzahl von Handlungsbezügen, also Rahmenbedingungen, die das individuelle Handeln regulieren, bedingt die Schwierigkeit der Verantwortungszuschreibung im Medienbereich. Unmittelbar mitbestimmend sind hierbei die korporativen Handlungsinstanzen wie Medienunternehmen, Rundfunk-

anstalten, Verlage und Provider, die ihrerseits Gegenstand medienethischer Überlegungen sind. Mittelbar nehmen, zumindest in den kapitalistischen Wirtschaften, marktkonforme Motive für das korporative wie das individuelle Handeln einen leitenden Stellenwert ein.

Den Medien als kommunikationstechnisch generiertem Handlungszusammenhang steht der Bereich der Medienkritik und -kontrolle reflexiv gegenüber. Die Objektivierung des Mediengeschehens wird über eine deskriptive und eine normative Perspektive zu fassen gesucht. *Deskriptiv* verfahren insbesondere die Medienwirkungsforschung, hier z.B. die rein empirischen Meinungsumfragen, sowie die empirisch-analytisch arbeitende Kommunikations- und Sozialwissenschaft und die Psychologie. Sie sind der Medienethik nicht im engeren Sinne zuzuordnen, bilden aber einen notwendigen Bestandteil des medienethischen Diskurses. Der *normative* Bereich der Medienkritik und -kontrolle lässt sich wiederum in zweifacher Hinsicht unterscheiden. Die Medienethik hat einerseits eine Steuerungsfunktion und andererseits eine Reflexionsfunktion (vgl. Debatin 1997). Eine Steuerung der Medien in normativ-rechtlicher Perspektive wird insbesondere über verschiedene sanktionsfähige Einrichtungen versucht. Dazu gehören u. a. das Recht, die Rundfunkräte für die öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten, die Landesmedienanstalten für die privaten Rundfunkbetreiber, der Presserat für die Printmedien, die Prüfstelle für jugendgefährdende Schriften zur Kennzeichnung bzw. Indizierung einschlägiger Erzeugnisse sowie die Selbstverpflichtungen der einzelnen Mediengattungen. Eine ausschließlich reflexive Funktion im Gefüge der medienethischen Aktivitäten nehmen die praktische Philosophie einschließlich der Technikphilosophie sowie die angrenzenden kritisch-normativen Disziplinen wie Politik-, Wirtschafts-, Sozial- und Kulturwissenschaften ein. Sie spiegeln die gesellschaftliche Rolle der Medien vor dem Hintergrund der jeweiligen fachspezifischen Theorien. Die moralphilosophische Medienkritik hat die Begründung der medienethischen Prinzipien sowie die Analyse der Medien aus ethischer Perspektive zur Aufgabe.

Die oben dargestellten Bausteine einer Medienethik lassen sich analytisch, jedoch nicht praktisch von einander trennen. Jedes ihrer Elemente, Sachtechnik, Handelnde, deskriptive und normative Medienkontrolle, ist nur in einer gemeinsamen systematischen Einheit zu verstehen. Gleichzeitig verweist die Medienethik notwendig auf eine umfassende Theorie der Medien. Nur über eine Erschließung der Wirkweise der Medien kann eine Ethik der Medien ihren Anspruch auf Praxisorientierung und allgemeine Akzeptanz postulieren.

## 2. Fundamental- und metaethische Grundlagen

Die Medienethik vereint Aspekte der Individualethik, der Berufsethik und der Sozialethik. Trotz einer starken individualethischen Komponente hat die Medienethik als Ethik der Medieninstitutionen und ihres gesellschaftlichen Einflusses eine sozialethische Fundierung. Diese Fundierung entlässt die am Mediengeschehen beteiligten Individuen jedoch nicht aus ihrer persönlichen Verantwortung, sondern fordert ihr Verantwortungsbewusstsein aufgrund der Publizität ihrer Handlungen in besonderem Maße heraus. Die Medienethik thematisiert auch strebensethische Probleme. Durch die zunehmende Präsenz der medienvermittelten Kommunikation in allen Lebensbereichen wird die Medientechnik wirksam in privaten Gesellschaftssphären, den Vorstellungen von einem gelingenden Leben und unseren Weisen der Lebensgestaltung auf grundsätzlicher Ebene. Medien beeinflussen nicht nur das Bewusstsein, sondern auch materiale Umwelten. Sie entfalten z.B. eine infrastrukturelle Wirkung auf Wohnquartiere, Stadt- und Landschaftsbilder, weil soziale Kontakte, Einkäufe oder die Erwerbsarbeit über Medien abgewickelt werden können.

Die Medienethik bezieht sich auf einen weitgehend unkontroversen Wertekanon. Dieser umfasst Medienfreiheit, Öffentlichkeit, Schutz der Privatsphäre sowie Wahrheit und Pluralität der Berichterstattung. Strittig ist jedoch die Frage nach der praktischen Realisierung dieser Werte. Die Werte entfalten sich analog zu der rechtlich-normativen Fundierung des Grundrechts auf freie Meinungsäußerung (vgl. Grundgesetz Artikel 5, Absatz I, II). Das Recht auf freie Meinungsäußerung ist aus zwei Wurzeln abgeleitet: dem individuellen Freiheitsrecht und dem kollektivrechtlichen demokratischen Grundsatz als solchem. In der Freiheit der Medien artikulieren sich demnach das Prinzip der Menschenwürde als individuelles Freiheitsrecht und das gesamtgesellschaftliche demokratische Prinzip.

## 3. Medienethische Dimensionen auf individueller Ebene

Die Medienfreiheit ist, wie oben ausgeführt, von der Meinungsfreiheit abgeleitet. Diese wiederum belegt den hohen Status des Individuums in demokratischen Gesellschaften. Vor diesem Hintergrund haben die Medien an erster Stelle die Aufgabe, die individuelle Freiheit zu fördern. Eine individualethische Ausrichtung entfaltet die Medienethik im Rah-

men der Wirkung der Medien auf die menschliche Persönlichkeitsentwicklung. Individuelle Sozialintegration und demokratische Selbstorganisation finden statt über Wissensvermittlung und über die Erschließung von Handlungsräumen. Die Medien tragen zu diesem Integrationsprozess bei, indem sie dem Individuum in einer modernen ausdifferenzierten Gesellschaft Orientierungswissen bieten. Besondere Aufmerksamkeit ist aus dieser Warte der Bewertung von Information zu widmen. Berichterstattung und Datentransfer verlangen z.B. von Journalist/innen oder interaktiven Onlinenutzer/innen eine große Gewissenhaftigkeit in Bezug auf Integrität und Wahrheit der Information. Die Fähigkeit, in jeder Information immer auch deren Abhängigkeit von fremden Bewertungen zu sehen, stellt auf der Seite der Informationsrezipient/innen ein hohes Gut dar. Allein durch diesen Prozess der individuellen Neubewertung kann Information zu Wissen von gesellschaftlicher und individueller Bedeutung werden.

Durch ihre Vermittlungsleistung bestimmen die Medien nicht nur unsere Wahrnehmung, sondern auch unsere Konstruktion von Wirklichkeit (vgl. Luhmann 1996). Sie leiten damit das Bild und die tatsächliche Ausgestaltung unserer persönlichen Freiheitsgrade im gesellschaftlichen Kontext. Medien insgesamt haben die Eigenschaft, Kommunikation von ihren ursprünglichen physischen Zusammenhängen zu lösen. Aufgrund des weitgehend eindimensionalen Sender-Empfänger-Modells beeinflussen die klassischen Massenmedien individuelle Handlungen vor allem indirekt, indem sie Weltbilder und Informationen vermitteln. Durch ihre die individuellen Kontexte überschreitenden Vermittlungsleistungen provozieren sie eine Neubewertung der lebensweltlichen Praxis, die Veränderung unseres Bewusstseins und unserer Handlungsmotivationen. Der Technikphilosoph Günther Anders spricht in diesem Zusammenhang kritisch von einem »Neutralisierungseffekt«, das heißt, Fernsehen und Radio machten »das Nahe fern« und »das Ferne intim [...] – der Effekt der Neutralisierung ist in beiden Fällen der gleiche; in beiden Fällen ist durch diese Neutralisierung die Welt und die Stellung des Menschen in ihr verzerrt, da es eben zur Struktur des In der Welt-Seins gehört, daß sich die Welt in konzentrischen Nähe- und Fernkreisen um den Menschen herum staffelt; und weil derjenige, dem alles gleichermaßen nah und fern ist, derjenige, den alles gleichermaßen angeht, entweder ein indifferenter Gott oder ein völlig denaturierter Mensch ist« (Anders 1994, S. 126).

Andere Stimmen sehen gerade in der Erweiterung unseres Wahrnehmungshorizonts eine Chance für die politische Motivierung und moralische Sensibili-

sierung breiter Bevölkerungsschichten (vgl. Lang/Lang 1993). Die interaktiven Onlinemedien, wie das Internet, gehen über die handlungsrelevanten Wirkungen des Rundfunks noch hinaus: Sie erweitern die persönlichen Handlungsräume direkt durch die Ermöglichung eines selbstständigen medialen Handelns. Der einzelne Internetsurfer hat damit die Möglichkeit zu einem Rollentausch vom bloßen Empfänger zum Sender. Potenziell vergrößert er damit die Fern- und Breitenwirkung seines kommunikativen Handelns.

Mit ihrem Beitrag zur Informations- und Wissensvermittlung haben die Medien Teil am Prozess der öffentlichen Meinungsbildung und sind gleichzeitig Reflexionsgrundlage des persönlichen Sozialisationsprozesses. Sozialisation und Identitätsausbildung erfordern im Medienzeitalter große intrasubjektive Integrationsleistungen. Die Herstellung einer als ›Selbst‹ erlebten inneren Einheit der Person ist erschwert durch die Erfahrung ganz unterschiedlicher Realitäten. Personale Identität hat sich zu positionieren zwischen lokalen und transnationalen, aber auch zwischen realen und fiktionalen Identifizierungsangeboten.

Gesetzlich eingeschränkt ist die Freiheit von Presse, Rundfunk und Film durch »die Vorschriften der allgemeinen Gesetze, den gesetzlichen Bestimmungen zum Schutze der Jugend und in dem Recht der persönlichen Ehre« (GG Art. 5 Abs. 2). Über diese Einschränkungen wachen Institutionen wie z.B. der Presserat und die journalistischen Ethikkodizes, sie sind auch festgehalten in den Rundfunk- und Mediendiensteverträgen der Länder. Die Geschichte der Konflikts des Rechts auf freie Presse- und Rundfunkberichterstattung mit anderen Rechtsgrundsätzen, insbesondere dem Persönlichkeitsrecht und dem Ehreenschutz, ist aus den zahlreichen Urteilen des Bundesverfassungsgerichts abzulesen (vgl. die Verfassungsgerichtsurteile in Ricker/Schiwy 1997). Als schwierig erweist sich in diesem Zusammenhang die Interpretation der Einschränkungen durch die »Vorschriften der allgemeinen Gesetze«. Deutlich ist jedoch, dass zwischen den verschiedenen Rechten immer eine Güterabwägung stattzufinden hat, nie aber ein ›automatischer‹ Vorrang anderer Rechte gegenüber der Meinungsäußerungsfreiheit. Rechtliche Regelungen sind jedoch nicht ausreichend, um das Spektrum ethischer Konflikte der Medienproduktion- und Wirkung vollständig zu erfassen. So handelt es sich bei den Medien einerseits um ein Wirtschaftsgut, andererseits aber auch um ein Kommunikationsmittel, dass an dem Wert der Allgemeinwohlorientierung gemessen werden muss. Herstellung und Wirkung der Medien sind demnach



anhand unterschiedlicher Systemrationalitäten zu bewerten, die miteinander auf vielfältige Weise in Konflikt geraten. Im Rahmen der herkömmlichen Rundfunksendungen werden z. B. mit Blick auf hohe Einschaltquoten die Grenzen des bislang moralisch und sittlich Akzeptierten laufend überschritten. Die Angebote im Internet setzen zumeist nicht auf die Quantität der Rezeption, sondern auf die Möglichkeit dieses Mediums, sehr spezielle Interessen zu bedienen. Extreme, die nicht den moralischen Konsens oder eine »ethische Mehrheitshaltung« widerspiegeln, markieren so über ihre öffentliche Präsenz die Grenzen des moralisch Erlaubten. Es besteht hier also ein Ungleichgewicht zwischen den moralischen Einstellungen der Bevölkerungsmehrheit und der Weise, in der dieser Adressatenkreis seine Kommunikationsmittel erfährt und nutzt. Dieses Ungleichgewicht verlagert sich durch den Öffentlichkeits- und den Gewöhnungseffekt meistens hin zu einer Aufweichung moralischer Standards, wie den Schutz der Privatsphäre oder die Ausschließung gewaltverherrlichender Darstellungen. Die Leitvorstellung einer freiheitlichen und allgemeinwohlorientierten Medienpraxis gerät durch die ethischen Ziele externen Mechanismen des Medienmarktes in die Defensive. Aufgabe von Medienunternehmen, Journalist/innen und Rezipient/innen ist es, diesem Konflikt neben der Erfüllung der gesetzlichen Auflagen in ethisch verantwortlicher Weise zu begegnen.

#### 4. Medienethische Dimensionen auf kollektiver Ebene

Die Verwirklichung des demokratischen Prinzips der Medienfreiheit ist notwendig an die Verwirklichung der Werte Qualität und Öffentlichkeit gebunden (zu diesen Werten vgl. Wunden 1999). Qualität als Wahrheit und Wahrhaftigkeit der dargebotenen Information und Unterhaltung konstituiert Vertrauen, das seinerseits die Voraussetzung jedes kooperativen Handelns in ausdifferenzierten Gesellschaften bildet (zum Vertrauensbegriff vgl. Hubig 1999). Ein Medium, das laufend Vertrauensbrüche herbeiführt, unterläuft seinen Zweck, zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen vermittelnd tätig zu sein. Der medienethische Grundsatz ›Herstellung von Öffentlichkeit‹ leistet in Bezug auf die demokratischen Gemeinschaftsgüter verschiedene Beiträge. Er bezeichnet das Ziel und gibt auch die Kriterien für Massenkommunikation vor, von denen hier die vier wichtigsten genannt seien: (1) Öffentlichkeit ist Repräsentationsinstanz für die von den

verschiedenen Bevölkerungsgruppen vertretenen Meinungen. Daraus ergibt sich die journalistische Verpflichtung zu Ausgewogenheit und Pluralität der Berichterstattung. (2) Gleichzeitig ist mit Öffentlichkeit ein Kriterium für die Unterscheidung zwischen allgemein wichtiger und für das Gemeinwesen uninteressanter Information gegeben. Es kennzeichnet die Relevanz des Themas für die Allgemeinheit in informationeller oder unterhaltender Absicht. (3) Der Öffentlichkeits-Grundsatz enthält die Forderung nach Transparenz, negiert das Geheimnis und die Etablierung elitärer Diskurse. (4) Mit Öffentlichkeit sind zumindest im Rahmen der rundfunkpolitischen Diskussion Erwartungen in Bezug auf eine hohe Anzahl von Kommunikationsteilnehmer/innen verbunden. Die ›öffentliche Meinung‹ fußt so auf einer für den demokratischen Prozess quantitativ bedeutsamen Basis.

Medienpolitische und gesetzliche Forderungen nach einer informationellen Grundversorgung (vgl. Ricker/Schiwy 1997, Rn. F 14–24), als Vollständigkeit der Informationsangebote und rundfunktechnischer Erreichbarkeit aller Bürgerinnen und Bürger, verleihen dem Öffentlichkeits-Grundsatz auf praktischer Ebene Nachdruck. Aus der Wechselbeziehung zwischen Meinungsäußerungsfreiheit und demokratischem Prinzip ergeben sich bestimmte öffentliche Aufgaben für die Medien. »Hörfunk und Fernsehen gehören in gleicher Weise wie die Presse zu den unentbehrlichen Massenkommunikationsmitteln, denen sowohl für die Verbindung zwischen dem Volk und den Staatsorganen wie für deren Kontrolle als auch für die Integration der Gemeinschaft in allen Lebensbereichen eine maßgebende Wirkung zukommt« (BverfGE 35, 202 [222] – Lebach – 1973. [Hervorhebungen J. H.]).

Politik nimmt in einer funktional differenzierten Gesellschaft eine Sonderstellung ein (vgl. Gerhards/Neidhardt 1991). Sie fungiert in dieser Rolle als Steuerungsakteurin aller gesellschaftlichen Teilbereiche in Bezug auf gemeinwohlorientierte Problemlösungen. Öffentlichkeit als Vermittlungsinstanz zwischen Politik und Verwaltung einerseits und den verschiedenen Gesellschaftssphären andererseits steht dem politischen Bereich als Kritik- und Kontrollorgan gegenüber. Besondere Aufmerksamkeit muss aus medienethischer Perspektive dem Umstand entgegengebracht werden, dass Politik über medienpolitische Steuerungsinstrumente und die gezielte Nutzung von medienspezifischen Systemmechanismen selbst Einfluss auf Öffentlichkeit nimmt und somit deren Unabhängigkeit als Kontrollorgan in Frage stellt.

## 5. Medienethik und konstruktivistische Medientheorien

Nach einem insbesondere durch Niklas Luhmann vertretenen systemtheoretischen Ansatz »[erzeugen] die Massenmedien eine transzendente Illusion« (Luhmann 1996, S. 14), d. h. die Massenmedien konstruieren eine eigene ›Realität‹. Deren Indikatoren sind nicht die Übereinstimmungen mit Tatsachen, sondern die Konsistenzen im Verhältnis zu internen Systemoperationen. Schwächere konstruktivistische Positionen sind in der Medientheorie schon seit langem bekannt, so z. B. unter dem Begriff des Symbolischen Interaktionismus. Erkenntnistheoretisch begründete Relativierungen des Wahrheitsbegriffs müssen auf moralischer Ebene jedoch nicht zu einer Schwächung des journalistischen Ethos führen. Mit dem Bezug auf die Diskurstheorie ist der Medienethik eine rationale Begründungsstrategie geboten, die die Relativierung berufsethischer Standards durch radikal-konstruktivistische Systemtheorien der Medien abwehrt.

Die Wertsetzungen der Medienethik lassen sich außer aus den bereits genannten Prinzipien, Menschenwürde und Demokratie, auch aus den in der Diskursethik begründeten Normen ableiten (zur Rolle der Diskursethik für die Medienethik vgl. Arens 1996). Grundlage ist hier ein Freiheitsideal, das der Gleichberechtigung aller Kommunikationsteilnehmer/innen korrespondiert. Jeder Kommunikationsteilnehmer erkennt demnach implizit immer schon eine »Grundnorm der verallgemeinerten Gegenseitigkeit aller Geltungsansprüche« (Apel 1988, S. 7) an. Die damit geforderte Einlösung der Geltungsansprüche Wahrheit, normative Richtigkeit und subjektive Wahrhaftigkeit (vgl. Habermas 1997, S. 148ff.) spiegelt sich wider in den ethischen Grundsätzen der journalistischen Arbeit. Die normative Richtigkeit, die in der Verfolgung der genannten Geltungsansprüche liegt, ist von der Frage nach der objektiven Übereinstimmung unserer Erkenntnisse mit der Realität nicht berührt, wie insbesondere der allgemeine Anspruch auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit der Aussage nicht verletzt wird. Kommunikation unter angenommenen systemischen Determinanten oder erkenntnistheoretischen Unwägbarkeiten dient, wenn sie nach ›bestem Wissen und Gewissen‹ betrieben wird, auch weiterhin der intersubjektiven Verständigung in Hinblick auf Integration und Handlungskoordination.

In anderen Positionen wird eine Begründung der journalistischen Ethik im konstruktivistischen Rahmen in der Orientierung auf eine ›Sozialverantwortung‹ der Medien angestrebt, die beispielsweise in

dem Ziel einer gesellschaftlichen Demokratisierung durch die Medien zum Ausdruck käme (vgl. Weischenberg 1994).

## 6. Medienethik im Dreieck von Technik-, Kultur- und Gesellschaftstheorie

Das grundsätzliche Problem der Veränderung unserer Wahrnehmung und unserer kulturellen und gesellschaftlichen Praxis durch die Medientechnik gewann mit dem Aufkommen der kritischen Medientheorie seit der zweiten Hälfte des 20. Jh.s vermehrte Aufmerksamkeit. Unter dem Motto *The medium is the message* brachte der Medienwissenschaftler Marshall McLuhan (vgl. McLuhan 1970) die Wandlung des Mediums vom bloßem Vermittlungsorgan zum selbstständigen ›Sinnstifter‹ zum Ausdruck.

Der kanadische Medienwissenschaftler Harold A. Innis behauptete die Fähigkeit der Medien zur Schaffung eigener Umwelten und untersuchte die Effekte der Kommunikationstechnik auf die Formen sozialer Organisation (vgl. Innis 1964, 1986). Insgesamt ist die Tendenz abzulesen, Themen der Kommunikations- oder Medientheorie in einem wachsenden Maß mit grundlegenden kulturwissenschaftlichen Fragestellungen zu verknüpfen (vgl. Debray 1994; Thompson 1995). Vor diesem Hintergrund ist die Medienethik gefordert, die Fragestellung: ›Was dürfen die Journalist/innen, was dürfen die Medien tun?‹, zu erweitern auf ›Wie verändern Medien unsere Lebenswelt? Wie definieren sie unsere Handlungs- und Entscheidungsräume?‹.

## Literatur

### Standardwerke

- Anders, Günther: »Die Welt als Phantom und Matrize. Philosophische Betrachtungen über Rundfunk und Fernsehen«. In: Ders.: *Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München 1994, S. 97–211.
- Brosda, Carsten/Schicha, Christian (Hg.): *Handbuch Medienethik*. Wiesbaden 2010.
- Debatin, Bernhard/Funiok, Rüdiger: *Kommunikations- und Medienethik*. Konstanz 2003.
- Hausmanning, Thomas: *Kritik der medienethischen Vernunft. Die ethische Diskussion über den Film in Deutschland im 20. Jahrhundert*. München 1992.
- Himma, Kenneth E./Tavani, Herman T. (Hg.): *The Handbook of Information and Computer Ethics*. New Jersey 2008.
- Holderegger, Adrian (Hg.): *Kommunikations- und Medienethik. Interdisziplinäre Perspektiven*. Freiburg, Schw./Freiburg i. Br. 1999 (zuerst: *Ethik der Medienkommunikation*, 1992).
- Luhmann, Niklas: *Die Realität der Massenmedien*. Opladen 1996.
- McLuhan, Marshall: *Die magischen Kanäle*. Frankfurt a.M. 1970 (engl. *Understanding Media. The Extensions of Man*).

- Meyers, Christopher (Hg.): *Journalism Ethics: A Philosophical Approach*. New York 2010.
- Wiegerling, Klaus: *Medienethik*. Stuttgart/Weimar 1998.
- Wilkins, Lee/Christians, Clifford G. (Hg.): *Handbook of Mass Media Ethics*. New York 2009.

### Weitere Literatur

- Apel, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M. 1988.
- Arens, Edmund: »Die Bedeutung der Diskursethik für die Kommunikations- und Medienethik«. In: Funiok, Rüdiger (Hg.): *Grundfragen der Kommunikationsethik*. Konstanz 1996, S. 73–96.
- Debatin, Bernhard: »Ethische Grenzen oder Grenzen der Ethik: Überlegungen zur Steuerungs- und Reflexionsfunktion der Medienethik«. In: Bentele, Günter/Haller, Michael (Hg.): *Aktuelle Entstehung von Öffentlichkeit*. Konstanz 1997, S. 281–290.
- Debray, Régis: »Für eine Mediologie«. In: Pias, Claus/Vogl, Joseph u. a. (Hg.): *Kursbuch Medienkultur. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard*. Stuttgart 1999, S. 67–77.
- Gerhards, Jürgen/Neidhardt, Friedhelm: »Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit: Fragestellungen und Ansätze«. In: Müller-Doohm, Stefan/Neumann-Braun, Klaus (Hg.): *Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation. Beiträge zur Medien- und Kommunikationssoziologie*. Oldenburg 1991, S. 29–89.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd.1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1997.
- Hubig, Christoph: »Das Spannungsfeld zwischen Risiko, Angst und Vertrauen«. In: Eberspächer, Jörg (Hg.): *Vertrauenswürdige Telekommunikation*. Heidelberg 1999, S. 131–143.
- Innis, Harold A.: *Empire and communications* [1950]. Victoria (Toronto) 1986.
- : *The bias of communication* [1951]. Toronto 1964.
- Lang, Gladys Engel/Lang, Kurt: »Einige Gedanken zu den Makro-Effekten der Massenkommunikation«. In: Bentele, Günter/Rühl, Manfred (Hg.): *Theorien öffentlicher Kommunikation. Problemfelder, Positionen, Perspektiven*. München 1993, S. 257–271.
- Ricker, Reinhardt/Schiwy, Peter: *Rundfunkverfassungsrecht*. München 1997.
- Schicha, Christan/Brosda, Carsten (Hg.): *Medienethik zwischen Theorie und Praxis: Normen für die Kommunikationsgesellschaft*. Münster 2000.
- Staab, Joachim F.: *Nachrichten-Theorie. Formale Struktur und empirischer Gehalt*. Freiburg/München 1990.
- Thompson, John B.: *The media and modernity. A social theory of the media*. Stanford CA 1995.
- Weischenberg, Siegfried: »Journalismus als soziales System«. In: Merten, Klaus/Schmidt, Siegfried J. u. a. (Hg.): *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*. Opladen 1994, S. 427–454.
- Wunden, Wolfgang: »Freiheitliche Medienmoral. Konzept einer systematischen Medienethik«. In: Funiok, Rüdiger/Schmälzle, Udo F./Werth, Christoph H. (Hg.): *Grundlagen der Medienethik*. Stuttgart 1999, S. 36–56.

Jessica Heesen

## 6. Medizinethik

### 1. Abgrenzungen

Will man die medizinische Ethik gegenüber anderen Bereichsethiken abgrenzen und zudem in Untergruppen aufteilen, bietet sich eine Orientierung am Untersuchungsbereich an. Die *medizinische Ethik* beschäftigt sich mit den moralischen Problemen der Medizin. Damit verbleiben freilich Grenzgebiete und Überschneidungen, insbesondere zur *Bioethik*. Die *ärztliche Ethik* befasst sich mit den moralischen Problemen im Zuständigkeitsbereich eines Arztes. Sie ist damit ein Teilbereich der medizinischen Ethik, da viele moralische Probleme der Medizin die ärztliche Zuständigkeit überschreiten. Diese Aufteilung ist selbst wiederum moralischer Natur, denn sie regelt die dem Arzt durch seine Rolle zugebilligten moralischen Befugnisse. Leider ist eine Trennlinie zwischen ärztlicher und medizinischer Ethik de facto selten konkretisiert worden. Sie zu erkunden stellt nach wie vor ein Desiderat dar, zumal z.B. im Rahmen der Einsparungsbemühungen den Ärzten Verteilungsentscheidungen aufgebürdet werden, bei denen in Zweifel steht, ob Ärzte dafür überhaupt zuständig sein sollten.

### 2. Geschichte

Soweit wir die Medizin als schriftliche Disziplin kennen, hat sie stets das Verhalten ihrer Ausübenden in moralischer Hinsicht normiert (eine Übersicht bei Bergdolt 1998). Insofern ist die medizinische Ethik so alt wie die Medizin. Neu hingegen ist an der Medizinethik, wie sie in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s entstanden ist, dass sie nicht mehr nur professionsintern, sondern öffentlich diskutiert wird, dass sie sich auf die philosophische Ethik bezieht und dass neue institutionelle Formen gefunden wurden. Zudem hat die Zahl der Themen wie der Richtlinien und Deklarationen zugenommen. Die Gründe für diese Entwicklung sind weithin bekannt: Die neuen Technologien erfordern Regelungen, die Arzt-Rolle hat sich gewandelt und ebenso das Selbstverständnis der Patienten. Als Hintergrund sei die Wertpluralität moderner westlicher Gesellschaften genannt, das Verschwinden von zumeist religiös begründeten Verbindlichkeiten gepaart mit einer Individualisierung von Wertüberzeugungen und Lebenskonzepten. Alte Strukturen für Entscheidungen, z.B. eine Familie, können nicht mehr wie selbstverständlich vorausgesetzt werden. Die Wertpluralität und die Individualisierung sind gegenwärtig Bedingungen medizini-

schen Handelns, denen eine Medizinethik Rechenschaft tragen muss.

Die Medizinethik hat in der BRD und vergleichbaren westlichen Nationen in den letzten Jahrzehnten die übliche Entwicklung einer neuen Wissenschaft genommen. Organisationen (z. B. die Akademie für Ethik in der Medizin) sowie Zentren an Universitäten und innerhalb der Kirchen haben sich gegründet, Datenbanken zur Literaturrecherche haben ihre Tätigkeit aufgenommen, Zeitschriften wurden gegründet oder umbenannt (z. B. *Arzt und Christ* in *Zeitschrift für medizinische Ethik*), Lehrbücher sind erschienen und Forschungsförderungsorganisationen haben Sonderprogramme aufgelegt. Erste Professuren wurden besetzt. Seit Ende der 70er Jahre haben alle medizinischen Fakultäten und Landesärztekammern Ethik-Kommissionen eingerichtet, die in der Forschung am Menschen beraten. Die Bundesärztekammer hat überdies eine Zentrale Ethik-Kommission berufen. Ethik-Komitees bieten in den Einrichtungen des Gesundheitswesens Beratung zu ethischen Fragen im Versorgungsallday an. In der deutschen Ärzteausbildung wird die medizinische Ethik seit 2003 als Pflichtfach unterrichtet.

Besondere deutsche Traditionen der Medizinphilosophie wie die medizinische Epistemologie oder die anthropologische Medizin, beide in der ersten Hälfte des 20. Jh.s entstanden, haben nur vereinzelt Niederschlag in der medizinischen Ethik gefunden (z. B. Rothschild, Wieland, ten Have in den Niederlanden) und werden im Ausland kaum wahrgenommen. Nachhaltig ist die bundesrepublikanische Diskussion jedoch durch die historische Erfahrung des Nationalsozialismus geprägt. Bestimmte Themen sind nur schwer einer sachlichen Diskussion zuzuführen, bestimmte Begriffe fungieren regelmäßig als »Diskussionsstopper«. Somit stellt sich die Frage, ob diese Reaktionen auf die Geschehnisse des Nationalsozialismus angemessen oder nicht geradezu paradox sind. So sehr geschichtliche Kenntnisse und Wachsamkeit für historische Entwicklungen zu begrüßen sind, so bleibt doch fraglich, ob eine vorschnelle Tabuisierung bestimmter Themen – zuweilen mit gewaltsamer Beschränkung der Redefreiheit – einer sachlichen Diskussion dienlich ist.

### 3. Ärztliche Ethik

Eine ärztliche Ethik kann sich nicht auf besondere Werte berufen, sondern ist gehalten, anhand allgemein gültiger Normen das Verhalten eines Arztes unter den Sachgegebenheiten seiner Tätigkeit zu normieren. Mit der weithin akzeptierten Formel »Ärzt-

liche Ethik ist keine besondere Ethik, sondern die Ethik für ein Handeln in besonderen Situationen« (vgl. Wieland 1986, Birnbacher 1993) lässt sich überzeugend begründen, warum es einerseits keiner besonderen Werte bedarf, warum jedoch andererseits das Verhalten eines Arztes mit Normen zu regulieren ist, die an einen in anderen Situationen Handelnden heranzutragen unangemessen wäre.

### 4. Medizinethische Theorien

Interessanterweise hat sich keine ethische Theorie in der Medizin durchgesetzt, die sich ausschließlich auf eine der klassischen Theorien der Moralphilosophie bezieht (Aristotelismus, Utilitarismus, kantische Deontologie, Diskursethik). Die Bezugnahmen erfolgen in der Regel nur partiell und selektiv. Zudem sind Ansätze in der Medizinethik entwickelt worden, die sich explizit der Situation des Theorienpluralismus in der Philosophie und dem Wertpluralismus innerhalb der Gesellschaft stellen. Als prominentestes Beispiel sei u. a. die von Beauchamp und Childress vertretene Prinzipienethik (*principlism*) erwähnt, eine Ethik, die Prinzipien einer mittleren Ebene und Reichweite benennt, die innerhalb werteppluraler Gesellschaften weitgehend zustimmungsfähig sind (Beauchamp/Childress 2009). (Diese Verwendungweise des Begriffs »Prinzipienethik« im Sinne des *principlism* unterscheidet sich von anderen gängigen Verwendungweisen: Als Prinzipienethiken werden häufig auch solche Ethiken bezeichnet, die *ein einziges* höchstes Prinzip der Moral – ein so genanntes Moralprinzip – postulieren, wie beispielsweise die Ethik Kants.) Die im Sinne von Beauchamp und Childress' *principlism* verstandene Prinzipienethik versucht hingegen eine auf Kohärenz und Konsensfähigkeit angelegte rekonstruktive, pragmatische Normierung, indem sie die Frage der Letztbegründung bewusst ausklammert. Zum Kernbestand gehören die Prinzipien Respekt vor der Selbstbestimmung, Nichtschaden, Wohltun (Nutzen) und Gerechtigkeit (*autonomy, nonmaleficence, beneficence, justice*). Weitere zentrale Pflichten des Arztes – die Schweigepflicht, die Aufklärungspflicht, die unterschiedslose Hilfsbereitschaft – lassen sich aus einer Kombination von Prinzipien, rollengebundenen Erwartungen und Sachgesetzmäßigkeiten herleiten.

Probleme ergeben sich (1) bei der Interpretation der Prinzipien für den Einzelfall, (2) bei der relativen Gewichtung in Konfliktfällen und (3) bei ihrer praktischen Umsetzung. Zum Problem der Interpretation (1) gehört beispielsweise die Frage, was einem Pa-

tienten im konkreten Fall nützt. So ist bei chronisch Kranken angesichts des großen technischen Angebotes der Medizin häufig schwer zu klären, was noch nützlich ist und was nicht. Zum Problem der Gewichtung (2) zwischen den Prinzipien gehört der klassische Widerspruch zwischen Wohl und Wille des Patienten. Wie ist zu entscheiden, wenn der Patient eine hilfreiche Maßnahme ablehnt? Bei der praktischen Umsetzung der Prinzipien (3) und der abgeleiteten Verhaltensweisen sei exemplarisch an die Aufklärungspflicht erinnert. Sie steht normativ außer Zweifel, die Vermittlung komplexer, für den Patienten mitunter belastender medizinischer Sachverhalte bleibt jedoch eine schwierige Aufgabe. Zudem sind die vier genannten Prinzipien für die Klärung zahlreicher medizinethischer Probleme unzureichend. Ob eine Abtreibung oder eine aktive Sterbehilfe vorgenommen werden darf, lässt sich nicht ausschließlich mit Bezug auf die genannten Prinzipien beantworten, da andere Normen wie der Lebensschutz oder die grundsätzliche Frage der Zulässigkeit von Tötungen hinzukommen müssen.

## 5. Problembereiche

### 5.1 Arzt-Patient-Verhältnis

Gleichwohl eignet sich die Prinzipienethik als erstes Werkzeug zur Analyse ethischer Konflikte, zur Bewertung von Handlungsoptionen oder zur Beschreibung von Veränderungen. So auch bei der Arzt-Patient-Beziehung: In Bezug auf die Selbstbestimmung der Patienten hat sich in der Nachkriegsgeschichte wohl der bedeutendste Wandel ergeben. Im Zweifelsfall nimmt der Wille des Patienten einen höheren Rang ein als sein Wohl. Die Akzentuierung der Selbstbestimmung hat ihren Ausdruck im Prinzip des informierten Einverständnisses (informed consent) gefunden. Jede diagnostische oder therapeutische Maßnahme muss durch die ausdrückliche Einwilligung des Patienten nach entsprechender Aufklärung legitimiert werden. Ein informiertes Einverständnis liegt vor, wenn der Patient ausreichend aufgeklärt worden ist, die Aufklärung verstanden hat, freiwillig entscheidet, dabei entscheidungskompetent ist und schließlich seine Zustimmung gibt.

Die aufgewertete Selbstbestimmung fordert freilich ihren Preis: Vor allem angesichts neuer und erweiterter medizinischer Interventionsmöglichkeiten kann der gewonnene Entscheidungsspielraum von Patienten auch als Belastung empfunden werden. Die Ambivalenz der Moderne zeigt sich auch hier: Wer die Wahl hat, hat die Qual.

### 5.2 Reproduktionsmedizin

Die Reproduktionsmedizin war eine der Technologien, an denen sich die neuere medizinethische Debatte entzündete, insbesondere durch die In-vitro-Fertilisation (IVF). Sie berührte verschiedene Probleme. Neben der Ungewissheit, ob die – strittigen (s. u.) – Rechte von Embryonen durch die IVF verletzt würden, stellte sich die Frage, ob man den seit jeher unberührten Bereich der Fortpflanzung der technischen Verfügbarkeit in einem solchen Maße zugänglich machen sollte. Zudem wurden Befürchtungen geäußert, denen zufolge die IVF nur eine Einstiegstechnologie sei. Vor allem in Verbindung mit der Gentechnologie ermögliche sie eine höchst bedenkliche Gestaltbarkeit der Fortpflanzung. Sie sei zudem angesichts begrenzter Mittel zu kostspielig, zumal weltweit eine hohe Zahl von Kindern Eltern suche. Die skeptischen Argumente insbesondere gegen die IVF konnten keine kategorische Ablehnung erwirken, die Technologie hat sich weltweit verbreitet und gilt als akzeptabel – freilich unter bestimmten Bedingungen. Von den einflussreichen Organisationen hat lediglich die katholische Kirche die IVF gänzlich abgelehnt.

Die Argumente aus feministischer Perspektive gelangten zu unterschiedlichen Ergebnissen: Während einerseits die Instrumentalisierung der Frauen, das Unterdrückungspotenzial der Technologie und die drohende Entfremdung der Fortpflanzung betont wurden, verwiesen andere Autorinnen auf die erweiterten Entscheidungsmöglichkeiten der Frauen, die ihnen die neuen Technologien bieten.

In der BRD unterliegt die IVF einem vergleichsweise strengen Netz von Regelungen. Neben dem Embryonenschutzgesetz hat auch die Bundesärztekammer Richtlinien erlassen und in die Berufsordnung aufgenommen, die u. a. die Leihmutterchaft verbieten, die Fremdsamenspende unter strenge Bedingungen stellen und die Zahl der zu befruchtenden Eizellen regeln, um »überschüssige« Embryonen ebenso wie Mehrlingsschwangerschaften zu vermeiden.

Überdies lieferte die Reproduktionsmedizin ein weiteres Beispiel für die offenbar kaum steuerbare Eigendynamik moderner Technologien. Die IVF wurde in rasantem Tempo verbreitet, ohne zuvor die Wirksamkeit und Sicherheit zu prüfen. Auch die Intracytoplasmatische Spermieninjektion (ICSI) fand weltweite Verbreitung, bevor geklärt worden war, ob die Kinder ein erhöhtes Risiko für genetische Erkrankungen hätten (zu den Themen Präimplantationsdiagnostik, Pränataldiagnostik siehe den Artikel »Genetik«).

### 5.3 Schwangerschaftsabbruch

Die moralische Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs und der neuen reproduktionsmedizinischen Verfahren hängt zu einem guten Teil von der Frage ab, welcher Status dem ungeborenen Leben zukommt. Der § 218 StGB ist ein politischer Kompromiss, der über den moralischen Dissens nicht hinwegtäuschen kann. Zudem gilt die gegenwärtige Fassung des § 218 zumindest als problematisch, ermöglicht sie doch die Spätabtreibungen. Die Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs ist einer der Bereiche, bei denen man in den westlichen Gesellschaften nicht mehr auf Konsens hoffen darf. Insofern stellt sich für die politische Entscheidung auch weniger die Frage, welche Vorgehensweise die richtige ist, sondern welcher Kompromiss den Beteiligten noch zugemutet werden kann.

In der moralphilosophischen Diskussion herrscht Uneinigkeit vor allem hinsichtlich zweier unterschiedlicher Argumentationsfelder. Der erste Punkt ist der moralische Status des ungeborenen Lebens. Insbesondere die christlichen Kirchen und das Bundesverfassungsgericht verweisen auf das volle Lebensrecht eines Menschen ab Verschmelzung von Samen und Eizelle. Dem steht eine Denkrichtung gegenüber, die die Schützenswürdigkeit nicht mit der Gattung oder der Potentialität zur Person begründet, sondern mit faktischen Eigenschaften, die – wie Selbstbewusstsein und Lebenswunsch – den Personenstatus begründen. In dieser Tradition werden ganz unterschiedliche Zeitpunkte genannt, an denen dem werdenden menschlichen Leben Schutzrechte zukommen. Einige Autoren sprechen selbst Neugeborenen den Personenstatus ab und halten den Infanzitid unter bestimmten Bedingungen für moralisch vertretbar.

Der zweite Streitpunkt sind die Rechte der Frau. Da sie zumeist die Nachteile einer ungewollten Schwangerschaft oder die eines evtl. unsachgemäßen Abbruchs zu tragen hat und weil die Schwangerschaft eine ganz besondere Abhängigkeitsbeziehung zwischen der Frau und dem ungeborenen Kind darstellt, verweisen Frauenrechtlerinnen die letzte Zuständigkeit für die Entscheidung an die Frau. Sofern man das Lebensrecht des ungeborenen menschlichen Lebens mit dem eines Erwachsenen gleichsetzt, haben die Argumente zum Recht der Frau freilich mindere Gültigkeit. Das Lebensrecht von Erwachsenen wird eben nicht durch Verweis auf die Unzumutbarkeit der Belastungen eingeschränkt. Leist (1990) spricht deshalb bei den feministischen Argumenten von »Umgehungsargumenten«.

Von den Ansichten zum Lebensrecht des ungeborenen menschlichen Lebens hängt maßgeblich die

Bewertung einiger technischer Verfahren zu Beginn des Lebens ab. Wenn man dem ungeborenen menschlichen Leben das gleiche Lebensrecht zuspricht wie einem Erwachsenen, dann kommt eine Diagnostik vor der Geburt oder vor der Implantation nur bei Erkrankungen in Frage, die anhand dieser Diagnostik erfolgreicher behandelt werden können. Bei einem abgestuften Lebensrecht könnte man versuchen, die Belastung für die Mutter gegen das wachsende Lebensrecht abzuwägen. Sofern man dem ungeborenen Leben kein Lebensrecht zugesteht, können Präferenzen der Eltern den Ausschlag geben.

### 5.4 Therapiebegrenzung

Da gegenwärtig bei fast *jedem* Sterbevorgang technisch interveniert und der Sterbevorgang verzögert werden *kann*, stellt sich mit Nachdruck die Frage, welche Eingriffe moralisch geboten sind. Die Orientierung an Wohl und Wille des Patienten kann auf theoretischer Ebene mit weiter Zustimmung rechnen: Getan werden soll, was nützlich und vom Patienten gewünscht ist. Weil der Wille jedoch häufig nicht geäußert werden kann und nicht bekannt ist und weil Prognosen über die Nützlichkeit einer Intensivbehandlung zuweilen sehr ungewiss sind, ergeben sich bei der Umsetzung dieser Maximen erhebliche praktische Schwierigkeiten. Zunächst ist auf den vorausverfügten, im einwilligungsfähigen Zustand erklärten Willen des Patienten zurückzugreifen (Patientenverfügung). Sofern keine Patientenverfügung vorliegt oder diese nicht auf die aktuelle Behandlungssituation zutrifft, muss sich die Entscheidung am mutmaßlichen Willen des Patienten orientieren. Dieser eignet sich nur mit Behutsamkeit als Orientierung, da er stets mit einer Irrtumswahrscheinlichkeit behaftet ist. Sofern Hinweise auf den mutmaßlichen Willen des Patienten fehlen, kann sich die Entscheidung nur an allgemeinen Wertvorstellungen hinsichtlich des Wohlergehens des Patienten orientieren.

### 5.5 Sterbehilfe

Während die Unterlassung lebenserhaltender Maßnahmen (sog. passive Sterbehilfe) aufgrund einer Willensbekundung des Patienten weithin unstrittig ist, lässt sich bei der Frage, ob ein authentischer Wille auch eine Tötung auf Verlangen (sog. direkte aktive Sterbehilfe) legitimiert, keineswegs Einigkeit erzielen.

Die Problematik der Sterbehilfe zeigt in typischer Weise, dass konsensfähige Grundsätze nicht immer eindeutige Rückschlüsse auf konkrete Fragen zulassen. Die Selbstbestimmung des Patienten zu respektieren ist weithin akzeptiert; ob jedoch auch der

Patientenwunsch nach aktiver Sterbehilfe erfüllt werden soll, bleibt umstritten. Dass das Sterben in Würde geschehen soll, bezweifelt niemand. Ob diese Würde bei der indirekten Sterbehilfe nicht verletzt, bei der aktiven jedoch verletzt wird – wie den offiziellen Richtlinien zugrunde liegt –, ist gleichermaßen umstritten.

Als weiteren Grund gegen die Zulässigkeit der aktiven Sterbehilfe führen insbesondere standesethische Publikationen an, dass ein Vertrauensverlust in die Ärzte drohe, wenn es ihnen erlaubt wäre, ihre Patienten unter bestimmten Bedingungen *aktiv* zu töten. Doch der Bezug auf standespezifische Normen ist zwiespältig. Viele Patienten empfinden es als Vertrauensgewinn, mit ihrem Arzt über aktive Sterbehilfe sprechen zu können und die Sicherheit zu haben, auch über die Gestaltung ihrer letzten Lebensphase selbst bestimmen zu können. Das Argument des drohenden Vertrauensverlustes verliert an Überzeugungskraft, wenn Patienten aktive Sterbehilfe für sich erwägen. Im Gegenteil: Das Vertrauen in die Ärzteschaft kann auch gefährdet sein, wenn Ärzte nicht bereit sind, den wohl überlegten Wünschen ihrer Patienten an deren Lebensende zu folgen.

### 5.6 Mittelverteilung im Gesundheitswesen

Die Frage nach einer gerechten Verteilung der Mittel im Gesundheitswesen gehört sicher zu den drängendsten ethischen Anliegen der modernen Medizin. Vor allem der medizinisch-technische Fortschritt mit neuen, häufig kostspieligen Diagnose- und Therapieverfahren führt zu einer steigenden Nachfrage nach Gesundheitsleistungen, der jedoch grundsätzlich begrenzte Ressourcen gegenüberstehen. Sicher sollten die noch vorhandenen Rationalisierungsreserven im Gesundheitswesen vordringlich ausgeschöpft werden. Über kurz oder lang wird sich eine Prioritätensetzung in der Gesundheitsversorgung jedoch nicht vermeiden lassen. Dabei stellt sich die Frage: Nach welchen Kriterien und durch wen sollen die begrenzten Ressourcen verteilt werden? Im Sinne einer Gleichbehandlung von Patienten erscheint es gerechter und zudem für die Arzt-Patient-Beziehung entlastend, wenn Verteilungsentscheidungen nach expliziten, über den Einzelfall hinaus verbindlichen Kriterien erfolgen (bspw. in Form von Behandlungsleitlinien). Welcher Nutzen dabei welche Kosten rechtfertigt, sollte nicht allein von Ärzten und Expertengremien entschieden werden. Diese Frage erfordert vielmehr eine Diskussion über die Ziele des Gesundheitswesens und unsere Vorstellungen vom guten Leben angesichts von Krankheit, Sterben und Tod. Allerdings werden sich Verteilungsentscheidungen innerhalb der konkreten Arzt-Patient-Interak-

tion nicht gänzlich vermeiden lassen, zumal eine »Einzelfallgerechtigkeit« nur unter Berücksichtigung der individuellen Bedürfnisse der Patienten erreicht werden kann.

### 5.7 Transplantationsmedizin

Die Übertragung von Organen und Gewebe ist als Behandlungsoption inzwischen fest etabliert und vermag vielen Patienten das Leben zu retten oder zumindest die Lebensqualität erheblich zu verbessern. Die Möglichkeit der Organübertragung stellt eine Herausforderung für das menschliche Selbstverständnis dar, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses des Menschen zu seinem Körper.

In der Regel erfolgt die Organentnahme am Leichnam nach Feststellung des so genannten Hirntodes, d. h. des vollständigen und irreversiblen Verlusts aller Hirnfunktionen, sofern eine Einwilligung vom Organspender selbst (bspw. durch einen Organspendeausweis) oder von seinen Angehörigen vorliegt (erweiterte Zustimmungslösung). Ob der Hirntod als Tod des Menschen aufzufassen sei, wurde vor allem in den letzten Jahren kontrovers diskutiert. Die Lebendspende von Organen bildet in Deutschland derzeit die Ausnahme. Als Gründe hierfür werden gesundheitliche Risiken für den Spender und die nicht sicher auszuschließende Gefahr psychischer oder finanzieller Zwangssituationen angeführt.

Aufgrund meist fehlender Behandlungsalternativen besteht eine erhebliche Nachfrage an Spendeorganen, der jedoch nur ein begrenztes Angebot an geeigneten Organen gegenübersteht. Die Zuteilung der Organe erfolgt durch die zentrale Organvermittlungsstelle Eurotransplant. Sie ist je nach Organ unterschiedlich gestaltet und bezieht sich vor allem auf die Kriterien der Gewebeträgbarkeit und der medizinischen Dringlichkeit. Darüber hinaus spielen die Wartezeit, die Entfernung zwischen Spender- und Empfängerzentrum sowie die nationale Organbilanz eine Rolle. Angesichts des Mangels an Spendeorganen wird auch die Organübertragung von einem artfremden Spender (Xenotransplantation) diskutiert. Bisher ist jedoch das Risiko einer xenogenen Infektion für den Organempfänger kaum einschätzbar, zudem stellt sich die Frage, ob es moralisch akzeptabel ist, Tiere als *Organquellen* zu verwenden.

### 5.8 Forschung am Menschen

Die Medizin hat in den letzten Jahrzehnten feststellen müssen, dass gesicherte Erkenntnisse über die Wirksamkeit von Interventionen letztlich nur über klinische Versuche am Menschen zu erlangen sind. Weil das Schadensrisiko bei Forschung am Menschen je-

doch nie ganz ausgeschlossen werden kann, ergibt sich unausweichlich ein moralischer Konflikt mit der ärztlichen Pflicht, nicht zu schaden. Indes ist klinische Forschung notwendig, wenn Ärzte begründet handeln sollen, da therapeutisches Wissen aus Einzelfall Erfahrung anhand früherer Behandlungen trügerisch ist. Zuverlässige Erkenntnisse über medizinische Interventionen lassen sich nur durch methodisch anspruchsvolle Studien gewinnen. Weithin akzeptiert ist daher der Konsens, dass klinische Versuche grundsätzlich legitim sind, jedoch nur unter strengen Auflagen. Diese Bedingungen sind vielfach festgelegt worden. Der Weltärztebund hat 1964 die Deklaration von Helsinki verabschiedet und seither mehrfach revidiert, zuletzt im Oktober 2000. Sie schreibt u. a. eine umfassende Aufklärung und das informierte Einverständnis des Patienten vor. Der Patient darf eine einmal gegebene Zustimmung jederzeit ohne Angabe von Gründen zurücknehmen, ohne Nachteile befürchten zu müssen. Der Forscher muss vorab ein detailliertes Prüfprotokoll erstellen, die Risiken gegen den zu erwartenden Erkenntnisgewinn abwägen und sich von einer Ethik-Kommission beraten lassen.

Da das informierte Einverständnis als notwendige Voraussetzung für die klinische Forschung gilt, stellt sich die Frage, ob mit Menschen geforscht werden darf, die kurz- oder langfristig ihr informiertes Einverständnis nicht geben können, beispielsweise Kinder, Bewusstlose oder Patienten, deren kognitive Fähigkeiten krankheitsbedingt eingeschränkt sind. Hierbei ist zu unterscheiden zwischen (a) Forschung, bei der der Patient profitieren könnte, (b) Forschung, bei der Patienten mit der gleichen Erkrankung profitieren könnten, und (c) fremdnütziger Forschung. Während ein breiter Konsens herrscht, dass fremdnützige Forschung (c) an nicht einwilligungsfähigen Patienten unzulässig ist, ist die Zulässigkeit der Forschung in den Fällen (a) und (b) umstritten.

In der Bundesrepublik Deutschland ist die Forschung an nicht einwilligungsfähigen Patienten durch die Rechtsprechung erheblich eingeschränkt. Die sog. Bioethik-Konvention des Europarates und die neueste Revision der Deklaration von Helsinki erlauben die Forschung an nicht einwilligungsfähigen Patienten in den Fällen (a) und (b) unter sehr strengen Bedingungen. Auch aus diesem Grunde hat die BRD die Bioethik-Konvention nicht gezeichnet.

## Literatur

- Beauchamp, Tom L./Childress, James F.: *Principles of Bio-medical Ethics*. New York/Oxford 62009.
- Beckmann, Jan P. (Hg.): *Fragen und Probleme einer Medizinischen Ethik*. Berlin/New York 1996.
- Bergdolt, Klaus: »Medizinethik, historisch«. In: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.): *Lexikon der Bioethik*. Gütersloh 1998, Bd. 2, S. 647–652.
- Birnbacher Dieter: »Welche Ethik ist als Bioethik tauglich?« In: Ach, Johann S./Gaidt, Andreas (Hg.): *Herausforderung der Bioethik*. Stuttgart/Bad Cannstatt 1993, S. 45–67.
- Honnefelder, Ludger/Rager, Günter: *Ärztliches Urteilen und Handeln: Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik*. Frankfurt a. M./Leipzig 1994.
- Kahlke, Winfried/Reiter-Theil, Stella: *Ethik in der Medizin*. Stuttgart 1995.
- Leist, Anton: *Eine Frage des Lebens. Ethik der Abtreibung und künstlichen Befruchtung*. Frankfurt a. M./New York 1990.
- Rothschuh, Karl E.: *Prinzipien der Medizin. Ein Wegweiser durch die Medizin*. München/Berlin 1965.
- Schöne-Seifert, Bettina: »Medizinethik«. In: Nida-Rümelin, Julian (Hg.): *Angewandte Ethik: Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Stuttgart 1996, S. 552–648.
- Siep, Ludwig: »Bioethik«. In: Pieper, Annemarie/Thurnherr, Urs (Hg.): *Angewandte Ethik. Eine Einführung*. München 1998, S. 16–36.
- Wieland, Wolfgang: *Strukturwandel der Medizin und ärztliche Ethik*. Heidelberg 1986.
- Wiesing Urban (Hg.): *Ethik in der Medizin. Ein Reader*. Stuttgart 2000.

Urban Wiesing/Georg Marckmann

## 7. Politische Ethik

### 1. Zum Begriff

Als eine ihrer Bereichsethiken nennt die Angewandte Ethik auch die Politische Ethik und begreift darunter eine ethische Bewertung konkreter, meist institutioneller Politik. Politische Ethik ist indes älter und reicher als es diese gängige zeitgenössische politische Institutionenethik, wie sie beispielsweise von Nida-Rümelin (1996) und Chwaszcza (1996) begriffen wird, vermuten lässt. Im Unterschied zu einer solchen kennt die Politische Ethik historischer Provenienz die Eigenständigkeit beider Bereiche von Politik und Ethik.

### 2. Zu den historischen Vorbedingungen

Philosophische Ethik ist eine Teildisziplin der Philosophie, und Politische Ethik ist ein Teil der Politischen Philosophie, jener Philosophie, die sich mit den Belangen des Politischen beschäftigt, und das sind zu Beginn der abendländischen Kultur die Belange der Polis. Bereits in dieser frühen und über-



schaubaren politischen Einheit stellt sich die Frage der Gerechtigkeit als die bis heute zentrale Frage der Politischen Philosophie.

Platon diskutiert im ersten Buch der *Politeia* diese Frage als ein individualethisches Problem und bereitet damit die Diskussion des Gerechten in der Stadt vor (Buch II), nennt die Voraussetzung für das Zustandekommen einer gerechten Stadt (Buch V), fragt schließlich nach der Gerechtigkeit verschiedener Staatsverfassungen (Buch VIII) und kehrt abschließend zum einzelnen Gerechten und seinem gerechten Lohn zurück (Buch X). Damit werden sowohl die Individualethik wie auch die Lehre von der Polis angesprochen und in eine Beziehung zueinander gesetzt. Der Sophist und Gegenspieler von Sokrates, Trasymachos, verteidigt recht überzeugend seine Auffassung, dass gerecht dasjenige ist, das dem Stärkeren nützt (ebd., I 338c). Dieser Auffassung, die bereits minimale ethische Standards unterläuft, kann erst widersprochen werden, als mit dem Höhlen-gleichnis (ebd., VII 514a ff) eine metaphysische Ebene in die Ethik eingeführt und mit den Betrachtungen zum Tyrannen und der Staatsverfassung (VIII) eine politische Dimension eingeführt ist. Ersteres erhebt die Ethik über die Moral und Zweiteres liefert ein handfestes Beispiel. Denn der Tyrann, jener Prototyp eines allgewaltigen Menschen, der über den Gesetzen der Polis steht, scheitert in Platons Untersuchung spät, aber endgültig, nämlich im neunten Buch: Im Wettstreit mit dem gleichsam mächtigen, aber gerechten König unterliegt er; dieser lebt, wie Sokrates ausrechnet 729-mal angenehmer als jener (ebd., IX 587e). Damit triumphiert die Ethik im Sinne einer Individualethik und erweist sich auch als Orientierung für das Politische: Mit der Kenntnis der Ethik lässt sich gute von schlechter Herrschaft unterscheiden und die Regentschaft der Philosophen begründen. Erst wenn die Philosophen Könige werden, wird nicht nur der Staat, sondern auch der Einzelne wirklich glücklich werden können (ebd., V473d).

Diese Verwebung von Ethik und Politik lockert sich bereits bei *Aristoteles*. In der *Politik* unterscheidet Aristoteles den »guten Mann« vom »guten Bürger«, die Tugend eines guten Mannes von der eines guten Staatsbürgers (ebd., III4, 1277b30). Man kann also das Verhalten eines Menschen, das er in seinem Haus, von demjenigen, das er in Angelegenheiten des Staates an den Tag legt, sehr wohl unterscheiden. So wie man auch unterscheiden kann zwischen dem Menschen, der in der Polis lebt, und demjenigen, der sich von ihr abgewandt hat: Dieser ist entweder ein Tier oder ein Gott (ebd., I2, 1253a3). Das Leben in der Polis ist also das Selbstverständliche, das keiner wei-

teren Erläuterung bedarf, es ergibt sich aus der anthropologischen Feststellung, dass der Mensch ein politisches Wesen, ein *zoon politikon* ist (ebd., I2, 1253a2). Der Staat aber, der von Natur aus ist (ebd., I2, 1253a2), braucht als solcher nicht gerechtfertigt zu werden, allein die Staatsformen können einer Kritik unterzogen werden. Diese fällt umso leichter, als sowohl der Staat wie auch der Bürger auf ein Ziel ausgerichtet sind: das gute Leben (ebd., III9, 1280b39). Das gute Leben – von Seiten des Staates – zu befördern und – durch den Bürger – zu verwirklichen, wird zur ethischen Aufgabe. Die Gerechtigkeit als die vornehmste aller Tugenden (NE 1129b28) nähert hier Ethik und Politik einander an, wobei Letzterer, da sie den unverzichtbaren Rahmen menschlicher Entfaltung bietet, der Vorrang gebührt.

Die sich auf diese Weise abzeichnende partielle Entfernung der Bereiche Ethik und Politik wird durch die Kirchenlehrer Augustinus und Thomas unter den besonderen Bedingungen des christlichen Weltbildes fortgeschrieben. *Augustinus' Civitas dei* und *Civitas terrena* erheben beide, obgleich sie unterschiedlichen heilsmäßigen Ursprungs sind, Anspruch auf Gehorsam: Gewährt der Staat Gottes dem Gottesfürchtigen Erlösung, so vermag der weltliche Staat Frieden auf Erden zu gewähren, solange der Bürger seinen Gehorsam gegenüber dem Staat nicht schuldig bleibt (Augustinus 1997, 2. Bd., S. 560.). Die Bürger sind also, nicht anders als die Gläubigen, ethisch zu einem Verhalten verpflichtet, das der Politik als Erfolgsvoraussetzung dient; wechselseitig ist diese Bindung insofern, als irdischer wie auch himmlischerseits die Staaten hohe Erwartungen nähren, auf deren Erfüllung gleichwohl kein Anspruch besteht.

Thomas führt den hier beschrittenen Pfad auf dem Weg des Primats der Politik auf einen relativen Höhepunkt, insofern der Staat, personifiziert im Monarchen, Sorge für das ethische, und d.h. letztlich auch für das geistige Wohl des Menschen zu übernehmen hat, wobei der Einzelne jedoch weiterhin einer ethischen Bewertung unterworfen bleibt (Thomas 1971, S. 58 f.). Von einer solchen staatlichen (Für-)Sorge kann auf dem Höhepunkt der Autonomisierung der Politik, bei *Machiavelli*, keine Rede mehr sein. Hier ist die Staatspolitik gänzlich losgelöst von ethischem Raisonement und ersetzt durch die Staatsräson. Die entsprechenden Ratschläge an den Fürsten bleiben gleichwohl von einem Restvorbehalt geprägt: Ein moralisch integrierender Fürst wäre allemal dem zweckrational kalkulierenden vorzuziehen, wenn die Welt denn nicht wäre, wie sie ist (Machiavelli 1978, S. 64).

### 3. Die Gegenwart

In der Gegenwart wurde an alle drei Hauptpositionen angeknüpft, so an die enge Verbindung von Ethik und Politik, wie auch deren absoluter Trennung, und der Mittelposition, welche beiden Sphären Anerkennung zollt. Während die beiden exklusiven Positionen mittlerweile nur noch als Minderheiten-voten vertreten werden, so von V. Höhle (1997) die Vereinigung von Ethik und Politik und von C. Schmitt (1932) deren absolute Trennung, scharft sich der Mainstream zeitgenössischer Politischer Philosophie um die Frage eines angemessenen Gleichgewichts zwischen Ethik und Politik. Die entsprechenden Antwortversuche stehen dabei unter dem Eindruck der Gefahr gesellschaftlicher Verwerfungen, welche von einer distanzlosen Vereinigung von Ethik und Politik ausgehen können (Lübbe 1987), weswegen der Ethik lediglich eine Minimalfunktion eingeräumt wird. Dieses Minimum an Ethik erweist sich dabei jedoch als das Sediment der Politik, das permanent anwesend ist und immer dann zum Vorschein kommt, wenn sich die Politik neu zu legitimieren hat. Aufforderungen solcher Art gehen immer noch von der Frage von Krieg und Frieden und der Gerechtigkeit und gleichfalls noch immer aber auch in ganz neuer Weise von dem Postulat der Menschenrechte aus. Neben diesen Fragen berührt auch der Begriff von Bürger und Bürgerin zentral das Verhältnis von Ethik und Politik.

#### 3.1 Kants Erbschaft

Die genannten Fragen stellen sich nicht im politischen Niemandsland, der Antworthorizont ist daher in der Regel bereits abgesteckt: in seiner räumlichen Tiefe ist es der Staat und in seinem normativen Anspruch die Autonomie des Einzelnen. Für den Staat bleibt die Idee des Vertrages konstitutiv, wobei im Unterschied zum paradigmatischen Konzept Thomas *Hobbes'* (1651) in der Gegenwart sowohl der Staat wie auch der ihn begründende Vertrag nicht mehr ernsthaft in Frage gestellt werden. Dieser Fortschritt verdankt sich Immanuel *Kant*, der vom Staat als einer »moralischen Person« spricht (Kant 1977, S. 197/A 7,8) und diese im Vertrag bindet. Für die Politik, die sich in diesem Rahmen bewegt, ergeben sich ethische Verpflichtungen, die zum einen der Sorge und Pflege der »moralischen Person« Staat dienen, was bei Kant, der Politik als »ausübende Rechtslehre« begreift (ebd., S. 229/A67,68), die Achtung des Rechts und das Verbot der Willkür bedeutet.

Das Staatsrecht ist indes über diese formalen Bedingungen hinaus material qualifiziert und so fordert

Kant sowohl ein Asylrecht wie auch ein Verbot des Imperialismus (ebd., S. 213/A40) und mahnt darüber hinaus die Arbeit an einer Verrechtlichung der internationalen Sphäre an. Das Völkerrecht hat dabei seinen obersten Zweck in der Bewahrung des Friedens. Mit diesem ethisch anspruchsvollen Ziel der Politik verbindet sich die Vorsicht vor einer distanzlosen Vereinigung von Ethik und Politik. So verwirft Kant ausdrücklich die von Platon angestrebte Vermählung von Ethik und Politik, wie sie dieser im Bild des Philosophenkönigs befürwortet (ebd., S. 228/A66), und verzichtet sogar auf eine besondere ethische Qualifikation des Bürgers. Wie weit Ethik und Politik sich aufspalten können, ohne dass dabei die benannten Staatsziele aufgegeben werden müssten, zeigt Kant in seiner Unterscheidung zwischen einem Menschen, der nicht moralisch gut, aber gleichwohl ein guter Bürger ist (ebd., S. 224/A60). Denn im Unterschied zur Tradition, mit der er an dieser Stelle am radikalsten bricht, lässt sich nach Kant selbst mit »Teufeln«, modern gesprochen mit radikalen Egoisten, ein Staat machen, der noch dazu im Sinne der Realisierung genannter Minimalziele gut ist.

Welche Bedeutung hat nun diese Entmoralisierung für die Politik und für die Menschen, die sie betreiben? Gilt auch für sie, dass sie zur Not Teufel sein könnten? Diese Vorstellung hält Kant für einen Widerspruch in der Sache, denn sich eine Politik ohne moralische Gesetze vorzustellen, würde den Begriff der Politik seiner praktischen Weisheit entleeren. So kann sich Kant keine politischen Moralisten im Sinne Machiavellis, wohl aber moralische Politiker vorstellen (ebd., S. 233/A72). Diese Position wird im 20. Jh. von *Max Weber* mit seiner Kritik des Gesinnungspolitikers und seinem Plädoyer für den Verantwortungspolitiker in Frage gestellt (Weber 1992, S. 237–249).

#### 3.2 Die neuen Aufgaben

Von einer demokratischen Position aus betrachtet ist jedoch nicht nur Webers Kritik an der Gesinnungsposition des Politikers, sondern auch die kantische Scheidung zwischen Politiker und Bürger zurückzuweisen. Die Entwicklung einer demokratischen Öffentlichkeit nimmt alle Bürger und nicht nur die Inhaber politischer Ämter so in die Verantwortung, dass mit radikalen Egoisten zwar noch ein Staat mit dem von Hobbes formulierten Minimalziel der äußeren Friedenssicherung zu machen ist, aber wohl kaum einer, der gut ist und der den modernen, durch die wissenschaftlich-technologische Gesellschaft, die sich als Teil der Weltgesellschaft zu begreifen hat, aufgeworfenen Herausforderungen angemessen ist.

Aus dem letzten Aspekt folgt die Forderung einer »Weltinnenpolitik«, wie sie von Carl Friedrich von Weizsäcker (1964) aufgestellt wurde, wie sie sich aber auch in den politisch orientierten Konzepten einer Ökologie-Ethik zeigt (Jonas 1979).

Als Abwehr einer vermeintlichen völligen Entlassung des Bürgers aus ethischen Erwartungen tritt in den 1980er Jahren in den USA eine historisch und sozialwissenschaftlich geprägte philosophische Schule auf, die den Gemeinschaftsbegriff in diese Theorietradition einführt und ihn bald auch im deutschen Sprachraum nach einer Phase historisch bedingter Diskreditierung zu neuem Ansehen verhilft. Diese Kommunitaristen beklagen den vorgeblichen Verlust öffentlicher Werte und Tugenden (MacIntyre 1981), für den sie insbesondere die neuzeitliche Aufklärung und den aus diesem hervorgegangenen politischen Liberalismus verantwortlich machen (Sandel 1982). Demgegenüber plädieren Kommunitaristen für das aristotelische Modell öffentlicher Tugenden, womit sie einer Remoralisierung der Politik das Wort reden und, da diese in den Worten MacIntyres »Bürgerkrieg mit anderen Mitteln« bedeutet (MacIntyre 1987, S. 337), eine Wiederannäherung von Ethik und Politik betreiben, die der Politik kaum noch Bereiche überlässt, die nicht einer ethischen Bewertung unterzogen werden. Der Angriff der Kommunitaristen auf die philosophischen Liberalen, wobei das Referenzwerk John Rawls' *Theory of Justice* bildet, hat die Liberalen nicht unbeeindruckt gelassen. So bemüht sich beispielsweise Rawls (1988), die Schere zwischen Ethik und Politik weniger weit offen zu lassen und die Vorstellung des guten Lebens in seine Theorie zu integrieren. In diesem Sinne ist auch Avishai Margalit's (1996) auf Rawls Bezug nehmendes Plädoyer für eine »anständige Gesellschaft« zu verstehen, der den Liberalismus inhaltlich mit Grundbedingungen anreicht und der Politik eine Minimalmoral gegenüberstellt. Diese Position ist gleichwohl von Vertretern eines radikalen Liberalismus als eine Verwischung der Sphären von Politik und Ethik angesehen worden, wobei von der Politischen Ethik aus ein Rückzug der Politik auf einen Minimalstaat gefordert wird (Nozick 1974). Die Divergenzen zwischen Kommunitariern und Liberalen wirken bis heute fort im Streit um das angemessene Verhältnis der Politik zur Freiheit des Einzelnen (Taylor 1985; Walzer 1983).

Mit Anbruch des 21. Jahrhunderts ist auch der Konsens darüber, dass die Menschenrechte gegenüber der Politik den Primat besitzen und die Politische Ethik diesem höchsten individuellen Anspruch alle Politik unterzuordnen hat, einer durch die Politik der Terrorabwehr geschürten Debatte gewichen,

an deren Ende vielfach die Wiederkehr der Folter (Hauskeller 2001) steht. Und so wird mittlerweile der mit der Antifolterkonvention der Vereinten Nationen proklamierte Schutz vor körperlicher und seelischer Misshandlung selbst von demokratischen Staaten einer vermeintlichen Staaträson untergeordnet (Meggale 2005).

Die staatlich legitimierte Verletzung der Menschenrechte geschieht inzwischen auch durch wissenschaftstechnologische Entwicklungen (Agamben 2002), die sich entweder dem Einfluss staatlich-politischer Institutionen entziehen oder deren ausdrückliche Legitimation finden. So erlangt in den Biowissenschaften unter der Maßgabe der Therapie sowohl die Eingriffstiefe in das Leben des Einzelnen wie auch in die Zukunft der menschlichen Gattung insgesamt eine Dimension, die zahlreiche menschenrechtsrelevante Flanken von Freiheitseinschränkung und Diskriminierung eröffnet (Agamben 2002, 135 ff.). Eine Frage von Politik und Ethik ist dies aus drei Gründen. Erstens, weil spätestens in der Wissenschaftsgesellschaft der enge, alleine auf den Staat zugeschnittene Politikbegriff ersetzt werden muss durch einen weiten Begriff, der das Handeln aller gesellschaftlichen Systeme umfasst. Dabei findet zweitens dieses Handeln in einem gewissen Maße noch unter den – meist billigenden – Augen staatlicher Politik statt. Diese verliert jedoch, drittens, durch eben ihre weitgehend affirmative Haltung zunehmend reale Macht und Kontrollmöglichkeiten. Letztgenannte Entwicklung berührt die Politische Ethik in einer neuen Weise. Da nämlich die staatliche Politik durch die nicht-staatlichen Politiken aus den Bereichen Ökonomie und Wissenschaft an Einfluss verloren hat, was die einzelnen Menschen diesen Systemen gegenüber weitgehend schutzlos macht, nähern sich Ethik und Politik auf ganz neue Art einander an. Denn gerade um die Ansprüche des Einzelnen nicht aufzugeben, gilt es, eine starke Position der Politik des Staates zu bewahren. Dieses Ziel muss dabei in beide Richtungen verfolgt werden, sowohl in Richtung auf eine weitere Verrechtlichung und ethische Sensibilisierung nach innen wie auch nach außen. In diesem Sinne plädiert Otfried Höffe unter Fortschreibung der Kant'schen Weltfriedenskonzeption und unter dem Eindruck der ökonomischen Globalisierung sowie im Gegensatz zum »staatstheoretischen Kommunitarismus« für eine auf einem »Weltgesellschaftsvertrag« aufruhende »Weltrepublik« (Höffe 1999, S. 297). Deren Erfolg bleibt indes abhängig von einer Ausdehnung der Tugenden, die analog zur Erweiterung der einzelstaatlichen Republiken als »Welt-Bürgertugenden« zu begreifen sind. Damit bleibt die Politische Theorie auf die

kleinste staatstheoretische Instanz zurückverwiesen, die zugleich die höchst qualifizierte ist: den Menschen. Als Bürger und Bürgerin trägt der Einzelne daher nicht nur Verpflichtungen, sondern genießt auch einen rechtsstaatsbewährten Schutz. Der Primat der Autonomie des Einzelnen steht dabei jedoch nicht in Konkurrenz zur Autonomie der Öffentlichkeit, sondern in einem Bedingungsverhältnis (Habermas 1996, S. 245).

Der originäre Bereich des Politischen erfährt nicht nur eine Veränderung durch die Konkurrenz anderer Politiken, sondern ebenso durch eine Infragestellung des Subjekts der Politik. Daher fordern auch die neuesten Entwicklungen in Bio- und Computertechnologie, welche die politiktheoretischen Errungenschaften der Aufklärung zu unterlaufen drohen, das Verhältnis von Ethik und Politik in neuer Weise heraus und die vorerst letzte Bastion, auf die sich eine ethisch orientierte Politik verwiesen sieht, erscheint mit Hannah Arendt (1967, S. 18) gesprochen zugleich als deren anfängliche: das Faktum des Geborens oder der Natalität ihrer Subjekte.

## Literatur

### Standardwerke:

- Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München 1967 (engl. *The Human Condition*. Chicago 1958).
- Aristoteles: *Politik*. Hamburg 1995.
- : *Die Nikomachische Ethik*. Hamburg 1995 (=NE).
- Augustinus, Aurelius: *Vom Gottestaat*. 2 Bde. München 1997 (lat. *De civitate dei*. org.413–426).
- Berlin, Isaiah: *Freiheit. Vier Versuche*. Frankfurt a.M. 1995 (engl. *Four Essays on Liberty*. Oxford. 1969).
- Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* [1651]. Frankfurt a.M. 1984 (engl. *Leviathan*. London 1987).
- Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* [1795]. In: Werkausgabe Bd. XI, Frankfurt a.M. 1977, S. 193–251.
- Locke, John: *Zwei Abhandlungen über die Regierung* [1690]. Frankfurt a.M. 1977 (engl. *Two Treatises of Government*. Cambridge 1990).
- Machicavelli, Niccolò: *Der Fürst*. Stuttgart 1978 (ital. *Il principe* [1532]. Milano 1986).
- Platon: *Politeia*. In: Werke Bd. III. Reinbek 1962.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1975 (engl. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. 1971).
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen* [1932]. Berlin 1996.
- Thomas von Aquin: *Über die Herrschaft der Fürsten*. Stuttgart 1971 (lat. *De regimine principum* [1265]. Turin/Rom 1948).
- Weber, Max: *Politik als Beruf* [1919]. In: Max Weber Gesamtausgabe. Tübingen 1992, Bd. 17, S. 113–252, org. 1919.

### Weiterführende Literatur:

- Agamben, Giorgio: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a.M. 2002 (ital. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino 1995).
- Chwaszcza, Christine: »Politische Ethik II: Ethik der Internationalen Beziehungen«. In: Nida-Rümelin, Julian (Hg.):

- Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*. Stuttgart 1996, S. 154–199.
- Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.): *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt a.M. 1998.
- Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M. 1996.
- Hauskeller, Christine: »Subjekt und Folter«. In: *Scheidewege* 31 (Jg. 2001/2002), S. 212–231.
- Höffe, Otfried: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München 1999.
- Hösle, Vittorio: *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München 1997.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a.M. 1979.
- Lübke, Hermann: *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*. Berlin 1987.
- MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt a.M. 1987 (engl. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Indiana 1981).
- Margalit, Avishai: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*. Berlin 1997 (engl. *The Decent Society*. Cambridge, Mass. 1996).
- Meggle, Georg (Hg.): *Ethics of Terrorism & Counter-Terrorism*. Frankfurt a.M. 2005.
- Nida-Rümelin, Julian: »Politische Ethik I: Ethik der politischen Institutionen und der Bürgerschaft«. In: ders. (Hg.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*. Stuttgart 1996, S. 138–153.
- Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopie*. München 1978 (engl. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford/Cambridge, Mass. 1974).
- Nussbaum, Martha C.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt a.M. 1999.
- O'Neill, Onora: *Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*. Berlin 1996 (engl. *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge 1996).
- Rawls, John: »The Priority of Right and the Ideas of the Good«. In: *Philosophy and Public Affairs* 17 (1988), 251–276.
- Sandel, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Mass. 1982.
- Schmidt, Helmut: *Auf der Suche nach einer öffentlichen Moral*. Stuttgart 1998.
- Taylor, Charles: *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a.M. 1988 (engl. *Philosophical Papers*. Cambridge 1985).
- Vollrath, Ernst: »Politische Ethik«. In: *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*. Hg. von der Görres-Gesellschaft. Freiburg i.Br./Basel/Wien 1988, Sp. 453–460.
- Walzer, Michael: *Über den gerechten Krieg*. Stuttgart 1982 (engl. *Just and Unjust Wars*. New York 1977).
- : *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt a.M. 1992 (engl. *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*. New York 1983).
- Weizsäcker, Carl Friedrich von: *Bedingungen des Friedens*. Göttingen 1964.

Andreas Brenner

## 8. Technikethik

### 1. Begriffsklärung

Technikethik, auch als Ethik der Technik oder Ethik technischen Handelns bezeichnet (zur Begrifflichkeit

vgl. Grunwald 1999a, S. 247 ff.), umfasst die ethische Reflexion auf die Bedingungen, Zwecke und Folgen der Entwicklung, Herstellung, Nutzung und Entsorgung von Technik. Intendiert ist eine Reflexion *ex ante* relativ zu anstehenden Entscheidungen, damit die technikethische Beurteilung in den Entscheidungen berücksichtigt und damit praxiswirksam werden kann. In der Technikethik werden die Bezüge zwischen den normativen Implikationen der Entscheidungs- und Handlungsanforderungen der technischen und technikpolitischen Praxis und den Begriffsbildungen und Verfahren der allgemeinen Ethik hergestellt. Insbesondere *Technikkonflikte* mit ihren moralischen Implikationen bilden die thematische Mitte der Technikethik. Denn Technikkonflikte sind nicht nur Kontroversen um technische Mittel, sondern Konflikte um Zukunftsvorstellungen, um Menschenbilder und Gesellschaftsentwürfe. Sie sind verbunden mit Fragen, in welcher Gesellschaft wir leben *wollen* und welche Menschenbilder wir dabei unterstellen. Technikkonflikte sind daher immer auch ethisch relevante *politische Konflikte*.

Der dabei zugrunde gelegte Technikbegriff bezieht sich in der Regel auf *neue* Techniken, Technologien oder Großtechnologien, die entweder moralische Fragen aufwerfen, zu deren Beantwortung die gesellschaftlichen Übelheiten nicht hinreichen, oder die zu moralischen Konflikten führen. Beispiele in diesem Feld sind der Umgang mit und die Zumutbarkeit von technikbedingten Risiken wie Strahlenbelastungen oder Unfallrisiken durch nukleare Anlagen, Sicherheitsfragen der Endlagerung radioaktiver Stoffe, Elektrosmog, Datenschutzprobleme im Internet, Fragen einer nachhaltigen Energieversorgung, die Problematik der Freisetzung gentechnisch veränderter Organismen und die aktuelle Diskussion um gentechnisch veränderte Nahrungsmittel.

Großtechnische Systeme wie auch neue Querschnittstechnologien, aber auch Technik regulierende Steuerungsmaßnahmen sind durch hohe Komplexität, mangelnde Prognostizierbarkeit intendierter und das Eintreten nichtintendierter Nebenfolgen gekennzeichnet. Die Einführung neuer Technik stellt daher ein Handeln unter *Unsicherheit* dar. Im Bezug auf Risiken, bedingt durch technikpolitische Entscheidungen oder den direkten Einsatz von Technik, geht es in der Technikethik um die normative Basis der Frage, ob, inwieweit, mit welchen Gründen und unter welchen Bedingungen diese der Gesellschaft zugemutet werden dürfen.

Da die Nutznießer der Technik oftmals andere Personen und Gruppen sind als die von möglichen Nebenfolgen Betroffenen, führt dies zu einer *Ungleichheit* in der Verteilung der Chancen und Risiken.

Die faktische Verteilung technikbedingter Risiken und technisch erzeugter Nutzen in der Gesellschaft – in räumlicher, zeitlicher und gruppenbezogener Hinsicht – zeigt häufig Gerechtigkeitsdefizite, die vor allem durch Wohlstands- und Machtgefälle, aber auch durch Standortentscheidungen wie bei Kernkraftwerken, Müllverbrennungsanlagen, Autobahntrassen oder Fabrikanlagen bedingt sind. Letztere Problematik hat unter dem Stichwort »NIMBY« – not in my backyard – auch technikethische Relevanz. Derartige Ungerechtigkeiten im globalen Maßstab (»Erste« versus »Dritte« Welt) haben dazu geführt, dass der Gerechtigkeitsaspekt in den Diskussionen über Nachhaltiges Wirtschaften eine besondere Bedeutung erlangt hat (Kopfmüller et al. 2001). Einen in diesem Kontext besonders wichtigen Teilaspekt bildet das Problem der *Verantwortungsübernahme für zukünftige Generationen*. Technikfolgen wirken sich oftmals unabsehbar weit in die Zukunft aus, z. B. in der Endlagerproblematik radioaktiven Abfalls oder in der Klimarelevanz gegenwärtigen Technikeinsatzes. Inwieweit Folgen des technischen Handelns zukünftigen Generationen zugemutet werden dürfen, wird in der Technikethik kontrovers diskutiert (Jonas 1979; Birnbacher 1988).

Die genannten Beispiele zeigen, dass viele Fragestellungen der Technikethik inhaltliche Schnittstellen zur Wissenschaftsethik, zur Umweltethik und zur Medizinischen Ethik sowie strukturelle Berührungslinien zur Technikfolgenabschätzung (TA), zur Politischen Ethik und zur Wirtschafts- und Unternehmensethik haben. In Bezug auf die Adressatenebene besteht eine Mehrdeutigkeit: Oftmals wird Technikethik auf die Ebene der *Technikherstellung* und damit auf die Ebene der Ingenieure beschränkt. Technikethik geht aber nicht in Ingenieursethik auf (Grunwald 1999a). Entscheidungen über neue Technik werden vielmehr wesentlich auch auf der politischen Ebene und der Ebene des Managements in der Industrie, aber auch durch das Konsumentenverhalten der Techniknutzer getroffen. Adressaten und potenzielle Nachfrager der Technikethik sind daher auch Entscheider in Politik (incl. Technikrecht) und Wirtschaft sowie die allgemeine Öffentlichkeit.

Technikfolgenabschätzung und Technikethik haben sich über lange Zeit hinweg weitgehend unabhängig voneinander entwickelt (Grunwald 1999b). Erst in den letzten Jahren hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass eine umfassende Beratung von Entscheidungsträgern über Technik die normative Dimension nicht außer Acht lassen darf. In den verschiedenen Ansätzen der TA wird diese Normativität jedoch unterschiedlich in die Betrachtung einbezogen: durch sozialwissenschaftliche Erforschung

der die Technikentwicklung orientierenden Leitbilder (Dierkes et al. 1992), durch empirische Wertforschung (Alemann/Schatz 1987), durch eine Operationalisierung diskursethischer Prinzipien in Partizipationsverfahren (Skorupinski/Ott 2000) oder durch eine explizite Kombination von Technikethik mit anderen Elementen der TA (Grunwald 1999c; Skorupinski/Ott 2000). In welchen Situationen welcher Ansatz aus welchen Gründen zu bevorzugen wäre, ist umstritten (zum Verhältnis von Wertforschung und normativer Ethik vgl. Grunwald 2000a).

## 2. Historische Entwicklung

Technik wurde so lange kaum als moralisches Problem wahrgenommen, wie sie in fortschrittsoptimistischer Grundeinstellung hauptsächlich unter dem Aspekt ihrer ökonomischen und lebenspraktischen Vorzüge thematisiert wurde. Unerwünschte Folgen waren zwar teilweise unübersehbar, z. B. in der Arbeitswelt des 19. Jh.s, führten aber nicht zu einer breiten gesellschaftlichen oder ethischen Diskussion über die Rechtfertigungsbedingungen der Technik. Auch die bis in die 1960er Jahre in der Technikphilosophie vorherrschende Vorstellung einer Eigen- dynamik der Technikentwicklung – sei es in fortschrittsoptimistischer Weise oder in kulturpessimistischer Hinsicht – behinderte die Herausbildung einer eigenständigen Reflexionsdisziplin über die technische Entwicklung, denn Technikethik präsупponiert, dass die technische Wirklichkeit wenigstens in gewissem Maß gesellschaftlich gestaltbar ist. Die Krise des Fortschrittsoptimismus, ein wachsendes Unbehagen über die Zunahme der Technisierungsgeschwindigkeit, die Bewusstwerdung der Grenzen des Wachstums und die Erkenntnis technikbedingter Risiken für Umwelt, Mensch und Gesellschaft führten dazu, dass moralische Probleme des technischen Fortschritts und seiner Folgen in das Zentrum der politischen und öffentlichen Diskussion gerieten. Erst als der *technische Imperativ* »Können impliziert Sollen« in Frage gestellt wurde, war der Weg frei für die Technikethik.

Als Vorläufer der philosophischen Technikethik wurden von Ingenieuren und Wissenschaftlern diesbezügliche Reflexionen angemahnt. Dessauer (1956) bestimmte den Sinn der Technik im »Dienst am Mitmenschen«, für dessen Realisierung der Ingenieur verantwortlich sei (vgl. auch Tuchel 1967; Sachsse 1972). Auch die Diskussionen um ein Standesethos für Ingenieure (z. B. Lenk/Ropohl 1993, 194ff.) können als Vorläufertradition der Technikethik gelten. Diese sind nach wie vor ein wesentlicher Motor für die allgemeinere Diskussion (Hubig/Reidel 2003).

Bereitete die »Rehabilitation der praktischen Philosophie« (Riedel 1972) zwar den Boden für eine Öffnung der Philosophie gegenüber den moralischen Fragen des technischen Fortschritts, bedurfte es dennoch des *Prinzips Verantwortung* (Jonas 1979) als Initialzündung, um eine breite ethische Diskussion der Technik auszulösen. Etwa seit Beginn der 1980er Jahre ist ein starkes Anwachsen der Technikethik zu verzeichnen, vor allem in den deutschsprachigen Ländern. In der angelsächsischen Diskussion wird weniger über Technikethik im Sinne der obigen Begriffsbestimmung räsoniert, sondern im Mittelpunkt steht dort die Ingenieurethik: das moralische Verhalten des Ingenieurs und Wissenschaftlers (Spier 1998). Der Boom der Technikethik zeigt sich in einer Vielzahl von Publikationen, Tagungen und Fallstudien, der Gründung neuer Institutionen, der Einsetzung von Ethik-Kommissionen zu verschiedensten Themen sowie nicht zuletzt in einer Ausdifferenzierung der Technikethik nach Themenbereichen und Konzeptionen (Grunwald 1996). Dieser Boom zeugt von einem gesellschaftlichen Bedarf nach und von hohen Erwartungen an die Technikethik. Im Zuge dieser Entwicklung finden ethische Inhalte zunehmend Eingang in die akademische Ausbildung von Ingenieuren.

## 3. Aktuelle Diskussionen

Die aktuelle Diskussion in der Technikethik ist einerseits geprägt durch konzeptionelle Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Ansätzen, vor allem der Verantwortungsethik, Wertethik und Diskursethik (Grunwald 1996), andererseits durch Überlegungen zur Gestaltung des Verhältnisses von theoretischer Reflexion und praktischer Umsetzung (Teil 4).

Der Verantwortungsbegriff ist von Sachsse (1972) an herausragender Stelle in die Technikethik eingeführt worden. Seit der Publikation des *Prinzip Verantwortung* (Jonas 1979) ist ein wesentlicher Zweig der Technikethik um den Verantwortungsbegriff zentriert. In der Mitte steht die »unbedingte Pflicht der Menschheit zum Dasein« (Jonas 1979, S. 80), die »Pflicht zur Zukunft« (ebd., S. 84ff.; vgl. auch Kemp 1992; Lenk 1992). Diese Verpflichtung zieht eine Heuristik der Furcht nach sich, nach der technisches Handeln dann zu unterlassen ist, wenn eine auch nur hypothetische Möglichkeit besteht, dass dieses Handeln den Fortbestand der Menschheit gefährden könnte (Jonas 1979). Diese Argumentationsfigur ist von verschiedener Seite in ihren metaphysischen und naturalistischen Fundamenten sowie in ihren inno-

vationsfeindlichen Konsequenzen häufig kritisiert worden (vgl. Hastedt 1991, S. 167ff). Neuere Ansätze der Verantwortungsethik stellen das Problem der *Verteilung* der Verantwortung in komplexen Prozessen des technischen Fortschritts in den Mittelpunkt (Lenk 1992). Eine aus der Arbeitsteilung resultierende verteilte Verantwortung ist jedoch schwierig zu operationalisieren, denn wenn die Verantwortung in atomisierte Teile zerlegt wird, könnte selbst eine Übernahme von Verantwortung kaum noch praktische Relevanz erlangen.

Wertorientierte Ansätze der Technikethik versuchen, allgemeingültige Werte als Richtschnur des technischen Handelns zu begründen (Hubig 1993). So besteht das normative Fundament der einschlägigen Richtlinie »Technikbewertung« des Vereins Deutscher Ingenieure (VDI 1991) im »Werte-Oktogon«, in dem die Werte Wohlstand, Wirtschaftlichkeit, Funktionsfähigkeit, Sicherheit, Gesundheit, Umweltqualität, Gesellschaftsqualität und Persönlichkeitsentfaltung enthalten sind, welche das technische Handeln der Ingenieure prägen sollen (Ropohl 1996). Die Beantwortung der Frage, ob es hinter diesen gesellschaftlich akzeptierten Werten eine weitere Wertebene gebe, die nicht mehr unter die Relativierung des Pluralismus falle, arbeitet im Rahmen einer »technischen Gesinnungsethik« (Hubig 1993) mit der Aufdeckung basaler Werte, »die noch jenseits der Wertevielfalt liegen, weil sie den Umgang mit diesen Wertvorstellungen zuallererst ermöglichen« (Hubig 1993, S. 139). Diese werden in Options- und Vermächtniswerte unterteilt: Optionswerte beinhalten die Aufforderung, dass das gegenwärtige technische Handeln die Bedingungen der Möglichkeit der Zukunftsfähigkeit beachten soll (ebd., S. 139f.), Vermächtniswerte fassen die Bedingungen der Möglichkeit zusammen, dass das Individuum seine Identität entwickeln und entsprechend als moralisch verantwortliche Person handeln kann (ebd., S. 140ff.). Dieser Ansatz kommt jedoch, da er sich mit der Regulierung von Wertkonflikten durch Prioritätsregeln beschäftigen muss, nicht ohne prozedurale Anteile aus (ebd., S. 141ff.).

Verfahrensorientierte Konzeptionen der Technikethik bieten Varianten des Diskursverfahrens als formale Prozeduren zur verständigungsorientierten Konfliktbewältigung an. In diesen werden Geltungsansprüche von präskriptiven Sätzen in Bezug auf ihre Verallgemeinerbarkeit geprüft. Die spezifische Leistung bezogen auf Technik besteht in der Bereitstellung von Kriterien für gerechte und faire Beratungsverfahren (Skorupinski/Ott 2000), in der Beurteilung der Verallgemeinerbarkeit von Argumenten (Gethmann/Sander 1999), in der Bereitstellung von

gestuften Verfahrensweisen der Technikbewertung (Hastedt 1991; Rohbeck 1992) sowie in der Beurteilung von Rechtfertigungssituationen und der Frage der Beweislast. Diese deontologischen Verfahren bleiben neutral gegenüber Werten. Sie fungieren als Filter, der die vorgetragenen wertbezogenen Argumente am Kriterium der Universalisierbarkeit misst. Außerhalb eines solchen Diskurses gibt es keine Orientierung darüber, was geboten ist: die »richtige« Norm wird erst im Verfahren selbst konstituiert.

Einige neuere Varianten der Technikfolgenabschätzung nehmen explizit Bezug auf technikethische Konzepte. So wird in einer diskursethischen Sicht die Notwendigkeit partizipativer Technikfolgenabschätzung begründet und ein entsprechendes Modell entwickelt (Skorupinski/Ott 2000). Auf der anderen Seite wird Ethik als Expertenwissen in die Behandlung von Technikfolgenproblemen eingeführt (Gethmann/Sander 1999). Innerhalb einer »rationalen« Technikfolgenabschätzung (Grunwald 1999c, 2000b) wird die Reflexionsverpflichtung nicht nur auf die Bewertung von Technik als letzten Schritt einer TA, sondern auch auf ihre konstituierenden Elemente bezogen, da diese normativ vorgeprägt und daher rechtfertigungspflichtig sind. Dies betrifft normative Implikationen von Fragen der Art: Wie wird das Problem definiert, um das es geht? Welche Terminologie wird verwendet? Welche Relevanzentscheidungen gehen dem Design eines Projektes der Technikfolgenabschätzung voraus?

#### 4. Praxisrelevanz

Technikethik ist kein Selbstzweck, sondern zielt auf praxisbezogene Umsetzung und Gestaltung der technischen Entwicklung und der Nutzung von Technik (Grunwald/Saupe 1999). Dies erfordert die interdisziplinäre Anknüpfung der Technikethik an die Ingenieurwissenschaften, an die Technikfolgenabschätzung, aber auch an die Sozialwissenschaften in allgemeinerem Sinne genauso wie an die politische Ethik und die Organisationswissenschaften. Ausgearbeitete Verfahren sind die inklusive Ethik der Technik (Hastedt 1991, S. 105–138), die innovative Technikbewertung (Ropohl 1996) und die rationale Technikfolgenbeurteilung (Grunwald 1999c). Es sind jedoch noch viele Fragen zu klären, um den Graben zwischen der akademischen Technikethik und den konkreten Anforderungen der Praxis zu überbrücken. Die Bedingungen, unter denen Technikentwicklung gegenwärtig verläuft, und die Struktur der modernen Gesellschaft führen auf bestimmte Probleme, auf die eine Praxisrelevanz beanspruchende Tech-

nikethik konzeptionell eingehen muss. Es reicht nicht, eine appellative Ethik der Lebenswelt ohne strukturelle Änderungen auf den komplexen Bereich der Technik zu übertragen (wie etwa bei Kemp 1992). Zu diesen Problemen gehören das Phänomen der »Verantwortungsverdünnung« in einer hochgradig arbeitsteiligen Gesellschaft (Hastedt 1991; Lenk 1992; Hubig 1993; Grunwald 1999c) und die vielfach thematisierte *Unprognostizierbarkeit von Folgen und Nebenfolgen technischen Handelns*. Seitens der Sozialwissenschaften wird einerseits skeptisch angemerkt, dass die Innovationsgeschwindigkeit der globalen Technisierung dazu führe, dass die Ethik oftmals der technischen Entwicklung ohnmächtig hinterherlaufe und den Charakter einer »Fahrradbremse am Interkontinentalflugzeug« (Beck) habe. Andererseits sei die Technikentwicklung in der funktional differenzierten und pluralistischen Gesellschaft nicht normativ beeinflussbar, sondern einer Evolution nach Eigengesetzlichkeiten unterworfen. Diese Einwände sind erstens konzeptionell ernst zu nehmen, mit der Folge, dass Technikethik selbst darauf reflektieren und reagieren muss. Zweitens scheinen sie durch die bisher eher ernüchternden Erfahrungen mit praktischer Umsetzung tendenziell bestätigt zu werden. Es ist bislang, abgesehen von Einzelfällen, nicht recht erkennbar, dass technikethische Reflexion zu einer größeren »Rationalität« der technischen Entwicklung insgesamt beigetragen hat. Es wurde zwar Sensibilität für Technikfolgenprobleme geschaffen – die größte Wirkung hatte wohl das *Prinzip Verantwortung* (Jonas 1979) –, kaum aber die technische Entwicklung erkennbar beeinflusst. Technikethik ist reflexiv-beratender und argumentationsorientierter Teil der gesellschaftlichen Verständigung und Entscheidungsprozesse über Technik, nicht mehr und nicht weniger. Diese Beratung ist nicht nur oder vielleicht sogar am wenigsten auf die konkrete Gestaltung der technischen Produkte oder Systeme zu beziehen, sondern auf die Gestaltung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, unter denen Technik entwickelt und auf den Markt gebracht werden kann (Grunwald 2000b).

## Literatur

### Standardwerke

- Birnbacher, Dieter: *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart 1988.
- Dessauer, Friedrich: *Streit um die Technik*. Frankfurt a.M. 1956.
- Durbin, Paul (Hg.): *Technology and Responsibility*. Dordrecht/Boston 1982.
- Grunwald, Armin/Saupe, Stephan (Hg.): *Ethik in der Technikgestaltung*. Heidelberg et al. 1999.

- Hastedt, Heiner: *Aufklärung und Technik*. Frankfurt a.M. 1991.
- Höffe, Otfried: *Moral als Preis der Moderne*. Frankfurt a.M. 1993.
- Hubig, Christoph: *Ethik der Technik. Ein Leitfaden*. Heidelberg 1993.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a.M. 1979.
- Lenk, Hans/Ropohl, Günter (Hg.): *Technik und Ethik*. Stuttgart 1993.
- Lübbe, Hermann: *Modernisierung und Folgelasten*. Heidelberg et al. 1997.
- Ropohl, Günter: *Ethik und Technikbewertung*. Frankfurt a.M. 1996.
- Sachsse, Hans: *Technik und Verantwortung*. Freiburg i.Br. 1972.
- Skorupinski, Barbara/Ott, Konrad: *Technikfolgenabschätzung und Ethik*. Zürich 2000.

### Weiterführende Literatur

- Alemann, Ulrich von/Schatz, Heribert: *Mensch und Technik. Grundlagen und Perspektiven einer sozialverträglichen Technikgestaltung*. Opladen 1987.
- Dierkes, Meinolf/Hoffmann, Ute/Marz, Lutz: *Leitbild und Technik*. Frankfurt a.M./New York 1992.
- Gethmann, Carl Friedrich/Sander, Thorsten: »Rechtfertigungsdiskurse«. In: Grunwald/Saupe (Hg.) 1999, S. 117–151.
- Grunwald, Armin: »Ethik der Technik. Systematisierung und Kritik vorliegender Entwürfe«. In: *Ethik und Sozialwissenschaften* 7 (1996) 2/3, S. 191–204, S. 270–281.
- : »Ethische Grenzen der Technik?«. In: Grunwald/Saupe (Hg.) 1999, S. 221–252 (= 1999a).
- : »Technology Assessment or Ethics of Technology?«. In: *Ethical Perspectives* 6 (1999b) 2, S. 170–182.
- (Hg.): *Rationale Technikfolgenbeurteilung. Konzeption und methodische Grundlagen*. Heidelberg et al. 1999c.
- : »Against Over-Estimating the Role of Ethics in Technology«. In: *Science and Engineering Ethics* 6 (2000a), S. 181–196.
- : *Technik für die Gesellschaft von morgen. Möglichkeiten und Grenzen gesellschaftlicher Technikgestaltung*. Frankfurt a.M. 2000b.
- Hubig, Christoph/Reidel, Johannes (Hg.): *Ethische Ingenieursverantwortung. Handlungsspielräume und Perspektiven der Kodifizierung*. Berlin 2003.
- Kemp, Peter: *Das Unersetzliche. Eine Technologie-Ethik*. Berlin 1992.
- Kopfmüller, Jürgen/Brandl, Volker et al.: *Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*. Berlin 2001.
- Lenk, Hans: *Zwischen Wissenschaft und Ethik*. Frankfurt a.M. 1992.
- /Maring, Mathias (Hg.): *Technikverantwortung*. Frankfurt a.M./New York 1991.
- Riedel, Manfred (Hg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg 1972.
- Rohbeck, Johannes: *Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns*. Frankfurt a.M. 1993.
- Spier, Raymond: »Science and Engineering Ethics, Overview«. In: *Encyclopedia of Applied Ethics*, Bd. 4., S. 9–28.
- Tuchel, Ernst: *Herausforderung der Technik. Gesellschaftliche Voraussetzungen und Wirkungen der Technik*. Bremen 1967.
- VDI, Verein Deutscher Ingenieure (Hg.): *Richtlinie 3780 Technikbewertung, Begriffe und Grundlagen*. Düsseldorf 1991.

Armin Grunwald



## 9. Tierethik

### 1. Begriff

Tierethik heißt jene Bereichsethik, die auf die dem menschlichen Handeln am Tier zugrunde liegenden moralischen Prinzipien und Normen reflektiert.

### 2. Gründe für das Entstehen einer Tierethik

Eine wesentliche ideelle Bedingung ist die nominalistisch beeinflusste Wahrnehmung des Tiers statt als Artrepräsentant v.a. als eigenwertiges Individuum. Die Bildung des neuzeitlichen Tierschutzbewusstseins im protestantischen England und Deutschland beförderten insbesondere die reformatorische *homo peccator*-Anthropologie sowie eine proleptische Eschatologie, die im 18. Jh. gegen das Naturrecht zum Einschluss der (Haus-)Tiere in die (christlichen) Liebespflichten führten. Sozialgeschichtlich bedeutsam u.a. für die Gefühlsstruktur des städtischen Bürgertums sind die zunehmende Verdrängung der Hausschlachtung aus der Öffentlichkeit sowie die feudale und bürgerliche Haltung von Haustieren als Statussymbole oder Schoßtiere. Seit dem 19. Jh. begünstigt der Gedanke der tierischen Abstammung des Menschen eine biologische Anthropologie, vermittelt der Tiere und Menschen in eine natürliche Rechts- und Gerechtigkeitsgemeinschaft integriert werden sollen (Nash 1989; Rachels 1991; Teutsch 1995; Dann/Knapp 2002; Beiträge in: Münch 1998; Ingensiep/Baranzke 2008).

### 3. Geschichte der Tierethik

Obwohl sich Tierschutzvorschriften bereits in der Bibel (Janowski et al. 1993) und tierethische Argumente in Vegetarismus- und Tierversuchsdiskussionen bei antiken Philosophen (Dierauer 1977; Sorabji 1993) finden, entsteht eine eigenständige Tierethik erst in der Neuzeit. Im Anschluss an die cartesianische Tierautomatentheorie und den Aufstieg der experimentellen Naturwissenschaften bilden sich im 17. Jh. unter Naturforschern und Ärzten die Tierversuchs- (Übertragbarkeit, Artefaktanfälligkeit) und unter Theologen und Philosophen die Tierseelendiskussion (Empfindungs-, Vernunftfähigkeit, Unsterblichkeit) heraus (Maehle 1992). Im Verlauf des 18. Jh.s bewirkt die Aufwertung der Sinnlichkeit jene der *anima sensitiva*, die sich auch in Jeremy Benthams berühmter Frage »Can they suffer?« spiegelt und die Empfindungs-/Leidensfähigkeit zu einem

moralischen Kriterium macht. Ferner dynamisiert und gradualisiert die *scala naturae*-Idee die traditionell behauptete diskrete Mensch-Tier-Differenz und bereitet die Idee der biologischen Mensch-Tier-Verwandtschaft vor. In Reibung mit der Naturrechtslehre werden erste, zwischen Haus- und Wildtieren unterscheidende Tierrechtsschriften und tierethische Pflichtenlehren verfasst (Ingensiep 1996). Im 19. Jh. institutionalisieren sich die v.a. in England, Amerika und Deutschland erstarkenden Tierschutzbewegungen und treiben Tierschutzgesetzgebungen voran (Beiträge in: Sambras/Steiger 1997; Caspar 1999). Vivisektion (Beiträge in: Rupke 1987) und Vegetarismus (Linnemann/Schorcht 2001) bleiben Thema. Während die englischsprachige Tierethikdiskussion seither unter den Einflüssen von Benthams Utilitarismus und Darwins Evolutionstheorie die natürliche Verwandtschaft und die Aspekte empirischer Gleichheit von Menschen und Tieren betont und im Paradigma der Menschen- und Bürgerrechtsbewegungen seit dem späten 18. Jh. nach dem Emanzipationsmodell argumentiert, steht die deutsche Tierethik- und -rechtsentwicklung im 19. Jh. zunächst unter dem Einfluss Kants, dann unter dem der Schopenhauer'schen Mitleidsethik (Ingensiep/Baranzke 2008). Schopenhauers Antijudaismus, der die biblisch-jüdische Barmherzigkeitstradition gegen Tiere verleumdete, blieb nicht ohne Auswirkung auf die Tierschutzgesetzgebung des ausgehenden 19. Jh.s und des Nationalsozialismus (Landmann 1959; Brumme 1997) und belastet bis heute die Debatte u.a. über die betäubungslose rituelle Schlachtung in jüdischen und moslemischen Religionsgemeinschaften (Andelshauer 1996; Beiträge in: Potz et al. 2001; Caspar/Luy 2010). Konstruktiv ließ sich Albert Schweitzer von Schopenhauers Lehre vom Willen zum Leben inspirieren, den er im Gegensatz zu Schopenhauers leidensmetaphysischer Verneinung in der »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben« bejahte. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden Tierversuche (Ryder 1975) und quälende Massentierhaltung der industrialisierten Landwirtschaft (Harrison 1964; Godlovitch et al. 1972) zu den Impulsthemen der v.a. in den USA anhebenden neuen Tierrechtsbewegung, deren Protagonisten (s. u. 4.1) die emanzipatorischen und darwinischen Impulse der alten Tierrechtsbewegung bewahren. Seit einigen Jahren übernehmen Menschenaffen eine tierrechtspolitische Vorreiterrolle; u.a. sollen sie *qua* Zeichensprache Einblicke in das vom Behaviorismus ignorierte tierische Bewusstsein gewähren (Rollin 1990; Beiträge in: Cavalieri/Singer 1994). Gleichfalls versuchen phänomenologische Ansätze die tierliche Subjektivität zu rehabilitieren (Lijmbach 1998). Neue Entwicklungen in der

Humanmedizin rücken die sachliche Notwendigkeit bioethischer und -rechtlicher Interespezies-Regelungen in den Blick (Beiträge in: Nida-Rümelin/von der Pfordten 1995).

#### 4. Aktuelle Positionen und Problemfelder

##### 4.1 Typologie der aktuellen tierethischen Positionen

Alle tierethischen Positionen verfolgen die Erweiterung des moralischen Objektbereichs über die vom alten Naturrecht gezogene Grenze einer auf Vernunftwesen beschränkten moralischen und rechtlichen Gemeinschaft hinaus auf empfindungs- (Sentientismus) bzw. leidensfähige (Pathozentrik) Wesen. Sie differenzieren jedoch in der Art der Begründung (vgl. Ingeniep/Baranzke 2008). Viele der neueren tierethischen Ansätze operieren mit dem Darwinismus als grundlegender Weltanschauung, aus der infolge einer empirisch merkmalsorientierten Gradualisierung der Mensch-Tier-Differenz ein ›moralischer Individualismus‹ (Rachels 1991; Ach 1999) abgeleitet wird, nach dem Menschen und ›andere‹ Tiere nicht unter dem Gesichtspunkt der (biologischen) Gattungszugehörigkeit, sondern nach der ›Gleichheit‹ ihrer aktuellen (nicht potenziellen) und individuellen Interessen, Bedürfnisse, Präferenzen oder Fähigkeiten moralisch beurteilt und behandelt (Gleichbehandlungsgrundsatz; vgl. Teutsch 1987, 1995) werden sollen. Aus dieser Perspektive stehen insbesondere ›Person‹ und menschliche ›Würde‹ unter ›Speziesismus‹-Verdacht, ein Begriff, den Richard Ryder (2001, S. 44 f.) als Bezeichnung für eine vorurteilsbedingte, moralisch ungerechtfertigte Ignorierung animalischer Schmerzempfindung bei Tierversuchen prägte und mit Rassismus und Sexismus verglich.

4.1.1 Utilitaristische Tierethiken: Ausgehend von Bentham verband Peter Singer in *Animal Liberation* (1975) das Prinzip der gleichen Interessenabwägung mit dem Kriterium der Empfindungsfähigkeit für eine utilitaristische Tierethik. Mögliche Handlungsfolgen müssen in Bezug auf empfindungsfähige Lebewesen kalkuliert werden: »Wenn ein Wesen leidet, kann es keine moralische Rechtfertigung dafür geben, daß man sich weigert, dieses Leiden zu berücksichtigen. [...] Wenn ein Wesen nicht fähig ist zu leiden oder Freude oder Glück zu empfinden, dann gibt es auch nichts zu berücksichtigen« (Singer 1982, S. 27 f.).

In *Practical Ethics* (1979) führt Singer neben der Empfindungsfähigkeit Selbstbewusstsein als ein weiteres Kriterium ein, um insbesondere im Hinblick auf die Tötungsfrage zwischen einem hedonistischen

Glückssummen- und einem Präferenzutilitarismus und infolgedessen drei Lebenswertklassen zu unterscheiden, nämlich: (a) empfindungsfähige und selbstbewusste Personen, deren Tötung moralisch verwerflich ist; (b) empfindungsfähige, nur bewusste, ersetzbare Nicht-Personen, deren schmerzlose Tötung kein Unrecht darstellt; (c) empfindungs- u. bewusstlose Nur-Lebewesen, deren Tötung aus direkten Gründen moralisch irrelevant ist, weil sie nicht zur moralischen Gemeinschaft gehören. Außer der Gefahr antihumanistischer Implikationen, die in den Augen einiger Vertreter dieser Position lediglich aus Gründen speziesistischer Vorurteile als solche erscheinen, tritt das grundsätzliche, sich im Rahmen konsequentialistischer Ethiktheorien verschärft stellende Grundproblem der Interessenabwägung im Konfliktfall zutage. Wichtige deutschsprachige Vertreter sind Dieter Birnbacher (2006) und Jean-Claude Wolf (1992).

4.1.2 Tierrechtstheorien: Gegen die begründungstheoretischen Schwächen des Singer'schen Utilitarismus entwickelte Tom Regan das Konzept vom ›inhärenten Wert‹ (*inherent value*) solcher Lebewesen, die sich über sonstige Präferenzen/Interessen hinausgehend als ›Subjekte ihres Lebens‹ wahrnehmen und deren Tötung daher die Vernichtung eines moralischen Wertes darstellt. Gegen Kant vertritt Regan das Konzept moralischer Abwehrrechte von Tieren, denen direkte *prima facie*-Pflichten des Menschen gegen Tiere entsprechen. Regan unterscheidet Moralsubjekte (*moral agents*) von Moralobjekten (*moral patients*) nach dem Kriterium moralischer Kompetenz, das aber keine moralische Differenz hinsichtlich des Respekts vor dem gleichen ›inhärenten Wert‹ begründet, sofern Letztere als ›Subjekte ihres Lebens‹ angesprochen werden können. Unklar bleibt, warum Regan angesichts des gleichen ›inhärenten Wertes‹ im *lifeboat case* den Hund den vier Menschen zu opfern bereit ist (Regan 2004, S. 324 ff.).

Für den den Fries'schen psychologischen Neukantianismus weiterbildenden Leonard Nelson sind auch Tiere Interessenträger und Rechtssubjekte, ›gegen‹ die der Mensch direkte Gerechtigkeitspflichten hat (1949, §§ 65–67). Er definiert ›Person‹ als Interessenträger und ›Interesse‹ als ein urteilsunabhängiges psychisches ›Vermögen, den Dingen einen Wert oder Unwert zu erteilen« (ebd., S. 115), so dass »Jedes Wesen, das Lust und Unlust empfinden kann«, ein »Rechtssubjekt« ist und »Würde hat« (ebd., S. 118 f.).

Tierrechtsvertreter wie Nelson oder Regan (vgl. u. a. Caspar 1999; Gruber 2006, S. 173 f.) kritisieren die dem römischen Recht entstammende Person/Sache-Dichotomie, ferner Kants Forderungen der Rechte/Pflichten-Symmetrie, die Identität von Mo-

ral- und Rechtssubjekt und die Idee von der Selbstzwecklichkeit des Menschen als anthropozentrisch bzw. spezieistisch. Sie rekonstruieren auf bio-/psychologischer Grundlage eine »natürliche Rechtsgemeinschaft«, natürliche Grundrechte von Tieren, *direkte* Pflichten des Menschen *gegen* Tiere und die Anerkennung einer Selbstzwecklichkeit und ›Würde‹ von Tieren.

Davon zu unterscheiden sind jene rechtstheoretischen Überlegungen, die Tieren weder moralische noch naturrechtlich begründete juristische, sondern durch einen positiven Rechtsakt gesetzte Rechte zuzusprechen und Tiere zu juristisch vertretbaren Rechtspersonen zu deklarieren erwägen (vgl. Beiträge in: Nida-Rümelin/von der Pfordten 1995). Auch für den liberalen Rechtstheoretiker Joel Feinberg (1980, S. 151) gehören Tiere »zu den Wesen, denen man Rechte zusprechen *kann*«, weil sie Interessen haben.

4.1.3 Sonstige Ansätze: In der Philosophie des Geistes und der analytischen Ethik (Hoerster 2004; Perler/Wild 2005) wird diskutiert, ob bzw. über welche Fähigkeiten Tiere verfügen (müssen), um als Subjekte von Interessen gelten zu können.

Kant integriert Tiere (in § 17 Tugendlehre) als Verantwortungsobjekte in die Liebespflichten, die er als vollkommene Pflichten gegen sich selbst begründet (Baranzke 2005). Verpflichtungsgrund für die Vermeidung tierlichen Leids in Kants Pflichtenethik ist die »Selbstachtung« (Spaemann 1984, S. 78; Krijnen 1999, 83–99).

Die Diskursethik versucht dem Speziesismusvorwurf auf dem Weg einer ›treuhänderischen‹, ›advokatorischen‹, ›moralanalogen Verantwortung‹ für die nicht diskursfähigen Tiere (Brumlik 1985, S. 310; Habermas 1997, S. 92–99) zu entgehen und Tiere so in eine Gerechtigkeitsmoral zu integrieren.

Ursula Wolf (1990) formuliert gegen Schopenhauers Leidensmetaphysik den metaphysikfreien, einer Gerechtigkeitsmoral vorausliegenden »Standpunkt des generalisierten Mitleids«. Mitleid, das anders als in kantianischen Moralens als für moralisches, d. h. »altruistisches« Handeln konstitutiv angesehen wird (zur Kritik vgl. Tugendhat 1997, S. 103 f.; Ach 1999, S. 101–105), wird als Affekt anders als im Glückssummenutilitarismus auf alle leidensfähigen Individuen bezogen und liefert als »Grundhaltung« das moralische Fundament für die Verleihung moralischer Rechte an alle leidensfähigen Wesen. Auch Albert Schweitzers »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben« kann als allerdings metaphysische Mitleidsethik angesprochen werden (vgl. Altner 1991).

Tugendethische Ansätze betonen die Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Tieren auch im Hin-

blick auf den Umgang mit den animalischen Anteilen im Menschen selbst und integrieren die tierethische Frage in die Frage nach dem guten Leben (vgl. Midgeley 1984). Das schon antike Verrohungsargument hat hier seinen angestammten Ort, wird aber nicht nur durch das Ernstnehmen tierlichen Leids tierethisch überschritten (Sapontzis 1987), sondern nähert sich z. B. im Respekt vor der nicht im empirischen Wohlbefinden aufgehenden »natürlichen Integrität der Tiere« einer Pflichtenethik (Verhoog 2001, S. 221 ff.; Hauskeller 2009).

Die feministische »Care-Ethik« integriert Tiere in asymmetrische Fürsorge- und Verantwortungsbeziehungen (vgl. Beiträge in: Donovan/Adams 1996).

Theologische Tierethiken bringen schöpfung- und erlösungstheologische Begründungsebenen ein (Linzey 1995; Hagencord 2009).

## 4.2 Aktuelle Problemfelder

Neben den unter 3. bereits genannten traditionellen Themen von Tierversuchen, Fleischverzehr inklusive Tierhaltung, Tiertransporte, Legitimität der Tiertötung (vgl. Ott 1999; Birnbacher 2006, S. 222–247) sowie dem Konflikt zwischen Religionsfreiheit und Tierschutz (vgl. Beiträge in: Potz et al. 2001; Caspar/Luy 2010) treten neue Fragen wie z. B. interspeziesistische medizinische Probleme (vgl. Krepper 1998; Schicktan 2002), der Konflikt zwischen Natur- und Tierschutz (vgl. Beiträge in: Ryder 1992) und die Legitimität der Zoohaltung (vgl. Beiträge in: Norton et al. 1995) ins Blickfeld, die auch nach rechts-ethischen Konkretisierungen, z. B. in Bezug auf die Frage nach dem ›vernünftigen Grund‹ von Schmerzzufügung und Tiertötung, drängen. Ferner signalisieren die Rechtsbezeichnung des Tiers als ›Mitgeschöpf‹ (§ 1 TSchG), der Wegfall der Sacheigenschaft in BGB § 90a (Caspar 1999; Gruber 2006) und die »Würde der Kreatur« (§ 120 Abs. 2 SBV; Teutsch 1995; Kunzmann 2007) die Suche nach einer dritten Kategorie jenseits der Person/Sache-Dichotomie.

## 4.3 Moralischer Status von Tieren

Die Frage nach dem moralischen Status von Tieren (Clark 1977; Warren 2000) gliedert sich (a) in die Frage, ob – und wenn ja, warum – Tiere überhaupt als Mitglieder der moralischen Gemeinschaft zu betrachten sind, und (b) welchen Stellenwert Tiere dann einnehmen sollen. Ad a) Alle Tierethiken erweisen die Notwendigkeit der Mitgliedschaft von Tieren in der *moral community* über das Kriterium der Empfindungs-/Leidensfähigkeit und kritisieren Vernunft als Ausschlusskriterium der traditionellen Ethikan-sätze. Begründungstheoretisch förderlich für die Klärung des moralischen Status der Tiere ist die scharfe

Unterscheidung zwischen Verantwortungsobjekt und Verpflichtungspartner. Tierethisch umstritten sind nicht nur die unterschiedlichen Begründungsstrategien (vgl. 4.1), sondern ad b) auch die Frage der Gleichrangigkeit tierlicher und menschlicher Interessen bzw. von Mensch und Tier. Insbesondere die Verwechslung von Gleichheit vs. Vergleichbarkeit, die Gleichsetzung bestimmter Tiere mit menschlichen Grenzfällen und die Redefinierung erstpersionaler deontologischer Begriffe wie ›Person‹ und ›Menschenwürde‹ zu zweit- oder drittpersonalen empirischen Identifikationskriterien oder Fremdzuschreibungskategorien bergen eine bioethische Brisanz.

## Literatur

### Standardwerke

- Ach, Johann S.: *Warum man Lassie nicht quälen darf. Tierversuche und moralischer Individualismus*. Erlangen 1999.
- Altner, Günter: *Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik*. Darmstadt 1991.
- Andelshäuser, Beate: *Schlachten im Einklang mit der Scharia*. Sinzheim 1996.
- Baranzke, Heike: *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik*. Würzburg 2002.
- Birnbacher, Dieter (Hg.): *Bioethik zwischen Natur und Interesse*. Frankfurt a.M. 2006.
- : »Lässt sich die Tötung von Tieren rechtfertigen?«. In: Wolf 2008, S. 212–231.
- Brumlik, Micha: »Vom Leiden der Tiere und vom Zwang zur Personenwerdung. Zwei Kapitel advokatorischer Ethik«. In: Brachel, Hans-Ulrich/Mette, Norbert (Hg.): *Kommunikation und Solidarität*. Freiburg, CH/Münster 1985, S. 300–322.
- Caspar, Johannes: *Tierschutz im Recht der modernen Industriegesellschaft*. Baden-Baden 1999.
- /Luy, Jörg (Hg.): *Tierschutz bei der religiösen Schlachtung*. Baden-Baden 2010.
- Cavalieri, Paola/Singer, Peter (Hg.): *Menschenrechte für die Großen Menschenaffen*. München 1994 (engl. *The Great Ape Project. Equality beyond humanity*. London 1993).
- Clark, Stephen: *The Moral Status of Animals*. Oxford 1977.
- Donovan, Josephine/Adams, Carol J. (Hg.): *Beyond Animal Rights. A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York 1996.
- Feinberg, Joel: »Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen«. In: Birnbacher, Dieter (Hg.): *Ökologie und Ethik*. Stuttgart 1980, S. 140–179.
- Godlovitch, Stanley/Godlovitch, Roslind/Harris, John (Hg.): *Animals, Men and Morals*. New York 1972.
- Gruber, Malte: *Rechtsschutz für nichtmenschliches Leben*. Baden-Baden 2006.
- Habermas, Jürgen: »Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption«. In: Krebs 1997, S. 92–99.
- Händel, Ursula M. (Hg.): *Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit*. Frankfurt a.M. 1984.
- Hoerster, Norbert: *Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik*. München 2004.
- Ingensiep, Hans Werner/Baranzke, Heike: *Das Tier. Grundwissen Philosophie*. Stuttgart 2008.
- Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik*. Frankfurt a.M. 1997.
- Krepper, Peter: *Zur Würde der Kreatur in Gentechnik und Recht*. Basel/Frankfurt a.M. 1998.
- Krijnen, Christian: »Tiere ohne Rechte und Menschen mit Pflichten«. In: Joerden, Jan C./Busch, Bodo: *Tiere ohne Rechte?* Berlin/Heidelberg/New York 1999, S. 83–99.
- Kunzmann, Peter: *Die Würde des Tieres – zwischen Leerformel und Prinzip*. Freiburg/München 2007.
- Linzey, Andrew: *Animal Theology*. Urbana/Chicago 1995.
- Midgley, Mary: *Animals and Why They Matter*. Athens/Georgia 1983.
- Münch, Paul (Hg.): *Tiere und Menschen*. Paderborn 1998.
- Nelson, Leonard: *System der philosophischen Ethik und Pädagogik* (1932). Göttingen/Hamburg <sup>2</sup>1949.
- Nida-Rümelin, Julian (Hg.): *Angewandte Ethik*. Stuttgart 1996.
- Niewöhner, Friedrich/Seban, Jean-Loup (Hg.): *Die Seele der Tiere*. Wiesbaden 2001.
- Ott, Konrad: »Das Tötungsproblem in der Tierethik der Gegenwart«. In: Engels, Eve-Marie (Hg.): *Biologie und Ethik*. Stuttgart 1999, S. 127–160.
- Perler, Dominik/Wild, Markus (Hg.): *Der Geist der Tiere*. Frankfurt a.M. 2005.
- Potz, Richard/Schinkele, Brigitte/Wieshaider, Wolfgang (Hg.): *Schächten. Religionsfreiheit und Tierschutz*. Freistadt 2001.
- Rachels, James: *Created from Animals*. Oxford 1991.
- Regan, Tom: *The Case for Animal Rights. Updated with a New Preface* [1983]. Berkeley/Los Angeles <sup>3</sup>2004.
- Rollin, Bernard E.: *The Unheeded Cry. Animal Consciousness, Animal Pain and Science*. Oxford/New York 1990.
- Rupke, Nicolaas A. (Hg.): *Vivisection in Historical Perspective*. London/New York/Sydney 1987.
- Ryder, Richard: *Victims of Science* [1975]. London <sup>2</sup>1983. – : *Painism. A Modern Morality*. London 2001.
- Sambraus, Hans Hinrich/Steiger, Andreas (Hg.): *Das Buch vom Tierschutz*. Stuttgart 1997.
- Sapontzis, Steve F.: *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia 1987.
- Schickentanz, Silke: *Medizin- und tierethische Aspekte der Xenotransplantation komplexer Organe*. Frankfurt a.M./New York 2002.
- Singer, Peter: *Befreiung der Tiere*. München 1982 (engl. *Animal Liberation*. New York 1975, <sup>2</sup>1990). – : *Praktische Ethik*. Stuttgart 1984, <sup>2</sup>1994 (engl. *Practical Ethics*. 1979, <sup>2</sup>1993).
- Spaemann, Robert: »Tierschutz und Menschenwürde«. In: Händel 1984, S. 71–81.
- Teutsch, Gotthard M.: »Würde der Kreatur« – Erläuterung zu einem neuen Verfassungsbegriff am Beispiel des Tieres. Bern/Stuttgart/Wien 1995. – : *Lexikon der Tierschutzethik*. Göttingen 1987.
- Tugendhat, Ernst: »Wer sind alle?« In: Krebs 1997, S. 100–110.
- Verhoog, Henk: »Wohlbefinden und natürliche Integrität von Tieren. Bio-ethische Überlegungen«. In: Schneider, Manuel (Hg.): *Den Tieren gerecht werden. Zur Ethik und Kultur der Mensch-Tier-Beziehung*. Witzhausen 2001, S. 211–226.
- Warren, Mary Ann: *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford <sup>2</sup>2000.
- Wolf, Jean-Claude: *Tierethik*. Freiburg (Schweiz) 1992.
- Wolf, Ursula: *Das Tier in der Moral*. Frankfurt a.M. 1990. – : *Texte zur Tierethik*. Stuttgart 2008.

### Weiterführende Literatur

- Baranzke, Heike: »Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre«. In: *Kant-Studien* 96. Jg., (2005), S. 336–363.
- : »Das Tier als Subjekt eigener Interessen in Recht und Ethik? – Möglichkeiten und Grenzen interessenethischer Ansätze für eine Ethik der Verantwortung für Tiere.« In: Caspar/Luy 2010, S. 91–114.

- Bregenzner, Ignaz: *Thier-Ethik. Darstellungen der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Thier*. Bamberg 1894.
- Brenner, Andreas (Hg.): *Tiere beschreiben*. Erlangen 2003.
- Brumme, Martin Fritz: »Mit dem Blutkult der Juden ist endgültig in Deutschland Schluß zu machen. Anmerkungen zur Entwicklung der Anti-Schächt-Bewegung«. In: Hubenstorf; Michael/Lammel, Hans-Uwe (Hg.): *Medizingeschichte und Gesellschaftskritik*. Husum 1997, S. 378–397.
- Dann, Christian Adam/Knapp, Albert: *Wider die Tierquälerei. Frühe Aufrufe zum Tierschutz aus dem württembergischen Pietismus*. Hg. und eingel. von Martin H. Jung. Leipzig 2002.
- Dierauer, Urs: *Tier und Mensch im Denken der Antike*. Amsterdam 1977.
- Hagencord, Rainer: *Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere*. Regensburg 2009.
- Harrison, Ruth: *Tiermaschinen*. München 1965 (engl. *Animal Machines. The New Factory Farming*. London 1964).
- Hauskeller, Michael: *Biotechnologie und die Integrität des Lebens*. Zug 2009.
- Ingensiep, Hans Werner: »Tierseele und tierethische Argumentation in der deutschen philosophischen Literatur des 18. Jahrhunderts«. In: *NTM N. S. 4* (1996), S. 103–118.
- : »Speziesismus«. In: Bohlken, Eike/Thies, Christian (Hg.): *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*. Stuttgart 2009, S. 418–422.
- Janowski, Bernd/Neumann-Gorsolke, Ute/Gleßner, Uwe (Hg.): *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*. Neukirchen-Vluyn 1993.
- Landmann, Michael: *Das Tier in der jüdischen Weisung*. Heidelberg 1959.
- Lijmbach, Susanne: *Animal Subjectivity. A Study into Philosophy and Theory of Animal Experience*. Wageningen 1998.
- Linnemann, Manuela/Schorcht, Claudia (Hg.): *Vegetarismus. Zur Geschichte und Zukunft einer Lebensweise*. Erlangen 2001.
- Maehle, Andreas-Holger: *Kritik und Verteidigung des Tierversuchs. Die Anfänge der Diskussion im 17. und 18. Jahrhundert*. Stuttgart 1992.
- Nash, Roderick Frazier: *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*. Madison, Wisc. 1989.
- Nida-Rümelin, Julian/von der Pfordten, Dietmar (Hg.): *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*. Baden-Baden 1995.
- Norton, Bryan G./Hutchins, Michael/Stevens, Elizabeth/Maple, Terry L. (Hg.): *Ethics on the Ark. Zoos, Animal Welfare, and Wildlife Conservation*. Washington/London 1995.
- Ryder, Richard (Hg.): *Animal Welfare and the Environment*. London 1992.
- Sorabji, Richard: *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*. London 1993.
- Wiedenmann, Rainer E.: »Protestantische Sekten, höfische Gesellschaft und Tierschutz«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48 (1996), S. 35–65.

Heike Baranzke

## 10. Umweltethik

### 1. Begriffsklärungen

Umweltethik (engl.: *environmental ethics*) bedeutet die ethische Reflexion auf das Verhältnis von Menschen zur nicht-menschlichen Natur. Ihre Aktualität ergibt

sich aus den zunehmenden Naturveränderungen und -zerstörungen in lokalen, regionalen und globalen Ausmaßen. Umweltethische Normen und Werte betreffen den moralischen Status und den normativ richtigen Umgang mit ›der‹ Natur insgesamt sowie mit einzelnen ihrer Bestandteile. ›Umwelt‹ oder ›Natur‹ umfasst dabei belebte und unbelebte Objekte. Dabei geht es um die moralische Relevanz aller Organismen und Naturausschnitte, z. B. natürliche Ressourcen, lokale Populationen, Spezies, Lebensgemeinschaften, ökologische Systeme, Landschaften, die Biosphäre oder gar der Kosmos. Neben der jeweiligen ethischen Theorie beruhen alle Entwürfe der Umweltethik auf bestimmten Naturkonzeptionen, die naturwissenschaftliche und naturphilosophische Vorannahmen enthalten. Es ist keine triviale Frage, welche ›Natur‹ oder welche ›Umwelt‹ eigentlich den Gegenstand ethischer Reflexion bildet.

Für die Umweltethik als Feld der praxisbezogenen (›angewandten‹) Ethik existieren mehrere, uneinheitliche Bezeichnungen, die teilweise inhaltliche Vorentscheidungen andeuten. Weit verbreitet ist der Name ›Ökologische Ethik‹ (*ecological ethics*). Allerdings ist die begriffliche Gleichsetzung mit Ökologie als naturwissenschaftlicher Disziplin problematisch, da die Umweltethik nicht notwendig auf detailliertem ökologischem Fachwissen beruht oder hinreichend dadurch bestimmt würde. Gegen eine Engführung der Umweltethik auf die Perspektive von Menschen richtet sich der Ausdruck einer partnerschaftlichen ›Ethik der Mitwelt‹. Tatsächlich bezieht sich ›Ressourcenethik‹ als ›Umweltethik im engeren Sinne‹ nur auf die für Menschen bedeutsame Natur als *deren* Umwelt. Die ›Tier(schutz)ethik‹ (*animal ethics*) richtet ihre Aufmerksamkeit auf das Wohlergehen individueller schmerzempfindlicher tierlicher Lebewesen. Die ›Naturschutzethik‹ (*conservation ethics*) umfasst Fragen der Erhaltung von Natur-Stücken vor der Zerstörung durch Menschen. ›Naturethik‹ (*ethics of nature*) als umfassende Verhältnisbestimmung des moralischen Status von Natur und Natur-Stücken entspricht der Umweltethik im hier vertretenen übergreifenden Sinn.

### 2. Geschichte und neuere Entwicklung der Umweltethik

Auf der Suche nach ideengeschichtlichen Wurzeln lässt sich in jeder Religion eine implizite oder explizite Ethik der Natur finden. Je nach Bezugnahme auf solche Vorläufer werden unterschiedliche Vorgeschichten der Umweltethik erzählt. So fungiert die Bibel, insbesondere die Genesis des Alten Testaments,

zugleich als autoritative Quelle für unreflektierte Naturausbeutung und als Auftrag zur Erhaltung der Schöpfung im Auftrag Gottes. Der Sonnengesang des Franziskus von Assisi (ca. 1200) kann als frühes ethisches Programm der Geschwisterlichkeit aller Lebewesen in christlicher Perspektive gelesen werden. Dagegen verweisen Berichte über die bewusste Entweihung heiliger Bäume oder anderer Natur-Stücke auf die zerstörerische Komponente der großen okzidentalen Buchreligionen im Vergleich zu Formen des Animismus oder Pantheismus, welche die Natur heiligen. In diesem Sinne können auch hinduistische und buddhistische Traditionen, die der nicht-menschlichen Natur einen höheren Stellenwert einräumen, als moralisch naturbewusster gelten.

In Bezug auf die westliche Zivilisation gilt die Naturphilosophie der Aufklärung als entscheidende säkulare Grundlage für einen rücksichtslosen Umgang mit der Natur. Francis Bacons Programm, der Natur ihre Geheimnisse im Experiment zu entreißen, sowie Rene Descartes' Dualismus des nur Menschen zukommenden Verstandes und einer seelenlosen Materie hätten die scharfe Abtrennung und Entwertung der Natur als bloße Sache zementiert. Explizit gegen diese Entwürfe richteten sich nicht nur Vertreter romantischer Naturphilosophien im 18. und 19. Jh. Zeitgenössische Umweltethiker/innen, nicht zuletzt aus feministischer Ethik und Naturästhetik, nehmen diese Kritik auf und entwickeln sie weiter.

Neben Religion und Naturphilosophie im Allgemeinen lassen sich drei konkrete historische Entwicklungslinien identifizieren. Die erste entstammt der Ressourcenökonomie. Klugheitsregeln und entsprechende Gesetze zur nachhaltigen Waldnutzung existieren seit dem 16. Jh. Im Anschluss an Robert Malthus' Hypothesen zur Bevölkerungsentwicklung und Adam Smiths politisch-ökonomische Theorie hat John Stuart Mill (1884) das Ziel eines unbegrenzten wirtschaftlichen Wohlstands- und Bevölkerungswachstums als unrealistisch verworfen. Sein Plädoyer für einen »steady state of wealth and population« antizipiert spätere Debatten um die *Grenzen des Wachstums*. Eine zweite Entwicklungslinie bildet die Tierethik im Kanon der philosophischen Ethik. Deren Ausgangspunkt liegt oft in der Kritik an Immanuel Kants Position zum Verbot der Rohheit im Umgang mit Tieren allein um der sittlichen Verbesserung des Menschen willen. Jeremy Bentham formulierte eine unmittelbare Verpflichtung gegenüber leidensfähigen Tieren im Kontext des Utilitarismus. Drittens bildet die Heimat- und Naturschutzbewegung des 19. Jh.s in Europa und Nordamerika eine Traditionslinie, welche die Naturästhetik, die Zivilisations- und Technikkritik sowie die Identifikation eines nationalen Wertes der Heimat-Natur im

moralisch-politischen Kontext verbindet (Ott/Pott-hast/Gorke/Nevers 1999).

Umweltethik als eigenständiges akademisches Feld entstand um 1970 im Zusammenhang mit den Debatten um die globale Bedrohung der natürlichen Lebensgrundlagen. Eng verknüpft mit Überlebensfragen erschien die vertiefte umweltethische Reflexion als Teil eines Bewusstseinswandels existenziell. Dabei spielt die Berufung auf die Autorität wissenschaftlicher Expertisen zum Artensterben, zur Zerstörung ökologischer Systeme und von Ressourcen eine entscheidende Rolle (»Ökologische Ethik«). Zugleich aber entspringen Teile der Umweltethik einer erkenntnistheoretischen und moralischen *Kritik* der auf Wissenschaft basierenden technischen Zivilisation, z. B. hinsichtlich Atomenergie und Gentechnik.

### 3. Aufgabe und Fragestellungen der Umweltethik

Umweltethik wird aufgrund ihrer späten institutionellen Entstehung oft allein als Hilfsmittel zur Lösung aktueller Umweltprobleme angesehen. Gleichwohl sollte die moralische Reflexion der Bedeutung von Natur nicht erst im Angesicht ihrer bevorstehenden Zerstörung thematisiert werden. Umweltethik ist weder eine »ganz neue« Ethik noch lediglich ein »Zusatz- oder »Hilfsargument« für umweltpolitische Konflikte. Das Nachdenken über das Mensch-Natur-Verhältnis muss integraler Bestandteil *jeder* Ethik sein. Wer Umweltethik betreibt, geht davon aus, dass es moralisch nicht gleichgültig ist, wie Menschen sich der Natur gegenüber verhalten. Zum Aufgabenbereich der Umweltethik gehört zum einen, die moralische Relevanz von Natur und Natur-Stücken zu *bestimmen* und zu *begründen*. Zum anderen muss ermittelt werden, welche konkreten *Handlungsanweisungen für die Praxis* sich aus bestimmten umweltethischen Positionen ergeben.

Zur Ordnung des Feldes lässt sich die Umweltethik in Ressourcen-, Tier- und Naturschutzethik gliedern. Die unterschiedlichen Perspektiven der menschlichen Naturnutzung, der Interessenwahrung leidensfähiger Tiere sowie der Erhaltung von Natur-Stücken auch jenseits unmittelbarer Nutzungszwecke werfen Fragen der Verknüpfbarkeit von und Konflikten zwischen den drei Teilbereichen auf, welche stets aufs Neue diskutiert werden.

In systematischer Hinsicht besteht nicht allein in der Philosophie ein häufig polemisch geführter Konflikt zwischen anthropozentrischen und physiozentrischen Positionen (s.u.). Auch politische, rechts-ethische oder theologische Debatten kreisen um die Möglichkeit der Begründung und praktischen Ver-

ankerung eines Schutzes der Natur ›um ihrer selbst willen‹.

Aufgrund der spannungsreichen Kombination von Naturwissenschaft und Ethik ist die Umweltethik mit Problemen des naturalistischen Fehlschlusses und des Wertneutralitätsgebots bei der Berücksichtigung von Ergebnissen der empirischen Wissenschaften konfrontiert. Diese bestehen nicht zuletzt bei der Verknüpfung von Umweltethik und naturwissenschaftlicher Expertise in der konkreten Planungs- und gesetzlichen Vollzugspraxis (›Bewertungsproblem‹; Eser/Pothast 1999).

#### 4. Übersicht der Positionen der Umweltethik

Eine Systematik der Umweltethik ergibt sich anhand unterschiedlicher Leitfragen mit ihren jeweiligen Positionen. Spezifisch für die Umweltethik ist bei den folgenden Aspekten die Fragerichtung im Hinblick auf die nicht-menschliche Natur. (1) *Moralfähige Wesen (moral agents)* mit Rechten und Pflichten sind für die Umweltethik unstrittig allein menschliche Personen. (2) *Herkunft von Normen und Werten*: Ob diese allein durch menschliche Zuschreibung entstehen (Krebs 1999; Ott 2010) oder in der Natur vorfindlich sind (Jonas 1979; Rolston 1988) oder sich durch Interaktion zwischen Menschen und Natur im dialektischen Prozess entfalten (Bookchin 1985; Meyer-Abich 1997), ist eine ausgesprochen strittige naturphilosophisch-ontologische Frage. Angemessen wäre hier die Rede von *anthropogenen* und *nicht-anthropogenen (physiogenen)* Wertkonzepten. (3) Letzteres wird oft in unpräziser Weise mit dem Aspekt der *Erkennbarkeit* von Normen und Werten gleichgesetzt. Zumeist wird die Möglichkeit bestritten, Normen und Werte in der Natur selbst erkennen zu können (›epistemischer Wertanthropozentrismus‹, Krebs 1997).

Im Zentrum von Begründungsfragen der Umweltethik stehen der *Ausdehnungsbereich (moral patients)* und die Art moralischer Berücksichtigung der Natur. Im Rückgriff auf Kant existiert die moralische Verpflichtung auf zweierlei Weise: indirekt aufgrund ›Pflichten in Ansehung von‹ oder direkt aufgrund ›Pflichten gegenüber‹. (4a) *Indirekte* Pflichten in Ansehung der Natur bestehen gegenüber Dritten, denen man unmittelbar moralisch verpflichtet ist, also zumindest anderen Menschen. Die Ressourcenethik beruht auf indirekten Pflichten in Ansehung des sauber zu haltenden Grundwassers, der Bodenfruchtbarkeit oder der nutzbaren biologischen Vielfalt. Ernst genommen, sind solche indirekten Pflichten vor dem

Hintergrund der Ressourcenknappheiten keinesfalls schwach oder ins subjektive Belieben gestellt. (4b) *Direkte* Pflichten gegenüber der Natur sind das wohl strittigste Thema, und hier ist die Formulierung von anthropozentrischer und physiozentrischer Umweltethik angebracht.

Je nach Ausdehnungsbereich *direkter* moralischer Pflichten unterscheiden sich Anthropozentrik (alle Menschen), Pathozentrik (leidensfähige Lebewesen), Biozentrik (alle Lebewesen), Ökozentrik (ökologische Systeme) und Holismus (alle natürlichen Dinge). Die *Begründung* des moralischen Ausdehnungsbereichs ist eng geknüpft an die *Kriterien* für die Eingrenzung. Anthropozentrische Umweltethik (Passmore 1980) stellt allein Menschen ins Zentrum ihrer Begründung. Betont wird, dass die moralische Relevanz der Natur aber sehr wohl *mittelbar* besteht. Neben Grundbedürfnissen, die Menschen als Naturwesen haben, etwa hinsichtlich natürlicher Ressourcen, befriedigt Natur zugleich auch ästhetische und emotionale Bedürfnisse von Menschen. Pflichten in Ansehung der Natur existieren aufgrund der Bedeutung von Natur für die *conditio humana*, also im Hinblick auf alle Menschen bzw. die Menschheit in Gegenwart und Zukunft (Verantwortung für künftige Generationen). Pathozentrische Umweltethik (Krebs 1999; Birnbacher 1988) verwendet als moralisch relevantes Kriterium die Leidensfähigkeit und umfasst somit diejenigen tierlichen und menschlichen Lebewesen, die empfindungsfähig sind. Das moralische Recht darauf, keinen Schaden zugefügt zu bekommen, wird auf leidensfähige Naturwesen begrenzt. Der Rest der Natur kann allerdings indirekt moralisch zu berücksichtigen sein. Biozentrische Umweltethik beruht auf der moralischen Ehrfurcht vor allem Leben. Egalitäre biozentrische Ansätze (Taylor 1986; Schweitzer 1981) begründen so für jedes Lebewesen die gleiche moralische Bedeutung, während in einer abgestuften Biozentrik (Jonas 1979) die moralische Relevanz mit der Organisationshöhe des Lebewesens zunimmt. Ökozentrische Umweltethik stellt ökologische Systeme, also integrierte Komplexe belebter und unbelebter Natur, in den Mittelpunkt ihrer Begründung. Nicht einzelne Lebewesen, sondern der moralische Wert des Wohls eines ›Ganzen‹ werden als Grund für dessen moralische Relevanz angeführt. Meist sind in erster Linie vom Menschen möglichst unbeeinflusste Ökosysteme gemeint, die den funktionalen und moralischen Referenzpunkt bilden. Aber auch der Schutz anthropogener Ökosysteme als naturnah genutzte Gewässer-, Agrar- oder Forstsysteme kann so begründet werden. Menschen gelten als ein Teil des Systems. Sie müssen ihre spezifischen Eigeninteressen der Integrität des

Systems nachordnen (Callicott 1996; Leopold 1992; Rolston 1988; Westra 1994). Die Abgrenzung zur Holistischen Umweltethik im engeren Sinne ist insofern gegeben, als dass hier alle natürlichen Dinge, also auch einzelne Steine oder andere Einheiten wie Spezies direkte moralische Pflichten aufgeben (Gorke 1999). Jenseits des Primats des ›Natürlichen‹ als von Menschen Unberührtem kann Holismus jedoch auch die Form einer Umweltethik der gelungenen Naturgestaltung des Menschen annehmen (Böhme 1992; Bookchin 1985; Meyer-Abich 1997).

Eine gewisse Sonderstellung nehmen Ansätze ein, welche die *Gegenüberstellung* von Mensch und Natur auch auf der Begründungsebene hinterfragen. Als Natur- und Bedürfniswesen sind Menschen einerseits notwendig auf die Natur angewiesen, als Vernunftwesen stehen sie andererseits »über der Natur«, d. h., sie verfügen über eine gewisse Entscheidungsfreiheit, die verantwortliches Handeln erst ermöglicht. Dieser ambivalenten Grundsituation von Menschen in der Natur wird die Alternative anthropozentrischer *oder* physiozentrischer Begründungen nicht gerecht. Unter dieser Voraussetzung erscheint es gleichermaßen sinnlos, die Natur ›an sich‹ für wertvoll zu erklären oder sie als solche für wertlos zu halten (Bookchin 1985). Ansätze, die versuchen, die Gegenüberstellung auf der Begründungsebene aufzugeben, bezeichnen wir als »inklusiv« (Eser/Potthast 1999). Dabei geht es nicht um die erkenntnistheoretische Frage, wie man moralische Relevanz erkennen soll, sondern um die ethische Charakterisierung und Begründung dieser Bedeutsamkeit. Das Anliegen, den fruchtlosen Streit um Anthropozentrik gegen Physiozentrik aufzugeben, findet von pragmatischer Seite Unterstützung: Im Endeffekt würden sich unterschiedliche Begründungsansätze in der Praxis gar nicht auswirken, sondern zu mehr oder weniger vergleichbaren Handlungsanweisungen führen. Die Maßnahmen, die ergriffen werden müssten, um das Überleben der Menschheit nachhaltig zu sichern, sind größtenteils dieselben wie die für die Rettung der übrigen Natur, also der gesamten Biosphäre und ihrer Bewohner, erforderlichen (Norton 1991).

## 5. Probleme der Umweltethik und Ausblick

### 5.1 ›Mensch oder Natur‹ als falsche Alternative

Bereits in der Konzeption der Umweltethik liegt eine Gegenüberstellung zwischen Natur und menschlichen Angelegenheiten, die Anlass zu vielfältigen Missverständnissen gibt. Die vollständige Trennung von Menschen und Natur wäre ebenso unangemes-

sen wie eine vollständige Naturalisierung, beispielsweise die ›Biophilia-Hypothese‹ der evolutionären Ethik (Kellert/Wilson 1993). Es bleibt eine Spannung zwischen der Natur als – möglicherweise verdrängtem – Teil des Menschen und der Natur als dem »Anderen der Vernunft« (H. u. G. Böhme 1985). Die Naturästhetik kommt so zu widersprüchlichen Folgerungen für die Umweltethik (Kemper 2000). Auch aus der Perspektive der Naturwissenschaft, beispielsweise hinsichtlich abgestufter Kriterien für ›Naturnähe‹, bleibt die Naturhaftigkeit von Menschen ein ungelöstes Problem, das auf die Unhintergebarkeit der naturphilosophischen Prämissen verweist. Ob die unauflösbare Verbindung zwischen Menschen und Natur letztlich ein genuin ›anthropozentrisches‹ Argument sein muss, bleibt strittig. In jedem Fall sollte die Umweltethik zukünftig auch auf der Begründungsebene die unglückliche Alternative ›Mensch oder Natur‹ zu überwinden suchen.

### 5.2 Zielkonflikte in der Umweltethik

So wichtig der Hinweis auf die Konvergenz praktischer Handlungsanweisungen trotz unterschiedlicher Begründungen ist (Norton 1991), so sehr muss davor gewarnt werden, die praktische und die theoretische Ebene gleichzusetzen. Das Ringen um die richtige Begründung der Umweltethik ist nicht primär den strategisch-praktischen Erfordernissen geschuldet. Zugleich gilt die Konvergenzhypothese nur bei eindeutigen Alternativen zwischen Naturerhaltung oder -zerstörung. Hinsichtlich des konkreten Umgangs mit Natur-Stücken existieren oft Konflikte, beispielsweise zwischen Maßnahmen zum Zwecke des Artenschutzes und der Forderung nach vollständigem Eingriffsverbot auf Natur(schutz)flächen. Dies verweist nicht zuletzt auf unterschiedliche Grundpositionen der Umweltethik (Hayward 1998).

### 5.3 ›Gemischte Urteile‹

Bei praktischen Konflikten steht die Umweltethik noch vor einem anderen Problem. Das ethische Urteil stützt sich im Einzelfall auf die Erhebung und Evaluation des wissenschaftlich-technischen ›Sachstands‹ sowie auf – zuweilen implizite – moralische Vorzugsregeln wie Schadensvermeidung, Gesundheitsförderung und möglichst umfassende Reversibilität. Dissens besteht oft weniger hinsichtlich solcher ›mittlerer Normen‹, sondern darüber, ob diese im Lichte der Interpretation der Sachlage für oder gegen eine Maßnahme sprechen. Gutachten und Gegengutachten streiten um die Deutungshoheit der naturwissenschaftlichen Basis. Dann lautet die eigentliche Frage, welche Verbindlichkeit bestimmte faktische Aussagen besitzen und welche normativen



Vorannahmen die zu Grunde liegenden wissenschaftlichen Theorien haben (Potthast 1999). Die Verhältnisbestimmung von naturwissenschaftlicher Expertise, wissenschaftstheoretischen und moralischen Prämissen im so genannten ›gemischten‹ Urteil praxisbezogener Ethik bleibt auch für die Umweltethik prekär.

#### 5.4 Ausblick

In jüngster Zeit rückt die Umweltethik im Rahmen der Debatten um Nachhaltigkeit mit der Wirtschaftsethik und der politischen Philosophie (Light 2002; Ott/Döring 2008) zusammen. Probleme sind die Diskontierung (Verrechnung eines zukünftig niedrigeren Werts, u.a. durch möglichen Ersatz) sowie die Möglichkeiten und Grenzen der Monetarisierung (Geldwert) von Naturgütern. Fragen sozialer Gerechtigkeit mit Bezug auf natürliche Ressourcen werden in intra- und intergenerationeller Perspektive erörtert. Dabei sind sowohl Wert und Erhaltung der biologischen Vielfalt (Biodiversität) als auch die Bestimmung von Integrität und Leistungen der Natur (*ecosystem integrity, ecosystem services*) in den Vordergrund getreten. In diesem Sinne wird Umweltethik zunehmend weiter in einen Gesamtkontext ethischer Reflexion und umweltpolitischer Urteilsbildung einzubetten sein.

#### Literatur

##### Standardwerke/Monographien

- Altner, Günter: *Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik*. Darmstadt 1991.
- Birnbacher, Dieter: *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart 1988.
- Bookchin, Murray: *Die Ökologie der Freiheit. Wir brauchen keine Hierarchien*. Weinheim/Basel 1985 (engl. *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Palo Alto 1982).
- Des Jardins, Joseph R.: *Environmental Ethics. An Introduction to Environmental Philosophy*. Belmont <sup>2</sup>1997.
- Eser, Uta/Potthast Thomas: *Naturschutzethik. Eine Einführung für die Praxis*. Baden-Baden 1999.
- Gorke, Martin: *Artensterben. Von der ökologischen Theorie zum Eigenwert der Natur*. Stuttgart 1999.
- Hayward, Tim: *Political Theory and Ecological Values*. New York 1998.
- Huppenbauer, Markus: *Theologie und Naturethik*. Stuttgart 2000.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a.M. 1979.
- Kemper, Anne: *Unverfügbare Natur. Ästhetik, Anthropologie und Ethik des Umweltschutzes*. Frankfurt a.M. 2000.
- Krebs, Angelika: *Ethics of Nature. A map*. Berlin 1999.
- Leopold, Aldo: *Am Anfang war die Erde. Plädoyer zur Umweltethik*. München 1992 (engl. *A Sand County Almanach*. New York 1949).
- Meyer-Abich, Klaus Michael: *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*. München 1997.
- Mill, John Stuart: *Principles of Political Economy*. New York, 1884.

- Norton, Bryan G.: *Toward Unity Among Environmentalists*. New York 1991.
- Ott, Konrad: *Umweltethik zur Einführung*. Hamburg 2010.
- Passmore, John: *Man's responsibility for nature. Ecological Problems and Western Tradition*. London <sup>2</sup>1980.
- Pfordten, Dietmar von der: *Ökologische Ethik*. Reinbek 1996.
- Potter, Van Rensselaer: *Bioethics. Bridge to the Future*. Englewood Cliffs 1971.
- Rolston III., Holmes: *Environmental Ethics. Duties and Values in the Natural World*. Philadelphia 1988.
- Schweitzer, Albert: *Kultur und Ethik* [1923]. München 1981.
- Taylor, Paul W.: *Respect for Nature*. Princeton 1986.
- Unnerstall, Herwig: *Rechte zukünftiger Generationen*. Würzburg 1999.
- Westra, Laura: *The Principle of Integrity. An Environmental Proposal for Ethics*. Lanham 1994.

##### Standardwerke/Sammelwerke

- Attfield, Robert/Belsey, Andrew (Hg.): *Philosophy and the natural environment*. Cambridge 1994.
- Birnbacher, Dieter (Hg.): *Ökologie und Ethik*. Stuttgart 1986.
- Kellert, Stephen R./Wilson, Edward O. (Hg.): *The Biophilia Hypothesis*. Washington/Covelo 1993.
- Köchy, Kristian/Norwig, Martin (Hg.): *Umwelt-Handeln: Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Umweltethik*. Freiburg i. Br. 2006.
- Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a.M. 1997.
- Pojman, Lois (Hg.): *Environmental Ethics. Readings in Theory and Application*. Belmont <sup>3</sup>2001.

##### Weiterführende Literatur

- Baranzke, Heike/Lamberty-Zielinsky, Hedwig: »Lynn White und das dominum terrae (Gen 1,28b). Ein Beitrag zur doppelten Wirkungsgeschichte«. In: *Biblische Notizen* 76 (1995), S. 32–61.
- Böhme, Gernot: *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt a.M. 1992.
- Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt a.M. 1985.
- Callicott, J. Baird: »Do deconstructive ecology and sociobiology undermine Leopold's Land Ethic?«. In: *Environmental Ethics* 18 (1996), S. 353–372.
- Light, Andrew: »Contemporary environmental ethics from metaethics to public philosophy«. In: *Metaphilosophy* 33 (2002), S. 426–449.
- Merchant, Carolyn: *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*. München 1987 (engl. *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York 1980).
- Ott, Konrad/Döring, Ralf: *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*. Marburg <sup>2</sup>2008.
- Ott, Konrad/Potthast, Thomas/Gorke, Martin/Nevers, Patricia: »Über die Anfänge des Naturschutzgedankens in Deutschland und den USA im 19. Jahrhundert«. In: Heyen, Erk V. (Hg.): *Naturnutzung und Naturschutz in der europäischen Rechts- und Verwaltungsgeschichte*. Baden-Baden 1999, S. 1–55.
- Palmer, Clare: »An overview of environmental ethics«. In: Light, Andrew/Rolston III., Holmes (Hg.): *Environmental Ethics. An Anthology*. Malden, Mass. 2002.
- Potthast, Thomas: *Die Evolution und der Naturschutz*. Frankfurt a.M. 1999.
- Schiemann, Gregor (Hg.): *Was ist Natur? Klassische Texte zur Naturphilosophie*. München 1996.

# 11. Wirtschaftsethik

## 1. Wirtschaftsethik – mehr als eine Bereichsethik

Wo lebenspraktische Verhältnisse aufgrund objektiver Veränderungen und einer entsprechend gewachsenen subjektiven Problemwahrnehmung wacher Zeitgenossen zum Gegenstand der Reflexion und Argumentation über Zusammenhänge des guten Lebens, des gerechten Zusammenlebens und des verantwortlichen Handelns werden, wächst ihnen das Bedürfnis nach einer entsprechenden Bereichsethik nach. So verhält es sich grundsätzlich auch im Fall der Wirtschaftsethik. Es sind teilweise drängende Fragen, die sich heute immer mehr Menschen in Bezug auf den lebenspraktischen Sinn und Wert der zunehmend sachzwanghaft und eigensinnig wirkenden Wirtschaftsdynamik stellen, vor allem angesichts der unübersehbaren Zunahme von fragwürdigen Folge- oder Nebenwirkungen auf die natürliche Umwelt, die soziale Lebenswelt und unsere kulturelle Innenwelt.

Und doch ist das Vorverständnis von Wirtschaftsethik als ›Anwendung‹ allgemeiner Ethik auf den ›Bereich‹ des Wirtschaftens aus zwei Gründen nicht hinreichend. Zum einen ist dieser Bereich gleichsam schon von einer anderen Disziplin mit normativem Gehalt besetzt, die sich traditionellerweise – durchaus zutreffend – als *Politische Ökonomie* bezeichnet hat. Es geht daher in der Wirtschaftsethik wesentlich darum, sich zunächst einmal grundlagenkritisch mit den normativen Tiefenstrukturen des ökonomischen Denkens zu befassen. Zum andern definiert sich die heutige Ökonomik nicht mehr bereichsbezogen als Theorie des Gesellschaftsbereichs ›Wirtschaft‹, sondern *aspektbezogen* als allgemeine Theorie menschlichen Verhaltens sowie der Entwicklung gesellschaftlicher Institutionen (Becker 1982; Homann/Suchanek 2005). Von den Vertretern dieses Ansatzes wird der einst von Boulding (1973, S. 118) theoriekritisch gemeinte Begriff des »ökonomischen Imperialismus« positiv gewendet und als methodisches Forschungsprogramm verstanden (Kirchgässner 1988; Homann/Suchanek 2005). Der Gesichtspunkt, unter dem sie die gesellschaftlichen Phänomene untersucht, ist strikt die *ökonomische Rationalität* (Effizienz). Da ›Rationalität‹ stets eine regulative Idee davon ist, wie man vernünftigerweise handeln bzw. Institutionen gestalten *soll*, impliziert so verstandene Ökonomik nicht nur einen erklärenden (theoretischen), sondern auch einen handlungsorientierenden (praktischen) Zweck – als Idealtheorie rationalen Handelns in einer Welt knapper Ressourcen oder kurz: als *normative Ökonomik*.

Dementsprechend bietet sich auch eine aspektbezogene Konzeption von Wirtschaftsethik an: Gleichsam überall, wo die universalistisch auftretende ökonomische Rationalität normativ zur Geltung gebracht wird, tut auch grundlagenkritische Wirtschaftsethik not, die zuallererst den *impliziten* normativen Gehalt der wirkungsmächtigen ökonomischen ›Sachlogik‹ erhellet. Eine Wirtschaftsethik, die auf der Höhe des realen Geschehens der heutigen Zeit ist, kann sich daher so wenig als ›Bereichsethik‹ verstehen, wie sich der »ökonomische Rationalismus« auf den Bereich ›Wirtschaft‹ eingrenzen lässt. Ihre grundlegende Aufgabe ist es vielmehr, die *Form* des ökonomischen Denkens zu reflektieren. Kantianisch gesprochen, geht es einer so ansetzenden Wirtschaftsethik um die ethisch-vernünftige Orientierung im politisch-ökonomischen Denken, und das heißt: um die ethische Begründung bzw. Kritik aller Geltungsansprüche, die im Namen der ökonomischen Vernunft erhoben werden. Als *integrative Wirtschaftsethik* (Ulrich 2008) ergründet sie so zuerst das Normative *im* ökonomischen Denkmuster und in seiner Anwendung auf immer mehr Lebensbereiche, um es ethisch-kritisch »zur Vernunft« zu bringen, d. h. im Lichte einer ethisch integrierten Idee vernünftigen Wirtschaftens zu reflektieren (s. unten, Abschn. 3).

## 2. Geistesgeschichtliche Entwicklungslinien wirtschaftsethischen Denkens

Während den mehr als 2000 Jahren von den alten Griechen bis zu den Klassikern der modernen Politischen Ökonomie ist das Wirtschaften primär unter ethisch-praktischen Gesichtspunkten reflektiert worden, und das war durchaus sachgemäß: Es ging um die *instrumentelle* Rolle der Ökonomie für das gute Leben und das gerechte Zusammenleben der Menschen. Die Wirtschaft blieb gedanklich *eingebettet* in übergeordnete Leitbilder einer wohl geordneten Gesellschaft und bezog von diesen her ihre normative Orientierung. Dem entsprach Aristoteles' berühmte Trias von Ethik, Politik und Ökonomik, die in dieser lexikalischen Ordnung geordnet sind. So leitet die *Nikomachische Ethik* am Ende zur *Politik* (Aristoteles 1981) über, und in diese *eingebettet* findet sich seine Wirtschaftslehre. Nicht zufällig sind auch noch die Begründer der modernen Wirtschaftswissenschaft, namentlich der oft verkürzt wahrgenommene Adam Smith (1985), zugleich und in erster Linie bedeutende Moralphilosophen gewesen. Smiths liberale Ökonomie war noch immer politische Ökonomie in moralphilosophischer Absicht (Meyer-Faje/Ulrich 1991; Bürgin 1996).

Seit der neoklassischen Revolution ab etwa 1870 wollten die meisten Ökonomen keine politische Ökonomie mehr betreiben, sondern über eine wertfreie, objektive und möglichst formalisierbare Theorie nach naturwissenschaftlichem Vorbild verfügen. Die heutige *Mainstream Economics* versteht sich als autonome Wissenschaft, als »reine Ökonomik« (Schumpeter 1908). Auf die Unmöglichkeit einer gegenüber der ethischen Fragestellung autonomen Ökonomik haben schon früh Myrdal (1976) sowie Albert (2009) hingewiesen. Obschon ihre Kritik unwiderlegt blieb, ist sie vom Mainstream der Fachvertreter bis heute weitgehend ignoriert worden. Weniger die Frage, ob es heute eine spezielle Wirtschaftsethik braucht, als vielmehr die Gegenfrage, wie es zum merkwürdigen Programm einer sich als »ethikfrei« und unpolitisch verstehenden Ökonomik kommen konnte, drängt sich von daher auf.

Man kann die Entwicklung der ökonomischen Theorie – von der Vorklassik und der liberalen Klassik zur neoklassischen Ökonomik – als theoretische *Spiegelung* dessen verstehen, was in der Gesellschaft seit über 200 Jahren tatsächlich vorgeht (Ulrich 1993, S. 347 ff.), nämlich eine aus fast allen traditionellen normativen Bindungen fortschreitend ›entfesselte‹ und ›normativ enthemmte‹ *Ökonomisierung* aller Lebensbereiche, der ganzen Welt (›Globalisierung, ›Deregulierung‹) und sogar des Denkens (ökonomischer Imperialismus). Zunehmend ist »die Wirtschaft [...] nicht mehr in die sozialen Beziehungen eingebettet, sondern die sozialen Beziehungen sind in das Wirtschaftssystem eingebettet« (Polanyi 1978, S. 88 f.). Vorauseilendes theoretisches Abbild der tendenziell entstehenden totalen Wirtschaftsgesellschaft ist das erwähnte Paradigma der reinen Ökonomik.

Die Beschäftigung mit den in Theorie und Praxis aus dem ökonomischen Rationalitätskonzept externalisierten wirtschaftsethischen Fragen wurde in der Folge aus den Ökonomie-Fakultäten hinausgedrängt. Ethik und Ökonomik sind seit etwa 100 Jahren in getrennten Fakultäten kultiviert worden und hatten sich während dieser Phase buchstäblich wenig zu sagen. Wegen der eigenen Schwierigkeiten der philosophischen Ethik in der ersten Hälfte des 20. Jh.s blieben wirtschaftsethische Erwägungen lange Zeit weitgehend Autoren theologischer Provenienz überlassen. Neben kirchlichen Verlautbarungen (päpstlichen Enzykliken und Denkschriften der evangelisch-reformierten Kirchen) seien im deutschen Raum namentlich Nell-Breuning (1985) auf katholischer und Rich (1990) auf evangelisch-reformierter Seite erwähnt.

Aber auch von theologischer Seite wurde Wirtschaftsethik eher als ein Stück ›angewandte‹ (Sozial-)

Ethik denn als ethisch-kritische Grundlagenreflexion der ökonomischen Ratio aufgefasst. Dies mutet insofern paradox an, als die Überzeugung vom normativen Gehalt der Ökonomik als »Ethik mit andern Mitteln« (Homann 1994, S. 13) letztlich selbst schon in einer christlich-naturrechtlichen Metaphysik des Marktes gründet, dergemäß dieser den Wirtschaftssubjekten die »Zeichen« in Richtung eines Gott wohlgefälligen Handelns gebe: »Denn wenn jener Gott, den der Puritaner in allen Fügungen des Lebens wirksam sieht, einem der Seinigen eine Gewinnchance zeigt, so hat er seine Absichten dabei. Und mithin hat der gläubige Christ diesem Rufe zu folgen, indem er sie sich zunutze macht« (Weber 1988, S. 175 f.). Auf diese Weise hat die protestantische Ethik, vor allem in ihrer calvinistischen Ausprägung, gleichsam den Ort der Moral in den Markt hinein verlagert. Max Weber hat im Rahmen seiner Studien zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen, speziell zur »protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus«, diesen tiefen inneren Zusammenhang zwischen dem »modernen Wirtschaftsethos« und dem okzidental Modernisierungs- und Rationalisierungsprozess erfasst, indem er den »ökonomischen Rationalismus« als Inbegriff jenes religiösen Ethos durchschaute.

Die naturrechtliche Tradition wirkt in der Wirtschaftsethik des 20. Jh.s teilweise noch fort, etwa in folgender Sichtweise: »Moralität heißt so viel wie Sachgerechtigkeit und kann nicht in dem abstrakten Gegensatz eines moralischen Sollens gegenüber ökonomischen Sachargumenten bestehen« (Koslowski 1998, S. 14). Der ökonomischen »Sachgerechtigkeit« ist höchstens »Ethik als Korrektiv von Ökonomiever sagen« (Koslowski 1988, S. 31) entgegenzustellen (korrektive Wirtschaftsethik). Der normative Gehalt der marktwirtschaftlichen ›Sach(zwang)logik‹ als solcher wird dabei ethisch-kritisch nicht hinterfragt. Auch von der seit den 1960er Jahren vor allem in den USA aufkommenden *Business Ethics* werden diese Zusammenhänge kaum reflektiert; weitenteils bleiben sie in einer diffusen Mischung von karitativer, korrektiver und instrumentalistischer Unternehmensethik (›Ethik‹ als geschäftsstrategischer Erfolgsfaktor) befangen (zur Kritik vgl. Ulrich 2008, S. 451 ff.).

Erst seit sich *praktisch* eine grundlegende Neuordnung des problematisch gewordenen Verhältnisses zwischen Wirtschaft und Gesellschaft aufdrängt, hat ab den 1980er Jahren eine Renaissance des Interesses an einer grundlagenkritischen Wirtschaftsethik eingesetzt, die sich nicht bloß als symptomkorrigierende »Reparaturethik« (Mittelstraß 1990, S. 36), sondern als philosophisch begründete *Vernunftethik*

des *Wirtschaftens* versteht und der Logik der ökonomischen ›Sache‹ auf den (normativen) Grund geht. Sie füllt in moderner Weise die Lücke, welche die klassische Politische Ökonomie mit ihrer neoklassischen Ausdünnung zur ›reinen‹, von ethischen Kategorien abgekoppelten Ökonomik hinterlassen hat.

### 3. Grundfragen integrativer Wirtschaftsethik

Der integrative Ansatz (Ulrich 2008) unterscheidet – nach der Klärung des *moral point of view* – drei systematische Grundaufgaben wirtschaftsethischer Reflexion: (1) die Kritik der ›reinen‹ ökonomischen Vernunft und ihrer normativen Überhöhung zum Ökonomismus; (2) die Klärung der ethischen Gesichtspunkte einer lebensdienlichen Ökonomie; (3) die Bestimmung der ›Orte‹ der Moral des Wirtschaftens in einer wohl geordneten Gesellschaft freier Bürger.

#### 3.1 Zur Kritik der ökonomischen Vernunft und des Ökonomismus

Zum Kern des neoklassisch geprägten ökonomischen Rationalitätsverständnisses gehört die axiomatische (Modell-)Annahme, dass die Wirtschaftssubjekte strikt ihren Eigennutzen zu maximieren bestrebt und sich wechselseitig gleichgültig sind, so dass keine moralischen Verpflichtungsgefühle ihre sozialen Interaktionen beeinflussen. Der dieser Rationalitätsannahme entsprechende *Homo oeconomicus* kennt keine andere als eine rein strategische (Erfolgs-)Rationalität. Die reine Ökonomik entfaltet konsequent die universalistische Logik erfolgsoptimalen Handelns und (bedingten) Kooperierens strikt eigeninteressierter Individuen in Form des wechselseitigen Vorteilstausches; dies zwar gemäß dem Marktmodell, aber keineswegs nur im Markt. Sie versteht sich wie erwähnt als systematische Rationalisierungsperspektive für *alle* Lebens- und Handlungsbereiche.

Auch die moderne philosophische *Ethik* entfaltet im Prinzip nicht mehr und nicht weniger als ihre spezifische praktische Vernunftidee – nämlich die universalistische »normative Logik der Zwischenmenschlichkeit« (Ulrich 2008, S. 23 ff.). Im Unterschied zur (vorteils-)bedingten Interaktion und Kooperation von Wirtschaftssubjekten geht es dabei gerade um die Begründung intersubjektiver Verbindlichkeiten der *unbedingten* wechselseitigen Anerkennung der Personen als Wesen gleicher Würde und entsprechend reziproker moralischer Rechte und Pflichten. Diese intersubjektive Forderungsstruktur ist für alle humane Moralität und damit für den *moral point of view* konstitutiv (Tugendhat 1994).

Die kategoriale Differenz zwischen ökonomischer Ratio und ethischer Vernunftidee ist erheblich. Im ersten Fall bilden die ›gegebenen‹ Interessen der Individuen bei gegebener sozialer Ausgangslage schon die als hinreichend betrachtete *Maßgabe* eines rationalen »Interessenausgleichs« zwischen den Beteiligten, im zweiten Fall sind sie gerade der *Gegenstand* einer ethisch-kritischen Prüfung unter dem Gesichtspunkt ihrer Legitimität nach Maßgabe der moralischen Rechte aller Betroffenen. Das »Marktprinzip« (Thielemann 1996) kann also keinesfalls mit dem Moralprinzip gleichgesetzt werden. Daraus folgt als grundlegende wirtschaftsethische Einsicht der Primat der (politischen) Ethik vor der Logik des Marktes.

Wird demgegenüber die »Moral des Marktes« schon als ein ethisch hinreichendes gesellschaftliches Organisationsprinzip ausgegeben, so liegt eine normative Überhöhung der (ökonomischen) Logik des Marktes vor, die gewollt oder ungewollt der Ideologie einer totalen Marktgesellschaft zuarbeitet. Hierbei ist mit Gerhard Weisser (1934, S. 49 ff.; 1978) von *Ökonomismus* zu sprechen. Dieser tritt in zwei elementaren Erscheinungsformen auf: als *Sachzwangbehauptung* (»Der Markt zwingt uns ...«) und als *Gemeinwohlfiktion* (»[...] aber es dient letztlich dem Wohl aller«). In der ersten Variante wird die Berücksichtigung ethischer Gesichtspunkte unter Bedingungen des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs als ›unmöglich‹ ausgegeben (ökonomischer Determinismus), in der zweiten Variante dagegen als ›unnötig‹ abgewehrt (ökonomischer Reduktionismus); (zum Folgenden vgl. Ulrich 2008, S. 137 ff.).

Der *ökonomische Determinismus*, der im Zeichen der wirtschaftlichen Globalisierung besonders mit dem Argument des »Standortwettbewerbs« antritt, vollzieht einen Reflexionsabbruch vor den normativen Zielvorgaben der wirtschaftlichen Akteure. Gewiss ist der ›freie‹ Markt ein lebenspraktischer Zwangszusammenhang – dies aber immer nur in dem Maß, wie die Marktteilnehmer im Wettbewerb erfolgreich sein *wollen*. Erst unter der *Norm* der strikten Einkommens- oder Gewinn*maximierung* können die Wirtschaftsakteure »unmöglich« auf andere, mit diesem Ziel konfligierende Wertgesichtspunkte Rücksicht nehmen. Das vermeintliche Problem der empirischen Unmöglichkeit ethisch selbstbegrenzten Erfolgstrebens im Wettbewerb entpuppt sich als normatives Problem der *Zumutbarkeit* des individuellen Erfolgsverzichts nach Maßgabe der eigenen legitimen Ansprüche des Akteurs, die abzuwägen sind mit der *Verantwortbarkeit* seines Handelns im Lichte der legitimen Ansprüche aller Betroffenen. Wie weit die Selbstbegrenzung den Markt-

teilnehmern zumutbar ist, hängt wesentlich von der Qualität der ordnungspolitischen Rahmenbedingungen ab. Indem diese regeln, welche Gesichtspunkte rechtlich zwingend Vorrang vor dem Erfolgsstreben genießen, entlasten sie die Wirtschaftssubjekte wenigstens von krassen moralischen Dilemmasituationen. Eine ethisch orientierte Ordnungspolitik fungiert so als *Sachzwangbegrenzungspolitik*.

Der *ökonomische Reduktionismus* verklärt die ›Moral des Marktes‹ als hinreichend gemeinwohldienlich. In der neoklassischen (Wohlfahrts-)Ökonomik wurde diese marktmetaphysische Gemeinwohlfiktion mit den Mitteln der utilitaristischen Ethik rationalisiert. Das utilitaristische Sozialnutzenprinzip, aus dem sich bis heute der Glaube an das Wirtschaftswachstum als Patentrezept zur Lösung fast aller wirtschafts- und gesellschaftspolitischer Probleme nährt, wurde später in der ›reinen‹ Ökonomik zwar auf die axiomatische Basis des methodologischen Individualismus umgestellt und ›vertragsethisch‹ reinterpretiert (paretianische Ökonomik), doch an der kategorialen Blindheit der Ökonomik für die Differenz zwischen (Pareto-)Effizienz und Gerechtigkeit hat sich wenig geändert. Ausgeblendet bleibt v. a. die strukturelle *Parteilichkeit der Logik des Marktes* für die ›systemkonformen‹ Kapitalverwertungsinteressen und gegen alle diesen entgegenstehenden Ansprüche – was wiederum erklärt, weshalb Sachzwangargumente von Seiten jener systemkonformen Interessen so beliebt sind.

### 3.2 Zu den Gesichtspunkten einer lebensdienlichen Ökonomie

Die ideologische Funktion des Ökonomismus besteht schlicht darin, den wirtschaftsethischen Reflexionsraum zu verschließen. Ökonomismuskritik ist daher die Voraussetzung, um im nächsten Schritt nach den normativen Orientierungsgesichtspunkten vernünftigen Wirtschaftens *im Lebenszusammenhang* der Menschen fragen zu können. Dabei lassen sich zwei Grundfragen lebensdienlichen Wirtschaftens unterscheiden: die (teleologische) Sinnfrage und die (deontologische) Legitimitätsfrage (zum Folgenden vgl. Ulrich 2008, S. 217 ff.).

Die *Sinnfrage* stellt – wider den ›Eigensinn‹ der Sach(zwang)logik des Wettbewerbs – das Wirtschaften unter den Horizont seines Beitrags zum guten Leben und öffnet so den Blick auf die vom Ökonomismus auf Nutzenmaximierung verkürzten *kulturellen Motive und Zweckvorgaben* an das wirtschaftende ›Werte schaffen‹: Im Hinblick auf welchen Entwurf des guten Lebens soll unsere Wirtschaftsform Sinn machen? Moderne Antworten, die einer freiheitlichen Gesellschaft angemessen sind, werden

auf *Sinn aus Freiheit* setzen. Doch real lebbare Freiheit bedarf eines sozioökonomischen Unterbaus. In jedem Lebensentwurf lässt sich der elementare Sinn des Wirtschaftens zunächst in der *Sicherung der menschlichen Lebensgrundlagen* bestimmen. Die Versorgung mit den grundlegenden ›Lebensmitteln‹ i.w.S. (Nahrung, Kleidung, Wohnung, Gesunderhaltung, Bildung) entspricht der allgemeinen Bedürfnisnatur des Menschen, weshalb von einem moralischen Recht aller Menschen auf die Gewährung des lebensnotwendigen auszugehen ist. Jede arbeitsteilige Volkswirtschaft ist daher immer schon als ein *Solidarzusammenhang* zu begreifen. – Auf einer fortgeschrittenen Stufe rückt vermehrt die *Erweiterung der menschlichen Lebensfülle* (und nicht nur der Güterfülle) im Sinne vielfältiger, autonom wählbarer kultureller Entfaltungsmöglichkeiten freier Personen in den Blick. Allerdings steht dem die oben skizzierte strukturelle Parteilichkeit der Marktlogik entgegen. In einem ›freien‹ Wettbewerb der Lebensformen (und Kulturen) stehen die Sieger von vornherein fest: Es sind die ›Lebensunternehmer‹, die mehr oder weniger ihre ganze Energie in die fortwährende Steigerung ihrer Wettbewerbsfähigkeit und in die Verbesserung ihrer Marktposition investieren. Die reale Freiheit für die Individuen, auch andere Dimensionen oder Entwürfe des guten Lebens zu kultivieren, besteht daher wiederum nur im Rahmen einer Sachzwangbegrenzungspolitik, die auf dem gesellschaftspolitischen Willen zu einer entsprechenden Wirtschaftskultur beruht.

Die *Legitimitätsfrage* stellt – wider die parteiliche ›Moral‹ des Marktes – das Wirtschaften unter den Horizont der Regeln des gerechten Zusammenlebens der Menschen. Sie öffnet so den Blick für die vom Ökonomismus ausgeblendete *soziale Konflikthaftigkeit* aller arbeitsteiligen Kooperation: An welchem Leitbild einer wohl geordneten Gesellschaft freier Bürger soll sich eine legitime Wirtschaftsordnung als Rahmen legitimen privatwirtschaftlichen Vorteilsstrebens orientieren? Mit dieser Frage entpuppt sich Wirtschaftsethik als ein Stück politische Philosophie und Ethik. Ihre Aufgabe ist es hier, der ökonomistischen Verkürzung freiheitlicher Ordnungsideen auf puren Wirtschaftsliberalismus entgegenzuwirken und den wesentlichen Unterschied zwischen Bürgerfreiheit und Marktfreiheit zu erhellen: Nicht der ›freie‹ Markt, sondern starke allgemeine *Bürgerrechte* sind die Grundlage realer Freiheit für alle, unabhängig von ihrer Kaufkraft und Wettbewerbsfähigkeit im Markt. Mit Dahrendorf (1995, S. 33) auf den Punkt gebracht: »Citizenship [also der Bürgerstatus, P.U.] ist ein nicht-ökonomischer Begriff. Er definiert die Stellung der Menschen unabhängig von dem rela-

tiven Wert ihres Beitrags zum Wirtschaftsprozess.« Aus der Perspektive einer in diesem buchstäblichen Sinne »zivilisierten« Marktwirtschaft (Ulrich 2010) ist die Entwicklung der modernen Bürgerrechte auch in den fortgeschrittenen freiheitlich-demokratischen Gesellschaften noch lange nicht am Ende. Zu entwickeln sind neue *Wirtschaftsbürgerrechte*, die angesichts der fortschreitenden Wettbewerbsintensivierung die Fähigkeit der Bürger zur selbständigen Lebensführung stärken und sie bewahren vor der strukturellen Ohnmacht, als eventuelle Wettbewerbsverlierer ihre Existenz nicht mehr durch eigene Leistung sicherstellen zu können. Denn diese demütigende Lebenserfahrung, die mit der sich national und international öffnenden Einkommens- und Vermögensschere, mit der Tendenz zur sozialen Desintegration der Gesellschaften (»Zweidrittelsgesellschaft«), immer mehr Menschen betrifft, verträgt sich nicht mit den Grundsätzen einer »anständigen« Gesellschaft (*decent society*), wie Margalit (1997) gezeigt hat, geschweige denn mit einer nur annähernd gerechten Gesellschaft.

### 3.3 Zu den »Orten« der Moral des Wirtschaftens in einer wohl geordneten Bürgergesellschaft

In der *wirtschaftsethischen Topologie* (»Ortskunde«) geht es darum, moralische Ansprüche und Verantwortlichkeiten bestimmten Akteuren *zurechenbar* zu machen. Ohne dies bleiben wirtschaftsethische Postulate buchstäblich u-topisch, d.h. ortlos (griech.). Angesichts der Sachzwänge des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs, in die wir (fast) alle als Wirtschaftsakteure verstrickt sind, ist dabei das zentrale Problem die Wechselbeziehung zwischen Individual- und Institutionenethik. Einerseits kommt es darauf an, den guten Willen der Individuen zu verantwortlichem Handeln nicht zu überfordern, sondern durch »institutionelle Rückenstützen« (Ulrich 2008, S. 345) zu stärken. Andererseits gilt es sie im Maße einer lebhaften Wirtschaftsbürgertugend ethisch in die Pflicht zu nehmen, denn ohne sie bliebe in einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft die ethisch orientierte Gestaltung der Wirtschaftsordnung subjektlos. Konzepte, die auf die Entlastung der Wirtschaftssubjekte von jeglicher Moralzumutung zielen und die Rahmenordnung des Marktes als einzigen systematischen Ort der Moral postulieren (Homann/Blome-Drees 1992, S. 20 ff.), sind daher genauso unzureichend wie umgekehrt rein individuelle ethische Konzepte. Aus der Sicht der integrativen Wirtschaftsethik kommt es auf die wechselseitige Ergänzung von drei systematischen Orten oder Trägern der Moral des Wirtschaftens an: den einzelnen Wirtschaftsbür-

gern, der staatlichen Ordnungspolitik und den Unternehmen.

In der *Wirtschaftsbürgerethik* geht es darum, die Wirtschaftsakteure in allen ihren wirtschaftlichen Rollen als integrale Bürger anzusprechen und in die Pflicht zu nehmen: als reflektierende Konsumenten und Kapitalanleger ebenso wie als kritisch-loyale »Organisationsbürger« (Steinmann/Löhr 1994, S. 60, 162ff.) in der organisationellen Arbeitswelt und als Staatsbürger. Als Letztere sollen sie Politik nicht bloß als die Fortsetzung ihrer privaten Geschäfte mit anderen Mitteln betrachten, sondern im »öffentlichen Vernunftgebrauch« (Kant) ein Stück Mitverantwortung für die *res publica*, die öffentliche Sache des gerechten Zusammenlebens freier und gleicher Bürger, übernehmen. Dem entspricht ein *republikanischer Liberalismus*, der die Grundsätze des politischen Liberalismus (Rawls 1998) mit dem republikanischem Ethos verbindet. Dieses kristallisiert in der prinzipiellen Bereitschaft des Einzelnen, nur solche privaten Ziele verfolgen zu wollen, die mit den Legitimitätsbedingungen einer wohl geordneten Gesellschaft freier und gleicher Bürger vereinbar sind (Ulrich 2008, 317 ff.; Maak 1999).

In der *Ordnungsethik* geht es vor allem darum, einem ordnungspolitischen Ökonomismus entgegenzuwirken, der Ordnungspolitik auf effiziente Wettbewerbspolitik (Offenhaltung der Märkte und wirksamer Wettbewerb) reduziert, und die nötigen normativen Vorgaben an eine lebens- und gesellschaftsdienliche Marktwirtschaft zu reflektieren. In Weiterführung einer alten ordoliberalen Einsicht gilt es den systematischen Vorrang einer an ethisch-politischen Kriterien orientierten »Vitalpolitik« (Rüstow 1955, S. 74) vor der Wettbewerbspolitik herauszuarbeiten. Als solche »vitalen« Vorgaben kommen im Prinzip subjektive *Rechte* der (Wirtschafts-)Bürger, in die einzelwirtschaftlichen Kalküle eingehende *Rechnungsnormen* und den Markt begrenzende *Randnormen* in Frage (Ulrich 2008, 401 ff.). Die inhaltliche Ausgestaltung der »Vitalordnung« ist in einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft letztlich Sache der öffentlichen Bürgerdebatte (deliberative Ordnungspolitik). In dem Maße, wie sich die Wirtschaft globalisiert, verschieben sich die ordnungspolitischen Aufgaben auf die supranationale Ebene, wo allerdings bis jetzt die Träger der vitalpolitischen Einbindung der globalen Märkte – im Unterschied zu jenen einer supranationalen Wettbewerbspolitik (WTO) – noch nicht hinreichend institutionalisiert sind.

Gerade deshalb kommt der *Unternehmensethik* wachsende Bedeutung zu. In dem Maß, wie sich die Firmen als *global players* der rechtsstaatlichen Ein-

bindung einzelner Staaten entziehen können und zugleich eine hinreichende supranationale Rahmenordnung fehlt, ist von ihnen die autonome Selbstbindung an Grundsätze der *Geschäftsintegrität* im Umgang mit allen *Stakeholdern* (Anspruchsgruppen) und der *republikanisch-ethischen Mitverantwortung* für das Gemeinwohl (*Corporate Citizenship*) zu fordern. An der Entwicklung unternehmensethischer Standards (Thielemann/Ulrich 2009) sowie pragmatischer Konzepte zu ihrer Umsetzung (Maak/Ulrich 2007) wird in Wissenschaft und Praxis zunehmend gearbeitet. Durch eine kluge rechtsstaatliche Einbindung, wie sie speziell die US-amerikanischen *Federal Sentencing Guidelines* darstellen (Steinmann/Olbrich 1999), kann die unternehmenspolitische Bereitschaft dazu erheblich gefördert werden, was noch einmal zeigt, wie sehr es auf die wechselseitige Stärkung von individual- und institutionenethischen Momenten ankommt.

## Literatur

- Albert, Hans: *Ökonomische Theorie als politische Ideologie* [1954]. Tübingen <sup>2</sup>2009.
- Aristoteles: *Politik*. Übers. u. hg. v. O. Gigon. München <sup>1</sup>1981.
- Becker, Gary S.: *Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens*. Tübingen 1982 (engl. Chicago 1976).
- Boulding, Kenneth E.: »Ökonomie als eine Moralwissenschaft«. In: Vogt, Winfried (Hg.): *Seminar: Politische Ökonomie*. Frankfurt a.M. 1973, S. 103–125 (engl. in: *American Economic Review* 59 (1969)).
- Bürgin, Alfred: *Zur Soziogenese der politischen Ökonomie. Wirtschaftsgeschichtliche und dogmenhistorische Betrachtungen*. Marburg <sup>2</sup>1996.
- Dahrendorf, Ralf: »Über den Bürgerstatus«. In: Van den Brink, B./Van Reijen, W. (Hg.): *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*. Frankfurt a.M. 1995, S. 29–43.
- Homann, Karl: »Ethik und Ökonomik«. In: ders. (Hg.): *Wirtschaftsethische Perspektiven I*. Berlin 1994, S. 9–30.
- /Blome-Drees, Franz: *Wirtschafts- und Unternehmensethik*. Göttingen 1992.
- /Suchanek, Andreas: *Ökonomik. Eine Einführung*. Tübingen <sup>2</sup>2005.
- Kirchgässner, Gebhard: »Ökonomie als imperial(istisch)e Wissenschaft«. In: *Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie* 7 (1988), S. 128–145.
- Koslowski, Peter: *Prinzipien der Ethischen Ökonomie*. Tübingen 1988.
- : *Ethik des Kapitalismus*. Tübingen <sup>6</sup>1998.
- Maak, Thomas: *Die Wirtschaft der Bürgergesellschaft*. Bern 1999.
- /Ulrich, Peter: *Integrierte Unternehmensführung. Ethisches Orientierungswissen für die Praxis*. Stuttgart 2007.
- Margalit, Avishai: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*. Berlin 1997 (engl. *The Decent Society*. Boston 1996).
- Meyer-Fajé, Arnold/Ulrich, Peter (Hg.): *Der andere Adam Smith. Beiträge zur Neubestimmung von Ökonomie als Politischer Ökonomie*. Bern 1991.
- Mittelstraß, Jürgen: »Wirtschaftsethik oder der erklärte Abschied vom Ökonomismus auf philosophischen Wegen«. In: Ulrich, Peter (Hg.): *Auf der Suche nach einer modernen Wirtschaftsethik. Lernschritte zu einer reflexiven Ökonomie*. Bern 1990, S. 17–38.
- Myrdal, Gunnar: *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*. Berlin 1932; Bonn-Bad Godesberg <sup>2</sup>1976.
- Nell-Breuning, Oswald von: *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*. 2 Bde. München <sup>2</sup>1985.
- Polanyi, Karl: *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*. Frankfurt a.M. 1978 (engl. London 1944).
- Rawls, John: *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a.M. 1998 (engl. *Political Liberalism*. New York 1993).
- Rich, Arthur: *Wirtschaftsethik*. 2 Bde. Göttingen 1984/1990.
- Rüstow, Alexander: »Wirtschaftsethische Probleme der sozialen Marktwirtschaft«. In: Boorman, P.M. (Hg.): *Der Christ und die soziale Marktwirtschaft*. Stuttgart/Köln 1955, S. 53–74.
- Schumpeter, Joseph A.: *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*. Leipzig 1908.
- Smith, Adam: *Theorie der ethischen Gefühle*. Hg. v. Walther Eckstein. Hamburg 1985 (engl. *The Theory of Moral Sentiments*, 1759).
- Steinmann, Horst/Löhr, Albert: *Grundlagen der Unternehmensethik*. Stuttgart <sup>2</sup>1994.
- Steinmann, Horst/Olbrich, Thomas: »Business Ethics in U.S.-Corporations«. In: Ulrich, Peter/Wieland, Josef (Hg.): *Unternehmensethik in der Praxis*. Bern <sup>2</sup>1999, S. 63–89.
- Thielemann, Ulrich: *Das Prinzip Markt. Kritik der ökonomischen Tauschlogik*. Bern 1996.
- /Ulrich, Peter: *Standards guter Unternehmensführung. Zwölf internationale Initiativen und ihr normativer Orientierungsgelhalt*. Bern 2009.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1994.
- Ulrich, Peter: *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*. Bern <sup>3</sup>1993.
- : *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie* [1997]. Bern <sup>4</sup>2008.
- : *Zivilisierte Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische Orientierung*. Aktual. und erw. Neuausg. Bern 2010.
- Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* [1920]. Tübingen <sup>9</sup>1988.
- Weisser, Gerhard: *Wirtschaftspolitik als Wissenschaft. Erkenntniskritische Grundfragen der praktischen Nationalökonomie*. Stuttgart 1934.
- : »Die Überwindung des Ökonomismus in der Wirtschaftswissenschaft« [1954]. In: ders.: *Beiträge zur Gesellschaftspolitik*. Göttingen 1978, S. 573–601.
- Nachschlagewerke**
- Enderle, Georges u. a. (Hg.): *Lexikon der Wirtschaftsethik*. Freiburg i.Br. 1993.
- Korff, Wilhelm u. a. (Hg.): *Handbuch der Wirtschaftsethik*. 4 Bde. Gütersloh 1999.
- Werhane, Patricia H./Freeman, R. Edward (Hg.): *The Blackwell Encyclopedic Dictionary of Business Ethics*. Oxford 1998.
- Interdisziplinäre Debatten**
- Homann, Karl/Pies, Ingo: »Wirtschaftsethik in der Moderne: Zur ökonomischen Theorie der Moral.« Mit Kritiken und Replik. In: *Ethik und Sozialwissenschaften* 5 (1994), S. 3–108.
- Ulrich, Peter: »Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagenreflexion der ökonomischen Vernunft.« Mit Kritiken und Replik. In: *Ethik und Sozialwissenschaften* 11 (2004), S. 555–642.

Peter Ulrich

## IV. Zentrale Begriffe der Ethik

### Anerkennung

#### 1. Begriffsklärungen

Anerkennung bildet formal eine dreistellige Relation: x anerkennt y als z. Bei x und y kann es sich sowohl um Individuen als auch um Gruppen handeln, z bildet dabei den evaluativen Gesichtspunkt, unter dem die Anerkennung erfolgt. Aus dieser Einstellung von x erwachsen Konsequenzen sowohl für den ethischen bzw. rechtlichen Status von y als auch für das Handeln von x selbst. Wer einen anderen etwa als gleichberechtigten Partner anerkennt, geht damit die Verpflichtung ein, ihn auch diesem Status gemäß zu behandeln, also z. B. keine eigenmächtigen Entscheidungen für ihn zu fällen.

#### 2. Anerkennung bei Fichte und Hegel

Fichte führt den Begriff der Anerkennung in der *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* von 1796 an zentraler Stelle, nämlich in der Deduktion des Rechtsverhältnisses, ein. Der für das Rechtsverhältnis konstitutive *Rechtssatz* lautet: »Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken« (Fichte 1979, S. 52). Etwas zu deduzieren bedeutet bei Fichte, es als Bedingung des Selbstbewusstseins eines Vernunftwesens auszuweisen. Das selbstbewusste Vernunftwesen ist nun nach Fichte wesentlich praktisch, also fähig, sich eigenständig Ziele zu setzen und zu verfolgen. Es kann sich seiner freien Wirksamkeit bewusst werden, indem ein anderes freies Subjekt es dazu *auffordert*, sich ihrer zu bedienen und ihm einen entsprechenden Handlungsspielraum einräumt. Das eigene freie Wollen als Inhalt der Aufforderung des Anderen kann so als äußeres Objekt erfahren werden, ohne die eigene Freiheit einzuschränken, denn wozu ich mich entscheide, wenn ich der Aufforderung folge, bleibt ja offen. Im Augenblick der Aufforderung besteht zu-

nächst ein asymmetrisches Verhältnis zwischen dem Auffordernden und dem Aufgeforderten. Ersterer erkennt Letzteren bereits als Vernunftwesen an, umgekehrt gilt dies nicht. Wenn nun der Aufgeforderte von seiner ihm bewusst gewordenen freien Wirksamkeit in dem Sinne Gebrauch machen würde, dass er den Auffordernden seinerseits nicht als Vernunftwesen, sondern als bloßes Objekt behandeln würde, beginge er nach Fichte einen Widerspruch: Er würde die Bedingungen, unter denen er sich selbst als praktisch bewusst werden konnte, in seinem eigenen Handeln verletzen. Nur die Beachtung des oben zitierten Rechtssatzes verhilft dazu, die intersubjektiven Bedingungen zu schaffen, unter denen sich freie Subjektivität allererst entfalten kann. Sie bestehen dann, wenn sich die einzelnen Vernunftwesen so anerkennen, dass der Bewegung zunehmender Individualisierung der einzelnen Subjekte eine komplementäre Bewegung der gemeinschaftlichen Respektierung der Handlungsspielräume der jeweils anderen entspricht. Aufgabe eines Rechtsstaats ist es nach Fichte, diese Bedingungen wechselseitiger Anerkennung durch geeignete Institutionen so zu sichern, dass sie auch dann gewährleistet bleiben, wenn die einzelnen Staatsbürger lediglich egoistische Zwecke verfolgen.

Anders als bei Fichte tritt bei Hegel die Kategorie der Anerkennung ins Zentrum der praktischen Philosophie insgesamt. Die Darstellung und kritische Prüfung seiner Anerkennungstheorie wird allerdings durch einen doppelten Umstand erschwert: Erstens hat Hegel nirgends eine umfassende und abgeschlossene Fassung dieser Theorie vorgelegt. Sie muss vielmehr aus zumeist nur fragmentarisch vorliegenden und von Hegel selbst nicht publizierten Texten erschlossen werden, die zudem ständige Fortentwicklungen und Modifikationen in wesentlichen Punkten erkennen lassen. Zweitens wird die zentrale Rolle der Kategorie der Anerkennung, die ihr als strukturierendes Prinzip von Hegels praktischer Philosophie in seiner Jenaer Zeit zukommt, in den Schriften seines ausgearbeiteten Systems, insbesondere der *Rechtsphilosophie* und der *Enzyklopädie*, abgelöst durch die



Verwendung philosophischer Kategorien, wie Hegel sie in seiner *Wissenschaft der Logik* ausgearbeitet hat. Die folgende Darstellung von Hegels Anerkennungs-*theorie* wird sich vor allem an der Jenaer *Geistphilosophie* von 1805/06 und der *Phänomenologie des Geistes* von 1807 orientieren. Systematisch gilt es zwischen zwei grundlegenden Dimensionen von Anerkennung zu differenzieren: zum einen Anerkennung<sub>1</sub> als Verhältnis von Individuen zueinander, zum anderen Anerkennung<sub>2</sub> als Verhältnis von Einzelwillen zum Allgemeinwillen. Beide Dimensionen werden von Hegel in eine Stufenfolge gebracht und damit zu einer Anerkennungsbewegung von Anerkennung<sub>1</sub> zu Anerkennung<sub>2</sub>, wie sie bei Fichte noch fehlte, dynamisiert; auf beiden Stufen bleibt die je andere Dimension der Anerkennung präsent (vgl. Siep 1979, S. 53 f.). Die erste Stufe der Anerkennung realisiert sich ihrerseits in zwei Momenten: der liebenden Einheit von Individuen, die ihre Selbständigkeit im Liebesverhältnis aufgeben, einerseits; dem Kampf um Anerkennung, in dem sich eben diese Selbständigkeit der Individuen gegeneinander zur Geltung bringt, andererseits. Das einander liebende Paar findet sich als Einheit, in der jeder sich vom anderen anerkannt weiß, gerade indem er darauf verzichtet, vom anderen unterschieden zu sein. In dieser gegensatzlosen Einheit bleibt nach Hegel zwar die je eigene Individualität der Liebenden bewahrt, sie kommt aber als die spezifische Liebenswürdigkeit des je anderen zu Bewusstsein. Anspruchsvollere Formen von Individualität und Vergesellschaftung setzen indes einen größeren ›Abstand‹ zwischen den Individuen voraus, als ihn das Liebesverhältnis strukturell zulässt; sie entwickeln sich erst im Zuge eines Kampfs um Anerkennung. Ausgelöst wird er (in der Fassung von Hegels *Geistphilosophie* von 1805/06) dadurch, dass eine Person x den Besitz von Person y für sich beansprucht. Dieser Übergriff bringt y zu der Überzeugung, dass sie offenbar »für den anderen nicht ist« (Hegel 1968, S. 219) – denn sonst hätte x ja seine legitimen Ansprüche respektiert. Gerade in dieser Erfahrung des Ausgeschlossenseins wird x nun »für sich seiend« (Hegel 1968, S. 218 f.). Sie erfährt sich gerade im Entzug der Anerkennung in einer Weise als auf sich gestellt und dem anderen entgegengesetzt, wie dies in der Familie noch nicht möglich war. Im Laufe des Kampfes nun muss x erfahren, dass die zunächst nahe liegende Strategie, im Gegenzug y jede Anerkennung zu verweigern, fehlschlägt. Ein Gleichgewicht wechselseitiger Anerkennung lässt sich nur durch die Einführung von Rechtsverhältnissen erreichen, die den einzelnen Personen Handlungsspielräume garantieren, in denen sie ihre Selbständigkeit gegeneinander konfliktfrei zum Ausdruck

bringen können. Auf dieser zweiten Stufe der Anerkennung macht sich der Allgemeinwille gegenüber dem Einzelwillen geltend: Wenn etwa ein Individuum durch einen Vertragsbruch oder ein Verbrechen gegen ein allgemein anerkanntes Rechtsverhältnis verstößt, kündigt es die Einheit von Einzelwillen und Allgemeinwillen auf; Hegel spricht vom »Zurückgehen in die Einzelheit« (Hegel 1968, S. 236). Daraufhin wird es vom Allgemeinwillen sanktioniert (und nicht etwa bloß vom Geschädigten) und mit einer entsprechenden Strafe belegt. Zeigt sich hier aber nicht eine Asymmetrie gegenüber der ersten Stufe der Anerkennung? Dort nämlich hatte das einzelne Individuum ja das Recht auf einen geschützten Abstand von anderen Individuen zugestanden bekommen; hier jedoch scheint ein solches Recht im Verhältnis vom Einzelwillen zum Allgemeinwillen zu fehlen, etwa in Form von Schutz- oder Widerstandsrechten des Einzelnen gegenüber dem Staat als Manifestation des Allgemeinwillens. In der Tat räumt Hegel zwar die Möglichkeit einer Begnadigung ein, in der der Allgemeinwille auf Bestrafung des sich im Verbrechen absplattend Einzelnen verzichtet, für eine Institutionalisierung von Schutzrechten des Einzelnen oder gar ein Gewissensvorbehalt für die Zustimmung zu Sitten und Gesetzen bleibt jedoch auch auf der höchsten Stufe der Anerkennung kein Raum. Im Gegenteil stattet Hegel den Staat mit umfassenden Notstandsrechten aus und versteht das seinerseits keinen Gesetzen mehr unterworfenen Handeln der Regierung gerade als spezifischen Ausdruck der Individualität eines Staates, in der die Unterschiede zwischen dessen einzelnen Momenten aufgehoben werden.

Das Ziel der einzelnen Anerkennungsverhältnisse besteht jeweils im Erreichen eines Gleichgewichts von Selbsttranszendierung und Selbstbehauptung, ein Gleichgewicht freilich, das erst im Durchgang durch Erfahrungsprozesse gescheiterter Anerkennung erreicht werden kann. Die Einsicht etwa, dass ich meine Individualität gegenüber anderen sinnvoll nur in einem rechtlich geregelten Raum behaupten kann, muss mir ggf. schmerzlich dadurch zum Bewusstsein gebracht werden, dass eine auferlegte Strafe mich dazu zwingt, mich als Bestandteil eines umfassenden Allgemeinwillens zu betrachten. Die beiden Stufen der Anerkennung sind somit systematisch verschränkt: Das Bewusstsein jedes einzelnen Individuums ist konstitutiv vermittelt durch das der anderen (Anerkennung<sub>1</sub>), mit denen es in Verhältnissen etwa familiärer Liebe oder geschäftlicher Partnerschaft steht, diese Vermittlung wiederum vollzieht sich innerhalb des umfassenden Rahmens von Normen, Sitten, Gesetzen, Regeln usw., also im

Wechselverhältnis von Einzel- und Allgemeinwillen (Anerkennung<sub>2</sub>).

### 3. Weiterentwicklungen und Diskussionen von Hegels Anerkennungstheorie

Im Anschluss an detaillierte Interpretationen von Hegels Anerkennungstheorie haben in jüngerer Zeit besonders Axel Honneth (1992) und Ludwig Siep (1979) die Kategorie der Anerkennung erneut ins Zentrum der praktischen Philosophie zu rücken versucht. Nach Siep (1979) erweist sie sich als doppelt fruchtbar für die Grundlegung der praktischen Philosophie und hier insbesondere für eine Theorie sozialer Institutionen (vgl. ebd., S. 16ff.). Zum einen ist die Kategorie der Anerkennung nicht aus der Idealisierung einer einzelnen sozialen Handlungsform gewonnen, was die Gefahr einer unzulässigen Verabsolutierung in sich schließt, sondern sie bleibt offen für je spezifische Konkretisierungen in ganz unterschiedlichen und miteinander verbundenen Formen sozialer Interaktion (z. B. Familie, Staat, Wirtschaftsleben). Zum anderen erlaubt sie es, den Dualismus von bloß formalen Prinzipien sowie sozialen Institutionen und Interaktionsformen, auf die diese Prinzipien Anwendung finden, zu transzendieren: Anerkennungsverhältnisse sind nämlich der historischen Genese derjenigen Institutionen, in denen sie sich manifestieren, immanent und erfahren zugleich im Prozess ihrer Realisierung Bedeutungsverschiebungen und -anreicherungen. Worin etwa ein sinnvoller Schutz familiärer Intimität besteht, steht nicht ein für alle Mal als äußerer Maßstab konkreter sozialer Formationen fest, sondern erweist sich selbst erst in der geschichtlichen Dynamik der sich wandelnden Rolle von Familie im Gesellschaftsganzen. Damit eignet sich das Prinzip Anerkennung als Kern einer zugleich normativen und genetischen Theorie sozialer Institutionssysteme. Es fungiert als kritischer Maßstab des Bestehenden, der gleichwohl nicht a priori deduziert, sondern aus einer Erfahrungsgeschichte gelingender und scheiternder Anerkennung, wie Hegel sie unter dem Gesichtspunkt des Kampfs um Anerkennung erörtert (vgl. dazu Honneth 1992, Teil 1), in geschichtlichen Prozessen gewonnen wurde. Eine Erneuerung der Anerkennungstheorie im Zentrum der praktischen Philosophie kann dabei nach Siep aber nicht länger auf die geschichtsphilosophischen und spekulativen Prämissen Hegels zurückgreifen. Wenn sich jedoch das Telos der Anerkennungsbewegung nicht länger aus einer metaphysischen Struktur wie der des objektiven Geistes bei Hegel ableiten lässt, liegt die Gefahr einer

relativistischen oder historicistischen Affirmierung der gerade bestehenden Anerkennungsverhältnisse nahe. Siep verweist demgegenüber zum einen auf zeitgenössische Theorien zur Identität der Person, die eine »nachmetaphysische« Fundierung der Anerkennungstheorie erlauben, zum anderen auf die »Irreversibilität von bewußtseinsbestimmenden Erfahrungsschritten« (Siep 1979, S. 297), die Änderungen von für unsere Identität grundlegend gewordenen Anerkennungsbeziehungen (etwa die des modernen Rechtsstaats) zwar als denkmöglich, faktisch aber als unvorstellbar erscheinen lassen. Will man indes nicht erneut teleologische Prämissen einführen, kann nie ganz ausgeschlossen werden, dass selbst einzelne solcher grundlegender Anerkennungsbeziehungen im Lichte zukünftiger Erfahrungen substanzielle Veränderungen erfahren werden.

Honneth (1992) bemüht sich um die Ausarbeitung der »Idee eines posttraditionalen Anerkennungsverhältnisses«, die »all die intersubjektiven Voraussetzung zu enthalten [hat], die heute erfüllt sein müssen, damit die Subjekte sich in den Bedingungen ihrer Selbstverwirklichung geschützt wissen können« (ebd., S. 275). Er unterscheidet zwischen drei fundamentalen Anerkennungsformen, die grundlegende Bedingungen personaler Identität vorgeben, nämlich die der Liebe als Anerkennung der unverwechselbaren Einzelheit einer Person, die des Rechts als Anerkennung einer Person als Träger gleicher Rechte wie alle anderen und schließlich die der Solidarität als Anerkennung des spezifischen Wertes der Fähigkeiten einer Person für die Gemeinschaft. Alle drei Formen der Anerkennung müssen sich auf einer Ebene der Allgemeinheit formulieren lassen, die abstrakt genug ist, um als kritische Instanz bestehenden Formen unzulänglicher oder deprivierter Anerkennungspraktiken entgegengehalten werden zu können, gleichzeitig aber konkret genug, material gehaltvolle Aussagen über die Rahmenbedingungen gelingender Selbstverwirklichung zu erlauben. Überdies gilt es, die historische Tiefendimensionen der einzelnen Anerkennungsformen zu beachten. In der Entwicklung der Anerkennungsform des Rechts etwa zeigt sich eine doppelte Dynamik in Richtung auf zunehmende Allgemeinheit einerseits (Rechte kommen nicht nur den Angehörigen der eigenen Gruppe, sondern allen Menschen gleichermaßen zu), zunehmende Kontextsensibilität andererseits (sollen tatsächlich gleiche Rechte gewährleistet werden, muss der Einzelne etwa durch die Garantie eines Existenzminimums in die Lage versetzt werden, sie auch in Anspruch nehmen zu können; vgl. Honneth 1992, S. 282f.). Die von Siep hervorgehobene Bedeutung kollektiver geschichtlicher Erfahrungen mit Anerkennungsformen

wird von Honneth um die Dimension des Ausblicks auf deren kontrollierte normative Fortentwicklung ergänzt.

#### 4. Anerkennung in der politischen Philosophie der Gegenwart

Anerkennung durch Andere bestimmt nicht nur die Identität des Einzelnen, sondern auch die von Gruppen konstitutiv mit. Der Entzug von Anerkennung stellt deshalb ein massives und tief greifendes Unrecht dar. Angehörige von Minderheiten, etwa Afroamerikaner, verweisen darauf, dass die ihnen vorenthaltene Anerkennung nicht nur zu massiven sozialen Nachteilen, sondern auch durch Verinnerlichung der offen bezugten Nicht-Anerkennung zu einem Verlust an Selbstachtung geführt habe, der unter Umständen die Aufhebung dieser Nachteile durch entsprechende Gesetzgebungen usw. noch überdauern könne. Die Analyse und Kritik von Anerkennungsbeziehungen rückt damit ins Zentrum auch der politischen Philosophie. Nach Charles Taylor (in Taylor 1997) muss jedoch als Grundlage für eine solche Analyse zunächst die folgende Differenzierung beachtet werden: Zum einen stellt die Abhängigkeit der Identität des Einzelnen von seinen »dialogischen Beziehungen zu anderen« (ebd., S. 24) ein historisch invariantes Grundfaktum dar. Davon zu unterscheiden ist aber die geschichtlich wandelbare Ausformung dieser Abhängigkeitsbeziehung. Während in vor-modernen Gesellschaften Anerkennung für den Einzelnen deshalb nicht problematisch war, weil sie an dessen Rolle im seinerseits unhinterfragbaren Gesellschaftsganzen gebunden blieb, führt die moderne Kultur der Authentizität dazu, dass Identität individualisiert wird – jeder Einzelne muss sie sich selbst in der Auseinandersetzung mit seinem gesellschaftlichen Umfeld erringen. Solche selbst geschaffene Identität ist daher prekärer und instabiler als die traditionelle rollengebundene Identität. Aufgabe einer »Politik der Differenz« (ebd., S. 29) ist die Anerkennung eben dieser unverwechselbaren Identität von Einzelnen und Gruppen. Daraus ergeben sich aber notwendig Konflikte mit einer anderen für die Moderne zentralen Form der Politik, der der »universellen Würde« (ebd.), die die Anerkennung der Rechte und Freiheit eines jeden, gerade ungeachtet ihrer (ethnischen, sozialen, religiösen usw.) Unterschiede, einfordert. Ein möglicher Konfliktfall zeigt sich etwa in der Frage nach dem Selbsterhaltungsrecht von Minoritäten, das ggf. nur durch Einschränkung individueller Rechte, etwa des Rechts auf freie Sprachen- und Schulwahl, geschützt werden kann.

Taylor plädiert angesichts dieser Spannung für einen differenzierten Liberalismus, der beiden legitimen Formen der Forderung nach Anerkennung gleichermaßen gerecht zu werden erlaubt: Im Unterschied zum prozeduralen Liberalismus räumt er einer Gesellschaft (und nicht nur Individuen) die Möglichkeit ein, sich kollektiv substanzielle Ziele (etwa die Erhaltung der eigenen kulturellen Identität) zu setzen und ihnen entsprechende Gesetze zu erlassen, solange die Grundrechte aller Bürger – auch solcher, die sie nicht teilen – unangetastet bleiben. Dagegen sieht Habermas in einer solchen Einschränkung individueller Rechte »den individualistischen Kern des modernen Freiheitsverständnisses in Frage« (Habermas 1997, S. 150) gestellt und bestreitet Taylors Anspruch, einen Liberalismus ohne »Differenzblindheit« ausgearbeitet zu haben. Eine adäquate Politik der Anerkennung ergibt sich für Habermas gerade aus der konsequenten Verwirklichung des Systems individueller Rechte. Denn wenn beachtet wird, dass die Träger von Rechten ihre Identität nur in intersubjektiven Kontexten auszubilden vermögen, dann ist gleichzeitig zu gewährleisten, dass auch die sozialen Rahmenbedingungen für eine gleiche Nutzung dieser Rechte für alle geschaffen werden – andernfalls würden formal gleiche Rechte mit tatsächlicher Ungleichheit koexistieren. Taylors Politik der »universellen Würde« bedarf also der internen Fortentwicklung und Bereicherung um ein »demokratische[s] Verständnis [...] der Grundrechtsverwirklichung« (Habermas 1997, S. 158), nicht aber der Ergänzung um eine grundsätzlich andere Form von Politik. Jeder Einzelne hat in einer Gesellschaft das Recht auf Schutz der für ihn identitätsbildenden Formen von Intersubjektivität, die daher ungeachtet einer objektiven Einschätzung ihres Wertes Schutz beanspruchen können. Kollektive Rechte müssen sich für Habermas auf die Rechte der ihnen angehörenden Individuen zurückführen lassen; ein rechtlich verbürgter »Artenschutz« für Anerkennungsformen, die etwa unter dem Modernisierungsdruck multikultureller Gesellschaften ihre identitätsstiftende Kraft verloren haben, kann deshalb in seinen Augen nicht schlüssig begründet werden.

#### Literatur

##### Standardwerke

- Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796). Hamburg <sup>3</sup>1979 (= PhB Bd. 256).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* [1802]. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Hg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968.
- : *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie*

- des Geistes [1805/06]. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Hg. von Rolf-Peter Horstmann. Hamburg 1976.
- : *Phänomenologie des Geistes* [1807]. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hg. von W. Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg 1980.
- : *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1820]. Frankfurt a.M. 1970 (= Theorie Werkausgabe. Bd. 7. Hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel).

### Weiterführende Literatur

- Habermas, Jürgen: »Arbeit und Interaktion: Bemerkungen zu Hegels Jenenser ›Philosophie des Geistes‹«. In: Ders.: *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*. Frankfurt a.M. 1968, S. 9–47.
- : »Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat«. In: Taylor 1997, S. 147–196.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a.M. 1992.
- Siep, Ludwig: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München 1979.
- Taylor, Charles: »Die Politik der Anerkennung«. In: Ders.: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt a.M. 1997, S. 13–78 (engl. *Multiculturalism and ›The Politics of Recognition‹*. Princeton 1992).
- Wildt, Andreas: *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart 1982.
- Williams, Robert R.: *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany/NY 1992.

Christoph Halbig

## Anthropologie

### 1. Begriff

Anthropologie ist die (philosophische) ›Lehre vom Menschen‹ als Inbegriff dessen, was der Mensch seiner evolutionären Anlage nach ist, seiner reflexiven Ausstattung nach selbstkritisch von sich wissen und seiner kulturellen Einbettung nach entwerfend aus sich machen kann. Zu unterscheiden ist dabei zwischen einer ›holistischen‹ Anthropologie, die eine umfassende Lehre vom Menschen sein will, und einer ›bereichsspezifischen‹ oder ›speziellen‹ Anthropologie, die im Kontext einer partikularen Wissenschaft die für diese Wissenschaft relevanten Merkmale des Menschen begrifflich erfassen möchte.

### 2. Geschichte

Begriff und Sache der Anthropologie als einer *systematischen* Lehre vom Menschen sind verhältnismäßig neu. »Anthropologie«, schreibt Abbé Mallet während der französischen Aufklärung, »ist eine Ausdrucksweise, mittels welcher die heiligen Schriftsteller Gott Wesenszüge, Handlungen und Gefühle zu schreiben, die streng genommen nur dem Menschen

zukommen, und dies, um sich der Schwäche unserer Intelligenz anzupassen und anzugleichen« (Mallet 1779). Wesentlich älter ist allerdings die Bezeichnung ›Anthropomorphismus‹: Die Auffassung, die Vorstellungen, die Menschen sich von ihren Göttern machen, seien Übertragungen menschlicher Eigenschaften, stellt antikes Gemeingut dar (vgl. Xenophanes: Frg. B16). Gegenüber der Sekte der Audianer erhebt im 4. Jh. Augustinus den Vorwurf, sie würden Gott ausschließlich mit sinnlichen Attributen vorstellen, die der Welt der Immanenz entlehnt sind, und nennt sie »Anthropomorphiten« (*De haeresibus*, S. 39). Immerhin wird in der Folgezeit das hierin schlummernde Problem der *analogisierenden* Erkenntnisübertragung erkannt, die in aller sprachlichen Thematisierung Gottes bzw. der Transzendenz am Werke ist. Noch Kant bezeichnet diese analoge Erkenntnislehre als einen »symbolischen Anthropomorphismus« (Religion, S. 82), der überall dort notwendigerweise in Anspruch genommen werden muss, wo die Vernunft Aussagen über Gott macht. Die Aufmerksamkeit, die hier der *Struktur* des Anthropomorphismus gewidmet wird, hat den Begriff von seiner häretisch-indikatorischen Funktion befreit und ihn zu einem allgemeinen Religionscharakteristikum gemacht. Die aufklärerische Religionskritik wird an dieser Übertragungsstruktur anknüpfen und die *Differenz* hervorheben. Aber zugleich kann nun ein neuer Begriff heranreifen, der der Anthropologie als einer *eigenständigen* Lehre vom Menschen. Bereits zwischen dem 16. und 18. Jh., vor allem in der deutschen Schulphilosophie, setzt die Bemühung ein, für die ›psychologia‹ – mittlerweile eine eingeständige philosophische Disziplin – eine angemessene Bezeichnung zu finden. Die von Otho Casmann in diesem Kontext verwendete, anti-aristotelisch gemeinte Bezeichnung »anthropologia« versteht sich ausdrücklich als »doctrina humanae naturae« (Casmann 1594). Hinter diesem Begriff verbirgt sich die schrittweise Emanzipation der Schulphilosophie im Allgemeinen und der Philosophie vom Menschen im Besonderen aus ihrem traditionell-metaphysischen Rahmen. Bereits sehr früh lassen sich hier deutliche Unterschiede bei der Akzentuierung feststellen, die zum Teil bis heute gültig sind: In England und Frankreich, wo die Moralistik als ethisch-literarisch geprägte Charakterlehre der Entwicklung einer genuin philosophischen Anthropologie eher im Wege stand, wurden mit dem Begriff der Anthropologie vor allem deskriptiv-empirische Betrachtungen verbunden. Von daher kennzeichnet der Begriff dort vor allem ethnographische und ethnologische, aber auch soziologische Gesichtspunkte. Im Wirkungsfeld der deutschen Philosophie dagegen spielen seit jeher

normative Elemente eine wichtige Rolle, obzwar auch hier die so genannte »physische Geographie« (Herder 1778) die Anthropologie in Richtung der späteren Kulturanthropologie geführt hat.

### 3. Konstitutionshorizonte der Anthropologie

Die Anthropologie führt seit jeher eine (un-)gewisse Doppelsexistenz. Bereits Johann G. Walch bemerkte 1733, sie bestehe »aus einer gedoppelten Natur, einer physischen und einer moralischen« (Walch 1733), wobei letztere als eine Art »Erfahrungsseelenkunde« verstanden wurde, wie man sie etwa in René Descartes' *Traitée des Passions* findet. Diese Zwitterrolle der Anthropologie wird noch in Michel Foucaults Inkriminierung der Wissenschaften vom Menschen als »empirisch-transzendente[r] Doublette« (Foucault 1978, S. 384) deutlich. Ihr wird der Vorwurf gemacht, zwischen den »normativen« und den »deskriptiven« Aspekten einer Lehre vom Menschen nicht unterscheiden zu können. Dieses Problem manifestiert sich bereits bei Kant, dessen im Jahre 1798 erschienene *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* den Anfang der philosophischen Disziplin »Anthropologie« markiert. Diese Disziplin sollte weder eine nur »physiologische« Abhandlung sein, noch zu einem bloßen Anhängsel der Moralphilosophie werden. Sie genügt nämlich nicht den in Letzterer geltenden, streng apriorischen Kriterien der Philosophie im strikten Sinne, muss aber trotzdem mehr enthalten als eine bloße Ansammlung dessen, »was die Natur aus dem Menschen macht«. Als eine »pragmatische« Disziplin geht sie vielmehr, wie Kant mehrschichtig formuliert, »auf das, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll«. In moderner Terminologie gesprochen, hätten wir es hier mit einer lebensweltlichen Betrachtung zu tun, die *erfahrungsimprägniert*, *realitätsverpflichtet* und *normativ-aufgeschlossen* wäre. Sie ist »Weltkenntnis« oder »Erkenntnis des Menschen als Weltbürger« (Anthropologie, S. 399).

Angesichts eines primär an Geltungsfragen orientierten und deshalb über weite Strecken *formalisierten* Diskurses hat die Anthropologie im *Umfeld* der kantischen Ethik die Aufgabe, deren inhaltliche Desiderate auf einer pränormativen Ebene zu skizzieren bzw. zu kompensieren, so dass der empirische Horizont der Ethik zu seinem Recht kommt (vgl. Fislis 1981). Auch bei Kant setzt die Anthropologie die »physiologische Menschenkenntnis« voraus, erweitert diese allerdings zur »Weltkenntnis«, zu einer Erfahrungskunde dessen, was der Mensch »macht,

oder machen kann und soll«. Offensichtlich braucht auch eine streng formal angelegte Fundierung der Ethik ein »naturales« Gerüst, das gleichsam eine gewisse Gewähr bietet, dass der Mensch das, was er »soll«, überhaupt »machen kann«. Ethik darf nicht *natural unwahrscheinlich* werden. Deshalb sind empirische und ethische Kommentare zum Menschen nicht strikt zu trennen. »Humanität« nennt Kant deshalb »die Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend« (Anthropologie, S. 609). An anderer Stelle, anlässlich der Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs, heißt es: »Die vernünftige *Natur* existiert als Zweck an sich selbst« (GMS, S. 51).

Kants Äußerungen zum »Charakter der Gattung« zeigen, wie sehr *moralische* Gesichtspunkte *empirische* Informationen voraussetzen und benutzen. Es werden im Menschen nämlich drei Anlagen unterschieden: Die *technische* Anlage, welche die physiologischen Eigenschaften des Menschen betrifft; die *pragmatische* Anlage, welche die zivilisatorischen Bedingungen beschreibt, die »das vernünftige Tier« als Bedingungen für seinen Austritt aus der »bloßen Selbstgewalt« benötigt; die *moralische* Anlage, worin die menschliche Natur sich zur Fähigkeit transzendiert, eine frei handelnde Person zu werden.

Diese anthropologischen Überlegungen stellen einen eigentümlichen Zwischenbereich dar: Sie zeigen zum einen auf die empirischen Randbedingungen einer Ethik, die nicht empirie-konträr sein darf, und zum anderen auf die moralischen Möglichkeiten und Anlagen der menschlichen Natur. Durch die Entkopplung der formalen Prüfverfahren sittlicher Normen von empirisch gehaltvollen Vorgaben vermeidet Kant die von ihm in der Moralphilosophie Christian Wolffs scharfsichtig diagnostizierten Zirkularitäten, wenn das moralisch Gesollte aus einer vermeintlich metaphysischen Wesensnatur des Menschen abgeleitet wird (vgl. Schröer 1988). Die von Kant bewerkstellte Entflechtung lässt sowohl die Ethik als auch die Anthropologie zu ihrem Recht kommen, wobei die Aufgabe der Letzteren dadurch nicht leichter wird. Sie ist nämlich gezwungen, sich bei anderen Wissenschaften Anleihen zu verschaffen: Anthropologie hegt einen »Symbioseappetit in bezug auf Einzelwissenschaften« (Marquard 1972, S. 366) oder ist »reaktiv« im Hinblick auf die Resultate dieser Wissenschaften (Habermas 1958, S. 34).

Die Anthropologie befindet sich demnach zwischen zwei Polen – dem der einstigen Metaphysik und dem der Einzelwissenschaften. Solange nämlich noch im Horizont der Metaphysik gedacht wurde und die Vergegenwärtigung der unterstellten Erkennbarkeit des Seins als *Totalität* ihre Entsprechung in einer ebenso umfassenden und in sie integrierten

Theorie des Menschen fand, konnte dieser nicht als solcher problematisiert werden. Die Anthropologie als Disziplin ist der Reflex dieser Problematisierung. Die Emanzipation aus der Metaphysik treibt jedoch ihrerseits die Anthropologie in die Nähe zu den Einzelwissenschaften mit der Folge, dass sie *pluralisiert* und dadurch eine bereichsspezifische Signatur erhält.

#### 4. Elemente der Anthropologie

Im berühmten »Homo-mensura«-Satz des Sophisten Protagoras, dem zufolge der Mensch das Maß aller Dinge ist, drückt sich bereits – trotz des scheinbar anmaßenden Tones – das skeptische Bewusstsein darüber aus, dass sich der Mensch keiner vorgegebenen Ordnung einfügen *kann*. Die Sonderstellung des Menschen stand bereits Diogenes von Apollonia, aber auch Aristoteles, Galen oder Isokrates vor Augen: Der aufrechte Gang, der Gebrauch der Hände als Zeichen seiner Vernunftbegabtheit und seine Sprachfähigkeit wurden bereits so interpretiert, dass die physiologischen Mängel des Menschen seine Vervollkommnungsfähigkeit zum Ausdruck bringen. Anthropologische Aussagen hatten immer die *Ähnlichkeit mit* und die *Differenz zum Tier* zum Gegenstand. Spätestens seit Platon werden solche Aussagen als Fundament (Aristoteles), als Kontext (Kant) oder als Gehalt (Descartes) für moralische Aussagen benutzt. Im religiösen Bedeutungsfeld fungieren sie nicht selten als Anknüpfungspunkte für heils- und unheilstheologische Aussagen (z. B. bei Augustinus; dazu: Wils 1990).

Der Ort anthropologischer Reflexionen bildet in der Antike und noch in der neuzeitlichen Philosophie meistens die Analyse der Seele bzw. der Seelenteile (vegetativer, sensitiver, reflexiver Seelenteil), im Besonderen aber die Analyse und Bewertung der Leidenschaften (Aristoteles, Thomas von Aquin, Descartes, Hume). In neueren (neo-aristotelischen) Ansätzen werden die *konstitutiven* Bedürfnisse des Menschen zum einen als natural-unbeliebiges Fundament, zum anderen als *universalistische* Grundlage für Gerechtigkeitsformeln und Menschenrechte benutzt (vgl. Nussbaum 1999). Die so genannte »philosophische Anthropologie« unternimmt den Versuch, eine *holistische* Theorie der menschlichen Sondernatur zu entwickeln.

Max Scheler sah diese Sondernatur des Menschen im »Geist« begründet, weshalb der Mensch, im Gegensatz zur subhumanen Welt der Lebewesen, über »Wesenswissen« verfüge (Scheler 1928). Aber obwohl diese Geistbegabtheit die »Personalität« des Men-

schen zum Ausdruck bringt, war es Scheler nicht entgangen, dass der »Geist« keine Einheit des Menschen gewährleistet, sondern dessen Natur unablässig vervielfältigt. »Der Mensch ist ein so breites, buntes, mannigfaltiges Ding, dass die Definitionen alle ein wenig zu kurz geraten. Er hat zu viele Enden« (Scheler 1915, S. 324). Auch die dem Menschen von Helmut Plessner zugeschriebene »exzentrische Positionalität« (Plessner 1961), also seine Fähigkeit, zu seinem »Zentrum« aufgrund selbstreflexiver Akte Stellung beziehen und dieses distanzieren zu können, führt zu dem weiteren, pluralisierenden Grundsatz, dass der Mensch offenbar mit der Bürde »natürlicher Künstlichkeit« leben muss. Die weitere Konsequenz dieser Pluralisierung ist die »Geschichtlichkeit« des Menschen (Plessner 1976, S. 78) im paradoxalen Sinne einer vorläufigen Natürlichkeit. Die morphologische Sonderstellung des Menschen bei Arnold Gehlen, die physiologischen Mängel, die nach Entlastung durch Institutionen rufen – auch sie sind keineswegs in der Lage, den Menschen zu vereinheitlichen. Im Gegenteil, bei all diesen holistischen Konzeptionen muss man schlussfolgern, dass die Sonderstellung des Menschen in seiner *Differenz* zu einem einheitlichen Wesen, in seiner *Heterogenität* besteht. Wenn Gehlen der menschlichen Sprache eine »Dramatisierung« attestiert, weil in ihr eine »Welt unendlicher, über das Gegebene in Raum und Zeit grenzenlos sich erstreckender Sachverhalte« (Gehlen 1944, S. 296) entsteht, dann ist die Menschennatur in einer endlosen Pluralisierungsbewegung verstrickt.

Erste Anzeichen für eine Pluralisierung finden sich bereits im 16. Jh., sobald die Conquista zu einem interkulturellen und inter-anthropologischen Vergleich anreizt (vgl. Erdheim 1990). Diese Pluralisierung wird in radikalierter Weise in kulturmorphologischen Betrachtungen, wie etwa in Charles-Louis Montesquieus Schrift *De l'esprit des lois* (1748), vollzogen, wo die Klimarelativität von Kulturen zur Ausdifferenzierung der Menschennatur erweitert wird. In den bereits früher erschienenen *Lettres Persanes* (1721) heißt es: »Wir urteilen über die Dinge immer nur mit einem unbewußten Rückbezug auf uns selbst«, so dass unsere Natur »so viele Erscheinungsformen« habe (Montesquieu 1988, S. 106 u. 112). In mikro-soziologischen Studien, etwa in der berühmten Abhandlung von Marcel Mauss über »Körpertechniken« wird die Kulturrelativität einfachster körperlicher Verrichtungen aufgezeigt (Mauss 1975). In sämtlichen »Kulturanthropologien« (Sapir, Whorf, Malinowski, Mead, Lévi-Strauss) wird der Primat der Kultur über die Natur festgeschrieben. »Natur ist wesentlich nur ein Potential, Kultur aber ist Manifestation, Kulturanthropologie muß zu Aus-

sagen über das Potential gelangen mit Hilfe der Manifestationen« (Mühlmann 1966, S. 21). Die Kulturanthropologie weist dabei immer wieder eine starke Affinität zur Kulturphilosophie auf (vgl. Landmann 1955, 1961, 1962, 1971).

## 5. Epistemische und ideologische Schwierigkeiten mit der Anthropologie

Anthropologie bleibt ein prekäres Unterfangen. Denn der Mensch, der sich selber beobachtet, ist zugleich Subjekt und Objekt der Beobachtung. Dies führt notwendigerweise zu einer »verschärften Unschärferelation«. »Wir können nur aufgrund der Verschiedenheit von Beziehungen begreifen, und hier gibt es nur Ähnlichkeiten, aber keine Unterschiede zwischen dem Beobachter und dem Untersuchungsobjekt« (Lacépède, Zitat bei Moravi 1971, S. 61). Weil der anthropologische Blick getrübt ist, weisen sämtliche Wesensbestimmungen des Menschen eine »Lücke« (Taylor 1975, S. 216) auf, die nur mittels Selbsttäuschungen geschlossen werden kann. Überaus kritisch stellen sich die Konzepte dar: Während Joachim Ritter in der Anthropologie eine neue Metaphysik des Menschen vermutete (Ritter 1933), wurde sie von Max Horkheimer auf ideologiekritische Absichten gelenkt: »In die Zielvorstellungen vom Menschen gehen vielmehr ihre jeweiligen Bedürfnisse ein, die keine Schau zum Grunde, sondern eher die Not zur Ursache haben« (Horkheimer 1968, S. 206). Gänzlich auf Negativität umgestellt wurde Anthropologie dann durch Niklas Luhmann – »Nur für ein Menschenbild mag es im Moment als lohnend erscheinen, die Evolution in ihre postmundiale Phase überzuleiten« (Luhmann 1982, S. 205) –, in Ulrich Sonnemanns *Negativer Anthropologie*, die Positivitätsabstinenz zum Gütesiegel erhob, in historisch-relativierender Absicht bei Dietmar Kamper (1973), wo die Anthropologie »nach dem Tode des Menschen« (Kamper/Wulf 1994), also mit einem post-humanistischen Interesse betrieben wird.

In der Gegenwart dominiert die Tendenz zu »speziellen« oder »bereichsspezifischen« Anthropologien (»medizinische«, »biologische«, »evolutionäre«, »neurologische«, »psychologische« Anthropologie etc.), worin häufig die disziplinen-eigenen Menschenbilder oder die jeweiligen Konzepte spezifischer Ansätze zum Menschen artikuliert werden (vgl. Gadamer/Vogler 1972). Dies hat insgesamt zu einer weiteren Auffächerung der Anthropologie geführt. Im Bereich ethischer Reflexion wird aber in zunehmendem Maße das Bedürfnis nach einer an-

thropologischen Flankierung normativer Aussagen empfunden (vgl. Wils 1994).

## Literatur

### Standardwerke

- Augustinus, Aurelius: »De haeresibus«. In: Migne, Jaques Paul (Hg.): *Patrologia cursus completus. Series Latina*, Bd. 42. Paris 1958ff.
- Casman, Otho: *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina*. Frankfurt a. M. 1594.
- Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin 1944.
- Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784]. Werke Bd. IV. Berlin/Weimar 1978.
- Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Hamburg 1978 (=Religion).
- : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg 1965 (=GMS).
- : *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Werke in sechs Bänden, Bd. 6. Darmstadt 1968 (=Anthropologie).
- Landmann, Michael: *Das Ende des Individuums*. Stuttgart 1971.
- (Hg.): *De homine. Der Mensch im Spiegel seiner Gedanken*. Freiburg/München 1962.
- : *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*. München/Basel 1961.
- : *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbsteutung in Geschichte und Gegenwart*. Berlin 1955.
- Mallet, Abbé: Article Anthropologie«. In: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné*, Paris 1779.
- Mauss, Marcel: »Die Techniken des Körpers.« In: Ders.: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. II. München 1975, S. 199–221.
- Montesquieu, Charles-Louis: *Persebriefe*. Hg. von Johann von Stackelberg. Frankfurt a. M. 1988.
- : *Vom Geist der Gesetze*. Stuttgart 1980 (frz. *De l'esprit des lois*, 1748).
- Plessner, Helmuth: *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*. Frankfurt a. M. 1976.
- : *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [1928]. In: Schriften, Bd. IV. Frankfurt a. M. 1961.
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. München 1928.
- : *Zur Idee des Menschen*. In: Abhandlungen und Aufsätze, Bd. 1. Leipzig 1915.
- Xenophanes: *Fragmente*. In: Diels, Hermann/Kranz, Walther (Hg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I. Berlin <sup>8</sup>1956, S. 126–139 (=Frg.).
- Walch, Johann G.: *Artikel Anthropologie*. In: Ders.: *Philosophisches Lexikon*. Leipzig 1733.

### Weiterführende Literatur

- Erdheim, Mario: »Anthropologische Modelle des 16. Jahrhunderts«. In: *Klassiker der Kulturanthropologie*. Hg. von Wolfgang Marschall. München 1990, S. 19–51.
- Fisla, Monica: *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*. Frankfurt a. M./Bern 1981.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. M. 1978.
- Gadamer, Hans-Georg/Vogler, Paul (Hg.): *Neue Anthropologie*. 4. Bde. Stuttgart 1972.
- Habermas, Jürgen: »Anthropologie«. In: *Fischer Lexikon Philosophie*. Frankfurt a. M. 1958, S. 18–35.

- Horkheimer, Max: »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«. In: Ders.: *Kritische Theorie*. Frankfurt a.M. 1968.
- Kamper, Dietmar: *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik*. München 1973.
- /Wulf, Christoph (Hg.): *Anthropologie nach dem Tode des Menschen*. Frankfurt a.M. 1994.
- Luhmann, Niklas: »Evolution, kein Menschenbild«. In: Riedel, R./Kreuzer, F. (Hg.): *Evolution und Menschenbild*. Hamburg 1982.
- Marquard, Odo: »Anthropologie«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. I. Darmstadt 1972, Sp. 366.
- : »Zur Geschichte des Begriffs ›Anthropologie‹ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts«. In: Ders.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a.M. 1982, S. 122–145.
- Moravi, Sergio: *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*. München 1971.
- Mühlmann, Wilhelm E.: *Umriss und Probleme der Kultur-anthropologie*. Berlin 1966.
- Nussbaum, Martha, C.: »Nicht-relative Tugenden. Ein aristotelischer Ansatz«. In: Dies.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt a.M. 1999, S. 227–264.
- Ritter, Joachim: *Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen*. München 1933.
- Schröer, Christoph: *Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant*. Stuttgart/Berlin u.a. 1988.
- Taylor, Charles: »Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen«. In: Ders.: *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt a.M. 1975.
- Wils, Jean-Pierre: *Ästhetische Güte. Philosophisch-theologische Studien zu Mythos und Leiblichkeit im Verhältnis von Ethik und Ästhetik*. München 1990.
- : »Die anthropologische Ferne des Menschen. Zwischen Biologie und Ethik«. In: Ders.: *Die große Erschöpfung. Kultur-ethische Probleme vor der Jahrtausendwende*. Paderborn/München u.a. 1994, S. 87–110.

Jean-Pierre Wils

## Autonomie

### 1. Eine Leitidee der Moderne

Der Begriff der Autonomie ist, obwohl seine Geschichte zweieinhalb Jahrtausende zurückreicht (vgl. Pohlmann 1971), ein Zentralbegriff der Moderne geworden. In der Ethik steht er repräsentativ für jenes moderne sittliche Freiheitsbewusstsein, in dem die normgebende Verantwortung des Menschen als unhintergehbare Voraussetzung normativer Verbindlichkeit systematisch zur Geltung kommt – mit weitreichenden Konsequenzen für alle Sachbereiche der Ethik.

Der Begriff der Autonomie wird auch außerhalb ethischer Diskurse vielfältig verwendet und kann höchst unterschiedliche – normative oder auch deskriptive – Bedeutungen annehmen, die ihrerseits auf die Ethik zurückwirken können. So werden beispielsweise im Namen der Autonomie politische Ansprü-

che auf Anerkennung einer selbstbestimmten Lebensführung vorgetragen, und zwar gleichermaßen von Individuen wie von Gruppen oder ganzen Völkern. Auch politisch-rechtliche Forderungen religiöser, kultureller, ethnischer oder sprachlicher Minderheiten auf Schutz oder Förderung ihrer Eigenständigkeit firmieren vielfach unter dem Begriff der Autonomie. Im Leitbild politisch-rechtlicher Unabhängigkeit zeigt sich bis heute eine gewisse Kontinuität zum klassischen griechischen Verständnis von Autonomie als politischer Selbstgesetzgebung, das im Kontext der griechischen Polis-Gesellschaft – so z. B. bei Herodot und Thukydides – auf die Stadtgemeinde als Träger politischer Eigenständigkeit bezogen war (vgl. Pohlmann 1971, S. 701).

Eine etwas andere Stoßrichtung gewinnt der Begriff in den modernen empirischen Humanwissenschaften, etwa in der Psychologie oder in der Pädagogik, wo er vielfach zur Umschreibung psychischer Stabilität und Gesundheit (»Ich-Stärke«) des Individuums dient und gleichermaßen als normative wie als deskriptive Kategorie Anwendung findet (vgl. Fromm 1989). Wiederum anders – und außerdem weitgehend frei von normativen Konnotationen – ist die Verwendung des Autonomiebegriffs zur soziologischen Beschreibung der funktionalen Ausdifferenzierung der unterschiedlichen Lebensbereiche in der modernen Gesellschaft, deren Teilsysteme zunehmend auseinander treten und eine je eigene Logik der Selbststeuerung ausbilden (vgl. Luhmann 1980, S. 166). Man könnte die Reihe der Beispiele erweitern.

Abgesehen von der Vielfalt der Gegenstandsbe- reiche, auf die der Begriff der Autonomie heute angewendet wird, dient er auch zur Artikulation höchst unterschiedlicher Bewertungen der Moderne bzw. des modernen Freiheitsbewusstseins, die von emphatischer Zustimmung bis zu entschiedener Ablehnung reichen. So findet sich unter dem Begriff der Autonomie sowohl das Leitbild einer Gesellschaft mündiger Menschen, die einander wechselseitig achten und solidarisch für ihr Rechte eintreten, als auch die Angstvorstellung einer sozialdarwinistischen Konkurrenzgesellschaft, in der kranke, alte oder behinderte Menschen an den Rand gedrängt werden. Und während die einen in der Besinnung auf die Autonomie die Chance zur verantwortlichen Weiterentwicklung einer menschenrechtlichen, sozialen und auch ökologischen Gesellschaft sehen, bekämpfen andere die Autonomie als einen Irrweg, auf dem der Mensch durch Verabsolutierung seiner eigenen (»anthropozentrischen«) Interessen letztlich seine biologischen Lebensgrundlagen zerstört.

Die folgenden Ausführungen orientieren sich an



der praktischen Philosophie Kants, die für die Ausbildung des *genuin ethischen* Autonomieverständnisses systematisch und wirkungsgeschichtlich von herausragender Bedeutung ist. Damit soll keineswegs ein Deutungsmonopol oder auch nur Deutungsvorrang für die kantische Konzeption beansprucht werden. Begriffe sind nicht das Eigentum einer bestimmten Schultradition, sondern bleiben der Pluralität unterschiedlicher Verwendungsweisen und Ausdeutungen ausgesetzt. So wird der Begriff der Autonomie beispielsweise in der englischsprachigen Ethikdiskussion meist in einem sehr weiten Sinne als »ability to chose how to live one's life« (Singer 1993, S. 73) gebraucht. Der Rückgang auf den Königsberger Philosophen bietet sich allerdings deshalb an, weil der Autonomiebegriff in der kantischen Philosophie – erstmals und bis heute unübertroffen – eine präzise Ausarbeitung als ethische Leitidee erfährt (vgl. Höffe 1983, S. 196 ff.).

## 2. Autonomie als unbedingter sittlicher Anspruch (Kant)

Die Frage nach dem Guten ist seit jeher Ausgangspunkt ethischen Denkens. Bereits in der Tradition der Ethik kommt dabei die Einsicht zum Tragen, dass die moralische Qualität menschlichen Handelns (also das moralisch Gute) nicht primär im äußeren Erfolg besteht, sondern entscheidend vom guten Willen des Menschen abhängt. »Facere bonum« (etwas Gutes bewirken) ist nicht dasselbe wie »facere bene« (gut handeln), schreibt Augustinus in seinen *Bekenntnissen* (vgl. Augustinus: *Bekenntnisse*, S. 40/42) und würdigt damit die Bedeutung der inneren Willenshaltung für die sittliche Bewertung menschlichen Handelns. Vertreter der scholastischen Philosophie des Mittelalters wie etwa Peter Abaelard oder Thomas von Aquin arbeiten diese grundlegende Einsicht durch begriffliche Differenzierungen und Klärungen weiter aus (vgl. Irrgang 1998, S. 46 ff.).

Auch Kant setzt bei der Bedeutung des guten Willens an, den er zugleich – über die Tradition hinausgehend – zum Dreh- und Angelpunkt seiner kritischen Ethik erhebt: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*« (GMS, S. 393). In Fragen der Moral, dies ist Kants Pointe, gibt es keine dem Willen bloß äußerlich vorgegebenen verbindlichen Güter, Werte oder Tugenden; vielmehr werden diese in ihrer moralischen Verbindlichkeit überhaupt erst durch den sittlichen Willen des Menschen aktiv (»autonom«) konstituiert. Sie sind dem

Willen nicht vorgegeben, sondern seiner Autonomie aufgegeben. Diese Aufgabe ist keine Sache menschlichen Beliebens, sondern hat den Charakter eines kategorischen Imperativs, d.h. einer unbedingten Verpflichtung, die alle Kräfte des Menschen in Dienst nimmt.

Der kategorische Imperativ ist für Kant nicht nur ein moralphilosophisches Denkeperiment oder ›Testverfahren‹, sondern manifestiert sich als Sollensanspruch, der den Menschen gleichzeitig zum Handeln antreibt. Diese – in der Literatur oft vernachlässigte – *motivationale Seite der Autonomie*, die autonome »Triebfeder« des Sittlichen, analysiert Kant unter dem Begriff der Achtung vor dem Gesetz (vgl. Schwartländer 1968, S. 128 ff.). Er stellt fest, dass die Achtung ihre Wirkung auf das Gemüt des Menschen nicht wie eine empirische Sanktion oder Gratifikation entfaltet, sondern als *Relativierung* der empirisch-natürlichen Eigenliebe wirksam wird. Von daher ergibt sich eine zunächst »negative« Wirkung der Achtung. Sie lässt sich als Demütigung beschreiben, die dem Menschen als einem zwar zur sittlichen Lebensführung berufenen, doch zugleich unaufhebbar endlichen Wesen »unvermeidlich« widerfährt, wie Kant betont (vgl. KpV, S. 74). Angesichts der Demütigungskomponente, die dem sittlichen Bewusstsein des Menschen stets innewohnt, erweist sich die sittliche Autonomie im kantischen Verständnis als das genaue Gegenteil einer ›Souveränität‹ des Menschen in moralischen Fragen, als die sie oft missverstanden worden ist, so etwa von Franz von Baader, der in der kantischen Autonomie die »Irrlehre« von der »absoluten Sichselbstbegründung« des Menschen sieht (1853, S. 326). Gleichzeitig entfaltet die Achtung aber auch eine positive Gemütsstimmung, insofern der Mensch als sittlich autonomes Wesen sich über seine bloß animalische Natur erhoben fühlt. In jenem berühmten Satz, der zugleich zu seiner Grabinschrift geworden ist, vergleicht Kant die »Bewunderung und Ehrfurcht«, die »das moralische Gesetz in mir« auslösen kann, mit dem ambivalenten Gefühl des Erhabenen, das den Menschen bei der Betrachtung des »bestirnten Himmels über mir« ergreift (KpV, S. 161).

Obwohl der moralische Anspruch dem Menschen als Achtung gebietender Imperativ entgegentritt, wirkt er nicht wie der Einbruch einer fremden, äußerlichen Macht, sondern als Anspruch der *eigenen* praktischen Vernunft, mit der der Mensch sich sein *eigenes* Gesetz geben und dieses konsequent lebenspraktisch vollziehen soll. Das sittliche Gesetz kann nur in der Selbstbindung des Menschen an von ihm selbst ausgestaltete Normen zur Geltung kommen. Genau darin besteht nach Kant die sittliche Auto-

nomie: »Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch *als selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß« (GMS, S. 431).

Konkret vollzieht sich sittliche Selbstgesetzgebung auf Wege der Ausbildung von Maximen, d.h. von subjektiven Grundsätzen, die der Mensch im Laufe seines Lebens entwickelt und die er daraufhin überprüfen soll, ob er sie als universal geltend wollen kann: »Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne« (KpV, S. 54). Im Kriterium der Universalisierbarkeit kommt der Unbedingtheitsanspruch sittlichen Sollens so zur Geltung, dass er zugleich lebenspraktisch – nämlich als Prüfkriterium für die Ausbildung von Maximen – wirksam werden kann (vgl. Herman 1993). Zu diesem Zweck werden die kognitiven Fähigkeiten des Menschen in den Dienst sittlicher Selbstgesetzgebung genommen. Die Autonomie hat neben ihrem motivationalen also immer auch einen *kognitiven Aspekt*, der für ein volles Verständnis der kantischen Autonomie allerdings nicht isoliert werden darf (wie dies häufig geschieht, z.B. bei Rawls 1975, S. 557 ff. oder Kohlberg u. a. 1983).

Im Innewerden des unbedingten Anspruchs der Sittlichkeit wird der Mensch sich zugleich seiner eigenen Freiheit und Würde als *sittlich autonomes Subjekt* bewusst. Diese seine eigene Würde – und damit gleichursprünglich die Würde jedes anderen – ist dem Menschen ebenfalls Gegenstand einer unbedingten Achtung, weshalb der kategorische Imperativ nach Kant auch wie folgt formuliert werden kann: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst« (GMS, S. 429). Die Einsicht in die Autonomie des Sittlichen verbindet sich somit unauflöslich mit der Anerkennung jedes Menschen als eines sittlichen Subjekts, dessen Würde über jeden Marktpreis oder Affektionspreis erhaben und prinzipiell unverrechenbar ist (vgl. GMS, S. 434).

Im Blick auf die Idee sittlicher Autonomie, wie sie von Kant philosophisch geklärt worden ist, wird das Emanzipationsanliegen der Moderne auf seinen genuin ethischen Kern hin transparent. Die im Anspruch der sittlichen Autonomie geforderte *mündige Verankerung normativer Verbindlichkeit* erweist sich in dieser Perspektive als das strikte Gegenteil einer voluntaristischen Auflösung des Normativen, mit der sie deshalb nicht verwechselt werden sollte. Sie meint auch nicht die Verabsolutierung individueller Selbst-

verwirklichung (die oft ebenfalls als Autonomie bezeichnet wird), verlangt die Idee der sittlichen Autonomie doch immer auch ein solidarisches Eintreten für die Freiheit der anderen.

### 3. Anerkennung der Autonomie als ethische Forderung

Der fundamentale Status der sittlichen Autonomie verbietet es, diese unmittelbar als Prinzip zur »Ableitung« materialer sittlicher Handlungsanweisungen einzusetzen. Gleichwohl hat die Einsicht in die Autonomie durchaus konkrete Folgen für die unterschiedlichen Sachbereiche der Ethik. Wenn, wie Kant systematisch aufgezeigt hat, sittliche Verbindlichkeit letztlich nur als Selbstbindung des Menschen an das selbst gegebene Gesetz – und somit eben als Autonomie – zum Tragen kommen kann, so folgt daraus der Anspruch auf Anerkennung der mündigen Verantwortlichkeit eines jeden. Dieser Anspruch richtet sich zunächst an jeden Menschen selbst, und zwar in Gestalt jenes aufklärerischen Appells, der den beständigen »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« (Aufklärung, S. 35) verlangt, ein Unterfangen, das von isolierten Individuen allein nicht zustande gebracht werden kann und deshalb gleichzeitig zum öffentlichen, politischen Projekt werden muss (vgl. Aufklärung, S. 36).

Die Anerkennung der sittlichen Autonomie eines jeden kann nicht auf bestimmte »Bereiche« des menschlichen Lebens und der Gesellschaft beschränkt bleiben, sondern sie soll *alle* Lebensbereiche durchwirken und prägen: Partnerschaft, Ehe und Familie, Erziehung und Bildung, Politik und Recht, das Wirtschaftsleben, aber auch den Umgang mit Krankheit, Alter und Sterben. Dabei versteht es sich von selbst, dass der Imperativ der Autonomie in unterschiedlichen Formen verwirklicht wird und beispielsweise in der Ehe anders Gestalt annimmt als im Wirtschaftsleben oder bei der Mitwirkung in Staat und Politik. Bei der Erziehung von Kindern, denen Eigenverantwortlichkeit noch nicht zugesprochen werden kann, entfaltet die Leitidee der Autonomie gleichwohl Konsequenzen schon für den Erziehungsprozess selbst, der möglichst weitgehend auf Einsicht und Mitwirkung der Kinder gestützt sein soll. Auch Kinder haben bereits *hic et nunc* ein Anrecht auf Respekt ihrer noch zu entfaltenden Autonomie, die gleichermaßen das Ziel und die Voraussetzung der Erziehung bildet (vgl. Löwisch 1982, S. 127). Besondere Schwierigkeiten wirft der Anspruch der Autonomie in solchen Grenzfällen auf, in denen Menschen krankheitsbedingt zeitweise oder sogar dauer-

haft unfähig sind, ein eigenständiges Leben zu führen. Gerade in solchen Grenzsituationen bleibt die Idee der sittlichen Autonomie gleichwohl leitend, indem sie verlangt, die Mündigkeit des Betroffenen soweit irgend möglich – und sei es in den indirekten Formen eines Patiententestaments – zu respektieren und aktiv zu fördern (vgl. Kuttig 1993). Auf diese Weise kommt der Anspruch der Autonomie vor allem auch gegen die im Verhältnis von Arzt und Patient stets drohende Gefahr des ›Paternalismus‹ kritisch zur Geltung (vgl. Childress 1981, S. 17 ff.).

Politisch-rechtliche Konsequenzen entfaltet der Anspruch der sittlichen Autonomie in Gestalt der Menschenrechte (vgl. Bielefeldt 1998). Die Würde des Menschen als eines sittlich autonomen Subjekts findet dadurch öffentliche Anerkennung, dass jedem Mitglied der Rechtsgemeinschaft das Maximum an Freiheit rechtlich zugesichert wird, das mit der gleichen Freiheit eines jeden vereinbar ist. Kant nennt dieses fundamentale Freiheitsrecht das eine, gleichsam angeborene Menschenrecht, weil es jedem Menschen kraft seines Menschseins zukommt (vgl. MS, S. 237). Die einzelnen Menschenrechte – von den klassisch-liberalen Rechten wie etwa der Religionsfreiheit oder der Meinungsfreiheit über die demokratischen Mitwirkungsrechte bis zu den sozialen und wirtschaftlichen Rechten – lassen sich als historisch konkrete Ausdifferenzierungen dieses einen fundamentalen Freiheitsrechts verstehen. Die menschenrechtliche Demokratie bildet daher heute die politisch-rechtliche Organisationsform, in der die sittliche Autonomie des Menschen auch institutionell zum Tragen kommt.

## Literatur

### Standardwerke

- Kant, Immanuel: »Beantwortung der Frage ›Was ist Aufklärung?‹« [1784]. In: *Werke*, Akademie-Ausgabe. Bd. 8. Berlin/Leipzig 1923, S. 33–42 (=Aufklärung).
- : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]. In: *Werke*, Akademie-Ausgabe. Bd. 4. Berlin 1911, S. 385–464 (=GMS).
- : *Kritik der praktischen Vernunft* [1788]. In: *Werke*, Akademie-Ausgabe. Bd. 5. Berlin 1913, S. 1–163 (=KpV).
- : *Die Metaphysik der Sitten* [1797]. In: *Werke*, Akademie-Ausgabe. Bd. 6. Berlin 1914, 203–491 (= MS).
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1975 (engl. *A Theory of Justice*. Cambridge 1971).

### Weiterführende Literatur

- Augustinus: *Bekenntnisse*. Zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übers. und erl. von Joseph Bernhart, mit einem Vorwort von Ludwig Grasmück. Frankfurt a.M. 1987.
- Baader, Franz von: *Über Religions- und religiöse Philosophie im Gegensatz der Religionsunphilosophie und der irreligiösen Philosophie*. In: *Gesammelte Schriften*. Hg. von Franz Hoffmann. Bd. I. Leipzig 1853, S. 321–338.

- Bielefeldt, Heiner: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt 1998.
- Childress, James F.: *Priorities in Biomedical Ethics*. Philadelphia 1981.
- Fromm, Erich: *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*. Erich-Fromm-Gesamtausgabe. Hg. von Rainer Funk. Bd. II. München 1989, S. 1–157.
- Herman, Barbara: *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, Mass. 1993.
- Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*. München 1983.
- Irgang, Bernhard: *Praktische Ethik aus hermeneutischer Sicht*. Paderborn 1998.
- Kohlberg, Lawrence/Levine, Charles/Hewer, Andrea: *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*. Basel u. a. 1983.
- Kuttig, Lothar: »Autonomie zwischen ethischem Anspruch und medizinischer Wirklichkeit. Paternalismus im Arzt-Patient-Verhältnis«. In: Eckensberger, Lutz H./Gähde, Ulrich (Hg.): *Ethische Norm und empirische Hypothese*. Frankfurt a.M. 1993, S. 268–283.
- Löwisch, Dieter-Jürgen: *Einführung in die Erziehungsphilosophie*. Darmstadt 1982.
- Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1980.
- Pohlmann, R.: »Autonomie«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter. Bd. 1. Darmstadt 1971, Sp. 701–720.
- Schwartländer, Johannes: *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*. Stuttgart 1968.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*. Stuttgart <sup>2</sup>1996 (engl. *Practical Ethics*. Cambridge <sup>2</sup>1993).

Heiner Bielefeldt

## Bedürfnisse / Interessen

Bedürfnisse (engl.: wants, needs; frz.: besoins) und Interessen (engl.: interests; frz.: intérêts) sind potenzielle Motivationsquellen des Handelns. Der Begriff des Interesses kennzeichnet allgemein jede Form der auf einen Gegenstand, ein Geschehen oder ein Gegenüber gerichteten Anteilnahme, während sich der Bedürfnisbegriff v. a. auf das von Menschen oder anderen Lebewesen aufgrund einer Notwendigkeit, insbesondere derjenigen der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung, Erstrebte bezieht. Obwohl dieser Bedeutungsunterschied auch durch speziellere Begriffsbestimmungen nicht völlig zum Verschwinden gebracht werden kann, haben beide Begriffe in der neuzeitlichen Ethik eine Funktion erlangt, die ihre semantische Differenz oft in der Hintergrund treten lässt. Beide werden nämlich zur Begründung eines moralischen Sollens in Anspruch genommen, dessen Verbindlichkeit keinem göttlichen Gesetz entspringe, sondern aus der Natur des Menschen ableitbar sei.

## 1. ›Bedürfnis‹

Obwohl der Bedürfnisbegriff bereits im 18. Jh. geläufig ist und auf ein schon in der Antike diskutiertes Phänomen verweist, verdankt er seine heutige Bedeutung v.a. der Philosophie und Nationalökonomie des 19. und der Psychologie des 20. Jh.s. Während Letztere den Aspekt der Verhaltensmotivation in den Vordergrund rückt, so dass der Bedürfnisbegriff ein psychisches Antriebsgeschehen bezeichnet und nur sehr subtil von ›Trieb‹, ›Wunsch‹, ›Begehren‹ und ›Motiv‹ abgegrenzt werden kann, gewinnt ›Bedürfnis‹ im philosophisch-nationalökonomischen Verständnis einen doppelten Sinn: Bezieht sich der Begriff – ähnlich wie in der Psychologie – auf »das Gefühl eines Mangels mit dem Streben ihn zu beseitigen« (Herrmann 1870, S. 5), bezeichnet er ein *subjektives* Bedürfnis und besitzt rein *deskriptive* Bedeutung. Dagegen charakterisiert er *objektive* Bedürfnisse, wenn er »Erfordernisse der Erhaltung und harmonischen Entwicklung der menschlichen Natur in ihrer Totalität« (Menger 1923, S. 3) benennt. Da solche Erfordernisse auch für nichtmenschliche Lebewesen bestimmbar sind, lassen sich objektive Bedürfnisse auch ihnen zuschreiben. Darüber hinaus besitzt die Rede von objektiven Bedürfnissen stets einen *normativen* Gehalt, denn sie »setzt einen bestimmten Zweck, auf den das Bedürfnis im Sinne des ›Brauchens‹ bezogen wird, [...] als einen Wert voraus« (Birnbacher 1979, S. 32).

Primärer Träger von Bedürfnissen ist das Individuum. Das schließt die Existenz kollektiver Bedürfnisse nicht aus, bedeutet aber, dass sich subjektive und objektive Bedürfnisse nicht notwendigerweise decken. Im Bereich der *natürlichen* oder *physiologischen* Bedürfnisse des Menschen ist ihre Kongruenz zwar die Regel. Die Grundbedürfnisse (*basic needs*) des Menschen gehen aber über die physiologischen Bedürfnisse hinaus (vgl. Dewey 1927, S. 34; Malinowski 1944, S. 91; Etzioni 1975, S. 625 ff.). Die empirische Bedürfnisforschung stark beeinflusst hat die von Maslow (1943, 1978) entwickelte Vorstellung einer hierarchischen Ordnung der Grundbedürfnisse – 1. physiologische Bedürfnisse, 2. Sicherheit, 3. Geborgenheit und Liebe, 4. Wertschätzung, 5. Selbstverwirklichung –, deren jedes sich erst dann herausbildet, wenn die basaleren befriedigt zu sein scheinen. Für Doyal/Gough (1991, S. 49 ff.) sind körperliche Gesundheit und Autonomie die menschlichen Grundbedürfnisse, während Galtung (1994, S. 114) »Überlebens-Bedürfnisse«, »Wohlergehens-Bedürfnisse«, »Identitäts-Bedürfnisse« und »Freiheits-Bedürfnisse« unterscheidet.

Als Differenz *wahrer* und *falscher* bzw. *vernünftiger*

und *unvernünftiger* Bedürfnisse kann der Unterschied zwischen einem Bedürfnis, dessen Erfüllung ein Gefühl der Zufriedenheit hervorruft, und einem solchen, dessen Befriedigung negative oder indifferente Empfindungen auslöst, verstanden werden (Wolf 1984, S. 156). Wird die Unterscheidung dagegen an die Prämissen etwa einer speziellen Gesellschaftstheorie gebunden, die bestimmte Bedürfnisse als falsch klassifiziert, »[g]anz gleich, wie sehr solche Bedürfnisse zu denen des Individuums selbst geworden sind« (Marcuse 1967, S. 25), bringt sie lediglich den Absolutheitsanspruch der betreffenden Theorie zum Ausdruck.

Auf den Zusammenhang zwischen der Bedürfnisnatur des Menschen und der Entstehung gesellschaftlicher Interaktion weist bereits Hegel (1970, §§ 188ff.) hin. Weil der Einzelne zur Befriedigung seiner durch »Zerlegung und Unterscheidung« (ebd., § 190) sich potenzierenden Bedürfnisse auf andere angewiesen ist, bringt das Bedürfniswesen Mensch die arbeitsteilig organisierte moderne Gesellschaft hervor, die als »System der Bedürfnisse« (ebd., § 188) durch die ökonomischen Beziehungen individueller Bedürfnisträger charakterisiert ist. Auf die ihr eigentümliche Tendenz, viele Menschen verarmen zu lassen (ebd., § 243f.), reagiert Marx (1962, S. 21) mit der Forderung nach einer Umverteilung des Sozialprodukts: »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!« Im 20. Jh. rücken v.a. Arnold Gehlen, Erich Fromm und Herbert Marcuse (1967) den Zusammenhang zwischen menschlicher Bedürfnisstruktur und gesellschaftlicher Versagung der Bedürfnisbefriedigung in den Blick (vgl. Prechtel 1983).

## 2. ›Interesse‹

Ein noch breiteres Bedeutungsspektrum als der Bedürfnisbegriff deckt der Begriff des Interesses ab, für den man so verschiedene Synonyme wie ›Lust‹, ›Neigung‹, ›Nutzen‹, ›Wertbewusstsein‹ bzw. ›Wert, den ein Gut für eine Person hat‹ vorgeschlagen hat (Lunk 1926/27, Bd. 1, S. 14 ff.). Wenn er heute v.a. ein Gerichtesein zum Ausdruck bringt, das sein Objekt zugleich erstrebt, ist dies das Resultat eines umfassenden Bedeutungswandels. Denn Interesse heißt zunächst im Römischen Recht der Schadenersatzanspruch, den ein Kläger geltend macht, später der einem Gläubiger zustehende Zins. Im 16. Jh. bedeutet ›Interesse‹ allgemein ›Vorteil‹, ›Gewinn‹, ›Nutzen‹; seit der Mitte des 17. Jh.s bezeichnet der Begriff auch »den psychischen Vorgang [...], der innerlich bei der Realisierung des privaten Vorteils erlebt wird«

(Gerhardt 1976, S. 295, vgl. S. 288 ff.). Interesse kann daher nicht nur der »Gegenstand« heißen, »an den jeder Mensch, seinem Temperament und den ihm eigentümlichen Ideen entsprechend, sein Wohlergehen knüpft« (Holbach 1960, S. 231), sondern auch das »Wohlgefallen«, »das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden« (Kant, KdU, § 2).

In dem Maß, in dem Interessen als anthropologisches Grunddatum, als zu den physiologischen Antrieben hinzutretende »Triebfeder aller Menschen« (Helvétius 1972, S. 137) begriffen werden, gewinnen sie nicht nur epistemologische (ebd., S. 423; Habermas 1968) und ästhetische (Kant, KdU), sondern v. a. moralphilosophische und politiktheoretische Bedeutung. Weil die Person, der man ein Interesse zuschreibt, »letztlich als wirtschaftendes, nach Gewinn und Verlust kalkulierendes Subjekt vorgestellt« ist (Gerhardt 1976, S. 293), das zur Befriedigung seines Interesses auf Interaktionsbeziehungen angewiesen ist, haben Interessen eine soziale Dimension, die Interessenkonflikte unvermeidlich erscheinen lässt. Moral und Recht werden deshalb als Instrumente der Konfliktregulierung wichtig, und Hobbes (1651, Kap. XXII, 1) konzipiert den Staat als einen Souverän, der die Träger privater Interessen in ihre Schranken zu weisen vermag.

Kant erkennt im Interesse ein Antriebsmoment des Menschen, das für die Vernunft zugänglich ist (GMS, S. 413), der er zugleich ein eigenes, »spekulatives« wie »praktisches« Interesse zuerkennt (KrV, S. 518 [B 825] u. 522 [B 832], vgl. S. 440 [B 694]). In der Abstraktion von den empirischen, durch ein »Objekt des Begehrens« bestimmten Interessen manifestiert sich für ihn das reine, den Willen nur durch die »Allgemeingültigkeit der Maxime« bestimmende »Vernunftinteresse« (Kant, GMS, S. 460, Anm.), das den Menschen zum moralischen Handeln zu bestimmen vermag.

Auch Interessen lassen sich in *subjektive* und *objektive*, *wahre* und *falsche*, *vernünftige* und *unvernünftige* unterscheiden. Allerdings akzentuiert der Begriff des Interesses oft dessen Subjektivität, so dass Interesse das ist, »was jeder von uns für seine Glückseligkeit als notwendig erachtet« (Holbach 1960, S. 231). Ein objektives Interesse kann jedenfalls nicht durch eine dogmatische Güterlehre vorgegeben werden. Als wahr oder objektiv lässt sich jedoch dasjenige Interesse auffassen, das »der Betroffene nach allgemeiner Erfahrung bei entsprechender Information, nach Überwindung eines vorübergehenden Affektzustandes oder nach Eintreten einer neuen Situation zu seinem subjektiven Interesse zu machen bereit sein wird« (Patzig 1978, S. 21; vgl. die ähnliche

Definition vernünftiger Interessen bei Rawls [1975, S. 446 f.]).

Mit der allgemeinen Anerkennung der handlungsmotivierenden Funktion von Interessen, die – anders als Bedürfnisse – auch Staaten und anderen abstrakten Personen zugeschrieben werden können, stellt sich die schon von Rousseau (1997) aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis zwischen dem *Privatinteresse* des Einzelnen (*intérêt propre* bzw. *intérêt personnel*; ebd., S. 142 u. 242), dem *gemeinsamen Interesse* eines Kollektivs (*intérêt commun*; ebd., S. 118 u. 178) und dem *öffentlichen*, die Belange der Allgemeinheit wahren Interesse (*utilité publique*; ebd., S. 242). Gegen die »sanktionierte, gesetzliche Lüge der konstitutionellen Staaten, daß der Staat das Interesse des Volks oder daß das Volk das Staatsinteresse ist«, wendet sich Marx (1988, S. 268).

### 3. Zum Verhältnis von Bedürfnissen und Interessen

Die Vielfalt der Verwendungsweisen von »Bedürfnis« und »Interesse« erlaubt keine eindeutige Bestimmung des Verhältnisses von Bedürfnissen und Interessen. Wo das Streben nach einem subjektiven Nutzen im Vordergrund steht, werden beide Begriffe häufig synonym verwendet. Akzentuiert der Bedürfnisbegriff jedoch eine existentielle Notwendigkeit, spiegeln Interessen oft die sozialen Bedingungen der Bedürfniserfüllung wider. Bedürfnisse sind insofern eher in der Natur des Menschen verwurzelt, Interessen in der Lebenssituation des Individuums. Sofern sie nicht lediglich Ausdruck individueller Neigungen sind, sondern ein Element der *conditio humana*, können Bedürfnisse daher stärkere moralische Verpflichtungen begründen als Interessen. Jedoch sind Interessen nicht notwendigerweise bedürfnisfundiert. Das gilt nicht nur für die Interessen abstrakter Kollektivpersonen, denen sich gar kein Bedürfnis zuschreiben lässt, sondern auch für die Interessen von Individuen. Denn die dem Interesse immanente Rücksichtnahme auf soziale und andere Realisierungsbedingungen impliziert ein dezisionistisches Moment: Was mein Interesse ist, kann ich zumindest mitbestimmen; was mein Bedürfnis ist, weiß ich intuitiv, ohne dass ich das Bedürfnis durch einen Willensakt erzeugen oder zum Verschwinden bringen könnte. Aus dieser Differenz resultiert nicht nur die von Kant hervorgehobene Zugänglichkeit des Interesses für die Vernunft, sondern auch die Möglichkeit der bedürfnisunabhängigen Interessendefinition.

#### 4. Ethische Bedeutung von Bedürfnissen und Interessen

In der Ethik kommt Bedürfnissen und Interessen eine vierfache Bedeutung zu: 1. Der ethische Egoismus betrachtet das rationale Eigeninteresse des Menschen als Grund der Moral und als Quelle der Motivation zu moralischem Handeln. 2. Die Einnahme des moralischen Standpunkts (*moral point of view*) setzt die Abstraktion von jedem besonderen Interesse voraus. 3. Normative Ethiken können der Folgenverantwortung Handelnder nur angemessen Rechnung tragen, wenn sie die Bedürfnisse und Interessen der von den Handlungsfolgen Betroffenen berücksichtigen. 4. Ethiken, die sich als Theorien des guten Lebens verstehen, können ohne den Bezug auf menschliche Bedürfnisse oder Interessen keinen angemessenen Begriff eines guten Lebens entwickeln.

1. Auf Hobbes (1651) geht die bereits von Hutcheson (1725, S. 115) kritisierte Auffassung zurück, das rationale Eigeninteresse sei der Grund der Moral. Sofern sich ein solcher ethischer Egoismus nicht auf die empirisch unplausible Annahme der prinzipiellen Konvergenz des eigenen Vorteils mit dem aller anderen stützt, liegt ihm die Überzeugung zugrunde, die Moral diene – wie der Hobbes'sche Staat – der Vermeidung und Schlichtung interessenkollisionsbedingter Konflikte, die in einem morallosen Zustand nur gewaltsam ausgetragen werden könnten. Moralnormen sind folglich diejenigen Normen, auf die sich rationale Egoisten im Interesse ihrer maximalen Selbsterhaltung und Selbstentfaltung einigen bzw. einigen würden (Gauthier 1970; ders. 1986; Buchanan 1984). Die Struktur solcher Einigungsprozesse wird heute v. a. mit spieltheoretischen Mitteln rekonstruiert (Braithwaite 1955). Wenn sich die Moral in dieser Weise auf das Eigeninteresse gründet, ist damit zugleich erklärt, was Menschen zu moralischem Handeln motiviert. Unter realen, durch Ungleichheiten geprägten Verständigungsbedingungen kann die Einigung rationaler Akteure jedoch offenkundig unmoralische Normen generieren, weil sich manche Kooperationspartner aus Not gezwungen sehen, Regeln zu akzeptieren, die sie übermäßig benachteiligen (Wolf/Schäber 1998, S. 57). Damit eine Übereinkunft rationaler Personen Gerechtigkeit konstituiert, muss sie nach Rawls (1975) deshalb fair sein. Durch die Einführung dieser Zusatzbedingung wird jedoch die Abkehr vom ethischen Egoismus vollzogen. Denn die Moralität einer Norm geht bei Rawls nicht mehr auf die Einigung rational kalkulierender Träger von Interessen zurück, sondern wird durch den »Schleier des Nichtwissens« verbürgt, der im kontrafaktisch zu unterstellenden »Urzustand« verhindert, dass sich die

Kooperationspartner auf unfaire Normen verständigen (ebd., S. 36). – Im Unterschied zum ethischen Egoismus geht die Theorie der »Moral als verallgemeinerten Interesses« (Šik 1977) davon aus, dass in menschlichen Gemeinschaften »alle oder doch der Großteil der Angehörigen bestimmte gemeinsame Interessen haben«, aufgrund deren sich »durch Generationen hindurch Regeln ihres Zusammenlebens« entwickeln (ebd., S. 120).

2. Vor allem die Moralphilosophie Kants hat das Bewusstsein dafür geschärft, dass wir nur eine solche Beurteilung von Handlungsweisen und Normen moralisch nennen, die nicht von einem partikularen Interesse geleitet ist, gleichgültig, ob es das Privatinteresse eines Einzelnen ist oder der *intérêt commun* eines Kollektivs. Diese im Kategorischen Imperativ (Kant, GMS, S. 421 u. 431) und zuvor bereits von Hume (1978, Bd. 2, S. 214) ausgesprochene Forderung des moralischen Standpunkts nach einer keinem *besonderen* Interesse verpflichteten Betrachtungsweise kommt auch in Rawls' Idee einer Einigung der Kooperationspartner in Unkenntnis ihrer persönlichen Anlagen, ökonomischen Verhältnisse und sozialen Position und im diskursethischen Postulat der Einbeziehung aller von den Folgen einer Handlung potenziell Betroffenen in die Urteilsbildung (Habermas 1983) zum Ausdruck.

3. Die zentrale Rolle, die Bedürfnisse und Interessen als Maßstäbe der moralischen Beurteilung von Handlungsfolgen spielen, beschränkt sich heute nicht mehr auf konsequentialistische Theorien. Schon Nelson (1972, S. 201ff.) ergänzt die kantische Ethik um den Gesichtspunkt des Interesses als der »Materie der Pflicht«, und die einflussreichste deontologische Theorie der Gegenwart, die Diskursethik, trägt der moralischen Folgenverantwortung Handelnder ausdrücklich Rechnung. Dass dies die Bezugnahme auf Bedürfnisse und Interessen erforderlich macht, ist jedenfalls für anthropozentrische Moralthorien offenkundig: Wenn das Glück und das friedliche Zusammenleben der Menschen sowie eine gerechte Güterverteilung den Zweck der Moral bilden, kann sich die moralische Beurteilung von Handlungsfolgen nicht an einem transhumanen, bedürfnisindifferenten Maßstab orientieren. Bedürfnisse und Interessen scheinen insofern bereits aufgrund ihres Bestehens einen gewissen Anspruch darauf zu haben, befriedigt zu werden. Utilitaristische Theorien zeichnen deshalb solche Handlungen als moralisch richtig aus, die den von ihren Folgen Betroffenen ein Maximum an Befriedigung ihrer Bedürfnisse und Interessen sichern (Patzig 1978, S. 11 f.). Als unzureichend erweist sich das Utilitätsprinzip jedoch dort, wo Verteilungsfragen und intersubjektive Interessenkollisionen mo-

ralischen Regelungsbedarf erzeugen. Denn das Ziel maximaler Befriedigung von Bedürfnissen und Interessen kann mit derjenigen Verteilung von Gütern und Gratifikationen, die unsere moralischen Intuitionen als gerecht ausweisen, und mit der Beachtung der durch sie nahe gelegten Rangfolge von Bedürfnissen und Interessen konfliktieren. Die normative Bezugnahme auf Bedürfnisse und Interessen bedarf deshalb der Verbindung mit einer universalisierenden Betrachtung, wie Nelson (1972, S. 133) sie als »Abwägungsprinzip« formuliert: »Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären.« Darüber hinaus setzt sie die Evaluation der Relevanz konkurrierender Bedürfnisse und Interessen voraus, die sich nicht auf die »Reduktion« [...] der subjektiven auf objektive Interessen« beschränken lässt, weil es auch objektive Interessen geben kann, die subjektiv verkümmert sind (Patzig 1978, S. 16 u. 19), und es unvermeidlich erscheint, auch die objektiven Bedürfnisse und Interessen nach ihrer Dringlichkeit zu ordnen. Die Diskursethik überlässt diese Evaluation dem konsensorientierten Argumentationsprozess (»Diskurs«) der Betroffenen (Habermas 1983, S. 75 f. u. 103). Ergeben sich daraus Anwendungsprobleme, weil ein Diskurs aller von den Folgen einer Handlung potenziell Betroffenen zumeist nicht durchführbar erscheint, stehen andererseits Theorien, die eine Evaluation aus der Beobachterperspektive für möglich erachten, vor dem Problem, Hierarchisierungskriterien anzugeben. Nelsons (1971, S. 13) Vorschlag, die »Vorzugswürdigkeit eines Interesses [...] durch die relative Stärke des Interesses, das eine vollkommen gebildete Person an seiner Befriedigung haben würde«, zu bestimmen, mutet ebenso unbefriedigend an wie der verwandte Gedanke Mills (1985, S. 15 ff.), im Konfliktfall komme den höheren Freuden des Verstandes, der Empfindung und der Vorstellungskraft der Vorrang vor den niederen Freuden der bloßen Sinnlichkeit zu – eine Auffassung, die kaum mit der Einsicht zu vermitteln ist, dass die Erfüllung höherer Bedürfnisse die Befriedigung vermeintlich niedriger Bedürfnisse zur Voraussetzung haben kann. Plausibler erscheint demgegenüber die Auszeichnung bestimmter Bedürfnisse als Grundbedürfnisse, die aber die Binnenhierarchie sowohl der Grundbedürfnisse als auch der sekundären Bedürfnisse und Interessen ungeklärt lässt.

4. Weil Mangelgefühle und unerfüllte Interessen die subjektiv empfundene Lebensqualität unmittelbar berühren, lässt sich ohne Bezugnahme auf subjektive Bedürfnisse oder Interessen kein angemessener Begriff eines subjektiv guten Lebens konzi-

pieren. Auch der Begriff eines objektiv guten Lebens erfordert die Einbeziehung objektiver Bedürfnisse und die systematische Berücksichtigung subjektiver Bedürfnisse und Interessen. Denn ein Leben, das durch die Versagung objektiver Bedürfnisse und eine durchgängig negative Gratifikationsbilanz geprägt wäre, könnte nur im Horizont einer inhumanen Werthierarchie als gut erscheinen. Die möglichst weit reichende Befriedigung objektiver Bedürfnisse und die zumindest gelegentliche Erfüllung subjektiver Bedürfnisse und Interessen sind insofern notwendige Bedingungen eines guten Lebens. Deshalb bedarf auch eine »Strebsethik« (Krämer 1992, S. 75 ff.) der sachlichen Bezugnahme auf Grundbedürfnisse, wie sie etwa Nussbaum (1998, S. 214 f.) als »elementare menschliche Funktionsfähigkeiten« spezifiziert.

## Literatur

### Standardwerke

- Birnbacher, Dieter: »Was wir wollen, was wir brauchen und was wir wollen dürfen«. In: *Was braucht der Mensch, um glücklich zu sein*. Hg. v. Klaus M. Meyer-Abich u. Dieter Birnbacher. München 1979, S. 30–57.
- Dewey, John: »Anthropology and Ethics«. In: *The Social Sciences and their Interrelations*. Hg. v. W. F. Ogburn/A. Goldenweiser. Boston, Mass. 1927, S. 24–36.
- Doyal, Len/Gough, Ian: *A Theory of Human Need*. Basingstoke/London 1991.
- Etzioni, Amitai: *Die aktive Gesellschaft*. Opladen 1975 (engl. *The Active Society*. London 1968).
- Galtung, Johan: *Menschenrechte – anders gesehen*. Frankfurt a. M. 1994 (engl. *Human Rights in Another Key*. Cambridge 1994).
- Gauthier, David P. (Hg.): *Morality and Rational Self-Interest*. Englewood Cliffs, N. J. 1970.
- : *Morals by Agreement*. Oxford 1986.
- Gerhardt, Volker: *Vernunft und Interesse*. Diss. Münster 1976.
- Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M. 1968.
- : *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M. 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [1821]. Frankfurt a. M. 1970 (= *Werke*, Bd. 7).
- Helvétius, Claude Adrien: *Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung*. Frankfurt a. M. 1972 (frz. *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*. 2 Bde. London 1773).
- Hermann, Friedrich Benedikt Wilhelm von: *Staatswirtschaftliche Untersuchungen* [1832]. München <sup>2</sup>1870.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan, Or The Matter, Forme, And Power Of A Common-Wealth Ecclesiasticall And Civill*. London 1651.
- Holbach, Paul Thiry d': *System der Natur oder Von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*. Berlin 1960 (frz. *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral*. 2 Bde. London 1770).
- Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. 2 Bde. Hamburg 1978 (engl. *A Treatise of Human Nature*. 3 Bde. London 1739/40).
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* [1781, <sup>2</sup>1787]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. der Königlich Preußi-

- schen Akademie der Wissenschaften. Bd. 3. Berlin 1911 (= KrV).
- : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785, <sup>2</sup>1786]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 4. Berlin 1911, S. 385–463 (= GMS).
- : *Kritik der Urtheilskraft* [1790, <sup>2</sup>1793]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 5. Berlin 1913, S. 165–485 (= KdU).
- Lunk, Georg: *Das Interesse*. 2 Bde. Leipzig 1926/27.
- Malinowski, Bronislaw: »A Scientific Theory of Culture« (1941). In: Ders.: *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill, N.C. 1944, S. 1–144.
- Marcuse, Herbert: *Der eindimensionale Mensch*. Darmstadt/Neuwied 1967 (engl. *The One-Dimensional Man*. Boston, Mass. 1964).
- Marx, Karl: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« [1843]. In: Ders./Friedrich Engels: *Werke*. Bd. 1. Berlin <sup>15</sup>1988, S. 203–333.
- Maslow, Abraham H.: »A Theory of Human Motivation«. In: *Psychological Review* 50 (1943), S. 370–396.
- : *Motivation und Persönlichkeit*. Olten/Freiburg i.Br. 1978 (engl. *Motivation and Personality*. New York 1964).
- Menger, Carl: *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* (1871). Wien/Leipzig <sup>2</sup>1923.
- Miller, David: *Principles of Social Justice*. Cambridge, Mass. 1999.
- Nelson, Leonard: »Die Theorie des wahren Interesses und ihre rechtliche und politische Bedeutung« [1913]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Hamburg 1971, S. 3–26.
- : *Kritik der praktischen Vernunft* [1917]. Hamburg 1972.
- Patzig, Günther: *Der Unterschied zwischen subjektiven und objektiven Interessen und seine Bedeutung für die Ethik*. Göttingen 1978.
- Precht, Peter: *Bedürfnisstruktur und Gesellschaft*. Würzburg 1983.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité* [1755]. Kritische Ausgabe. Hg. v. Heinrich Meier. Paderborn u. a. <sup>4</sup>1997.
- Šik, Ota: »Moral als verallgemeinertes Interesse«. In: *Interesse und Gesellschaft*. Hg. v. Peter Massing u. Peter Reichel. Hamburg 1977, S. 118–126.
- Wiggins, David: *Needs, Values, Truth*. Oxford 1987.
- Willems, Ulrich: *Entwicklung, Interesse und Moral*. Opladen 1998.
- : *Interesse und Moral als Orientierungen politischen Handelns*. Baden-Baden 2003.

### Weiterführende Literatur

- Braithwaite, Richard Bevan: *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*. Cambridge 1955.
- Buchanan, James M.: *Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan*. Tübingen 1984 (engl. *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*. Chicago, Ill. 1975).
- Hutcheson, Francis: *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue; In Two Treatises*. London 1725.
- Krämer, Hans: *Integrative Ethik*. Frankfurt a.M. 1992.
- Marx, Karl: »Kritik des Gothaer Programms« [1875]. In: Ders./Friedrich Engels: *Werke*. Bd. 19. Berlin 1962, S. 11–32.
- Mill, John Stuart: *Der Utilitarismus*. Stuttgart 1985 (engl. *Utilitarianism*. London 1861/1863).
- Nussbaum, Martha C.: »Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus«. In: *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Hg. v. Holmer Steinfath. Frankfurt a.M. 1998, S. 196–234 (engl. »Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism«. In: *Political Theory* 20 (1992), S. 202–246).

- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1975 (engl. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. 1971).
- Wolf, Jean-Claude/Schaber, Peter: *Analytische Moralphilosophie*. Freiburg i.Br./München 1998.
- Wolf, Ursula: *Das Problem des moralischen Sollens*. Berlin/New York 1984.

Reinold Schmücker

## Begründung

### 1. Begründung allgemein

Der Begriff der ›Begründung‹, der – wie gleich sichtbar werden wird – sehr eng mit den Begriffen ›Rationalität‹ und ›Vernunft‹ zusammenhängt, ist ein Zentralbegriff der Philosophie, schon seit in der frühen griechischen Philosophie – sowohl in der ionischen Naturphilosophie wie in der griechischen Aufklärung – die Forderung nach Begründung vernünftig sein sollender Vorschläge generell erhoben wurde. Allerdings wurde der Begriff zu Beginn noch nicht sehr scharf gefasst. Bis in die Neuzeit hinein wurde zwischen *Begründung* (= einen Grund angeben für das Für-wahr-Halten von x bzw. das Für-richtig-Halten von y), *Analyse* (= Grundbestandteile, Elemente angeben, aus denen x besteht) und *Erklärung* (= Ursachen angeben für das Bestehen von x) nicht immer klar unterschieden. Im Folgenden geht es um Begründung im engeren Sinne.

Nach dem üblichen Sprachgebrauch sind es vor allem zwei Typen von Entitäten, die begründet werden können: Überzeugungen, Urteile, behauptete Aussagen einerseits und Handlungen, Entscheidungen andererseits. Der Ausdruck ›begründen‹ kann dabei einmal so verwendet werden, dass wir von ›begründen‹ *tout court* reden: »Ich begründe meine Handlung bzw. meine These.« Wir können aber auch die *Hinsicht* angeben, in der begründet wird: »Ich begründe hiermit die Wahrheit meiner These, die Richtigkeit bzw. Vernünftigkeit meiner Entscheidung.« Wahrheit und Richtigkeit bzw. Vernünftigkeit sind die Geltungsmodi, für die wir eine Begründung aufbieten können und die für die beiden Hauptgegenstände von Begründung konstitutiv sind. – Begründen ist ein mehrstelliges, mindestens vier- besser *fünfstelliges Prädikat*: Person A begründet die These U im Hinblick auf den Geltungsanspruch G durch das Argument Z für den Adressaten B.

Begründen ist ein *Zug in einem komplexen Spiel*, zu dem mindestens das Folgende gehört: (1) Es wird von A ein Urteil U gefällt bzw. eine Entscheidung E getroffen. Damit wird – tatsächlich oder probeweise – eine Leistung, die rational sein soll, erbracht und



ein Gegenstand für eine mögliche Begründung etabliert. (2) Es erheben sich Zweifel bei A oder anderen, ob das Urteil U wahr, die Entscheidung E richtig ist. Es wird gefragt: »Ist U wahr, ist E richtig?« Es wird eingewendet: »U ist (vielleicht) nicht wahr, E nicht richtig.« D.h., der etablierte Gegenstand wird problematisiert. Und (3) es wird auf Zweifel, Frage, Einwand geantwortet mit einer Begründung: »U ist wirklich wahr, weil Z, E ist wirklich richtig, weil Y.« Begründungen sind ohne einen derartigen Kontext witzlos. Begründungen brauchen selbst Gründe, nämlich Zweifel, Fragen, Einwände, sonst sind sie überflüssig.

Das Phänomen Begründung hat wesentlich zu tun mit den für die *condition humaine* fundamentalen Sachverhalten, (1) dass menschliche Leistungen eine Struktur haben, die so etwas wie *Fehler* zulässt, und (2) dass die Menschen endlich, schwach, *fehlerbar* sind, d. h. ständig durch das Risiko von Fehlern bedroht. – Menschliche Leistungen, Handlungen sind anders als bloß natürliche Ereignisse zweistufig. Sie sind Ereignisse in der Welt plus sie begleitende Gedanken (»ich tue hiermit das und das«), die diese Ereignisse allererst zu bestimmten Handlungen machen. Wegen dieser *Zweistufigkeit*, die die Differenz zwischen dem Gemeinten und seiner Realisierung, zwischen dem Maßstab und dem daran zu Messendem eröffnet, ist es möglich, dass bestimmte Ereignisse als *richtige* Ausführungen eines Handlungstyps gezählt werden und andere als *fehlerhafte* Versuche, diesen zu realisieren. So kommt also die Differenz zwischen »richtig« und »falsch« in die Welt. Menschliche Leistungen sind wegen dieser Zweistufigkeit immer von einem ganzen Hof von möglichen Alternativen zur jeweils faktisch vorliegenden Realisierung begleitet, von Alternativen nämlich, die ebenfalls als Realisierung bzw. mindestens Versuch der Realisierung des jeweils gemeinten Handlungstyps zählen würden und darum vom Handelnden hätten herausgegriffen werden können. (Dieser Hof von Alternativen gehört zur Sache selbst, weil – wegen der Zweistufigkeit – Begriffe in der Sache selbst stecken. Er entsteht nicht erst durch die nachträgliche Interpretation eines Theoretikers oder Betrachters der Leistung.) Zu diesen begleitenden Alternativen zählen auch die möglichen fehlerhaften Realisierungen. Menschliches Handeln ist so – anders als das tierische Verhalten, das nicht in derselben Weise als zweistufig angesehen werden kann – stets von Fehlern bedroht, unterliegt ständig dem Risiko des Scheiterns. – *Rationalität* bzw. *Vernunft* ist wesentlich eine Vorkehrung, mit diesem Risiko bzw. mit unserer Fehlerbarkeit fertig zu werden. Sie kann bestimmt werden als die *Kompetenz, vermeidbare Fehler zu vermeiden* (wobei es

wichtig ist zu beachten, dass die Fähigkeit, Fehler zu machen, bereits ein hochstufiges Resultat der Evolution ist). Begründung gehört zu ihren wichtigsten Leistungen.

Was genau ist die *Funktion von Begründung*? Diese wird oft bestimmt als die Aufgabe, wahre Meinungen, richtige Handlungen oder Entscheidungen zu ermöglichen. Begründung wäre danach ein Mittel, Wahrheit und Richtigkeit herbeizuführen. Das ist aber missverständlich und ungenau, denn es gilt ja auch, dass keine Aussage durch Begründung wahrer wird, als sie ist, und keine Handlung richtiger. – Genau genommen geht es bei der Begründung um *Sicherheit, Gewissheit, Kontrolle*. Argumente, Begründungen können nichts wahrer oder richtiger machen, als es ist, wohl aber machen sie uns sicherer, verschaffen uns größere Gewissheit, dass Aussagen wahr, Handlungen richtig (oder eben gerade nicht) sind. Sie liefern uns Anzeichen oder Indikatoren dafür, woran wir mit unseren Leistungen sind. Bei der Argumentation und der Begründung geht es um Sicherheit und Kontrolle (bzw. größere Sicherheit, stärkere Kontrolle) angesichts des für unsere Leistungen konstitutiven Risikos. Es geht um bloß indirekte Hilfe bei der Bemühung um Wahrheit bzw. Richtigkeit, weil wir eben auch nur indirekt – nämlich via fehlerbare Leistungen – mit Wahrheit und Richtigkeit zu tun haben.

Warum sind wir an Sicherheit, Gewissheit, Kontrolle interessiert? Wahrheit oder Richtigkeit sind ohne die Gewissheit, dass es sich tatsächlich jeweils um Wahrheit oder Gewissheit handelt, nichts wert. Wenn ich bloß zufällig die richtige Lösung eines Problems im Kopf habe, z. B. dass die Brücke auf diese Weise stabil sein wird, mir aber überhaupt nicht sicher bin, dass sie es ist, dann nützt mir diese Lösung nichts. Ich würde nicht auf sie hin handeln, wenn es um ein praktisches Problem ginge, oder sie bei weitergehenden Überlegungen zugrunde legen, wenn wir mit einem theoretischen Problem zu tun hätten. – Es ist wichtig zwischen *absoluter* und *relativer Sicherheit* oder Gewissheit zu unterscheiden. Absolute Sicherheit ist nur in sehr seltenen Fällen verfügbar. (Darum besteht Streit darüber, ob zum Wissen absolute Sicherheit gehört. Die übliche Verwendung des Ausdrucks »Wissen« ist nicht auf die seltenen Fälle beschränkt, wo absolute Sicherheit vorliegen kann. Andererseits kann man nicht gut sagen: »Ich weiß, aber ich bin mir nicht wirklich sicher . . .«) – Wichtiger als die absolute Sicherheit ist die relative Sicherheit, ist die Möglichkeit eines Sicherheits- oder Gewissheitsgefälles. Der Sinn von Argumentation, die Bedeutung von Logik hängt daran.

Wie kann man nun Sicherheit, Gewissheit vergrößern?

ßern, die Kontrolle verbessern? Es geht um Sicherheit darüber, wie es mit der faktischen Realisierung eines Gemeinten oder Intendierten steht, ob sie richtig oder falsch ist, und das ist zunächst Sicherheit vor Zweifeln und möglichen Einwänden. Diese Sicherheit kann offenbar auf *drei Weisen* vergrößert werden: Man kann einmal das Angegriffene stützen oder verteidigen (a), und man kann zum anderen das Recht des Angriffs bezweifeln oder bestreiten, den Angreifer schwächen oder angreifen (b). Man kann drittens selbst angreifen, hart testen, das Unsichere eliminieren und das Erfolgreiche als (relativ) sicher auswählen. Das ist das Verfahren der Kritik (c).

Die erste Strategie (a) kann zwei Formen annehmen: Man kann z.B. die problematisierte Leistung x (eine Beobachtung, eine Entscheidung) besonders sorgfältig, ausführlich und umsichtig wiederholen (vielleicht sogar ein bewährtes Verfahren, eine sichere Methode daraus destillieren) (1), und man kann die problematisierte Leistung x im Rekurs auf eine andere möglichst wichtige, nicht problematische, von allen Beteiligten mutmaßlich anerkannte Leistung y stützen. Man kann so z.B. eine These durch eine andere, aus der man sie ableiten kann, stützen, man kann *Gründe* für eine Handlung *angeben* etc. (2). – Auch bei der zweiten Strategie (b) liegen zwei Formen nahe. Man kann z.B. aufzeigen, dass ein bestimmter Einwand gegen x auf widersprüchlichen Annahmen über die konkrete Sache x beruht und daher keine Kraft hat (3). Und man kann in bestimmten Fällen (die in der Philosophie qua Untersuchung der Vernunft durch sich selbst nicht selten anzutreffen sind) zeigen, dass bestimmte Einwände/Zweifel die Sache x schon deswegen nicht erschüttern können, weil diese Einwände/Zweifel in x ihre eigenen Voraussetzungen angreifen, sich also selbst zerstören würden (4). Innerhalb der dritten Strategie (c) (Kritik) noch weiter zu differenzieren ist hier nicht erforderlich (5). Von (1) (sorgfältige Wiederholung) und (3) (konkrete Entkräftung) gilt: Sie liefern Gründe am jeweils attackierten x festzuhalten, zählen aber nicht selbst als Begründung. Ähnliches gilt von (5) (Kritik), der Hinweis, dass x bisher allen Angriffen standgehalten hat, gilt als Grund, x zu halten, Kritik selbst zählt aber nicht als Begründungsversuch. (Radikale Fallibilisten sehen übrigens einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem an Sicherheit interessierten Begründungsdenken [»Certismus«] und der von ihnen vertretenen Idee der Kritik. In Wahrheit aber ist erstens Kritik, die ernst genommen werden will, selbst auf Begründung angewiesen, zweitens ist – wie angedeutet – die Pointe der Kritik gerade die Auswahl des relativ Sichersten, und drittens kann die Idee des radikalen

Fallibilismus zwanglos verstanden werden als der Versuch, vorsichtig ganz sicher zu gehen, von Anfang an mit jedem nur möglichen Risiko zu rechnen und darum alles als fehlbar anzusehen.) – (2) (Stützung von x durch y – Ableitung von x aus y) ist der *Standardfall von Begründung*. (4) Der Nachweis, dass x überhaupt nicht angegriffen werden kann, weil x Voraussetzung für sinnvolles Argumentieren ist, ist ein *wichtiger Sonderfall* von Begründung. Transzendentalpragmatiker nennen ihn reflexive Letztbegründung.

*Welche Typen von Begründung sollte man zweckmäßigerweise unterscheiden?* Zunächst in einem *weiteren Sinne* die eben genannten Möglichkeiten (2) und (4), d.h. die Begründung durch Rekurs auf etwas anderes als das zu Begründende, die Begründung durch Ableitung einerseits und die reflexive Begründung (durch transzendente Argumente) andererseits. – Um zu den Typen von Begründung im *engeren Sinne* zu gelangen, sollte man sich die möglichen Varianten des Standardtyps (durch Ableitung) noch etwas genauer ansehen. Der Standardtyp von Begründung liegt vor, wenn x dadurch begründet wird, dass gezeigt wird: Es gibt das unproblematische y und aus y lässt sich x folgern. Dabei fungiert y als Quelle der Geltung von x bzw. genauer als Quelle der (relativen) Gewissheit über die Geltung von x. Varianten von diesem Typ ergeben sich in verschiedenen Hinsichten. Eine wichtige Hinsicht ist der Grad der Zuverlässigkeit des wesentlich dabei Involvierten: Also der Grad der Sicherheit von y selbst und der Grad der Sicherheit des Übergangs von y zu x (deduktiv oder induktiv). So können verschiedene Typen von starken (zwingenden) und schwachen Begründungen unterschieden werden. – Wichtiger jedoch ist die Differenz zwischen *linearer* bzw. *fundamentalistischer* und *kohärentistischer* Begründung. Im ersten Falltyp wird eine Begründungsrichtung ausgezeichnet: y soll als Fundament für x dienen und nicht umgekehrt. Außerdem kann Begründung hier sinnvoll durch Rekurs auf (nur) *eine* jenseits von x liegende Quelle der Geltung von x erfolgen. Beim zweiten Falltyp fällt die Auszeichnung der Begründungsrichtung fort. x wird zwar im Rekurs auf anderes gerechtfertigt, aber anderes muss sich auch durch x rechtfertigen lassen. x gilt als begründet, wenn es als Knotenpunkt in einem Netzwerk von wechselseitigen inferentiellen (logischen und Erklärungs-)Beziehungen verstanden werden kann. In diesem Fall reicht *eine* Ableitung nicht. – Nehmen wir die zuletzt genannte Differenz zwischen linearer und kohärentistischer Begründung (als Subtypen zur Begründung als Ableitung) und die Differenz zwischen Begründung als Ableitung und reflexiver Begrün-

dung zusammen, so erhalten wir *drei Haupttypen* von Begründung: 1. *lineare* Begründung, 2. *kohären-tistische* Begründung und 3. *reflexive* Begründung.

Was sind die *wichtigsten Merkmale und die Haupt-probleme* dieser Begründungstypen?

Für die *lineare Begründung durch Ableitung* gilt: Es geht hier nur um den Transport von schon vorhandener Sicherheit an einen gewünschten Ort. Es geht nicht um die Erzeugung der Sicherheit selbst. Zu diesem Typ gehört vielmehr die Unterstellung, dass es Sicherheit unabhängig von Begründung durch Ableitung schon gibt (z. B. in Prinzipien, in Basissätzen und dergleichen), die transportiert werden könnte. – Dieser Begründungstyp ist der Idee nach universell in Alltag, Wissenschaft und Philosophie einsetzbar mit den Ausnahmen, dass man so etwas wie Basissätze einerseits und letzte Prinzipien (z. B. das Widerspruchsprinzip) andererseits nicht sinnvoll durch Ableitung begründen kann. – Die Stärke der Ansprüche, die zu Begründungen dieses Typs erhoben werden können, variiert stark, je nachdem, ob der Anspruch zu einem strengen formalen Beweis oder nur zu einem Plausibilitätsargument vorgebracht wird. Die Kraft der Begründung ist abhängig von der Gewissheit der verfügbaren Prämissen sowie von der Zuverlässigkeit des Ableitungsverfahrens. Die entsprechenden Begründungsergebnisse können jeweils auf diese Faktoren relativiert werden und insofern kann sich die Frage nach Begründung immer wieder neu stellen. Fundamentalistische Begründung verwickelt so in das Regressproblem, das Hans Albert in seinem Münchhausen-Trilemma (Regress, Zirkel, Abbruch des Verfahrens) entfaltet hat. Wegen dieser Beschränkungen taugt der Begründungstyp nur als Mittel gegen den bestimmten, realen Zweifel, nicht aber gegen den radikalen (oft auch bloß möglichen) Zweifel des Skeptikers.

*Kohären-tistische* Begründungen transportieren nicht nur schon vorhandene Sicherheit, sondern erzeugen auch selbst Sicherheit. Je enger und fester das Netz von wechselseitigen Erklärungs- und Begründungsbeziehungen zwischen Aussagen über einen Gegenstandsbereich geknüpft wird und je stabiler es sich erweist, trotz ständigen Zuflusses nicht antizipierbarer neuer Informationen über diesen Bereich, desto größer wird die Sicherheit der Forschenden, auf dem richtigen Wege zu sein. Dementsprechend setzen Kohären-tisten keine vorweg bestehenden Sicherheiten voraus mit Ausnahme der Gewissheit, dass die Prinzipien des Kohären-tismus sinnvoll sind. – Der Einsatzbereich ist noch größer als beim vorigen Typ. Wieder sind die letzten Prinzipien ausgenommen (Prinzipien, die das wechselseitige Sich-Stützen im Kohären-tismus ermöglichen, können nicht selbst

kohären-tistisch begründet werden). Aber Basissätze können im Kohären-tismus begründet werden, nämlich – unter anderem – durch die Theorien, die von ihnen abhängen, sie aber erklären. – Auch kohären-tistische Begründungen helfen nur gegen realen, nicht gegen bloß möglichen Zweifel des Skeptikers. Ansprüche auf absolute Sicherheit werden nicht erhoben. Die Sicherheit ist relativ auf das jeweils etablierte Geflecht aus Schluss- und Erklärungsbeziehungen zwischen den bisher herangezogenen Aussagen. – Das Hauptproblem des kohären-tistischen Begründungstyps liegt in der Frage: »Wie hängt die Kohärenz von Aussagen oder Überzeugungen über die Welt untereinander und die Übereinstimmung oder Korrespondenz dieser Aussagen oder Überzeugungen mit der Welt genau zusammen?«

*Reflexive Begründung* ist im Gegensatz zu den beiden anderen Typen von vornherein auf einen bestimmten Bereich materialer Gehalte beschränkt. Dieser Typ ist nur anwendbar, wenn von solchem die Rede ist, was zugleich vom Untersuchenden subjektiv zur Untersuchung und Diskussion seiner Gegenstände in Anspruch genommen werden muss (Rationalität, Leistungen von Rationalität, deren Voraussetzungen etc.). Reflexive Begründung wird daher praktisch nur in der Philosophie eingesetzt und hier vor allem zur Begründung höchster Prinzipien, letzter Standards und dergleichen. – Auch bei der reflexiven Begründung geht es um die Erzeugung von Sicherheit, nicht nur um deren Transport. Die Einsicht, dass wir bestimmte Überzeugungen, die bei jeder Vernunftleistung vorausgesetzt werden, nicht ohne Selbstwiderspruch bestreiten können (weil ja das Bestreiten auch eine Vernunftleistung ist), macht diese Überzeugungen gewisser als alle anderen. Zu reflexiver Begründung (strikt reflexiver Begründung) kann sinnvoll der Anspruch auf absolute Sicherheit erhoben werden. Reflexive Begründungen sind die Standardargumente gegen den Szeptiker und bloß mögliche Zweifel. – Die Hauptprobleme dieses Begründungstyps liegen darin, dass nur sehr wenig Gehalt sehr sicher über dieses Verfahren etabliert werden kann. Die Argumente liefern bloß punktuelle Evidenzen. Wenn wirklich nennenswerte materiale Gehalte begründet werden sollen, dann erhalten unvermeidlich hermeneutisch-rekonstruktive Verfahren eine beträchtliche Rolle, und das sind Verfahren, die als nicht sehr zuverlässig gelten.

## 2. Begründung in der praktischen Philosophie

Hier ist die Situation sehr unübersichtlich, fast alles ist umstritten. In gewissem Sinn gehört zu jeder Ethikkonzeption auch eine eigene Konzeption von Ethikbegründung. Es kann im Folgenden daher nur um die wichtigsten generellen Probleme gehen, Probleme, die sich aus den strukturellen Besonderheiten der normativen Ethik ergeben. Diese sind: 1. Wir haben zu tun mit der Begründung von *präskriptiven*, nicht deskriptiven *Sätzen*; 2. es handelt sich vor allem um die Begründung von *Prinzipien*, d. h., erster oder letzter Sätze; und 3. es ist bei alledem als wichtiger Faktor das *vortheoretische moralische Bewusstsein der Adressaten* der Ethik im Spiel, an das die Moralphilosophie irgendwie anzuknüpfen hat.

Weil es in der normativen Ethik um präskriptive Sätze geht (Sollenssätze, Gebotssätze, Wertungen), ist schon umstritten, ob hier überhaupt Begründung sinnvoll möglich ist. Wenn zu präskriptiven Sätzen gar kein diskursiv ausweisbarer Geltungsanspruch erhoben wird, wie die *Nonkognitivisten* behaupten, wenn präskriptive Sätze im Wesentlichen nur die Bedeutung von Erlebnissätzen oder Überredungsversuchen haben, dann sind Versuche, sie rational zu rechtfertigen, schon aus Gründen der Grammatik witzlos und zum Scheitern verurteilt. Die gegenwärtig dominierende und wachsende Partei der *Kognitivisten* versteht dagegen die präskriptiven Sätze so, dass diskursiv einlösbare Geltungsansprüche zu ihnen erhoben werden. Sie rehabilitiert damit auch den Umgang mit Normsätzen in der Lebenswelt, wo Begründungen von Normsätzen ja durchaus ihren Platz haben. Und sie trägt damit auch dem nur schwer abweisbaren Gesichtspunkt Rechnung, dass Adressaten von Normsätzen, die ja in der Regel von ihnen Verzicht auf etwas verlangen, das Recht zu haben scheinen, nach Gründen für deren Geltung zu fragen, ja dass vernünftige Subjekte nichts anerkennen und befolgen müssen, was nicht gerechtfertigt werden kann. Die Kognitivisten unterscheiden sich allerdings in der Frage, welcher Geltungsanspruch genau diesen Typen von Sätzen zuzuordnen ist, der der *Wahrheit* oder der *normativen Richtigkeit*.

Wenn die Begründung präskriptiver Sätze überhaupt als sinnvoll angesehen wird, dann ist es zweckmäßig, innerhalb der normativen Ethik verschiedene *Ebenen*, auf den Begründungsversuche unternommen werden können, zu unterscheiden. Es gibt die Ebene der *Einzelhandlungen bzw. -entscheidungen* (i), die der mehr oder weniger generellen *Normen* (ii) und die des *Moralprinzips* (iii).

Kognitivisten sind alle der Meinung, dass Begründung auf den unteren Ebenen (i) und (ii): sinnvoll und möglich ist, sinnvoll aus den eben genannten Gründen und möglich im Rekurs auf Normen oder das Moralprinzip selbst. Bei der Ebene (iii), dem Moralprinzip, ist die Sache wieder umstritten, und hier kommen wir an die eigentlich interessantesten Begründungsprobleme der Ethik.

So wird von vielen Philosophen schon bestritten, dass es überhaupt sinnvoll und nötig sei, das Moralprinzip eigens zu begründen. Erstens sei das Moralprinzip im Alltag überhaupt nicht strittig. Zweitens seien wir als Philosophen gar nicht frei, durch philosophische Begründung ein Moralprinzip als Moralprinzip allererst auszuzeichnen. Das Moralprinzip sei vielmehr immer schon ausgezeichnet, nämlich durch das vortheoretische Wissen davon, was moralisch richtig oder falsch sei, was vor aller Philosophie jedermann zugetraut und zugemutet werde. Drittens sei das Moralprinzip als letzter Standard für das moralisch Richtige in der praktischen Philosophie das Pendant des Wahrheitsbegriffs in der theoretischen Philosophie. Und so wie in der theoretischen Philosophie der Wahrheitsbegriff nicht begründet werde, wohl aber Gegenstand einer explikativen oder rekonstruktiven Wahrheitstheorie sei, so sei auch in der praktischen Philosophie eine Begründung des Moralprinzips fehl am Platze. – Der erste Punkt ist sicher eine Übertreibung. Daraus, dass man sich in der Praxis oft in konkreten moralischen Problemen leicht einigen kann, folgt nicht, dass auch über das Moralprinzip Einigung jederzeit problemlos herzustellen ist. Der zweite Punkt ist ernst zu nehmen. Philosophische Ethik kann nur erfolgreich sein, wenn sie das moralische Wissen im Alltag berücksichtigt, an es anknüpft. In eine ähnliche Richtung zielt auch der dritte Punkt: Wie kann durch Begründung der Maßstab für das moralisch Richtige ausgezeichnet werden, der doch zugleich Maßstab für die gelungene Auszeichnung durch Begründung wäre?

Viele Autoren beschränken sich angesichts dieser Bedenken in der normativen Ethik darauf, das Moralprinzip als Inhalt des vortheoretischen moralischen Bewusstseins zu *explizieren* bzw. zu *rekonstruieren*. Dann nimmt die normative Ethik im Wesentlichen die Form einer systematischen Darstellung des eingelebten moralischen Bewusstseins an. – Doch selbst wenn zugegeben wird, dass es sinnvoll und wünschenswert ist, sich um die Begründung des Moralprinzips zu bemühen, so gibt es doch starke Bedenken, ob solche Bemühungen überhaupt erfolgreich zu Ende geführt werden können.

Ganz im Sinne der oben vorgestellten Typologie ist die *kohärentistische Konzeption* von Begründung eine

der Hauptalternativen, die dem Moralbegründer zur Verfügung stehen. Sie ist in der praktischen Philosophie bekannt geworden vor allem durch J. Rawls' Idee des sog. »reflective equilibrium«. Hier werden wohl erwogene moralische Urteile zu konkreten Einzelfragen (in denen die vorthoretischen Intuitionen zum Ausdruck kommen können) mit sorgfältig formulierten Hypothesen über Prinzipien wechselseitig durcheinander korrigiert, aneinander abgeschliffen, bis ein stabiles Gleichgewicht erreicht ist. – Das Verfahren hat den Vorteil, als Begründungsverfahren gleichwohl kompatibel zu sein mit einer wichtigen Rolle für die moralischen Intuitionen der Adressaten. – Es hat einen hohen Grad von Plausibilität, wenn es – wie bei Rawls – durchgeführt wird anhand von moralischen Intuitionen, gegen die keine gravierenden Einwände bestehen. Der Standardeinwand gegen das Verfahren kann formuliert werden als die Frage: »Wozu würde dies Begründungsverfahren führen, wenn es angewendet würde auf moralische Intuitionen, wie sie herrschen würden in einem ›Tausendjährigen Reich«, das etwas erfolgreicher gewesen wäre und länger Bestand gehabt hätte als das bekannte Naziprojekt?«

Die zweite Hauptmöglichkeit besteht in der Standardkonzeption von Begründung: *Begründung durch Ableitung*, und zwar in nur einer Richtung. (Beispiele sind Versuche, Moral zu begründen durch Ableitung von Prinzipien aus faktischen Präferenzen, emotionalen Dispositionen, Entscheidungen, Versprechen bzw. Verträgen, metaphysischen Tatsachen etc.) Bei dieser zunächst besonders nahe liegenden Konzeption schlagen die genannten besonderen Probleme der normativen Ethik voll durch. Das Prinzip der zu vermeidenden *naturalistic fallacy* (eine Anwendung des logischen Grundprinzips, dass bei deduktiven Schlüssen die Konklusionen nicht mehr oder anderen Gehalt enthalten können, als in den Prämissen vorhanden) macht es unmöglich, dass normative Sätze aus ausschließlich nichtnormativen Sätzen abgeleitet oder gewonnen werden können. Begründung von Normen (im Sinne unseres Falltyps) ist also nur durch Rekurs auf andere Normen möglich. Soll aber deren Geltung nicht zweifelhaft bleiben, müssen wieder andere Normen bemüht werden. Man verwickelt sich damit in einen *Begründungsregress*, und diese Schwierigkeit bekommt im Falle des Moralprinzips die besondere Form, dass der Versuch der Begründung der letzten Norm allenfalls zur Ableitung derselben aus einer allerletzten Norm führt. Zugleich ist bei dieser Konzeption von Begründung kaum vorstellbar, wie die notwendige Berücksichtigung der vorthoretischen Intuitionen der Adressaten der Moralbegründung, Intuitionen, die ja ein Moralprinzip

schon ausgezeichnet haben, mit diesem Verfahren vereinbart werden kann.

Die dritte Hauptmöglichkeit, Normen zu begründen, besteht in dem Verfahren *reflexiven Argumentierens*. Dabei wird versucht zu zeigen, dass gewisse für uns unverzichtbare Vernunftleistungen (Argumentieren, Handeln) die Anerkennung bestimmter Grundnormen zwingend voraussetzen, derart, dass wir als vernünftige Wesen einsehen müssen, dass wir bestimmte Grundnormen immer schon notwendig und darum für uns unhintergebar anerkannt haben. Diese Idee wird in Deutschland vor allem von den *Diskursethikern* zur Geltung gebracht, in der angelsächsischen Philosophie von Peters und Gewirth. Reflexive Argumente – wie sie die Diskursethiker verwenden – laufen darauf hinaus, die Anerkennung gewisser Grundnormen als unhintergebar aufzudecken. Die Geltung der entsprechenden Normen wird nicht abgeleitet. Dementsprechend entfallen hier die Probleme der *naturalistic fallacy* und des Begründungsregresses. Zugleich ist dieses Verfahren sehr gut vereinbar mit der Konzession einer bedeutenden Rolle unserer vorthoretischen Intuitionen. Diese sind es ja gerade, die als transzendental notwendig ausgezeichnet werden. – Einwände gegen dieses Verfahren machen geltend, dass durch dieses reflexive Verfahren nennenswerte materiale Gehalte – wie für eine normative Ethik erforderlich – nicht zu begründen sind. Die Hauptlast der Begründung verschiebe sich, wenn es um nichttriviale Gehalte gehe, zugunsten der dabei involvierten rekonstruktiven und explikativen Verfahren.

## Literatur:

- Albert, Hans: *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen 1968.
- Apel, Karl-Otto: »Begründung«. In H. Seiffert/G. Radnitzky (Hg.): *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*. München 1989.
- : »Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik«. In: *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a. M. 1998, S. 33–80.
- : »Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung«. In: *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a. M. 1998, S. 81–194.
- Bartelborth, Thomas: *Begründungsstrategien. Ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*. Berlin 1996.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Philosophie und Begründung*. Frankfurt a. M. 1987.
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago 1981.
- Gosepath, Stefan: *Augeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*. Frankfurt a. M. 1992.
- Kuhlmann, Wolfgang: *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg/München 1985.
- Peters, Richard S.: *Ethik und Erziehung*. Düsseldorf 1972 (engl. *Ethics and Education*. London 1966).
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1975 (engl. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. 1971).

Spinner, Helmut F.: *Begründung, Kritik und Rationalität. Zur philosophischen Grundlagenproblematik des Rechtfertigungsmodells der Erkenntnis und der kritizistischen Alternative.* Braunschweig 1977.

Wolfgang Kuhlmann

## Deontische Logik

### 1. Begriffserklärung

Das Wort ›deontisch‹ hat seine etymologische Wurzel im griechischen  $\delta\epsilon\iota\nu$ , was dasselbe wie ›zwingen‹ oder ›sollen‹ bedeutet. ›Deontische Logik‹ (DL) heißt somit soviel wie ›Logik des Sollens‹ bzw. ›Logik der Sollsätze‹. Sollsätze stehen dabei stellvertretend für Normsätze im Allgemeinen. DL ist daher allgemein die Logik der Normen bzw. Normsätze; sie wird deshalb auch ›Normative Logik‹ oder kurz ›Normenlogik‹ genannt. Bereits Ernst Mally hatte 1926 seine Logik des Sollens als ›Deontik‹ bezeichnet. Der Terminus ›Deontische Logik‹ ist seit dem so betitelten Aufsatz von Georg H. von Wright aus dem Jahr 1951 fester Bestandteil der philosophischen Terminologie.

### 2. Historischer Überblick

#### 2.1 Vorgeschichte

Fragen der DL wurden schon lange vor der Entstehung der modernen mathematischen Logik thematisiert, u.a. von Logikern des Mittelalters und von Leibniz.

#### 2.2 Fehlstart 1926 (E. Mally)

Im Rahmen und mit den Mitteln der modernen Logik hat erstmals E. Mally in seinen *Grundgesetzen des Sollens* (Graz 1926) ein Axiomensystem der DL entwickelt. Es wies jedoch gravierende formale Mängel auf und führte zu absurden Konsequenzen. Daraus zogen viele den voreiligen Schluss, dass jede Art von DL zum Scheitern verurteilt sei.

#### 2.3 Die Infragestellung der DL

In dieser Skepsis gegenüber der DL wurde man durch den metaethischen Nonkognitivismus bestärkt, der damals eine Blüte erlebte. Er besagt, dass Normsätze nicht wahr oder falsch (im üblichen Sinne dieser Wörter) sein können. Die grundlegenden logischen Begriffe werden jedoch mithilfe des Wahrheitsbegriffs definiert. (Eine strenge Definition des Begriffs der logischen Folgerung ist erstmals Alfred Tarski 1936 gelungen.) Daraus schlossen manche (voreilig),

dass sich diese Begriffe für Normsätze überhaupt nicht definieren lassen und dass eine Logik für Normsätze (d. i. eine DL) somit unmöglich ist.

#### 2.4 Durchbruch 1951 (G. H. von Wright)

G. H. von Wright gelang 1951 mit seinem bahnbrechenden Aufsatz ›Deontic Logic‹ (in *Mind* 60, 1–15, dt. in von Wright 1977) der Durchbruch. Sein Axiomensystem (im Folgenden: WDL) vermied die offenkundigen Absurditäten von Mallys System. WDL wurde durch Eingriffe in die Syntax und Ergänzung eines Axioms bzw. einer Grundschlussregel sehr bald zum sog. Standardsystem der DL (im Folgenden: SDL) weiterentwickelt.

#### 2.5 Mögliche-Welten-Semantik für die DL

Ein Axiomensystem ohne semantische Grundlage bleibt ein bloßes Spiel mit Zeichen. Die sog. Mögliche-Welten-Semantik bot erstmals eine solche Grundlage für die Modallogik (d. i. die Logik der sog. alethischen Modalitäten wie ›notwendig‹ und ›möglich‹); man erkannte jedoch sofort, dass sich diese Semantik auch für verwandte Systeme und insbesondere für die DL eignet.

#### 2.6 Weitere Entwicklung

Durch die Einführung eines dyadischen (2-stelligen) deontischen Grundbegriffs wurde die DL um sog. dyadische Systeme erweitert. Außerdem finden in den letzten Jahren die Verfahren des nonmonotonen Schließens und des *Defeasible Reasoning* sowie der dynamischen Logik auch im Bereich der DL immer mehr Beachtung.

### 3. Zielsetzung, Systeme und Verwendungskontexte

#### 3.1 Zielsetzung

Wenn es um die Anwendung der Logik geht, besteht ihre Hauptaufgabe darin, gültige (d. s. deduktiv korrekte) von ungültigen Schlüssen bzw. Argumenten zu unterscheiden. Ein Argument mit den Prämissen  $P_1, P_2, \dots, P_n$  und der Konklusion  $K$  ist genau dann gültig, wenn  $K$  aus der Prämissenmenge  $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$  logisch folgt; das ist genau dann der Fall, wenn der Konditionalsatz ›Wenn  $P_1$  und  $P_2$  und  $\dots$  und  $P_n$ , dann  $K$ ‹ allgemein gültig (d. i. logisch wahr) ist. Die Logik kann also ihre Aufgabe erfüllen, indem sie uns entweder sagt, welche Argumente gültig sind (bzw. welche Sätze aus welchen Satzmenge logisch folgen), oder indem sie angibt, welche Sätze allgemein gültig sind. Im Rahmen der »klassischen« Logik, auf die wir uns hier vorwiegend beziehen, decken sich

diese beiden Aufgaben weitgehend. Wir können uns daher auf eine der beiden Aufgaben beschränken und die Logik als Lehre von den allgemein gültigen Sätzen auffassen. Demgemäß hat die DL die Aufgabe, auch unter den Normsätzen zu bestimmen, welche davon allgemein gültig sind und welche nicht.

### 3.2 Allgemeingültigkeit von Sätzen, speziell von Normsätzen

Ein Satz ist nach klassischer Auffassung genau dann allgemein gültig, wenn er wahr ist und in ihm nur logische Ausdrücke wesentlich vorkommen; alle nicht-logischen Ausdrücke (d. s. in erster Linie Eigennamen und Prädikate) können daher in einem allgemein gültigen Satz nur unwesentlich enthalten sein. Dass ein Ausdruck  $A$  in einem Satz  $S$  unwesentlich vorkommt, heißt nichts anderes, als dass man  $A$  in  $S$  durch einen beliebigen anderen Ausdruck  $A'$ , der zur selben syntaktischen Kategorie wie  $A$  gehört, ersetzen kann, ohne dass sich dadurch der Wahrheitswert von  $S$  ändert. Ein allgemein gültiger Satz ist also ein wahrer Satz, der auch dann noch wahr bleibt, wenn man alle nicht-logischen Ausdrücke in ihm durch beliebige andere Ausdrücke derselben Kategorie ersetzt oder – wie man stattdessen auch sagen kann – wenn man alle diese nicht-logischen Ausdrücke in ihm beliebig interpretiert.

Die logisch wahren Sätze der Aussagenlogik (AL), die man auch ›Tautologien‹ nennt, sind diejenigen allgemein gültigen Sätze, in denen nur aussagenlogische Konstanten (die sog. Junktoren) wesentlich vorkommen, d. s. vor allem: ›es ist nicht der Fall, dass‹ (symbolisch abgekürzt durch:  $\neg$ ), ›und‹ ( $\wedge$ ), ›oder‹ ( $\vee$ ), ›wenn – dann‹ ( $\rightarrow$ ) und ›genau dann, wenn‹ ( $\leftrightarrow$ ).

In den logisch wahren Sätzen der Quantifikations- theorie bzw. Prädikatenlogik (PL) können darüber hinaus auch noch die prädikatenlogischen Konstanten (die sog. Quantoren) wesentlich vorkommen: ›für jedes Ding  $x$  gilt‹ ( $\forall x$ ) und ›für mindestens ein Ding  $x$  gilt‹ ( $\exists x$ ).

Allgemein gültige Sätze der AL sind Sätze der Form:  $p \vee \neg p$  (z. B.: L. H. Oswald hat Kennedy erschossen, oder es ist nicht der Fall, dass L. H. Oswald Kennedy erschossen hat);  $\neg(p \vee q) \rightarrow (\neg p \wedge \neg q)$  (z. B.: Wenn es nicht der Fall ist, dass L. H. Oswald Kennedy erschossen hat oder dass J. Ruby Kennedy erschossen hat, dann ist es nicht der Fall, dass L. H. Oswald Kennedy erschossen hat, und auch nicht, dass J. Ruby Kennedy erschossen hat);  $p \rightarrow (p \vee q)$ ;  $(p \wedge q) \rightarrow p$ ;  $((p \rightarrow q) \wedge p) \rightarrow q$ ;  $(p \rightarrow q) \leftrightarrow (\neg q \rightarrow \neg p)$ ; usw. Dabei können anstelle der Satzvariablen › $p$ ‹ und › $q$ ‹ beliebige Sätze stehen, und die Symbole sind wie oben angeführt zu lesen.

Allgemein gültige Sätze der PL sind Sätze der Form:  $\forall x(Fx \wedge Gx) \rightarrow \forall xFx$  (z. B.: Wenn für jedes Ding  $x$  gilt:  $x$  ist materiell und  $x$  ist endlich, dann gilt für jedes Ding  $x$ :  $x$  ist materiell);  $\neg\forall xFx \rightarrow \exists x\neg Fx$  (z. B.: Wenn es nicht der Fall ist, dass für jedes Ding  $x$  gilt:  $x$  ist materiell, dann gilt für mindestens ein Ding  $x$ : es ist nicht der Fall, dass  $x$  materiell ist);  $\forall x(Fx \rightarrow Gx) \rightarrow (\forall xFx \rightarrow \forall xGx)$ ;  $\exists xFx \rightarrow \exists x(Fx \vee Gx)$ ; usw. Dabei können anstelle der Prädikatvariablen › $F$ ‹ und › $G$ ‹ beliebige Prädikate stehen.

Die Entwicklung der modernen Modallogik kann als Versuch verstanden werden, die Menge der allgemein gültigen Sätze über diejenigen der elementaren Logik (d. i. PL inklusive AL) hinaus zu erweitern. Hand in Hand damit wird auch das logische Vokabular, d. i. die Menge derjenigen Ausdrücke, die in diesen allgemein gültigen Sätzen wesentlich vorkommen können, über die Junktoren und Quantoren hinaus um modallogische Ausdrücke wie ›notwendig‹ und ›möglich‹ erweitert. Beispiele für allgemein gültige Sätze mit diesen Ausdrücken sind: Wenn es notwendig ist, dass etwas nicht der Fall ist, dann ist es nicht notwendig; Wenn etwas notwendig ist, dann ist es auch möglich usw.

In ähnlicher Weise versucht die DL, auch normative bzw. deontische Ausdrücke wie ›geboten‹, ›verboten‹ oder ›erlaubt‹ in das logische Vokabular einzubeziehen und den Bereich der allgemein gültigen Sätze entsprechend um Sätze, in denen solche deontischen Ausdrücke wesentlich vorkommen, zu erweitern. Beispiele dafür sind: Wenn es geboten ist, dass etwas nicht der Fall ist, dann ist es nicht geboten; wenn etwas geboten ist, dann ist es erlaubt; usw.

Um unter die allgemein gültigen Sätze auch normative Sätze einbeziehen zu können, müssen allerdings zwei Probleme gelöst werden:

a) Normsätze können – zumindest nach der Auffassung des Nonkognitivismus – gar nicht wahr oder falsch (im üblichen Sinn dieser Wörter) sein. Allgemein gültige Sätze müssen jedoch nach der zuvor erläuterten Auffassung immer auch wahr sein. Es gilt also zu klären, was es bei Normsätzen heißt, dass sie allgemein gültig sind (vgl. dazu 3.6).

b) Der Begriff der Allgemeingültigkeit lässt sich nur für die Sätze von Sprachen mit einer klaren Struktur definieren. Aus diesem Grund ist für die DL zuerst zu klären, wie Normen sprachlich wiederzugeben sind. Dazu ist der Aufbau einer Sprache mit präzisen Regeln für die Bildung von Sätzen, unter denen auch Normsätze vorkommen, erforderlich (s. Abschnitt 3.3).

### 3.3 Die deontischen Funktoren und die Struktur von Normsätzen

In der Alltagssprache kann mit Hilfe von Betonung, Mimik oder Gestik einem Satz eine normative Funktion verliehen werden; so kann z. B. der deskriptive Satz ›Hier wird nicht geraucht‹ mit entsprechender Betonung und/oder Mimik und/oder Gestik normativ verwendet werden. In einer normativen Sprache, die für logische Zwecke taugen soll, müssen die normativen Komponenten durch eigene normative bzw. deontische Phrasen oder Zeichen sprachlich sichtbar gemacht werden. Als deontische Phrasen verwendet man in erster Linie Ausdrücke wie ›geboten‹, ›erlaubt‹ und ›verboten‹. Es handelt sich dabei – ebenso wie bei den Junktoren der AL und den Quantoren der PL – um sog. *satzbildende Funktoren*, d. s. Funktoren bzw. ergänzungsbedürftige Ausdrücke, aus denen bei vollständiger Ergänzung Sätze entstehen. Die Ergänzung kann dabei durch Namen für konkrete Handlungen oder für Handlungstypen erfolgen wie in den folgenden Beispielen (1a) und (1b), oder aber wie in (2a) und (2b) durch Sätze, die solche Handlungen beschreiben:

(1a) Die Hinrichtung von N. N. am 20. 9. 2004 ist verboten.

(1b) Hinrichtungen sind verboten.

(2a) Es ist verboten, dass N. N. am 20. 9. 2004 hingerichtet wird.

(2b) Es ist verboten, dass irgendjemand irgendwann hingerichtet wird.

Sind satzbildende Funktoren wie in (1) *namenfordernd*, d. h. nur durch Namen zu ergänzen, so handelt es sich dabei um *Prädikate*; sind sie jedoch wie in (2) *satzfordernd*, also auch durch Sätze zu ergänzen, handelt es sich um *Satzoperatoren*. Von Wright hat für WDL die erste Variante gewählt und die deontischen Funktoren wie in Beispiel (1b) als Prädikate von Handlungstypen aufgefasst. In der weiteren Entwicklung der DL und speziell auch in SDL wird jedoch in Analogie zur Modallogik die Verwendung von deontischen Satzoperatoren bevorzugt.

Als symbolsprachliche Abkürzungen für die deontischen Satzoperatoren haben sich die Anfangsbuchstaben der entsprechenden englischen Wörter (*obligatory* bzw. *ought*, *permitted* bzw. *permissible* und *forbidden*) eingebürgert. › $O(p)$ ‹ ist dabei zu lesen als: Es ist geboten (bzw. gesollt), dass  $p$ ; › $P(p)$ ‹ als: Es ist erlaubt, dass  $p$ ; und › $F(p)$ ‹ als: Es ist verboten, dass  $p$ . Wegen der gegenseitigen Definierbarkeit dieser drei deontischen Funktoren kann jeder von ihnen die Rolle des (undefinierten) Grundfunktors übernehmen; welcher dafür gewählt wird, ist theoretisch belanglos und höchstens von psychologischer Bedeu-

tung. In WDL diene › $P$ ‹ als Grundfunktör; in SDL ist es üblich, › $O$ ‹ als Grundfunktör zu verwenden und die beiden anderen deontischen Funktoren wie folgt zu definieren:

$$(D1) P(p) :\leftrightarrow \neg O(\neg p)$$

$$(D2) F(p) :\leftrightarrow O(\neg p)$$

### 3.4 Das Standardsystem SDL

Um den semantischen Begriff der Allgemeingültigkeit syntaktisch »einzufangen«, werden formale Systeme bzw. Kalküle entwickelt. In einem solchen Kalkül sind im Idealfall alle und nur diejenigen Sätze beweisbar, die allgemein gültig sind.

Für DL wurden zahlreiche Kalküle entwickelt, die meisten davon in Form von Axiomensystemen (und einige auch als sog. Systeme des natürlichen Schließens). SDL wird nach der heute in der Modallogik üblichen Darstellung als Extension eines axiomatischen »Basissystems«  $K$  (benannt nach Kripke) aufgefasst, das seinerseits über einem Kalkül der AL oder PL aufgebaut wird (vgl. dazu Hughes/Cresswell 1996). Wir wählen hier der Einfachheit halber als Ausgangspunkt die AL. Dabei wird das Vokabular der AL zunächst um die deontischen Funktoren erweitert, indem man › $O$ ‹ als undefinierten Satzoperator dem Grundvokabular von AL hinzufügt und › $P$ ‹ und › $F$ ‹ mittels der Definitionen (D1) und (D2) einführt. Die Satzbildungs- bzw. Formationsregeln von AL werden durch die folgende Klausel ergänzt:

(FR) Wenn  $A$  ein Satz von SDL ist, dann sind auch  $O(A)$ ,  $P(A)$  und  $F(A)$  Sätze von SDL.

Aus (FR) ist ersichtlich, dass die deontischen Funktoren in SDL als Satzoperatoren verwendet werden.

Zu den *Axiomen* von SDL gehören die allgemein gültigen Sätze der AL (A1), das sog. Axiom  $K$  (A2) und das spezifisch deontische Axiom (A3):

(A1) Jeder Satz von SDL, der ein allgemein gültiger Satz der AL ist, ist ein Axiom von SDL.

(A2)  $O(p \rightarrow q) \rightarrow (O(p) \rightarrow O(q))$

(A3)  $O(p) \rightarrow \neg O(\neg p)$

Zu den *Schlussregeln* von SDL gehört neben der Substitutionsregel (R1) und dem Modus Ponens (R2), die aus der AL übernommen werden, auch noch die sog. Nezezierungsregel (R3):

(R1) Wenn  $A$  ein Theorem von SDL ist, dann ist auch jeder Satz, der aus  $A$  durch uniforme Ersetzung von Satzvariablen durch Sätze von SDL entsteht, ein Theorem von SDL.

(R2) Wenn  $A$  und  $A \rightarrow B$  Theoreme von SDL sind, dann ist auch  $B$  ein Theorem von SDL.



(R3) Wenn  $A$  ein Theorem von SDL ist, dann ist auch  $O(A)$  ein Theorem von SDL.

Mit der Nezessierungsregel (R3) kann natürlich keineswegs der Satz  $\text{›}p \rightarrow O(p)\text{‹}$  bewiesen werden, der ja auch gar nicht allgemein gültig ist, weil es immer wieder vorkommt, dass etwas zutrifft, was nicht geboten ist. (R3) gestattet nur, Sätze wie  $\text{›}O(p \vee \neg p)\text{‹}$ ,  $\text{›}O(p \rightarrow p)\text{‹}$  oder  $\text{›}O(O(p \rightarrow p))\text{‹}$  zu beweisen, bei denen der Gebotsoperator auf einen Satz angewandt wird, der selbst beweisbar bzw. allgemein gültig ist. Solche Theoreme lehnt übrigens von Wright für sein System WDL ausdrücklich ab (er spricht in diesem Zusammenhang vom »Prinzip der deontischen Kontingenz«).

Beispiele für *Theoreme* von SDL (d. s. Sätze, die in SDL beweisbar sind):

- (T1)  $O(p \vee \neg p)$
- (T2)  $\neg(O(p) \wedge O(\neg p))$
- (T3)  $\neg O(p \wedge \neg p)$
- (T4)  $O(p \wedge q) \leftrightarrow (O(p) \wedge O(q))$
- (T5)  $O(p) \rightarrow P(p)$
- (T6)  $O(p) \rightarrow O(p \vee q)$
- (T7)  $O(p) \rightarrow O(\neg p \rightarrow q)$

### 3.5 Die Reduktion der DL auf die Modallogik

Die Verletzung (bzw. Nichtbefolgung) von Normen ist im Allgemeinen mit Sanktionen, innerhalb von Rechtsordnungen sogar mit Zwangssanktionen bedroht. Das brachte Alan R. Anderson (und später in abgewandelter Form auch Arthur N. Prior) auf die Idee, eine Sanktionskonstante  $\text{›}S\text{‹}$  einzuführen und den Gebotsoperator  $\text{›}O\text{‹}$  mit Hilfe dieser Sanktionskonstanten und dem Notwendigkeitsoperator  $\text{›}N\text{‹}$  (für »es ist notwendig, dass«) folgendermaßen zu definieren:  $O(p) := N(\neg p \rightarrow S)$ . Mit Hilfe dieser Definition lässt sich die gesamte DL auf ein System der Modallogik zurückführen, indem man zu diesem System als Axiom den Satz  $\text{›}\neg N(S)\text{‹}$  hinzufügt, der garantiert, dass die Sanktion  $S$  nicht notwendigerweise eintritt.

### 3.6 Mögliche-Welten-Semantik für die DL

Um ein formallogisches System wie SDL auf seine Tauglichkeit hin zu überprüfen, gilt es in erster Linie festzustellen, ob es korrekt ist, d. h. ob alle seine Theoreme allgemein gültig sind. Allgemeingültigkeit ist eine semantische Eigenschaft, und »allgemein gültig« heißt immer soviel wie »allgemein gültig relativ zu einem entsprechenden semantischen System«. Ohne Semantik lässt sich gar nicht beurteilen, ob ein Kalkül wie SDL korrekt ist und noch andere unentbehrliche oder zumindest wünschenswerte Eigenschaften (wie Vollständigkeit) besitzt.

Der Begriff der Allgemeingültigkeit wird gewöhnlich mit Hilfe des Wahrheitsbegriffs definiert. Als formale Stellvertreter für die Wahrheitswerte dienen dabei meist die Zahlen 1 (für die Wahrheit) und 0 (für die Falschheit eines Satzes). Statt wie üblich zu sagen, ein Satz  $A$  sei wahr oder falsch, heißt es dann einfach, der Wahrheitswert von  $A$  sei 1 oder 0 bzw. abgekürzt:  $V(A) = 1$ , oder  $V(A) = 0$  (wobei  $\text{›}V\text{‹}$  für *value* bzw. *valuation* steht).

Gegeben die Wahrheitswerte einfacher Sätze, sind die Wahrheitswerte zusammengesetzter Sätze in der üblichen Weise festgelegt und bestimmbar:  $V(\neg A) = 1$  genau dann, wenn  $V(A) = 0$ ;  $V(A \wedge B) = 1$  genau dann, wenn  $V(A) = 1$  und  $V(B) = 1$ , usw. Dass ein Satz  $A$  allgemein gültig ist, heißt dann, dass für jede beliebige Verteilung der Wahrheitswerte auf die in  $A$  enthaltenen atomaren Sätze bzw. Satzvariablen gilt:  $V(A) = 1$ .

Zum Unterschied von Sätzen mit wahrheitsfunktionalen Junktoren der AL ( $\neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow$ ) hängt der Wahrheitswert modaler Sätze der Art »Es ist notwendig, dass  $A$ « (abgekürzt:  $N(A)$ ) nicht allein vom Wahrheitswert des darin enthaltenen Teilsatzes  $A$  ab. Für solche Sätze ist daher eine etwas kompliziertere Semantik erforderlich. Für diesen Zweck wurde von Stig Kanger (in Arbeiten ab 1957) und von Saul A. Kripke (ab 1959) die sog. Mögliche-Welten-Semantik (MWS) entwickelt. Obwohl keineswegs unumstritten, ist die MWS die heute am weitesten verbreitete und wohl auch am besten fundierte Semantik für modallogische Systeme inklusive der DL. (Der dabei verwendete Begriff der möglichen Welt, der immer wieder zu Kritik Anlass gibt, dient nur als Hilfsmittel zur Unterstützung unserer Intuition und ist für die MWS theoretisch irrelevant.) Wenn wir sagen, ein Satz  $A$  sei wahr bzw.  $V(A) = 1$ , meinen wir damit,  $A$  sei unter bestimmten Umständen (die durch die Verteilung der Wahrheitswerte auf die in  $A$  enthaltenen Satzvariablen festgelegt sind) wahr,  $A$  sei also von einer »Welt« mit diesen Gegebenheiten wahr; im Hinblick auf eine andere »Welt« ist  $A$  aber vielleicht falsch. Das führt dazu, dass wir einem Satz nicht mehr »an sich« einen Wahrheitswert zuschreiben, sondern nur mehr in Abhängigkeit von (bzw. relativ zu) gegebenen Umständen oder einer »Welt«. Die Bewertung  $V$  hängt dann nicht mehr vom jeweils bewerteten Satz allein, sondern noch von einer zweiten Komponente ab, nämlich einer »Welt«  $w$ , und wir schreiben nunmehr:  $V(A, w) = 1$  (oder  $V(A, w) = 0$ ), d. h.:  $A$  ist wahr (oder falsch) *relativ* zur Welt  $w$ ; oder kürzer:  $A$  ist wahr (oder falsch) *in*  $w$  (bzw. *bei* oder *von*  $w$ ).

In diesem begrifflichen Rahmen lassen sich Modalbegriffe wie »notwendig« anschaulich interpretieren: Vom Standpunkt einer Welt  $w$  aus ist etwas

genau dann notwendig, wenn es unter allen Umständen (d. i. in allen Welten) zutrifft, die vom Standpunkt  $w$  aus denkbar oder »zugänglich« sind. Formal können wir dies durch die entsprechende Wahrheitsbedingung ausdrücken:  $V(N(A), w) = 1$  genau dann, wenn für jede von  $w$  aus zugängliche Welt  $w'$  gilt:  $V(A, w') = 1$ .

Um die Grundidee der MWS auf die Sprache der DL übertragen zu können, müssen wir klären, ob wir den Normsätzen von DL überhaupt die Werte 1 und 0 zuschreiben dürfen, die in MWS ja als Stellvertreter für Wahrheit und Falschheit fungieren. Nach Auffassung des Nonkognitivismus können nämlich Normsätze gar nicht wahr oder falsch (im üblichen Sinn dieser Wörter) sein. Zwingt uns die MWS für die DL einen kognitivistischen Standpunkt auf? Das ist nicht der Fall, denn wir machen in der MWS ja von keinen bestimmten (und auch nicht von den »üblichen«) Eigenschaften von Wahrheit und Falschheit Gebrauch, sondern setzen nur voraus, dass Normsätzen Werte wie 0 und 1 zugeschrieben werden können, die gewisse strukturelle Gemeinsamkeiten mit den üblichen Wahrheitswerten aufweisen, ohne dass die Normsätze deswegen (im üblichen Sinn) wahr oder falsch zu sein brauchen.

Um die Anwendung der MWS auf die DL besser zu verstehen, ist ein Hilfsbegriff nützlich: der Begriff einer deontisch perfekten oder idealen Welt. Von einer Welt  $w$  aus gesehen ist eine andere Welt  $w'$  genau dann deontisch perfekt bzw. ideal, wenn in  $w'$  alle Gebote erfüllt sind, die in  $w$  selbst gelten. Aus der Sicht einer Vegetarier-Welt  $w$ , in der als einzige Norm gilt, dass es geboten ist, kein Tierfleisch zu essen, ist jede Welt ideal, in der kein Tierfleisch gegessen wird. Diese aus der Sicht von  $w$  idealen Welten unterscheiden sich voneinander nur im Hinblick auf Sachverhalte, die in  $w$  weder geboten noch verboten, sondern indifferent sind; in einigen von ihnen wird also z. B. Schnaps getrunken, in anderen nicht. Ideal zu sein, ist dabei eine relative Angelegenheit und hängt von der jeweiligen Welt und ihren Geboten ab; auch eine faktisch sehr grausame und unmenschliche Welt kann aus der Sicht einer Welt mit einer sehr grausamen und unmenschlichen Ideologie ideal sein. So ist z. B. aus der Sicht einer Welt, in der es geboten ist, jedem Dieb die rechte Hand zu amputieren, nur eine Welt, in der jedem Dieb die rechte Hand amputiert wird, ideal.

Wir können jetzt sagen, was es in diesem Rahmen heißt, dass etwas in einer Welt  $w$  geboten ist, indem wir – ähnlich wie zuvor für Notwendigkeitssätze – die entsprechende Bedingung angeben: Dass  $A$  in einer Welt  $w$  geboten ist, heißt, dass in jeder Welt  $w'$ , die aus der Sicht von  $w$  ideal ist,  $A$  zutrifft; formal dargestellt:

$V(O(A), w) = 1$  genau dann, wenn für jede aus der Sicht von  $w$  ideale Welt  $w'$  gilt:  $V(A, w') = 1$ .

Die MWS sagt uns *nicht* – und soll uns auch gar nicht sagen –, was *geboten ist*, denn das ist Sache von Ethik und Recht; sie erklärt uns »nur« (und das ist auch ihre eigentliche Aufgabe!), was *es heißt zu sagen*, dass etwas geboten ist. Das aber erklärt uns die MWS mit aller wünschenswerten Deutlichkeit.

Bei der formalen Darstellung der MWS und der damit verbundenen Definition des Begriffs der All-gemeingültigkeit können wir die intuitive Rede von möglichen Welten und von idealen Welten auf ihren theoretischen Kern reduzieren. Wir benötigen dafür nur eine beliebige nicht-leere Menge  $W$ , die wir (unserer Intuition zuliebe) als Menge von möglichen Welten verstehen, ohne inhaltlich irgend etwas über ihre Elemente vorauszusetzen. Auf dieser Menge  $W$  führen wir eine Relation  $R$  ein, wobei wir wiederum  $wRw'$  intuitiv verstehen können als: Aus der Sicht von  $w$  ist  $w'$  ideal. Auch über die Relation  $R$  müssen wir jedoch nichts Inhaltliches voraussetzen, sondern nur die formale Einschränkung treffen, dass es zu jedem Element  $w$  von  $W$  mindestens ein Element  $w'$  von  $W$  geben muss, zu dem  $w$  in der Relation  $R$  steht (d. h.  $wRw'$ ); man sagt dafür auch, dass die Relation  $R$  seriell ist. Diese Einschränkung ist erforderlich, damit sich im Rahmen der MWS das Axiom (A3) von SDL als allgemein gültig erweist.

Eine beliebige nicht-leere Menge  $W$  zusammen mit einer beliebigen seriellen Relation  $R$  auf  $W$ , geschrieben als geordnetes Paar  $\langle W, R \rangle$ , nennt man einen »Rahmen für SDL« oder kurz einen »D-Rahmen«. Wir sagen, ein Satz  $A$  von SDL sei *gültig in einem D-Rahmen*  $\langle W, R \rangle$  genau dann, wenn für jedes Element  $w$  aus  $W$  und für jede beliebige Bewertung  $V$  der Satzvariablen gilt:  $V(A, w) = 1$ . Und wir sagen, dass ein Satz  $A$  von SDL *D-allgemein gültig* ist genau dann, wenn  $A$  in jedem D-Rahmen gültig ist. Es lässt sich zeigen, dass SDL relativ zu dieser Semantik korrekt und vollständig ist, d. h.: Jedes Theorem von SDL ist D-allgemein gültig, und jeder D-allgemein gültige Satz ist ein Theorem von SDL.

### 3.7 Die sog. Paradoxien der DL

Die DL war von allem Anfang an mit dem Vorwurf konfrontiert, dass sie zu paradoxen oder gar absurden Konsequenzen führt. Von einer Paradoxie der DL spricht man, wenn man von einem offenkundig unhaltbaren normativen Satz zeigen kann, dass er bzw. die ihm entsprechende Formel in einem System der DL beweisbar ist.

Am bekanntesten ist die *Ross'sche Paradoxie*. Sie richtet sich gegen das Theorem (T6) von SDL. Alf Ross, nach dem diese Paradoxie benannt ist, wählte

zur Widerlegung von (T6) die folgende absurd klingende Einsetzungsinstanz: Wenn du den Brief zur Post bringen sollst, dann sollst du den Brief zur Post bringen oder verbrennen. Fast ebenso bekannt geworden ist die sog. *Paradoxie der abgeleiteten Verpflichtung*, derzufolge sich aus dem Theorem (T7) absurde Konsequenzen ergeben. Formal gesehen besteht jedoch kein Unterschied zwischen den beiden Paradoxien, da sie sich in SDL gegenseitig auseinander ableiten lassen.

Zur »Bereinigung« solcher Paradoxien kommen zwei Strategien in Frage: Entweder ändert man das jeweilige System (etwa SDL), das zu solchen Paradoxien führt, oder man zeigt (etwa im Rahmen einer Semantik), dass der paradoxe Anschein trügt und dass es sich bei den angeblichen Paradoxien gar nicht um unhaltbare Sätze handelt.

### 3.8 Dyadische Systeme der DL

Im Zusammenhang mit den Paradoxien der DL erweist es sich immer wieder als besonders heikles Problem, wie man sog. bedingte Gebote angemessen darstellt. Bei Verwendung eines 1-stelligen Gebotsoperators ( $\triangleright O$ ) bieten sich dafür zwei Möglichkeiten an: (1)  $q \rightarrow O(p)$ ; und (2)  $O(q \rightarrow p)$ . Roderick M. Chisholm hat ein raffiniertes Beispiel konstruiert (es ist als *Contrary-to-Duty-Imperative* in die Literatur eingegangen), mit dem er zu zeigen versuchte, dass sich in jedem Fall paradoxe Konsequenzen ergeben, ob man die bedingten Gebote nun im Sinne von (1) oder von (2) interpretiert. Die Diskussion darüber regte zur Entwicklung von sog. dyadischen Systemen der DL an, in denen ein dyadischer (2-stelliger) deontischer Grundfunktork  $\triangleright O^*$  verwendet wird, wobei  $\triangleright O^*(p / q)$  für ein bedingtes Gebot steht und zu lesen ist als: Unter der Voraussetzung, dass  $q$ , ist es geboten, dass  $p$ . Der 1-stellige Gebotsoperator lässt sich mittels  $\triangleright O^*$  folgendermaßen definieren:  $O(p) \leftrightarrow O^*(p / q \vee \neg q)$  (vgl. dazu Åqvist 2002, S. 231 ff.).

### 3.9 Normkonflikte und Moraldilemmata

Aufgrund von Theorem (T2) von SDL sind normative Widersprüche logisch ausgeschlossen: Es ist demnach logisch unmöglich, dass ein Gebot  $O(A)$  und zugleich auch das Gebot  $O(\neg A)$  gilt. Damit wäre aber auch jede Art eines Normkonflikts oder Moraldilemmas ausgeschlossen, sofern es sich dabei – wie häufig unterstellt wird – um eine Situation handelt, in der etwas zugleich geboten und verboten ist. Normkonflikte gehören nun aber zur moralischen Realität. Diese scheint uns daher zur Aufgabe von (T2) und damit von SDL zu zwingen. Diese Konsequenz lässt sich jedoch durch eine differenziertere Analyse von Normkonflikten vermeiden: Demnach liegt ein

Normkonflikt vor, wenn zwei Gebote  $O(A)$  und  $O(B)$  gelten, wobei  $A$  und  $B$  miteinander nicht – wie  $A$  und  $\neg A$  – logisch, sondern bloß faktisch unvereinbar sind, d.i.  $N(\neg(A \wedge B))$ ; das aber wird durch (T2) und durch SDL keineswegs ausgeschlossen (es lässt sich in SDL allerdings auch nicht formulieren).

### 3.10 Defeasible Deontic Logic und Dynamic Deontic Logic

Normkonflikte sind ebenso wie deontische Paradoxien eine ständige Herausforderung für die DL. Es fragt sich, ob die erwähnten konservativen Reaktionen auf diese Herausforderung ausreichen oder ob radikalere Eingriffe in SDL (wie die Aufgabe eines Axioms) oder gar noch grundlegendere Änderungen erforderlich sind. In den letzten Jahren wurden in der DL auch Systeme des nonmonotonen Schließens herangezogen. Dabei kann eine vorläufig als korrekt angesehene Folgerung aufgrund von neuen Prämissen, die einem Argument hinzugefügt werden, »aufgehoben« (*defeated*) werden. Das widerspricht dem Grundsatz des monotonen Schließens, welcher der deduktiven Logik zugrunde liegt und besagt, dass ein deduktiv korrekter bzw. gültiger Schluss durch Hinzufügung neuer Prämissen niemals ungültig werden kann. Im Rahmen eines *Defeasible Reasoning* bzw. einer *Default Logic* wird dieser Grundsatz aufgegeben und durch Prinzipien des nonmonotonen Schließens ersetzt. Solche Bemühungen sind in letzter Zeit auch in der DL verstärkt im Gange, und zwar unter dem Titel *Defeasible Deontic Logic* (vgl. Nute 1997). Auch die Ideen der dynamischen Logik macht sich die DL immer mehr zunutze (vgl. Meyer 1988; van Benthem 2010, S. 172–191).

### 3.11 Verwandte Systeme

Neben den Systemen der DL wurde eine Reihe von ähnlichen logischen Systemen entwickelt, deren Sprachen anstelle von Normsätzen damit verwandte Satzarten wie Imperative, Präferenzsätze, Wertsätze u. ä. enthalten. Solche Systeme der sog. Imperativ-, Präferenz- oder Wertlogik weisen mit den Systemen der DL bei aller Verschiedenheit auch Gemeinsamkeiten auf. Insbesondere erweist sich ihre Anwendung im Rahmen von Ethik und Recht oft neben oder anstelle der DL als nützlich.

### 3.12 Verwendungskontexte

Die DL ist für die Analyse rechtlicher und moralischer Argumente und für die Beurteilung ihrer logischen Korrektheit unerlässlich. Die Anwendung der Logik im Allgemeinen und der DL im Besonderen auf den Bereich des Rechts erhielt die Bezeichnung »Rechtslogik« oder »Juristische Logik«.

Selbstverständlich werden durch logische Analysen von rechtlichen oder moralischen Argumenten die damit verbundenen Fragen selbst nicht gelöst. Daraus wird manchmal der voreilige Schluss gezogen, dass Logik im Allgemeinen und DL im Besonderen nutz- und wertlos seien. Dieser Vorwurf beruht jedoch auf einem grundlegenden Missverständnis von Logik: Sie allein kann inhaltliche Probleme nie lösen, wohl aber leistet sie zur Klärung und damit letztlich auch zur Lösung dieser Probleme einen wesentlichen, ja sogar unerlässlichen Beitrag.

## Literatur

### Standardwerke

- Åqvist, Lennart: »Deontic Logic«. In: Gabbay, Dov M./Guenther, Franz (Hg.): *Handbook of Philosophical Logic*, Bd.8. Dordrecht/Boston/Lancaster 2002, S. 147–264.
- Conte, Amedeo C./Hilpinen, Risto/Wright, Georg H. von (Hg.): *Deontische Logik und Semantik*. Wiesbaden 1977.
- Hilpinen, Risto (Hg.): *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*. Dordrecht 1971.
- (Hg.): *New Studies in Deontic Logic. Norms, Actions, and the Foundations of Ethics*. Dordrecht 1981.
- Wright, Georg H. von: *Handlung, Norm und Intention. Untersuchungen zur deontischen Logik*. Berlin/New York 1977.

### Weitere Literatur

- Bentham, Johan van: *Logical Dynamics of Information and Interaction*. Cambridge 2010.
- Brown, Mark A./Carmo, José (Hg.): *Deontic Logic, Agency and Normative Systems*. Berlin 1996.
- Hughes, George E./Cresswell, Max J.: *A New Introduction to Modal Logic*. London 1968.
- McNamara, Paul: »Deontic Logic«. In: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford 2010 (<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/logic-deontic/>).
- Meyer, John-Jules Ch.: »A Different Approach to Deontic Logic: Deontic Logic Viewed as a Variant of Dynamic Logic«. In: *Notre Dame Journal of Formal Logic* 29 (1988), S. 109–136.
- Morscher, Edgar: *Normenlogik*. Wien 2011.
- Nute, Donald (Hg.): *Defeasible Deontic Logic*. Dordrecht 1997.
- Royakkers, Lambert M.M.: *Extending Deontic Logic for the Formalisation of Legal Rules*. Dordrecht 1998.

Edgar Morscher

# Dilemma

## 1. Begriff

»Dilemma« bedeutet wörtlich »Zwiegriff« oder »Doppelannahme« (griech. *di-lemma*). Das Wort wurde im 19. Jh. aus dem Lateinischen *dilemma* ins Deutsche übernommen und wird in der Alltagssprache bis heute für schwierige Entscheidungssituationen – sog. »Zwickmühlen« – verwandt, in denen eine von zwei unerwünschten oder unerlaubten Alternativen ge-

wählt werden muss. In diesem Sinne »stehen« wir »vor« oder »stecken« wir »in« einem Dilemma. In der Bildungssprache steht »Dilemma« allgemein für ein unlösbar scheinendes Problem und wird auch sinnverwandt mit »Aporie« und »Paradoxie« gebraucht (vgl. Kannetzky 1999, S. 191).

## 1.1 Logische Dilemmata

Der Begriff »Dilemma« stammt ursprünglich aus der antiken Logik und Rhetorik. Die *dilemmatoi logoi* – auch als *sylogismus cornutus* (gehörter Syllogismus) bezeichnet – sind eine hypothetische Schlussform, bei der außer einer Disjunktion zweier Sätze zwei Subjunktionsformeln in den Prämissen auftreten, z. B. (1)  $p$  oder  $q$  ( $p \vee q$ ); (2) wenn  $p$ , dann  $r$  ( $p \supset r$ ); (3) wenn  $q$ , dann  $r$  ( $q \supset r$ ); (4) also  $r$  (vgl. Mau 1972; Kalivoda/Peters 1994). Bis weit ins 20. Jh. dominierte der klassisch-logische Gebrauch des Begriffs die akademische Philosophie (vgl. die knappe Ausführung in *Eislers Wörterbuch der Philosophischen Begriffe* von 1930, S. 274).

Erst mit der Anwendung der Logik auf präskriptive Sätze im Rahmen der deontischen Logik zeichnet sich ein Wandel ab. An Hand des deontischen Operators  $O$  für »ist gesollt« und dem Modaloperator  $M$  für »ist möglich« wird nun die Struktur präskriptiver Dilemmata rekonstruiert: (1)  $a$  ist gesollt ( $Oa$ ); (2)  $b$  ist gesollt ( $Ob$ ) und (3) es ist nicht möglich, dass  $a$  und  $b$  zugleich erfüllt werden ( $\neg M(a \wedge b)$ ). Ferner gelte (4) »Sollen impliziert Können« ( $\supset Ma$ ) und ( $Ob \supset Mb$ ) sowie das sog. »Agglomerationsprinzip« (Williams 1978a, S. 286 ff): (5) wenn  $a$  gesollt ist und wenn  $b$  gesollt ist, dann ist  $a$ -und- $b$  gesollt ( $(Oa \wedge Ob) \supset O(a \wedge b)$ ). Aus (4) und (5) folgt (6), dass  $a$  und  $b$  zugleich erfüllt werden können ( $M(a \wedge b)$ ). Da (6) im Widerspruch zu (3) steht, sind präskriptive Dilemmata deontisch-logisch nicht möglich (vgl. die Übersicht bei Gowans 1987, S. 20 ff.; Brink 1996; kritisch Sinnott-Armstrong 1988, S. 111–135; Vossenkuhl 1992, S. 162–166).

## 1.2 Praktische Dilemmata

Dem alltäglichen Sprachgebrauch näher stehen die Verwendungsweisen des Begriffs »Dilemma« in der praktischen Philosophie und Ethik. »Dilemmata« lassen sich als Situationen auffassen, in denen eine Person oder eine Gruppe zwischen mindestens zwei einander widersprechenden Handlungs- bzw. Unterlassungsoptionen zu entscheiden hat, wobei jede Alternative zumindest auf den ersten Blick (*prima facie*) starke oder gar »zwingende Gründe« (vgl. Nagel 1996, 181 f.) auf ihrer Seite hat. Diejenigen, die eine rationale Beilegung besonders schwieriger Konflikte für aussichtslos halten, sprechen auch von »genui-

nen« (Gowans 1987), »echten« (Nagel <sup>2</sup>1996), »radikalen« (Larmore 1995), »drastischen« oder »tragischen« (Williams 1978a) Dilemmata.

Als normativ relevant können Dilemmata gelten, sofern elementare Bedürfnisse empfindungsfähiger Wesen und menschliche Interessen im Spiel sind, deren Befriedigung und Erfüllung Gegenstände *prima facie* berechtigter juridischer oder moralischer Ansprüche von Beteiligten und Betroffenen sind. Eine normative Forderung für das adäquate Verständnis einer Situation als Dilemma besagt, diese Ansprüche im Rahmen des Möglichen vollständig offen zu legen und zu begründen. Auch bei einer häufig erforderlichen Güterabwägung zur relationalen Bestimmung des Gewichts von Bedürfnissen und Interessen wird logisch bereits vorausgesetzt, dass diese Bedürfnisse und Interessen legitim sind (vgl. den Beitrag »Güterabwägung«).

Unter welchen Bedingungen von spezifisch *moralischen* Dilemmata gesprochen werden kann, ist freilich umstritten. Einigkeit herrscht nur darüber, moralische und nicht-moralische Dilemmata zu unterscheiden, wobei die klarsten Typen nicht-moralischer Dilemmata eine instrumentelle Struktur aufweisen und als solche *Grenzfälle* praktischer Konflikte überhaupt darstellen.

### 1.3 Instrumentelle Dilemmata

Dem scholastischen Mönch Johannes Buridanus wird das Gleichnis von einem Esel zugeschrieben, der in der Mitte zwischen zwei gleich großen Heuhaufen verhungert. Der Protagonist zeigt ein mittelrationales Verhalten, da er unter vorgegebenem Zweck, den Hunger zu stillen, nur noch die Wahl des Mittels in Betracht zieht (vgl. den – weiter gefassten – Begriff der »Zweckrationalität« bei Weber 1921, S. 12ff., 22ff.). Aus seiner Sicht ist die Situation dilemmatisch, da Entscheidungsdruck besteht, aber keinerlei Indizien für den Vorzug eines Haufens sprechen. Es handelt sich um ein *monologisches* Dilemma, sofern nur *ein* ›Subjekt‹ in das Entscheidungsproblem involviert ist.

Anders verhält es sich bei *strategischen* Dilemmata, in denen die Rationalität der Wahl von mindestens zwei Subjekten abhängt (vgl. Gauthier 1987, S. 21). Das bekannteste und von der (ökonomischen) Spieltheorie am häufigsten traktierte strategische Dilemma ist das sog. »Gefangenendilemma« (vgl. klassisch Rapoport/Chammah 1965; Axelrod 1987). Abstrakt gesprochen, sind strategische Dilemmata durch die Merkmale (1) Maximierung des Eigennutzes, (2) Entscheidungsdruck, (3) Abhängigkeit der Folgen der eigenen Entscheidung von der Entscheidung anderer sowie (4) Unkenntnis der Ent-

scheidung anderer gekennzeichnet (siehe den Beitrag »Risiko«). Als heuristische Modelle sind sie für bereichsspezifische Ethiken von Interesse, soweit sie den Blick für reale, von strategischem Verhalten geprägte ›Anwendungsbedingungen‹ moralischer Normen in ökonomischen und politischen Handlungskontexten schärfen. Darüber hinaus gehen z. B. Doktrinen militärischer Abschreckung, die strategische Dilemmata zur Grundlage rationaler wechselseitiger Nichtangriffsoptionen erheben, aber auch Ansätze der Wirtschaftsethik, die die dilemmatische Struktur des Wettbewerbs als Instrument betrachten, um als moralisch wünschenswert unterstellte Ziele wie z. B. Effizienz zu erreichen (vgl. Homann/Blome-Drees 1992; kritisch Brune 1995).

### 1.4 Moralische Dilemmata

Für die genauere begriffliche Bestimmung eines praktischen Konfliktes als moralisches Dilemma erscheint es wichtig, ob die situative Herausforderung und die gegebenen Handlungsmöglichkeiten im Lichte konfligierender moralischer Werte, Rechte und Pflichten bzw. Normen gedeutet werden und was jeweils darunter zu verstehen ist.

1. In der angelsächsischen metaethischen Literatur wird vielfach ein enges, mit dem Sollens- oder Pflichtbegriff arbeitendes Konzept moralischer Dilemmata vertreten. Exemplarisch ist die Definition von Ch. W. Gowans, der ein moralisches Dilemma auffasst als »eine Situation, in der ein Handelnder *S* moralisch verpflichtet ist, *A* zu tun [morally ought to do *A*], und moralisch verpflichtet ist, *B* zu tun, aber nicht beides tun kann, weil entweder *B* gerade die Unterlassung von *A* ist oder einige zufällige Merkmale der Welt verhindern, beides zu tun« (Gowans 1987, S. 3, Übers. d. Verf.; vgl. Gowans 1996, S. 202 sowie die extensional äquivalenten Definitionen bei Sinnott-Armstrong 1988, S. 5; ders. 1992, S. 836; McConnell 1996, S. 36).

Dem Vorteil analytischer Schärfe solcher Definitionen stehen freilich nicht unerhebliche Probleme der Vermittlung mit realen und komplexen Fällen gegenüber. Wie verhält es sich etwa im Falle des Malers P. Gauguin, der seinen Beruf als Börsenmakler zugunsten einer höchst ungewissen künstlerischen Laufbahn aufgab, obwohl er sich und eine sechsköpfige Familie zu versorgen hatte? Plausibel wäre es, *hier* eine moralische Verantwortung für die Familie, *dort* aber keine moralische Verpflichtung, sondern den Wunsch Gauguins nach ›künstlerischer‹ Selbstverwirklichung anzunehmen. Insofern ›passt‹ die Definition nicht. Wir mögen vielleicht sagen, Gauguin habe schlicht unverantwortlich gehandelt und es sei gar kein »echtes« Dilemma. Doch wie ließe

sich die Priorität moralischer Verantwortung gegenüber dem dringlichen Wunsch rechtfertigen? Zudem: hätte Gauguin anders entschieden, hätten wir – aus der Perspektive und im Wissen Spätgeborener – auf einen großen Beitrag zur Überwindung des Impressionismus in der Malerei verzichten müssen. Kann also eine moralische Verpflichtung einem wegen seines ästhetischen Wertes anerkannten Gut als Legitimationsgrund weichen? (vgl. Williams 1984a; zum evaluativem Facettenreichtum praktischer Dilemmata vgl. Railton 1996).

2. Um moralrelevante Fragen wie diese aufwerfen zu können, ist ein offener Begriff von Dilemmata erforderlich, wie ihn z. B. Th. Nagel vertritt. Nagel unterscheidet fünf »fundamentale Werttypen«, die bei Kollisionen zu »echten Dilemmata« führen könnten: spezifische Verpflichtungen gegenüber anderen Personen und Institutionen, allgemeine (Grund-) Rechte, Nutzenerwägungen, perfektionistische Ziele bzw. Werte sowie persönliche Bindungen an Projekte und Aktivitäten (vgl. Nagel 1996, S. 182 ff.). Der Vorschlag dürfte kaum Fälle vorschnell aus der Betrachtung ausschließen. Fraglich ist allerdings nicht nur das Leitkriterium dieser Typologie, sondern auch, ob der weite Wertbegriff zureichend fallklärende Binnenprioritäten erlaubt, wenn sich z. B. ein Konflikt zwischen »persönlichen Bindungen an Projekte« und genuin moralischen »Verpflichtungen« abzeichnet.

3. Mit weniger inhaltlichen Vorgriffen kommen Ansätze aus, die angesichts eines Dilemmas aus der Perspektive der 1. Person die Frage stellen: »Was soll ich tun?« In den von L. Kohlberg anhand hypothetischer Dilemmata durchgeführten *psychologischen* Untersuchungen zur kognitiven Entwicklung der moralischen Urteilskompetenz kam es auf die *Art der Begründung* an, die die Probanden für ihre Entscheidung aus der Teilnehmerperspektive anführten: im »Heinz-Dilemma« z. B. für die Entscheidung, ob das Verbot zu stehlen verletzt werden darf, um menschliches Leben zu retten; im »Sterbehilfe-Dilemma« für eine Entscheidung im Konflikt zwischen der Pflicht, Leben zu erhalten, und der Pflicht, Leiden zu mindern. Die Begründungen lassen sich nach Kohlberg auf einer Entwicklungsskala des Moralbewusstseins ansiedeln. Es zeigt sich dann, dass je nach Niveau moralische Dilemmata ganz unterschiedlich gedeutet werden: auf *vorkonventionellem* Niveau im Lichte der eigenen Lustbilanz (Stufen 1 und 2), auf *konventionellem* Niveau nach Maßgabe der Rollenerwartungen primärer und sekundärer Bezugsgruppen (Stufe 3 bzw. 4) und auf *nachkonventionellem* Niveau im Lichte der Legalität bzw. eines universellen ethischen Prinzips (Stufen 5 und 6; vgl. Kohlberg 1997).

Allerdings ist mit der Rekonstruktion eines moralischen Konfliktes auch auf postkonventionellem Niveau der Urteilsbildung ein Dilemma nicht per se gelöst. Betrachten wir die Situation des Pariser Studenten, der sich im Zweiten Weltkrieg fragt, ob er seiner allein stehenden Mutter die notwendige Pflege zukommen lassen oder nach England in den Widerstand gegen die Deutschen gehen sollte (vgl. Sartre 2000, S. 156 f.): Da für beide Handlungsoptionen auf postkonventionellem Niveau argumentiert werden könnte, müssten zur eigentlichen Lösung des Dilemmas offenbar spezifische Situationsmerkmale nach Gesichtspunkten der Angemessenheit und der Verantwortbarkeit berücksichtigt werden.

## 2. Stationen der Geistesgeschichte

1. Wenn auch nicht unter dem Problemtitel »Dilemma«, so sind doch mit den altgriechischen Tragödien dilemmatische Sujets überliefert, die v. a. in der Literaturgeschichte paradigmatische Geltung erlangten (vgl. Look 1998; Träger 1990). Heute werden moralische Dilemmata vielfach an den Tragödien *Agamemnon* von Aischylos und *Antigone* von Sophokles exemplifiziert (grundlegend Nussbaum 1986; vgl. Gowans 1987; Sinnott-Armstrong 1988; Williams 1978a; ferner Mason 1996, 221 f.). *Agamemnon* und *Antigone* bieten sich als Exempel für moralische Dilemmata an, da die jeweiligen Protagonisten *im vollen Bewusstsein* einer angenommenen sittlichen »Ausweglosigkeit« entscheiden und handeln. Anders als etwa im tragischen Mythos des *Ödipus*, der unwissentlich seinen leiblichen Vater erschlägt, steht Agamemnon vor den klaren Alternativen, entweder den von Zeus verlangten Feldzug gegen Troja scheitern zu lassen oder der Forderung von Artemis nachzukommen, seine eigene Tochter Iphigenie zu opfern. Auch Antigone, die entgegen dem Verbot des Königs Kreon ihren im Kampf gefallenen Bruder bestatten will, handelt in dem Bewusstsein, damit familiärem Ethos und göttlichem Gebot Genüge zu tun.

2. Doch erst mit der griechischen Aufklärung setzt eine Deliberation über Handlungspläne ein, die Konflikte systematisch aufdeckt und vernünftigen Lösungen zugänglich macht. Hält es *Euthyphron* in Platons gleichnamigen Dialog zunächst für selbstverständlich, da gottgewollt, den eigenen Vater des Totschlags an einem Sklaven anzuklagen, zeigt ihm Sokrates, dass diese Meinung auf widersprüchlichen Annahmen beruht: »Dasselbige also, wie es scheint, wird von den Göttern gehasst und auch geliebt, und dasselbe also wäre gottgehässig und gottgefällig?«

(*Euthyphron* 8a). Da es Zeus und Hephaistos wohlgefällig, Hera, Kronos und Uranus aber zuwider sein müsste, erweist sich Euthyphrons Vorhaben als dilemmatisch.

In der *Poetik* des Aristoteles erfährt zwar die Tragödie als literarische Form eine gewisse Rehabilitation. Die *Nikomachische Ethik* hingegen schließt praktische Konflikte im Sinne tragischer Dilemmata durch die Ordnung und das Zusammenspiel der ethischen und dianoethischen Tugenden, insbesondere das Vermögen der Klugheit (*phronesis*; Klugheitsethik) aus (vgl. Aristoteles, NE 1144a; 1178a). Die Klugheit sei ein »untrüglicher Habitus vernünftigen Handelns [...] in Dingen, die für den Menschen Güter und Übel sind« (NE 1140b).

3. Auch die aristotelisch-thomistische Naturrechtslehre negiert die Möglichkeit moralischer Dilemmata im strengen Sinne. Nach Thomas fallen alle menschlichen Handlungen unter die Vorsehung Gottes »in dem Sinn, dass sie selbst ihre Akte voraussehen« (Thomas 1955, 5 ad V). Zwar sei Irrtum durchaus möglich (ebd., 5 ad V; 2 ad XVII); Gleiches gilt auch für moralische Verwirrung, so diese durch eine vorausgegangene Verfehlung des Menschen herbeigeführt wurde (ders. 1937, I,II, 19, 6 ad 3; vgl. II,II, 62,2) bzw. der Akt eine *doppelte Wirkung* habe, von denen »nur die eine beabsichtigt ist, während die andere außerhalb der Absicht liegt«: eine Tötung aus Notwehr z. B. bleibe schuldfrei, sofern nur die Selbsterhaltung als Ergebnis, nicht aber die Todesfolge intendiert und der Akt eine abgewogene, maßvolle Schutzmaßnahme sei (ders. 1937, III, 64, 7). Letztlich besteht aber auch hier für »alles Gute und Böse [...] ein vernünftiger Grund (*recta ratio*)« (ders. 1955, 4 ad V).

4. Für I. Kants erste rein deontologische Ethik ist der Ausschluss moralischer Dilemmata wichtig, da sie beansprucht, einen vernünftigen Grund der Verbindlichkeit moralischen Handelns anzugeben. Kant verwirft die Möglichkeit einer Kollision von Pflichten, da »Pflicht« im strengen Verständnis die »objective praktische *Nothwendigkeit*« einer Handlung zum Ausdruck bringe. Aufgrund dieser Notwendigkeit sei »eine *Collision* von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar«. Die Geltung der Pflichten könne und dürfe nicht von empirischen Zufällen abhängig sein. Gleichwohl könnten zwei »Gründe der Verbindlichkeit«, die je für sich noch nicht zur Verpflichtung hinreichen, einander widerstreiten. In solchen Fällen müsse der »stärkere *Verpflichtungsgrund*« zum Zuge kommen (»fortior obligandi ratio vincit«; Kant 1968 [=Akad.-Ausg. Bd. IV], S. 224). An diesen Hinweis kann die jüngere Debatte anknüpfen (vgl. Wellmer 1986, S. 26 ff.; Hill 1996). Lassen sich Lö-

sungen für Konflikte aufgrund widerstreitender moralischer Normen entwickeln, ohne die Einheit und Geltung des Moralischen selber aufs Spiel zu setzen?

### 3. Aktuelle Debatte über moralische Dilemmata

Die neuere Debatte hebt an mit B. Williams' Aufsatz »Ethical Consistency« von 1965 (dt. 1978a). Gegen den »universellen Präskriptivismus« R. M. Hares, aber auch kantische Pflichtenethiken vertritt Williams die durch antike Dramen inspirierte Auffassung, dass sich Konflikte zwischen moralischen Sollensurteilen nicht durch die Bereinigung logischer Inkonsistenzen in einem abstrakten Normsystem vermeiden ließen. Soweit die Erfüllung zweier Sollensurteile *empirisch* unmöglich sei, hätten moralische Dilemmata eine »kontingente Grundlage« (vgl. Williams 1978a, S. 285; 1978b, S. 327; 1984a, S. 85 f). Schließlich seien nicht alle Dilemmata restlos auflösbar (vgl. ders. 1978a, S. 271, 285).

#### 3.1 Argument aus moralischen Gefühlen

Williams stützt seine Kritik mit der These, dass »realistische« bzw. »kognitivistische« Moralauffassungen moralische Dilemmata an logische bzw. epistemische Widersprüche angleichen und mit moralischen Gefühlen eine wichtige Dimension des Ethischen ausblenden würden (vgl. Williams 1978a, S. 272 ff.; 1984a, S. 91; 1984b; 1999, Kap. 10 und Nachwort). Dagegen spiele aber gerade in moralischen Dilemmata das Gefühl eine strukturell bedeutsame Rolle (vgl. den Beitrag »Gefühl«). Während der *epistemische* Widerspruch im Glauben an p oder  $\neg p$  zur restlosen Aufgabe des Glaubens an p oder  $\neg p$  nötige, sei dies im Falle konfligierender *Sollensurteile* anders (vgl. ebd., S. 268–281; 1984a, S. 85; 1999, Kap. 10): Selbst wenn wir uns in einer Konfliktsituation »nach bestem Wissen und Gewissen« für eine Handlung entschieden haben, bleibe ein Gefühl des *Bedauerns* (Williams) oder gar der *Schuld* (Marcus 1987, S. 196) – ähnlich wie im Falle eines Konfliktes zweier Wünsche die Erfüllung des einen den anderen nicht restlos beseitige.

Dieses Argument hat eine anhaltende Diskussion über die Rolle und den Status moralischer Gefühle in Konfliktsituationen ausgelöst (vgl. v. Fraassen 1987, S. 142 ff.; Sinnott-Armstrong 1988, S. 44–53; Hare 1992, S. 73 ff.; McConnell 1996, S. 37 ff.). Auf der Grundlage des Prinzips vom zu vermeidenden naturalistischen Fehlschluss formuliert Ph. Foot ein starkes Gegenargument. Es besagt, dass das faktische Vorliegen von Gefühlen weder den Schluss auf mora-

lich fehlerhaftes Verhalten zulasse, noch auf diesem Weg ein »Restproblem« spezifisch *moralischer* Dilemmata aufzudecken sei. Nachträgliches Bedauern oder Schuldgefühle seien zwar nachvollziehbare Reaktionen, jedoch moralisch nur relevant, sofern sich die Handlung als moralisch falsch erweise. Das aber sei bei einer Entscheidung nach »bestem Wissen und Gewissen« *ex hypothesi* von Williams ausgeschlossen (vgl. Foot 1987, S. 254 ff.; dazu Sinnott-Armstrong 1988, S. 41–51; Railton 1996). Überdies sei ein pauschaler Einwand gegen den Kognitivismus in der Ethik durch Rekurs auf postdilemmatische Gefühle deshalb nicht zu gewinnen, weil ein Akteur, der sich schuldig fühlt, bereits Kognition ins Spiel gebracht haben muss, um sein Gefühl etwa von dem Gefühl des Bedauerns eines empathischen Beobachters unterscheiden zu können (vgl. McConnell 1996, S. 38).

### 3.2 Argument aus der Pluralität von Normen

Bleibt Williams' erster Einwand gegen eine rein logische Lösbarkeit moralischer Dilemmata unbestritten (vgl. Hare 1992, S. 72), stellt sich weiterhin das Problem möglicher situativer Konflikte zwischen zwei oder mehr moralischen Normen etwa der Art des Lügenverbots und des Hilfegebots.

1. In Variation einer Terminologie von D. Ross (1930, S. 19ff., 28ff.) unterscheidet Hare zwischen »prima-facie-Prinzipien« im Sinne relativ unspezifischer Moralnomen der genannten Art, denen wir normalerweise intuitiv auf Grund von Erziehung und Gewohnheit folgen, und »kritischen Prinzipien«. Im Konfliktfall erweisen sich die prima-facie-Prinzipien als auslegungsbedürftig. Sie seien dann durch die Einführung von Ausnahmeklauseln in kritische Moralprinzipien zu überführen; z. B. »Du sollst nicht lügen, es sei denn unter den Bedingungen  $B_1$  bis  $B_n$ «. Dabei wären alle moralrelevanten Merkmale der Situation in die Deliberation einzubringen. Diese Spezifikation von Normen im Blick auf einzelne Fälle würde durchaus dem semantischen Universalitätspostulat genügen (vgl. Hare 1983, S. 53 f.; ders. 1992; Alexy <sup>2</sup>1994, S. 77ff.).

2. Doch selbst wenn das Verfahren der Normspezifikation sinnvoll (kritisch Wellmer 1986, S. 33 f.) und zur Lösung einiger Konflikte tauglich ist, bleibt die Frage, was die moralische Geltung der Norm und damit der Lösung garantiert. Sie kann ja weder der ursprünglichen prima-facie-Norm noch der Spezifizierung als solcher entspringen. In dieser Hinsicht unzureichend sind alle Ansätze, die sich auf moralische Common-Sense-Vorstellungen verlassen, in der Hoffnung, strittige Begründungsfragen vermeiden zu können (z. B. Sinnott-Armstrong 1988, S. 8ff.).

Aus Sicht eines Konsequentialismus wie dem Utilitarismus wäre die Spezifizierung von dem Gedanken geleitet, die handlungsbestimmende Norm zu einem brauchbaren Instrument der Nutzenmaximierung und damit »gültig« zu machen. Weil dabei aber das Dilemma insgesamt als *instrumentelles* Dilemma behandelt werden müsste, würde aus Sicht deontologischer Ethiken wie der Diskursethik das moralische Problem verfehlt (vgl. Werner 2000).

3. Diskursethiker gehen davon aus, dass die Geltung moralischer Normen in ihrer argumentativen Vertretbarkeit gegenüber allen möglicherweise Betroffenen begründet ist (klassisch Apel 1973; Habermas <sup>3</sup>1988). Es liegt dann ein zweistufiges Verfahren nahe, bei dem auf der ersten Stufe moralische Normkandidaten in einem Begründungsdiskurs auf ihre Akzeptanz aus der Sicht aller zu prüfen sind. Auf einer zweiten Stufe werden die vorab begründeten Normen mit tatsächlichen konkreten Situationen konfrontiert. Dabei, so eine Pointe dieses Vorschlags von K. Günther, sollen Normkollisionen als diskursfähige moralische Konflikte allererst »systematisch erzeugt« werden (Günther 1988, S. 299, 261ff.). Positiv gewendet: Eine Normkollision indiziert, dass die Diskurspartner überhaupt auf dem Weg sind, die reale Situation (zunehmend vollständig) unter dem moralischen Aspekt zu erfassen. Im (logisch) folgenden Schritt der Angemessenheitsargumentation gehe es darum, in einem am *Kohärenzkriterium* formal orientierten Verfahren der Abwägung die definitiv richtige handlungsleitende Norm zu finden. So könne verhindert werden, dass kontingente Anwendungsbedingungen auf die Geltung moralischer Normen zurückschlagen (Günther 1988, 287–307). Insgesamt scheint damit der Grundsatz der geltungslogischen Universalisierbarkeit moralischer Normen mit dem Grundsatz semantischer Universalisierbarkeit der Situationsbeschreibung (Hare) in ein zweistufiges Konzept integriert.

Allerdings wurden Zweifel geäußert, ob eine als angemessen ausgewiesene Norm nicht ihrerseits noch einmal auf Legitimität im Begründungsdiskurs zu überprüfen sei (vgl. z. B. Alexy 1995) und eine kategoriale Trennung von Geltungs- und Angemessenheitsansprüchen überhaupt Sinn mache. Zweifel dieser Art haben in jüngster Zeit zu diskursethischen Reformansätzen (vgl. Niquet 1996; Werner 2000), aber auch zu einer grundsätzlichen Abkehr von einem normenbezogenen hin zu einem aktbezogenen Ethikkonzept geführt (Kuhlmann 2002).

Im Blick auf die »Lösung« von Dilemmata können überdies *Pattsituationen*, in denen kein ausschlaggebender (Angemessenheits-)Grund für eine Moralnomen zu finden ist, faktisch kaum ausgeschlossen



werden. Immerhin bleibt auch in solchen Fällen das moralische Postulat bestehen, diejenigen realen Rahmenbedingungen zu verändern, die ein solches Argumentationsdilemma ermöglicht haben (vgl. Apel 1988; Kettner 1992, bes. S. 346ff.).

### 3.3 Argument aus einer Norm

In ein ›Patt‹ führen können auch Fälle, die sich nicht als Konflikte zweier moralischer Normen bzw. Pflichten rekonstruieren lassen. In der Novelle *Sophies Choice* von W. Styron wird der Protagonistin Sophie bei Ankunft im Konzentrationslager von den Nazis die Entscheidung aufgezwungen, eines ihrer Kinder zu ›opfern‹, weil sonst beide Kinder ermordet würden. Dieses zweifellos extreme Beispiel ist so strukturiert, dass prima facie nur ein einziges moralisches Gebot einschlägig ist – die Kinder sollen gerettet werden – und die ›Handlungsalternativen‹ nicht die für eine Abwägung nach dem Modell der Normspezifikation oder Vorrangregelung notwendigen moralrelevanten Unterschiede aufweisen. Man könnte hier von einem ›buridanischen‹ Problem der moralischen Unbestimmtheit des Handelns sprechen, an dem zweierlei deutlich wird: (1) Aus Sicht der Genötigten handelt es sich gar nicht um eine *moralische Entscheidung in der Sache* (vgl. Kuhlmann 1985, S. 252f.; dagegen Sinnott-Armstrong 1988, S. 54ff.). (2) Es ist nicht bloß so, dass nicht-moralische Entscheidungsverfahren (Losverfahren) »will do the trick« (Feldman 1986, S. 202). Vielmehr können solche Verfahren auch *moralisch erlaubt* sein. Im Blick auf den Zwang, dem Sophie ausgesetzt ist, könnte man auch zu dem Schluss gelangen, dass es sich nicht einmal um eine *Entscheidungssituation* handelt, da ihr faktisch keinerlei Spielraum für gute Gründe gegeben ist. Darin steckt das zutiefst *Entwürdigende* ihres Falles (Würde).

### Literatur

#### Standardliteratur

- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. v. E. Rolfes, bearb. v. G. Bien. Hamburg 1995 (=NE).
- Brink, David O.: »Moral Conflict and Its Structure«. In: Mason 1996, S. 102–126.
- Donagan, Alan: »Consistency in Rationalist Moral Systems«. In: *The Journal of Philosophy* 81 (1984), S. 291–309 (Nachdr. in Gowans 1987, S. 271–290).
- : »Moral Dilemmas, Genuin and Spurious: A Comparative Anatomy«. In: *Ethics* 104 (1993), S. 7–21 (Nachdr. in Mason 1996, S. 11–22).
- Dworkin, Ronald: »Is There Really No Right Answer in Hard Cases?«. In: ders.: *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass. 1985, S. 119–45.
- Feldman, Fred: *Doing the Best we can*. Dordrecht u. a. 1986.
- Foot, Philippa: »Moral Realism and Moral Dilemma«. In: *Journal of Philosophy*, 80 (1983), 7 (zit. nach dem Nachdr. in Gowans 1987, S. 250–270).

- : »Moralische Dilemmata in neuer Betrachtung«. In: Dies.: *Die Wirklichkeit des Guten*. Frankfurt a. M. 1997, S. 197–214 (engl. »Moral Dilemmas Revisited«. In: *Modality, Morality, and Belief*. Hg. v. W. Sinnott-Armstrong/D. Raffmann/N. Asher. Cambridge 1995, S. 117–128).
- Fraassen, Bas C.: »Values and the Heart's Command«. In: *The Journal of Philosophy* 70 (1973), S. 5–19 (zit. nach dem Nachdr. in Gowans 1987, S. 138–153).
- Gauthier, David: *Morals by Agreement*. Oxford 1987.
- Gowans, Christopher W.: »Introduction: The Debate on Moral Dilemmas«. In: Gowans 1987, S. 3–33.
- (Hg.): *Moral Dilemmas*. New York/Oxford 1987.
- : »Moral Theory, Moral Dilemmas, and Moral Responsibilities«. In: Mason 1996, S. 199–215.
- Hare, Richard Mervyn: *Freiheit und Vernunft*. Frankfurt a. M. 1983 (engl. *Freedom and Reason*. Oxford 1962).
- : *Moralisches Denken*. Frankfurt a. M. 1992 (engl. *Moral Thinking*. Oxford/New York 1981).
- Hill, Thomas E. Jr.: »Moral Dilemmas, Gaps, and Residues«. In: Mason 1996, S. 167–198.
- Hilpinen, Risto: »On Deontic Logic, Pragmatics and Modality«. In: *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*. Hg. v. H. Stachowiak. Hamburg 1993, S. 295–319.
- Hollis, Martin/Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.): *Moralische Entscheidung und rationale Wahl*. München 1992.
- Homann, Karl/Blome-Drees, Franz: *Wirtschafts- und Unternehmensethik*. Göttingen 1992.
- Kalivoda, G./Peters, H.: »Dilemma«. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik Bd. 2*. Hg. v. G. Ueding. Tübingen 1994, Sp. 753f.
- Kannetzky, Frank: »Paradox/Paradoxie«. In: *Enzyklopädie Philosophie Bd. 2*. Hg. v. H. J. Sandkühler. Hamburg 1999, S. 990–994.
- Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten* [1797]. In: ders., *Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin 1968, Bd. 4, S. 203–493.
- Kohlberg, Lawrence: *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Hg. v. W. Althof. Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1997.
- Larmore, Charles: *Strukturen moralischer Komplexität*. Stuttgart/Weimar 1995 (engl. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge 1987).
- Look, R.: »Tragische, das«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 10*. Hg. v. J. Ritter. Darmstadt 1998, Sp. 1334–1345.
- Marcus, Ruth Barcan: »Moral Dilemmas and Consistency«. In: *Journal of Philosophy* 77 (1980), S. 121–36 (zit. nach dem Nachdr. in Gowans 1987, S. 188–204).
- : »More about Moral Dilemmas«. In: Mason 1996, S. 23–35.
- Mason, H. E.: »Responsibilities and Principles.« In: Mason 1996, S. 216–235.
- (Hg.): *Moral Dilemmas and Moral Theory*. New York 1996.
- Mau, J.: »Dilemma«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 2*. Hg. v. J. Ritter. Darmstadt 1972, Sp. 247f.
- McConnell, Terrance C.: »Moral Dilemmas and Consistency in Ethics«. In: *Canadian Journal of Philosophy*, 8, 1978, S. 409–13 (Nachdr. in Gowans 1987, S. 154–73).
- : »Moral Residue and Dilemmas«. In: Mason 1996, S. 36–47.
- Nagel, Thomas: *Letzte Fragen*. Hg. v. d. Wiss. Buchgesellschaft, Bodenheim b. Mainz <sup>2</sup>1996 (engl. *Mortal Questions*. Cambridge 1979).
- Nussbaum, Martha C.: *The Fragility of Goodness*. Cambridge 1986.
- Railton, Peter: »The Diversity of Moral Dilemma«. In: Mason 1996, S. 140–165.
- Rapoport, Anatol/Chammah, Albert M.: *Prisoner's Dilemma*. Ann Arbor 1965.

- Sartre, Jean-Paul: *Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*. Hamburg 2000 (franz. *L'Existentialisme est un Humanisme*. Paris 1946).
- Sinnott-Armstrong, Walter: *Moral Dilemmas*. Oxford 1988.
- : »Moral Dilemmas«. In: *Encyclopedia of Ethics*. Hg. v. Lawrence C. Becker/Charlotte B. Becker. New York/London 1992, S. 835 ff.
- Thomas v. Aquin: *Summa Theologica*. Dt.-lat. Ausgabe. Hg. v. Katholischen Akademikerverband. Salzburg/Leipzig 1937.
- : *Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate)*. Übers. v. Edith Stein. Freiburg 1955.
- Träger, Christine: »Tragödie«. In: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften Bd. 4*. Hg. v. H.-J. Sandkühler. Hamburg 1990, S. 609–612.
- Vossenkuhl, Wilhelm: »Moralische Dilemmata«. In: *Lexikon der Ethik*. Hg. v. O. Höffe. München <sup>3</sup>1992, S. 206 f.
- Williams, Bernard: »Widerspruchsfreiheit in der Ethik«. In: ders.: *Probleme des Selbst*. Stuttgart 1978, S. 263–296 (zit. 1978a; engl. »Ethical Consistency« [1965]. In: ders.: *Problems of the Self*. Cambridge 1973, S. 166–186).
- : »Widerspruchsfreiheit und Realismus«. In: ders.: 1978, S. 297–328 (zit. 1978b; engl. »Consistency and Realism« [1966]. In: ders. 1973, S. 187–206).
- : »Moralischer Zufall«. In: ers.: *Moralischer Zufall*. Königstein/Ts. 1984, S. 82–93 (zit. 1984a; engl. »Moral luck«. In: ders.: *Moral Luck*. Cambridge 1981, S. 20–39).
- : »Konflikte von Werten«. In: ders. 1984, S. 82–93 (zit. 1984b; engl. »Conflict of Values«. In: ders. 1981, S. 54–70).

#### Weitere Literatur

- Alexy, Robert: *Theorie der Grundrechte*. Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1994.
- : »Normbegründung und Normanwendung«. In: ders.: *Recht, Vernunft, Diskurs*. Frankfurt a.M. 1995, S. 52–70.
- Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie Bd. 2*. Frankfurt a.M. 1973.
- : *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt a.M. 1988.
- Brune, Jens Peter: *Moral und Sachzwang in der Marktwirtschaft*. Münster 1995.
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago 1978.
- Günther, Klaus: *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdis-kurs in Moral und Recht*. Frankfurt a.M. 1988.
- Habermas, Jürgen: »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«. In: ders.: *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. <sup>3</sup>1988, S. 53–125.
- Kettner, Matthias: »Bereichsspezifische Relevanz«. In: K.-O. Apel/M. Kettner (Hg.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt a.M. 1992, S. 317–348.
- Kuhlmann, Wolfgang: *Reflexive Letztbegründung*. Freiburg/München 1985.
- : »Diskursethik – Akt- oder Normenethik?«. In: H. Gronke/H. Burckhart (Hg.): *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*. Würzburg 2002, S. 329–342.
- Lenk, Hans/Maring, Matthias: »Verantwortung und soziale Fallen«. In: *EuS 1* (1990), S. 49–57.
- MacIntyre, Alasdair: »Moral Dilemmas«. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Supp. vol. 50, S. 367–382.
- Mill, John Stuart: *Der Utilitarismus*. Übersetzung, Anm. und Nachwort von D. Birnbacher. Frankfurt a.M. 1976 (engl. »Utilitarianism«. In: ders.: *On Liberty and other Essays*. Hg. v. John Gray. Oxford/New York 1991, S. 131–201).
- : *Zur Logik der Moralwissenschaften*. Frankfurt a.M. 1997 (engl. In: ders.: *A System of Logic*, 6. Buch, 1843).
- Niquet, Marcel: »Verantwortung und Moralstrategie«. In: K.-O. Apel/M. Kettner (Hg.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt a.M. 1996, S. 42–57.

- Ross, W. David: *The Right and the Good*. Oxford 1930.
- : *The Foundation of Ethics*. New York 1939.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Erstdruck 1921 (zit. nach der Studienausgabe, Tübingen 1972).
- Wellmer, Albrecht: *Ethik und Dialog*. Frankfurt a.M. 1986.
- Werner, Micha H.: »Zur (diskurs-)ethischen Anwendungskontroverse«. In: *Die Idee des Diskurses*. Hg. v. H. Burckhart/J.P. Brune/H. Gronke. Markt Schwaben 2000, S. 77–100.
- Williams, Bernard: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*. Hamburg 1999 (engl. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge 1985).

Jens Peter Brune

## Entscheidungstheorie/ Spieltheorie

### 1. Allgemeine Charakterisierung von Entscheidungs- und Spieltheorie

Das gemeinsame Ziel von Entscheidungs- und Spieltheorie ist die Formulierung und Begründung von Kriterien für individuell vernünftige (rationale) Entscheidungen. Insofern wird mit der Entscheidungs- wie auch mit der Spieltheorie meist der Anspruch verbunden, Antworten auf die Frage zu geben, wie sich Akteure in gewissen Situationen rationalerweise verhalten *sollten*. Mitunter ist man jedoch auch an dem Problem interessiert, zu beschreiben und zu erklären, wie sich reale Personen oder Personengruppen *tatsächlich* verhalten. Beide Arten von Untersuchungen stehen im Allgemeinen nicht unver-bunden nebeneinander: Eine Theorie idealer Rationalität, die von niemandem befolgt wird, wäre von zweifelhaftem Wert.

Während entscheidungstheoretische Methoden verwendet werden, um Situationen zu analysieren, in die nur ein Akteur involviert ist, geht es in der Spieltheorie darum, Interaktionssituationen zu untersuchen, in denen die Resultate einer Handlung von den Entscheidungen mehrerer Akteure abhängen. Auf die Theorie kollektiver Entscheidungen (*collective choice theory*), die manchmal auch der Entscheidungstheorie zugerechnet wird, wird in vorliegender Übersicht nicht näher eingegangen (der *locus classicus* der Theorie kollektiver Entscheidungen ist Arrow 1951; eine hervorragende Einführung ist nach wie vor Sen 1970; aktueller ist Kern/Nida-Rümelin 1994).

### 2. Historischer Überblick

Obwohl die Ursprünge von Entscheidungs- und Spieltheorie bis ins 18. Jh. zurückreichen, beginnt die

moderne Erfolgsgeschichte beider Disziplinen erst 1944 mit dem Erscheinen des epoche machenden Werks *Theory of Games and Economic Behavior* von John von Neumann und Oskar Morgenstern. Die zweite Auflage von 1947 enthält die erste axiomatische Fundierung des Nutzenbegriffs und damit die Grundlage der modernen Entscheidungs- und Spieltheorie (wichtige Überlegungen zur Nutzentheorie enthält bereits Ramsey 1931).

Die anschließende Phase des Ausbaus und der Modifikation entscheidungstheoretischer Modelle hält bis heute an. Ein wichtiger Meilenstein ist Leonard Savages Monographie *The Foundations of Statistics* (1954), in der ein axiomatisch definierter Begriff subjektiver Wahrscheinlichkeit vorgeschlagen wird. Aus philosophischer Perspektive zentral ist auch die von Richard Jeffrey mit *The Logic of Decision* (1965) vorgelegte begrifflich und formal neue Grundlegung der Entscheidungstheorie.

Die Weiterentwicklung der Spieltheorie wurde nicht weniger schnell vorangetrieben. Schon 1951 erweiterte John Nash mit der Einführung des nach ihm benannten und inzwischen klassischen Gleichgewichtsbegriffs den Anwendungsbereich der neuen Theorie erheblich. Nach einer Zeit der stürmischen Entwicklung in den 1950er Jahren – nicht zuletzt erhofften sich Politik- und Militärstrategen zur Zeit des Kalten Krieges einen praktischen Nutzen von der noch jungen Disziplin – wurde die Spieltheorie vor allem von einigen Pionieren vorangetrieben. Inzwischen arbeitet man auf breiter Front an der Fortentwicklung spieltheoretischer Methoden, und die Spieltheorie hat sich längst nicht nur für die Ökonomie, sondern auch für Sozial- und Politikwissenschaft, Biologie und Philosophie zu einem wichtigen Analyseinstrument entwickelt.

### 3. Grundlegende Begriffe und Probleme der Entscheidungstheorie

Die zentralen entscheidungstheoretischen Begriffe fasst das auf Savage (1954) zurückgehende Grundmodell zusammen. Ein Akteur kann zwischen den Handlungen  $h_1, \dots, h_n$  wählen. In Abhängigkeit davon, welches der Ereignisse  $E_1, \dots, E_m$  eintritt, führt die gewählte Handlung zu einer bestimmten Konsequenz: Wird  $h_i$  gewählt und tritt (bzw. trat)  $E_j$  ein, so resultiert die Konsequenz  $h_i(E_j)$ . Eine derartige Entscheidungssituation wird üblicherweise in Form einer Konsequenzenmatrix dargestellt, deren Zeilen für die möglichen Handlungen und deren Spalten für die relevanten Ereignisse stehen. Können dem Akteur eine Nutzenfunktion  $U$ , die jeder Konsequenz einen

subjektiven Nutzenwert zuordnet, und eine Wahrscheinlichkeitsfunktion  $P$  auf der Menge der Ereignisse zugeschrieben werden, so fordert das *Bayes'sche Entscheidungskriterium* die Maximierung des zu erwartenden Nutzens. Anders ausgedrückt: Der klassischen Entscheidungstheorie gemäß ist es rational, diejenige Handlung  $h_i$  auszuführen, für die der Wert  $P(E_1) \cdot U(h_i(E_1)) + \dots + P(E_m) \cdot U(h_i(E_m))$  maximal ist.

Ein wichtiger Grundbegriff der Entscheidungstheorie ist der der individuellen Präferenz (zu diesem Begriff vgl. Fehige/Wessels 1998). Man geht davon aus, dass ein rationaler Akteur Handlungen und Konsequenzen in eine Rangfolge (»Präferenzordnung«) zu bringen vermag. Auf die nahe liegende Frage, wie denn einem Akteur über diese (»ordinale«) Präferenzen hinaus eine (»kardinale«) Nutzenfunktion zugeschrieben werden kann, gibt ein bei von Neumann und Morgenstern bewiesenes Repräsentationstheorem eine Antwort: Erfüllen die Präferenzen eines Akteurs einige axiomatisch formulierbare Rationalitätsanforderungen, so können sie durch eine Nutzenfunktion in dem Sinne repräsentiert werden, dass der Akteur eine Handlung  $h_i$  gegenüber einer Alternative  $h_j$  genau dann vorzieht, wenn der erwartete Nutzen von  $h_i$  größer ist als der von  $h_j$  (eine übersichtliche Axiomatik und einen eleganten Beweis des Nutzentheorems findet man bei Luce/Raiffa 1957, Kap. 2).

Das Bayes'sche Entscheidungskriterium greift nur in Situationen, in denen Wahrscheinlichkeiten bekannt sind. Für Situationen, in denen dies nicht der Fall ist, gibt es kein allgemein akzeptiertes Entscheidungsprinzip (für eine Übersicht über unterschiedliche Vorschläge vgl. Nida-Rümelin/Schmidt 2000, Kap. 4). Eine Ausnahme ist das zwar weitgehend unkontroverse, aber nur selten anwendbare *Dominanz-Prinzip*. Es fordert, eine Handlung dann zu wählen, wenn sie unter allen für die Entscheidung einschlägigen Bedingungen zu mindestens so guten Resultaten führt wie jede Alternative.

Das Grundmodell ist auf vielfältige Weise kritisiert, modifiziert und erweitert worden (Rekonstruktionen verschiedener Konzeptionen bietet Spohn 1978). So werden etwa einige der ursprünglich unkontroversen Rationalitätsannahmen unterdessen kritisch diskutiert. Darüber hinaus hat man angesichts empirischer Befunde, die zeigten, dass die Präferenzen realer Personen manche der klassischen Rationalitätsaxiome systematisch verletzen, Entscheidungsmodelle entwickelt, die tatsächliches Entscheidungsverhalten dem Anspruch nach besser zu rekonstruieren vermögen als die klassische Theorie (Allais 1953 und Ellsberg 1961 sind die wichtigsten frühen

empirischen Untersuchungen; alternative Konzeptionen entwerfen etwa Kahneman/Tversky 1979 und Bell/Raiffa/Tversky 1988).

Aus philosophischer Sicht ist die Frage zentral, inwieweit die Entscheidungstheorie einen relevanten Beitrag zu einer Theorie praktischer Rationalität leisten kann. Das Spektrum der möglichen Positionen ist breit: Viele meinen, ein entscheidungstheoretisch explizierter Rationalitätsbegriff führe aufgrund der eingeschränkten Begrifflichkeit notwendig zu einer überzogen reduktionistischen Konzeption (zur Diskussion des Reduktionismusvorwurfs vgl. etwa Sen 1977). Obendrein lege man sich mit der Entscheidungstheorie auf eine konsequentialistische und damit kontroverse Rationalitätsauffassung fest. Ob diese Vorwürfe treffen, ist jedoch umstritten. Insbesondere in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften wird ein konsequentialistisches Rationalitätskonzept vielfach ohnehin als einzig vernünftiger Ansatz akzeptiert, und entsprechend aufgeschlossen steht man der Entscheidungstheorie hier häufig gegenüber. Die Entscheidungstheorie steht und fällt jedoch nicht notwendig mit einer konsequentialistischen Rationalitätsauffassung: Es spricht einiges dafür, dass die entscheidungstheoretischen Begriffe und Prinzipien offen lassen, ob man sich mit ihnen wirklich einem konsequentialistischen Rationalitätsbegriff verpflichtet (diese Position vertritt etwa Nida-Rümelin 1993).

#### 4. Grundbegriffe und -modelle der Spieltheorie

Die Spieltheorie untersucht Situationen, in denen das Resultat der Entscheidung eines Akteurs unter anderem durch die Entscheidung mindestens eines weiteren Akteurs bestimmt wird. Charakteristisch für spieltheoretische Überlegungen ist daher, dass man sich bei der Suche nach einer rationalen Handlung überlegen sollte, welche Entscheidung für den anderen beteiligten Akteur (oder die anderen Akteure) rational ist. Im Gegensatz zur Entscheidungstheorie, bei der der rationale Akteur im Allgemeinen gefordert ist, sich Gedanken über die Wahrscheinlichkeiten zu machen, mit denen die Konsequenzen seiner Handlungen eintreten, muss er in Interaktionssituationen berücksichtigen, dass sich auch auf der anderen Seite rationale Überlegungen abspielen.

Zahlreiche Interaktionssituationen lassen sich spieltheoretisch als Spiel in *Normalform* darstellen. Im Zwei-Personen-Fall ist diese Darstellung durch eine Matrix gegeben, deren Zeilen die Handlungsoptionen (»Strategien«) des einen und deren Spalten

diejenigen des anderen Akteurs (»Spielers«) darstellen. In den einzelnen Feldern der Matrix stehen Zahlen (»Auszahlungen«), die die Stärken der individuellen Präferenzen über den Resultaten repräsentieren (im Folgenden liegt stets der Zwei-Personen-Fall zugrunde).

Addieren sich die Auszahlungen in allen Feldern zum Wert 0, so hat man es mit einem *Nullsummenspiel* zu tun. Da in diesem Fall der Gewinn des einen der Verlust des anderen ist (und umgekehrt), spricht man auch von einer Situation reinen Konflikts. Ein Extremfall von Nicht-Nullsummenspielen sind *reine Koordinationsspiele*, in denen die Auszahlungen und damit die individuellen Präferenzen der Akteure übereinstimmen (vgl. Schelling 1960; Lewis 1969).

Wie in der Entscheidungstheorie sucht man auch in der Spieltheorie nach Kriterien für rationales Entscheiden. Ein Paar rationaler Strategien – eine für jeden Spieler – nennt man *Lösung* eines Spiels. Das zentrale Lösungskonzept der Spieltheorie ist das (Nash-) *Gleichgewicht*. Eine Strategie  $h$  ist dann rational, wenn es eine Strategie  $g$  gibt, so dass  $h$  und  $g$  in folgendem Sinne beste Antworten aufeinander sind: Wählte Spieler A die Strategie  $h$  und wüsste B dies, so wäre es für diesen nicht rational, von seiner Wahl  $g$  abzuweichen, und umgekehrt. Ist dies der Fall, so ist das Strategienpaar  $(h, g)$  ein Gleichgewicht.

Zur Illustration dieser Begriffe eignet sich das berühmte »Gefangenendilemma«. Zwei eines schweren Verbrechens Verdächtige (A und B) sind in getrennten Zellen inhaftiert. Jedoch sind sie noch nicht überführt, und ihnen kann nur ein leichteres Vergehen nachgewiesen werden. Nun wird jeder der beiden vor die Wahl gestellt, das schwere Verbrechen zu gestehen, oder aber dies nicht zu tun. Gestehen beide, so werden sie wegen des Verbrechens verurteilt, wobei sich das Geständnis strafmildernd auswirkt (jeweils 8 Jahre Gefängnis). Gesteht keiner, so werden beide aufgrund des geringen Vergehens nur leicht bestraft (ein Jahr für jeden). Wenn einer gesteht, der andere aber nicht, dann wird jener als Kronzeuge der Anklage freigesprochen, dieser aber zur Höchststrafe verurteilt (10 Jahre).

Wir gehen davon aus, dass sich beide ausschließlich für die Minimierung des je eigenen Gefängnisaufenthalts interessieren. Ordnet man den individuell möglichen Ergebnissen (Freispruch; 1 Jahr; 8 Jahre; 10 Jahre) die »Auszahlungen« 4, 3, 2 und 1 zu und kürzt man »A gesteht nicht« durch » $f_A$ « ab, »B gesteht« durch » $g_B$ « usw., so kann die Situation durch folgende Matrix beschrieben werden:

	$f_B$	$g_B$
$f_A$	3/3	1/4
$g_A$	4/1	2/2

A wählt zwischen den Strategien  $f_A$  und  $g_A$ , B zwischen  $f_B$  und  $g_B$ . Die beiden Zahlen stehen jeweils für die Auszahlung an A (links) bzw. B (rechts). Da  $g_A$  und  $g_B$  im oben erläuterten Sinne beste Antworten aufeinander sind und da es kein anderes Strategienpaar gibt, für das dies gilt, ist  $(g_A, g_B)$  in dieser Situation das einzige Gleichgewicht. Obendrein sind  $g_A$  und  $g_B$  *dominante Strategien*: A fährt mit  $g_A$  unabhängig davon besser, wofür sich B entscheidet, und umgekehrt. Daher nennt man  $(g_A, g_B)$  auch ein *Gleichgewicht in dominanten Strategien*. Folgen beide Gefangenen der spieltheoretischen Empfehlung, so erzielen sie jedoch ein Ergebnis – nämlich das Auszahlungspaar (2/2) –, das beide schlechter stellt, als sie hätten dastehen können, hätten sie  $f_A$  bzw.  $f_B$  gewählt: Das Resultat (3/3) ist *Pareto-besser* als (2/2).

Aufgrund dieser Struktur wird das Gefangenendilemma häufig als ein paradigmatisches Grundmuster sozialer Interaktion angesehen, das es zu untersuchen gilt, ist man am Zusammenhang von Rationalität und sozialen Normen interessiert: Ein Zustand, in dem sich alle Beteiligten an gewisse Normen halten, ist häufig für alle besser als einer, in dem niemand den entsprechenden Normen folgt. Dennoch mag es, in Analogie zum Gefangenendilemma, individuell rational sein, die Normen nicht zu befolgen (zur Diskussion der Gefangenendilemma-Problematik vgl. etwa Campbell/Sowden 1985; Trapp 1998).

In der Spieltheorie ist man bestrebt, nach Möglichkeit genau eine Lösung eines Spiels als rational auszuweisen. Manche Spiele weisen jedoch keine Gleichgewichte auf, und wiederum andere haben mehr als eines. Hat ein Spiel kein Gleichgewicht, so hilft es in manchen Fällen weiter, nicht nur, wie oben geschehen, *reine Strategien* zu betrachten, sondern auch *gemischte Strategien* zu berücksichtigen, bei denen jede reine Strategie mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit gewählt wird. Auf von Neumann (1928) geht das *Minimax-Theorem* zurück, das besagt, dass jedes Nullsummenspiel mit endlich vielen reinen Strategien mindestens ein Gleichgewicht in gemischten Strategien hat.

Das Problem der möglichen Pluralität von Gleichgewichten hat zu der Entwicklung zahlreicher Verfeinerungen des klassischen Gleichgewichtskonzepts Anlass gegeben, die in so gut wie jedem Lehrbuch der

Spieltheorie besprochen werden (so etwa bei Holler/ Illing 1991 und in Hargreaves Heap/Varoufakis 1995). Um die Frage zu beantworten, ob eines von mehreren Gleichgewichten in besonderer Weise ausgezeichnet werden kann, genügt es im Allgemeinen nicht, nur die in der Normalform eines Spiels enthaltenen Informationen heranzuziehen. Man stützt sich daher meist auf die Darstellung in *erweiterter Form*, die eine Interaktionssituation als Spielbaum modelliert und so die zeitliche Struktur der Einzelentscheidungen besser repräsentiert als die Normalform.

Wie die Entscheidungstheorie hat auch die Spieltheorie zahllose Modifikationen, Differenzierungen und Erweiterungen erlebt. Drei Bereiche sollen hier besonders hervorgehoben werden.

In der *Theorie iterierter Spiele* werden Situationen betrachtet, in denen die Akteure immer wieder in derselben Interaktionssituation aufeinander treffen. Von besonderem Interesse sind hierbei die Fragen, ob sich andere Gleichgewichte ergeben als bei nur einmaliger Interaktion, welchen Einfluss Reputationseffekte haben und wie sich die stärkere oder schwächere Diskontierung zukünftiger Auszahlungen auswirkt.

Als eine Erweiterung der Theorie iterierter Spiele kann die *evolutionäre Spieltheorie* angesehen werden. Man konstruiert Modelle von Gruppen rationaler Akteure (»Populationen«), die paarweise in stets derselben Interaktionssituation aufeinander treffen, und fragt, wie sich die Population über die Zeit hinweg entwickeln wird. Der Ansatz der evolutionären Spieltheorie wurde im Kontext der Evolutionsbiologie von John Maynard Smith (1982) entwickelt, auf den auch das zentrale Konzept der evolutionär stabilen Strategie (ESS) zurückgeht. Folgen alle Mitglieder einer Population einer ESS, so haben »Mutanten« oder »Eindringlinge« keine Chance, sich längerfristig in der Population zu etablieren.

In der Theorie der *Verhandlungsspiele* geht es um die Frage, wie eine Situation zu beschreiben und zu analysieren ist, in der zwei oder mehr Akteure eine bestimmte Menge eines Guts untereinander aufteilen können, wobei jeder seinen Anteil an dem Gut zu maximieren trachtet. Die klassische Lösung des Problems geht wiederum auf Nash (1950) zurück. Während Nash den Ansatz der kooperativen Spieltheorie zugrunde legte, in der man davon ausgeht, dass die Spieler bindende Absprachen treffen können, bevor das eigentliche Spiel beginnt, wird in der Theorie der Verhandlungsspiele derzeit vor allem versucht, den Verhandlungsprozess selbst spieltheoretisch zu untersuchen (eine gute Einführung ist Binmore 1992, Kap. 5).

## 5. Moral- und politikphilosophische Anwendungen

Was die Möglichkeit der Anwendung entscheidungs- und spieltheoretischer Methoden in Moral- und politikphilosophischen Kontexten angeht, lassen sich – nicht ganz trennscharf – zwei Gruppen von Theorien unterscheiden.

Bei den Entwürfen, die der ersten Gruppe zugeordnet werden können, geht es primär darum, die Entstehung von Konventionen, Normen und anderen sozialen Institutionen zu beschreiben und zu erklären. Man untersucht vor allem, inwieweit sich soziale Phänomene als Ergebnis individuell rationalen Handelns einzelner Akteure verstehen lassen (dieses Programm ist unter der Bezeichnung *rational choice* bekannt geworden). Namentlich die evolutionäre Spieltheorie wird in diesem Kontext in neuerer Zeit verstärkt eingesetzt (Kliemt 1986; Sugden 1986; Skyrms 1996). Eine besonders wichtige Rolle spielt die Untersuchung des Gefangenendilemmas in evolutionärer Perspektive, da man sich hiervon ein besseres Verständnis der Entstehung von Reziprozitäts- und Kooperationsstrukturen erhofft (Axelrod 1984; Hegselmann 1994).

Es ist umstritten, inwieweit sich aus Theorien, die auf Beschreibung und Erklärung abzielen, weitreichende Konsequenzen für normative Theorien der Moral und der Politik ergeben. Unter Hinweis auf evolutionäre Modelle wird nicht selten behauptet, dass sich zahlreiche traditionelle moral- und politikphilosophische Rechtfertigungsprogramme den Einwand gefallen lassen müssten, dass sie weder dem Status quo noch dem Problem der Stabilität alternativer Sozialzustände gebührende Aufmerksamkeit schenken. Dies habe eine systematische Vernachlässigung der Frage zur Folge, welche möglichen Veränderungen, ausgehend vom Status quo, überhaupt als prinzipiell realisierbar in Betracht kommen (Skyrms 1996; Binmore 1994, 1998).

Zweitens werden entscheidungs- und spieltheoretische Modelle bei der *normativen* Theoriebildung selbst angewendet. Entsprechende Konzeptionen können vielfach als Versuch angesehen werden, Ideen aus der Tradition der Sozialvertragstheorien aufzunehmen und weiterzuentwickeln (vgl. Schmidt 2000). Auch bei der Interpretation und Rekonstruktion klassischer Texte der vertragstheoretischen Tradition werden derartige Methoden eingesetzt (exemplarisch Hampton 1986). Normative Theorien der Moral und der Politik, die sich entscheidungs- oder spieltheoretischer Methoden bedienen, lassen sich wiederum grob in zwei Typen einteilen. Während häufig versucht wird, keine normativen Prämissen zu

verwenden, die wesentlich über die relativ schwachen Rationalitätsprinzipien der Entscheidungs- und Spieltheorie hinausgehen, stützen sich manche Theorien auch auf weitergehende normative Voraussetzungen. Der letztgenannten Gruppe sind die von John C. Harsanyi (1955) und John Rawls (1971) vorgeschlagenen Konzeptionen zuzurechnen. Obwohl in normativen Fragen nicht einer Meinung – Harsanyi vertritt eine utilitaristische Position, und Rawls plädiert für seine berühmte Theorie der Gerechtigkeit als Fairness –, operieren beide mit derselben Grundidee (die auf Vickrey 1945 zurückgeht): Diejenigen Moral- bzw. Gerechtigkeitsprinzipien können als begründet gelten, für die sich rationale Individuen entscheiden würden, die sich in Unkenntnis über ihre Position in der Gesellschaft befinden.

Das bekannteste Beispiel für eine Rechtfertigungstheorie des ersten Typs liegt mit David Gauthiers *Morals by Agreement* (1986) vor. Gauthier interessiert sich zum einen für die Frage, auf welche Verteilungsregel sich rationale Akteure *einigen* würden, die ein durch Kooperation erwirtschaftetes Gut unter sich aufteilen können. Dieses Verteilungsproblem sucht er unter Rückgriff auf Methoden der Theorie der Verhandlungsspiele zu lösen. Zweitens möchte Gauthier zeigen, dass auch die *Einhaltung* der von ihm vorgeschlagenen Verteilungsregel rational ist. Seine diesbezügliche Theorie beruht auf einer eigenwilligen Analyse der Möglichkeit von Kooperation im einfachen (d. h. nicht iterierten) Gefangenendilemma. Obgleich die Details der Gauthier'schen Theorie kontrovers sind, kann diese als exemplarisch für die große Gruppe von Versuchen angesehen werden, Moral auf im weiteren Sinne verstandenes rationales Eigeninteresse zurückzuführen (allgemein zu diesem Thema vgl. Hegselmann/Kliemt 1997).

Abgesehen von Versuchen, vertragstheoretische Argumentationsmuster systematisch fruchtbar zu machen, werden entscheidungs- und spieltheoretische Methoden vielfach bei der Ausarbeitung konsequentialistischer Moraltheorien allgemein eingesetzt (so etwa bei Trapp 1988 und Broome 1991).

Trotz offensichtlicher Grenzen der entscheidungs- und spieltheoretischen Modellierbarkeit lebensweltlicher Phänomene kann kaum bestritten werden, dass Entscheidungs- und Spieltheorie dazu beitragen können, wichtige moral- und politikphilosophische Theorien begrifflich und argumentativ zu präzisieren.

## Literatur

*Standardwerke (Monographien)*

Arrow, Kenneth J.: *Social Choice and Individual Values*. New York 1951.

- Axelrod, Robert: *Die Evolution der Kooperation*. München 1987 (engl. *The Evolution of Cooperation*. New York 1984).
- Gauthier, David: *Morals by Agreement*. Oxford 1986.
- Harsanyi, John C.: *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*. Cambridge 1977.
- Jeffrey, Richard C.: *The Logic of Decision*. Chicago 1965, <sup>2</sup>1983.
- Lewis, David K.: *Konventionen*. Berlin 1975 (engl. *Convention*. Cambridge, Mass. 1969).
- Luce, R. Duncan/Raiffa, Howard: *Games and Decision*. New York 1957.
- Maynard Smith, John: *Evolution and the Theory of Games*. Cambridge 1982.
- Neumann, John von/Morgenstern, Oskar: *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton 1944, <sup>2</sup>1947.
- Savage, Leonard J.: *The Foundations of Statistics*. New York/London 1954.
- Schelling, Thomas C.: *The Strategy of Conflict*. Cambridge, Mass. 1960.
- Zur Einführung*
- Binmore, Ken: *Fun and Games*. Lexington, Mass. 1992.
- Hargreaves Heap, Shaun P./Varoufakis, Yanis: *Game Theory*. London 1995.
- Holler, Manfred J./Illing, Gerhard: *Einführung in die Spieltheorie*. Berlin u. a. 1991, <sup>4</sup>2000.
- Kern, Lucian/Nida-Rümelin, Julian: *Logik kollektiver Entscheidungen*. München/Wien 1994.
- Nida-Rümelin, Julian/Schmidt, Thomas: *Rationalität in der praktischen Philosophie. Eine Einführung*. Berlin 2000.
- Resnik, Michael D.: *Choices*. Minneapolis 1987.
- Sen, Amartya K.: *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco 1970.
- Sieg, Gernot: *Spieltheorie*. München/Wien 2000.

### Weitere Literatur

- Allais, Maurice: »Le Comportement de l'Homme Rationnel devant le Risque. Critique des Postulats et Axiomes de l'École Américaine«. In: *Econometrica* 21 (1953), S. 503–546.
- Bacharach, Michael/Hurley, Susan (Hg.): *Foundations of Decision Theory*. Oxford 1991.
- Bell, David E./Raiffa, Howard/Tversky, Amos (Hg.): *Decision Making: Descriptive, Normative, and Prescriptive Interaction*. Cambridge 1988.
- Binmore, Ken: *Game Theory and the Social Contract*. Bd. I: *Playing Fair*. Cambridge, Mass. 1994.
- : *Game Theory and the Social Contract*. Bd. II: *Just Playing*. Cambridge, Mass. 1998.
- Broome, John: *Weighing Goods*. Oxford 1991.
- Campbell, Richmond/Sowden, Lanning (Hg.): *Paradoxes of Rationality and Cooperation*. Vancouver 1985.
- Ellsberg, Daniel: »Risk, Ambiguity, and the Savage Axioms«. In: *Quarterly Journal of Economics* 75 (1961), S. 643–669.
- Fehige, Christoph/Wessels, Ulla (Hg.): *Preferences*. Berlin 1998.
- Hampton, Jean: *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge 1986.
- Harsanyi, John C.: »Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility«. In: *Journal of Political Economy* 63 (1955), S. 309–321.
- Hegselmann, Rainer: »Solidarität in einer egoistischen Welt: Eine Simulation«. In: Nida-Rümelin, Julian (Hg.): *Praktische Rationalität*. Berlin 1994, S. 349–390.
- /Kliemt, Hartmut (Hg.): *Moral und Interesse*. München 1997.
- Kahneman, Daniel/Tversky, Amos: »Prospect Theory: An Ana-

- lysis of Decision under Risk«. In: *Econometrica* 47 (1979), S. 263–291.
- Kliemt, Hartmut: *Antagonistische Kooperation*. Freiburg/München 1986.
- Nash, John: »The Bargaining Problem«. In: *Econometrica* 18 (1950), S. 155–162.
- : »Non-cooperative Games«. In: *Annals of Mathematics* 54 (1951), S. 286–295.
- Neumann, John von: »Zur Theorie der Gesellschaftsspiele«. In: *Mathematische Annalen* 100 (1928), S. 295–320.
- Nida-Rümelin, Julian: *Kritik des Konsequentialismus*. München 1993.
- Ramsey, Frank P.: »Truth and Probability«. In: ders.: *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*. London/New York 1931, S. 156–198.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1975 (engl. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. 1971).
- Schmidt, Thomas: *Die Idee des Sozialvertrags. Rationale Rechtfertigung in der politischen Philosophie*. Paderborn 2000.
- Sen, Amartya K.: »Rationale Trottel«. In: Gosepath, Stefan (Hg.): *Motive, Gründe, Zwecke*. Frankfurt a.M. 1999, S. 76–102 (engl. »Rational Fools«. In: *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977), S. 317–344).
- Skyrms, Brian: *Evolution of the Social Contract*. Cambridge 1996.
- Spohn, Wolfgang: *Grundlagen der Entscheidungstheorie*. Kronberg, Ts. 1978.
- Sugden, Robert: *The Economics of Rights, Co-operation, and Welfare*. Oxford 1986.
- Trapp, Rainer W.: »Nicht-klassischer« Utilitarismus. Frankfurt a.M. 1988.
- : *Klugheitsdilemmata und die Umweltproblematik*. Paderborn 1998.
- Vickrey, William S.: »Measuring Marginal Utility by Reactions to Risk«. In: *Econometrica* 13 (1945), S. 319–333.

Thomas Schmidt

## Erfahrung

### 1. Die moralrelevante Erfahrung – Versuch einer Vermittlung der Ebenen

Erfahrung ist eine Erfassung der Wirklichkeit, die auf Elementen der Wahrnehmung, des Erlebens und der Begegnung beruhen kann. Es scheint phänomenologisch sinnvoll, die folgenden drei Elemente zu unterscheiden.

1. Die Erfahrung, die auf der Wahrnehmung beruht, ist auch in empirisches Erkennen und unmittelbares Erfassen unterschieden worden. Als Wahrnehmung umfasst die Erfahrung den gesamten empirischen Erkenntnisbereich, in dem der Mensch seine unmittelbare Sinneserkenntnis durch Apparate und Versuchsanordnungen verlängert. Demgegenüber gibt es Formen von unmittelbarem Erfassen der Wirklichkeit, in denen diese gleichsam unter Beteiligung des Empfindens wahrgenommen wird. Gefühl, Erinnerung und projektierende Phantasie verlängern

unsere Sinne. Wahrnehmung und Erlebnis werden miteinander verbunden.

2. Erfahrung hat die Qualität des Erlebens, das mit der Assoziation einer Reise verbunden ist (ursprünglich ist der Erfahrene der ›gereiste‹ Mann) und dem ein passives Element innewohnt, insofern einem Menschen auf dem Wege etwas widerfahren kann. Das Erlebnis in diesem Sinne ist auch passiv ein ›Widerfahrnis‹. Der Erfahrung wohnt im Ganzen ein subjektives Element inne, das aus der Wiederholung von spezifischen Erlebnissen erwachsen kann. Das praxisgeleitete Erkennen in der Erfahrung, die Sedimentierung (Ablagerung) der Ergebnisse von ›trial‹ und ›error‹ in unseren Einstellungen und Haltungen, können als menschliche Lebenserfahrung gelten. Von Erfahrung als ethikrelevantem Begriff können wir nicht sprechen, ohne der empirischen Erkenntnis die experientielle Lebenserfahrung zuzugesellen.

Der Pragmatismus (William James, John Dewey) hat herausgearbeitet, dass Erfahrung immer auch praktisch eingebettet ist.

›Bei einer elementaren Erfahrung ist es nicht möglich, Praktisches, Emotionales und Intellektuelles voneinander zu trennen und die Eigenschaften des einen über und gegen die der anderen zu setzen. Die emotionale Phase fügt die Teile zu einem einmaligen Ganzen zusammen. Intellektuell weist einfach auf die Tatsache hin, dass der Erfahrung eine Bedeutung innewohnt; praktisch zeigt an, dass der Organismus in einer wechselseitigen Beziehung zu den Dingen und Vorgängen seiner Umwelt steht‹ (Dewey 1980, S. 69).

3. Nicht zu übersehen ist auch in der anthropologisch zureichend beschriebenen Erfahrung ein Element an Begegnung. Menschliche Erfahrung ist ständig vermittelt, sei es durch die Assimilationsprozesse an die Umwelt, sei es durch die Sozialisationsprozesse zwischen den Menschen. Erfahrung mag nicht immer kommunikativ sein, aber sie hat im zwischenmenschlichen Bereich kommunikative Entstehungsbedingungen.

Wenn von der Erfahrung als Quelle des sittlich Guten und Richtigen die Rede ist, geht es immer um die Unterscheidung und Zuordnung von wissenschaftlicher Empirie als Erfahrungsquelle einerseits und praktischer Lebenserfahrung andererseits. In diesen beiden Erfahrungsarten stellt sich das Problem der Vermittlung von Erfahrung zu Erfahrung in unterschiedlicher Weise. Empirische Erfahrung wird vermittelt, indem sie, zumindest grundsätzlich, auch empirisch nachvollzogen werden kann. Es mag dabei offen bleiben, ob die Erkenntnisvoraussetzungen richtig sind, d. h. ob die empirischen Gegebenheiten richtig wahrgenommen, richtig interpretiert und in richtige Schlussfolgerungen gebracht werden, aber in jedem Fall erreichen sie innerhalb ihres vorgege-

benen Erkenntnisrahmens den vorläufigen Status des objektiv Richtigen, und ihre Weitergabe in einem Lernprozess ist gleichsam zwingend, wenn die entsprechenden Voraussetzungen akzeptiert werden. Die Vermittlung von Erfahrung zu Erfahrung im Bereich der Lebenserfahrung ist komplizierter. Sie geschieht:

- durch das Vorbild, dem gegenüber zunächst seitens des Kindes mit Nachahmung, seitens des Heranwachsenden mit Nachfolge geantwortet wird;
- durch das Erzählen, insofern die Kommunikabilität von Lebenserfahrung durch ihr Weitererzählen erreicht wird;
- durch die Erinnerung, insofern die eigene lebensgeschichtliche Erfahrung zur geschichtlichen Erfahrung hin verlängert werden kann;
- durch die Erfahrungscompetenz und durch ihr Potenzial an menschlicher Problemlösung.

## 2. Die moralische Erfahrung

Man kann also von der Erfahrung in der allgemeinen Bedeutung dieses Grundwortes sprechen (zum Folgenden vgl. Düwell 1999). Dabei kommen Unterscheidungen zur Wirkung, die sich auf die unterschiedlichen Quellen von Erfahrungen beziehen, welche sozusagen das Rohmaterial bilden, das erst durch besondere Bewusstseinsaktivitäten des Menschen durchdrungen wird: durch die Erinnerung, durch die vernünftige Erkenntnis, durch die bewusste Aneignung. Diese Quellen haben wir als Wahrnehmung, Erlebnis und Begegnung erkannt. Die bewusstseinsmäßig bearbeitete Wahrnehmung mit ihren instrumentellen Anordnungen und Aufschliefungen nennen wir Empirie; die vom Erlebnis ausgehende Erfahrung nennen wir Experienz. Sie kann im Modus der Lebenserfahrung, der geschichtlichen Erfahrung und der künstlerischen Erfahrung ganz verschiedene Züge annehmen. Unter religiöser Erfahrung verstehen wir diejenige Art von Experienz, die von einer (vermittelten) Begegnung her geprägt ist.

Erfahrung im Ganzen erschließt die Welt; Erfahrung erschließt aber auch Bereiche des Lebens und Handelns in ihrer jeweiligen Eigengesetzlichkeit. Die empirische, die geschichtliche, die ästhetische und die religiöse Welt sind nicht aufeinander reduzierbar. Wer nicht ›Welt‹ als Ganzes, sondern in der Art meint, wie sie sich spezifisch aufgrund einer Erfahrung gibt, der muss auch vom Spezifikum einer regionalen Erfahrung sprechen. Von der ästhetischen Erfahrung sagen wir zum Beispiel, sie sei immer auch sinnliche Wahrnehmung, aber das ist nicht ihr ex-



klusives Charakteristikum. Dewey stellt heraus, dass das Ästhetische »internes Moment jeder Erfahrung« (zit. nach Düwell 1999, S. 78), zugleich aber auch den spezifischen »Nachvollzug eines Gestaltungsvorgangs« darstellt (ebd., S. 80). Die ästhetische Erfahrung richtet sich daher auf einen bereits ausgerichteten Vorgang, dessen »innere Teleologie in der schönen Gelungenheit eines Zusammenhangs ihre Vollendung findet« (ebd., S. 81). Die ästhetische Erfahrung weist zudem laut Düwell Momente des Genießens, eine Reflexivität, Selbstzwecklichkeit und eine sinnlich-geistige Präsentation auf (vgl. ebd., S. 53-129). Wenn man lebensweltliche, geschichtliche, narrative und religiöse Erfahrungen in einen Bezug zur Moral setzen kann (vgl. Mieth 1998; 1999), dann liegt es nahe, nach einer spezifischen moralischen Erfahrung zu fragen. Über die Frage hinaus, in welcher Weise Lebenserfahrungen, geschichtliche Erfahrungen, ästhetische Erfahrungen und religiöse Erfahrungen moralrelevant sind bzw. eine konstituierende Bedeutung für Ethik als Reflexionstheorie der Moral haben, geht es darum, sich zusätzlich damit auseinander zu setzen, inwiefern bei diesen Kombinationen nicht nur Erfahrung zur ethischen Theorie in ein Verhältnis zu setzen ist, sondern zudem verschiedene Formen der Erfahrungen in Bezug auf die spezifisch moralische Erfahrung zu sehen ist.

Was also ist moralische Erfahrung? Phänomenologisch gesehen entdecken wir uns im Hinblick auf Moral, d.h. auf die Unterscheidung von Gut und Böse, von Richtig und Falsch, in Bezug auf unser Denken, Vorstellen und Handeln, als unausweichlich erfahrungsfähig, es sei denn, wir hätten einen psychologisch beschreibbaren Defekt. Die Moralfähigkeit ist eine anthropologische Vorgegebenheit, die in den Quellen der Erfahrung (Wahrnehmung, Erlebnis, Begegnung) signifikant wird und die sich dann über jene Brücke, die wir »Erfahrung« nennen, für das moralische Bewusstsein und damit für die moralische Vernunft erschließt. Selbst wenn wir das sittliche Gute und Richtige mit klassischen Moralphilosophien als das Vernunftgemäße betrachten (bei sehr unterschiedlicher Referenz des Vernunftgemäßen etwa zwischen Aristoteles und Kant), kommen wir doch nicht ohne moralische Erfahrung zur Vernunft. Deshalb ist Erfahrung schon immer eigenständig in der Welt der Moral.

Im Sinne der Selbstbindung ist die moralische Erfahrung auch selbstzwecklich, sie ist keinem Zweck außerhalb ihrer selbst unterstellt, selbst wenn sie auf solche Zwecke, wenn auch nicht ohne Spannungen, bezogen werden kann. Ein Beispiel dafür ist die religiöse Erfahrung, welche die moralische Erfahrung

zugleich bestärken und (etwa in der christlichen Gnadenlehre) relativieren kann. Wird Moral religiös verzweckt, dann löst sich die Religion leicht in Moral, d.h. in den erschließenden Weg zu ihr auf. Die Umkehrung kommt zu dem gleichen Ergebnis: Eine moralisch verzweckte Religion macht die Moral zum Ersatz für Religion. Ebenso können ästhetische und moralische Erfahrung nicht aufeinander reduziert werden, ohne ihre Eigenheit zu verlieren. Aufeinander bezogen, bleiben sie doch different (vgl. Haug 2001).

Kant begründet die moralbezogene Vernunft deshalb nicht, weil er sie als unhintergebar erfährt. Moralerfahrung ist zugleich Erfahrung von Vernunftverwiesenheit. Moralische Erfahrung ist nicht gegen Vernunft zu kehren, sie verweist vielmehr auf Vernunft und ist Teil der Vernunftspraxis selbst.

Der moralischen Erfahrung eignet freilich ein vor-ratiooides Moment des Erleidens – daher kommt die Bedeutung der Kontrasterfahrung für die moralische Erfahrung. Ohne dieses Erleiden betrachte ich die rationalen Gebilde der Ethik sozusagen mit einem hervorragenden Fernrohr, aber ich bin nicht da, wo die Reflexion ihren Sitz in der Erfahrung hat (vgl. Metz u. a. 2000). Das Verbindliche ist dann vielleicht rational einsichtig, aber nicht existentiell verbindlich. Man mag sich fragen, ob dies nicht auch ein Vorteil ist, aber man vergisst dabei, dass das Fernrohr Ausschnitte schafft und Kontexte verschließt. Eine offene Sensibilität und eine scharfe Intellektualität können einander nicht ersetzen. Deshalb muss man über die Brücke der moralischen Erfahrung gehen. Etwas zugespitzt formuliert: Ein Analphabet in der Reflexivität des Fühlens kann seine Alphabetisierung in der Reflexivität des Verstandes nicht zureichend nutzen.

Unter Reflexivität des Fühlens lässt sich verstehen, dass sich der fühlende Mensch zu sich selbst fühlend verhalten kann (vgl. Ego 1992). Dieses Fühlen des Fühlens ist gegeben, wenn ein vergangenes Gefühl präsent wird, weil man es erinnernd noch einmal fühlen kann, ohne dass dieses Gefühl mit dem derzeitigen Befinden gleichzeitig oder gleichartig ist. Das Fühlen des Fühlens setzt zeitliche Distanz und, zumindest partielle, freilich andererseits auch nicht völlige Veränderung voraus.

In diesem Sinn wächst moralische Bildung aus moralischer Erfahrung, die auch eine Brücke zwischen Gefühl und Vernunft darstellt. Wenn das Gute immer auf das Ganze geht, das Ganze als solches aber nicht wissbar und denkbar ist; wenn das Richtige hingegen immer nur unter einem angenommenen theoretischen Horizont begründet werden kann, dann hält die moralische Erfahrung das Gute und das Richtige zusammen. Die damit verbundenen Lern-

prozesse sind freilich nicht in Rezepten und Regeln zu haben, sondern nur durch angeleitete Selbsterprobung (vgl. Stachel/Mieth 1978). Das Ergebnis bezeichnet Ricoeur als »praktische Weisheit« (vgl. Mandry 2002).

### 3. Von der Reflexionstheorie zur Erfahrung

Ethik ist die Reflexionstheorie der Moral. Unter »Moral« sind regulierende Urteile und geregelte Verhaltensweisen zu verstehen. Bei den Regelungen geht es darum, dass der Mensch etwas soll. Dieses Sollen kann sich auf seine Handlungen beziehen (eingeschlossen seine Unterlassungen), auf die Ansprüche, die (letztlich von ihm selbst) an seine Wertorientierungen gestellt werden, und auf die Regelungen, die er seinen sozialen Institutionen zugrunde legt. Damit dieses Sollen moralische Qualität erlangt, muss es durch eine vernünftige Begründung gerechtfertigt sein, und insofern erfordert es eine Reflexionstheorie der Moral.

Aber auch das Ethos erfordert eine Reflexionstheorie. Wenn wir von Wertorientierungen sprechen und wenn wir unter Werten Güter verstehen, die wir als wertvoll, also als erstrebenswert erachten, dann kommt es darauf an, was wir unter einem »Gut« verstehen. Etwas ist gut für mich, wenn ich seiner bedarf, sei es, um einen Mangel zu beheben, sei es, um eine Verbesserung zu erreichen. Die Intention des Bedürfnisses kann man Sinn nennen. Etwas ist sinnvoll für mich, heißt, dass es mir etwas bedeutet, weil ich mit seiner Hilfe einen Mangel behebe oder eine Situation verbessere. Güter können wir deshalb auch »Sinnwerte« nennen. Die Orientierung auf Sinnwerte ist die Wertorientierung. Diese Wertorientierung stellt einerseits, wie wir gesehen haben, im Sinne des Anspruches an mich selbst, ein Sollen dar, aber sie existiert auch im Sinne meines Wollens, also vor aller Verpflichtung, obwohl dieses Wollen aufgrund einer möglichen Instabilität zum Sollen werden kann. Dieses zielgerichtete Wollen, das sich auf das Gute zu bewegt, nennen wir auch mit der aristotelischen Tradition das Streben des Menschen im Sinne einer dauerhaften Intention. Wenn sich ein solches Bemühen zur Haltung befestigt, sprechen wir von ethischen Grundhaltungen oder von Tugenden.

Ethik beschäftigt sich also als Reflexionstheorie der Moral mit Regulierungen oder Normen, denen wir in unserem Handeln folgen sollen. Als Reflexionstheorie des Ethos beschäftigt sie sich mit den Tugenden. Ein profiliertes Set von Wertorientierungen, die Tugenden hervorbringen können, nennen wir Ethos. Dieses Ethos kann ein personales (im Sinne des

persönlichen Profils) oder ein soziales (im Sinne des Profils einer Gemeinschaft) sein.

Wenn wir der ästhetischen Erfahrung die Kunst, der religiösen Erfahrung die Religion oder den Glauben zuordnen, so müssen wir der moralischen Erfahrung den Bereich der Ordnung unseres Handelns oder unserer Praxis zuweisen. »Praxis« meint hier mehr als pragmatische Konvention (man tut das Übliche), vielmehr jene Qualität, die in der Scholastik *actus humanus* im Unterschied von *actus hominis* genannt worden ist. Der *actus hominis* ist jenes Verhalten, das der Mensch unwillkürlich zeigt, vor aller willentlichen und vernunftgemäßen Durchdringung. Der *actus humanus* hat dagegen reflexive und intentionale Qualität: Ich drücke mich darin bewusst und willentlich aus (dies wird auch in aktuellen Ansätzen der Ethikbegründung so gesehen; vgl. Steigleder 1999, S. 27–31).

Die moralische Erfahrung bezieht sich also auf unsere Praxis in Freiheit. Aber worin ist sie dann als moralische und nicht als praktische Erfahrung zu qualifizieren? Auch der praktischen Erfahrung eignet ein reflexives Element, aber sie kann, z. B. im politischen Handeln, das auch unter Praxis fällt, eine strategische und taktische Erfahrung sein, nicht unbedingt eine moralische. Die Spezifität der moralischen Erfahrung gegenüber der praktischen Erfahrung liegt in der Erregung des Gewissensmomentes, also des anthropologischen »Ortes« der Moralfähigkeit des Menschen. Moralfähigkeit meint hier die angelegte, aber nicht überall empirisch vorhandene, Fähigkeit des Menschen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden.

Die Erregung des Gewissensmomentes wird auch als moralisches Gefühl beschrieben (Adam Smith: *moral sentiment*). Die Theorie der moralischen Gefühle (vgl. MacIntyre 1991, S. 149ff. u. 209ff.) im englischen Empirismus kann auch als Theorie der moralischen Erfahrung verstanden werden (Hume, Mill). Was ist im Sinne dieses Gewissensmomentes ein moralisches Gefühl? Wir sprachen bereits vom Modus der Betroffenheit bei der Erfahrung. Alle höheren Erfahrungen – auch insofern, als sie bloß moralrelevant, nicht aber unmittelbar moralisch sind (wie z. B. die ästhetische Erfahrung) – haben diesen Modus der Betroffenheit oder einer intensiven Befindlichkeit. Die moralische Erfahrung ist spezifisch dadurch gekennzeichnet, dass sie den Kontrast zwischen Gut und Böse zeigt, dabei unsere Moralfähigkeit aktuiert und moralrelevante Güter und Sinneinsichten ins Bewusstsein rückt. So setzt sich die moralische Erfahrung aus Kontrasterfahrung, Sinnerfahrung und Motivationserfahrung zusammen.

Von der moralischen Erfahrung war bislang in

einem sehr konstruktiven Sinne die Rede. Es gibt aber auch gegenläufige Elemente, die berücksichtigt werden müssen, ja, die in der moralischen Erfahrung unserer Gegenwart vielleicht sogar oft so sehr im Vordergrund stehen, dass sie als destruktive Erfahrungen die Moralfähigkeit des Menschen geradezu verdunkeln. Solche gegenläufigen, destruktiven Erfahrungsmomente sind:

- die nivellierende Erfahrung, die Gleichgültigkeit und Abstumpfung hervorruft,
- die distanzierende Erfahrung (Frustration und Ekel, z.B. angesichts von Unglaubwürdigkeit und Heuchelei),
- die absurde Erfahrung (Schwinden des Vertrauens in die Sinnhaftigkeit der Welt und des Lebens);
- die in der Negation noch vom Negativen her bestimmte Erfahrung (G.F.W. Hegel: »bestimmte Negation«).

Die moralische Erfahrungsphänomenologie ex negativo ist m. W. noch nicht geschrieben, wenn es auch, etwa ausgehend von Albert Camus, dafür Grundlagen gäbe (vgl. Blank 1971). Was damit gemeint ist, lässt sich jedoch, wie alles Destruktive, schneller verdeutlichen als das Konstruktive der moralischen Erfahrungen. Die eklatante Unfähigkeit zur unparteilichen Situationswahrnehmung, die z. B. im Zusammenhang mit den Bürgerkriegen im ehemaligen Jugoslawien auf allen betroffenen Seiten zu beobachten war, leitete sich aus der tiefen solidarischen Betroffenheit mit erlittenem Unrecht ab. Diese erlittene und somit zutiefst erfahrene Negativität schlug in ihrer Negation, also der Negation der Negativität, in Verharmlosungsmechanismen gegenüber der Gewalt auf der eigenen Seite um. Die moralische Wahrnehmung war gleichsam durch die Beibehaltung des Negativen im Akte des Verneinens gestört: Aus der Negation des Negativen entströmte nichts Positives, sondern ein negatives Bestimmte. Eine moralische Erfahrung im positiven Sinne, als Aufbauelement des Guten und Richtigen, war somit verhindert oder zumindest schwer behindert. Aus dieser Erfahrung konnte nur der Rückgang auf Vernunft retten. Vernunft wirkt hier als Distanzgewinn zur Erfahrung: Sie bricht den narrativen Fluss der Erfahrung und ihre Traditionsbildung ab. Sie ermöglicht neue Erfahrungen, die sich gegen falsche Kontinuitäten von Erfahrung richten.

Ein Beispiel für die nivellierende Erfahrung ist die Verwandlung von zwischenmenschlicher Begegnung in Warenkonsum. So können z. B. Feste des Friedens und der Versöhnung (Weihnachten, Ostern) statt zur Entfaltung zur Reduktion des Menschlichen im Menschen führen.

Absurdität und Ekel, im Existentialismus von Camus bzw. von Sartre herausgearbeitete Grundstimmungen, hinterlassen die Moralfähigkeit nur noch in der Gestalt eines nicht mehr durch Sinnbezüge oder Bedeutungen abgestützten Widerstandes oder Trotzes. Allein aus diesen Andeutungen ergibt sich ein gewichtiger Einwand: kann unter den moralrelevanten Erfahrungen überhaupt mit moralisch konstruktiven Erfahrungen gerechnet werden? Um dieses berechtigten Einwandes willen gilt es für moralische Instanzen, nicht nur zur Ethik als Reflexionstheorie zu ermuntern, sondern auch Bedingungen zu schaffen oder zu erhalten, die moralische Erfahrung ermöglichen.

## Literatur

### Standardliteratur

- Holderegger, Adrian/Wils, Jean-Pierre (Hg.): *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*. Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2001.
- Mieth, Dietmar: *Moral und Erfahrung*. Bd. 1: *Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*. Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. <sup>1</sup>1999. Bd 2: *Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*. Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1998.
- : *Gotteserfahrung – Weltverantwortung*. München 1982.
- Schaeffler, Richard: *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*. Freiburg i.Br. 1995.
- Schnädelbach, Herbert: *Erfahrung, Begründung und Reflexion*. Frankfurt a.M. 1971.

### Weiterführende Literatur

- Blank, Josef (Hg.): *Der Mensch am Ende der Moral*. Düsseldorf 1971.
- Bubner, Rüdiger: *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt a.M. 1989.
- Dewey, John: *Kunst als Erfahrung*. Frankfurt a.M. 1980.
- : *Erfahrung und Natur*. Frankfurt a.M. 1995.
- Düwell, Marcus: *Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen*. Freiburg i.Br./München 1999.
- Ego, Werner: *Abschied von der Moral. Eine Rekonstruktion der Ethik Robert Musils*. Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1992.
- Gadamer, Hans Georg: *Wahrheit und Methode*. Tübingen <sup>2</sup>1965.
- Haug, Walter: »Das Böse und die Moral, Erzählen unter dem Aspekt einer narrativen Ethik«. In: Holderegger/Wils (Hg.) 2001, S. 243–268.
- Heidegger, Martin: »Hegels Begriff der Erfahrung«. In: Ders.: *Holzwege*. Frankfurt a.M. 1963, S. 105–192.
- Holzhey, Helmut: *Kants Erfahrungsbegriff*. Basel/Stuttgart 1970.
- Kambartel, Friedrich: *Erfahrung und Struktur*. Frankfurt a.M. 1968.
- Kessler, Alfred. S./Schöpf, Alfred./Wild, Christoph: Art. »Erfahrung«. In: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Bd 1. München 1973, S. 373–386.
- MacIntyre, Alasdair: *Geschichte der Ethik im Überblick*. Frankfurt a.M. 1991.
- Mandry, Christof: *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*. Mainz 2002.
- Metz, Johann Baptist u.a. (Hg.): *Compassion – Weltprogramm*

- des Christentums. Soziale Verantwortung lernen. Freiburg i.Br. 2000.
- Ricœur, Paul: *Zeit und Erzählung*. 3 Bde. München 1988–1991 (frz. *Temps et récit*. 3 vol. Paris 1983–1985).
- : *Das Selbst als ein Anderer*. München 1996 (frz. *Soi-même comme un autre*. Paris 1990).
- Schüller, Bruno: »Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln«. In: Ders.: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*. Düsseldorf 2 1980, S. 306–320.
- Stachel, Günter/Mieth, Dietmar (Hg.): *Ethisch Handeln Lernen*. Zürich 1978.
- Stegmüller, Wolfgang: *Theorie und Erfahrung – Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*. Bd. 2. Berlin u. a. 1970.
- Steigleder, Klaus: *Grundlegung einer normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth*. Freiburg i.Br./München 1999.
- Wils, Jean-Piere: *Ästhetische Güte. Philosophisch-theologische Studien zu Mythos und Leiblichkeit im Verhältnis von Ethik und Ästhetik*. München 1990.
- : »Hermeneutische Ethik. Zur Theorie moralischen Verstehens im kulturellen Kontext«. In: Holderegger/Wils 2001, S. 11–31.
- Wißmann, Hans u. a.: »Erfahrung«. In: *TRE* 10, Berlin/New-York 1982, S. 83–141.

Dietmar Mieth

## Evolutionäre Ethik

### 1. Begriffserklärung

Mit »Evolutionärer Ethik« werden Versuche einer Erklärung, Deutung oder Begründung von Moral und Ethik auf evolutionstheoretischer Basis bezeichnet, aber auch die Zuhilfenahme von Kenntnissen über die Evolution zur Bestimmung des Könnens für die Formulierung realisierbarer moralischer Zielsetzungen, des Sollens. Dementsprechend ist zwischen *empirischen* und *normativen* Varianten einer Evolutionären Ethik zu unterscheiden. Während sich erstere auf einen explanativ-deskriptiven Anspruch beschränken und die sozialen und moralischen Fähigkeiten, Dispositionen und ggf. Normen und Institutionalisierungen des Moralischen aus der Evolutionsgeschichte des Menschen heraus beschreiben und erklären wollen, verbinden Vertreter der zweiten Variante damit zusätzliche normativ-präskriptive Ansprüche. Von der postulierten Orientierung an der Evolution und ihren Mechanismen und Produkten erhofft man sich Praktikabilität und Wirksamkeit. Der Evolutionstheorie wird damit die Rolle einer *Leitfunktion* zugesprochen. Sie soll als Grundlage für die Verobjektivierung von Ethik und Politik, für die Revision ethischer Prinzipien und als Quelle neuer normativer Orientierungen dienen. In Abhängigkeit vom jeweiligen *Evolution*- und *Naturverständnis* und den *Wertvorstellungen* ihrer Vertreter erweisen sich

die Ideen von den Möglichkeiten und Grenzen einer Evolutionären Ethik jedoch bis heute als sehr heterogen. Allerdings gibt es einzelne Problemstellungen, welche die Geschichte der Evolutionären Ethik durchziehen. Hierzu gehört die Frage der Erklärbarkeit und Deutung des Altruismus (Wohllollen, Sympathie, Kooperationsbereitschaft usw.) in seinem Verhältnis zum Egoismus ebenso wie die Frage nach dem naturalistischen Fehlschluss, worunter im landläufigen Sinn der Schluss vom Sein auf das Sollen, die Ableitung normativer aus deskriptiv-explanativen Sätzen verstanden wird (Engels 2008). Auch steht die Evolutionäre Ethik in einer bereits vor dem 19. Jh. beginnenden Tradition der *Naturalisierung* von Erkenntnis und Moral. G. v. Giżycki (1885) deutet sie gar als eine Erneuerung des antiken Prinzips des »naturgemäßen Lebens«.

Angelöst durch Charles Darwin (1809–1882) und H. Spencer (1820–1903) entzündet sich im 19. Jh. eine lebhaft diskutierte Diskussion über die Bedeutung der Evolutionstheorie für die Ethik. Varianten des Begriffs »Evolutionäre Ethik«, wie »Entwicklungsethik«, »evolutionistische Ethik«, »evolutionary ethics«, »evolutionist ethics«, »morale évolutionniste« sind bereits gegen Ende des 19. Jh.s gängige Bezeichnungen für das Projekt der *evolutionstheoretischen Naturalisierung* der Ethik. 1893 dokumentiert Ch. M. Williams mit seinem umfangreichen Werk die Intensität und Breitenwirkung dieser Strömung, die zeitlich mit der Gründung ethischer Gesellschaften zusammenfällt. Deren Zielsetzung ist die Förderung einer auf Wissenschaft gegründeten, säkularisierten Moral und Ethik in der Tradition der Aufklärung des 17. und 18. Jh.s. Mit der Abkehr von theologischen Begründungsversuchen des Sittengesetzes zugunsten seiner Fundierung in Vernunft und Wissenschaft soll die Anerkennung einer allgemein menschlichen Moral und ihre Wirksamkeit in der Lebenspraxis ermöglicht werden (Giżycki 1893; Jodl 1894).

### 2. Historischer Überblick

#### 2.1 Evolution und Ethik im 19. Jahrhundert

Mit seiner Zurückweisung des »Dogmas separater Schöpfungen« stellt Darwin den Menschen in einen verwandtschaftlichen Zusammenhang mit den übrigen Lebewesen. Seine Theorie soll die Entstehung der körperlichen Merkmale des Menschen *und* die seiner kognitiven, sozialen und moralischen Fähigkeiten und Dispositionen erklären (Darwin 1871; Barrett et al. 1987). Bei seiner Erklärung der Entstehung von Arten und Anpassungen (Zweckmäßigkeit) verzichtet er sowohl auf die Annahme einer der lebendigen

Natur immanenter Finalität (*causa finalis*) als auch auf die Voraussetzung einer das Lebendige zweckmäßig gestaltenden göttlichen Intelligenz, einen »intelligent designer« (Darwin 1859). Das vorherrschende naturtheologische »argument from design« (W. Paley) wird hier durch die Annahme der naturgesetzlich bestimmten Vorgänge der Variation, Vererbung und natürlichen Selektion mit dem »struggle for life« als Triebfeder der Evolution ersetzt. Die natürliche Selektion erfüllt damit auch eine *konstruktive* Funktion bei der Entstehung neuer Lebensformen, sie bewirkt nicht nur deren Aussterben. Nach Darwin verdankt auch der Mensch seine Existenz diesem blinden Evolutionsgeschehen. Eine zweite, vielen Zeitgenossen nicht weniger bedrohlich erscheinende Provokation besteht in Darwins Annahme einer Abstammung des Menschen von »affenähnlichen Vorfahren«. Zwischen dem Menschen und den übrigen Lebewesen bestehe auch in kognitiver Hinsicht nur eine »difference of degree and not of kind« (Gradualismus).

In *Descent of Man* (1871) greift Darwin Grundannahmen der englisch-schottischen Moralphilosophie (Hume, Smith, Mackintosh, Bain) auf und deutet sie im Lichte seiner Theorie. Setzen jene noch die Existenz eines *moral sense* in der Natur des Menschen als gegeben voraus, erweitert Darwin den theoretischen Bezugsrahmen und fragt nach den evolutionären Wurzeln unserer moralischen Vermögen in der menschlichen *Naturgeschichte*, die uns mit anderen Lebewesen verbindet. Schon bei Tieren finden wir gut ausgeprägte soziale Instinkte, deren fundamentales Element das Mitgefühl, Wohlwollen (*sympathy*) für andere Gruppen- oder Stammesmitglieder darstellt. Ihre Entstehung erklärt Darwin selektionstheoretisch mit ihrer Funktion für die Erhaltung der Gemeinschaft. Im »Instinkt der Sympathie« wurzelt nach Darwin auch unser »moralischer Sinn«, unser »Gefühl für Recht und Unrecht« oder unser »Gewissen«, da sich der *moral sense* wie der Instinkt der Sympathie auf das Wohl der Gemeinschaft richtet, nicht auf die egoistische Verfolgung des eigenen Glücks. Doch reduziert Darwin unser moralisches Vermögen nicht auf Instinkte. Der moralische Sinn stellt gegenüber den sozialen Instinkten ein qualitativ neues Vermögen dar, welches Darwin ausschließlich für den Menschen reserviert. Genuine Moralität bestehe nicht im blinden Befolgen von Instinkten, sondern im bewussten Urteilen und Handeln nach verallgemeinerbaren Regeln (Kants Sittengesetz, goldene Regel). Voraussetzung dafür ist ein bestimmtes Niveau intellektueller und sprachlicher Fähigkeiten, die Darwin nach bisheriger Kenntnis nur beim Menschen erreicht sieht, womit sich eine qualitative Dif-

ferenz zwischen Mensch und Tier aufzut. Hier durchbricht Darwin sein gradualistisches Verständnis von Evolution, ohne jedoch eine völlige Loslösung des Menschen von seiner evolutionären Vergangenheit anzunehmen. Unser evolutionäres Erbe mache sich auch im Kampf zwischen unseren Tugenden und den »niedrigeren«, häufig stärkeren Impulsen geltend. Darwins Vetter Galton erklärt diese Diskrepanz zwischen der Einsicht in das moralische Sollen und unseren natürlichen Neigungen als mangelnde Anpassung des Menschen an seine neuen Lebensbedingungen beim rapiden Aufstieg aus einem »barbarischen« Zustand und deutet damit die Erbsünde evolutionär um (Galton 1865).

Darwin hebt sowohl in empirischer wie normativer Hinsicht die *Grenzen des Selektionsmechanismus* hervor und glaubt an einen *moralischen Fortschritt* in der Kulturentwicklung sowie an deren partielle Befreiung vom Mechanismus der natürlichen Auslese. Die Erklärbarkeit der Entstehung tugendhafter Dispositionen im menschlichen Individuum mittels natürlicher Selektion erscheint ihm unwahrscheinlich, da opferbereite Individuen im Durchschnitt ihr Leben häufiger verlieren als andere und ihre »edle Disposition« somit nicht weitervererben können. Damit benennt er eine mögliche Anomalie seiner Theorie, deren Aufhebung von Soziobiologen des 20. Jh.s jedoch postuliert wird. Darwins Wertungen haben ihre Wurzeln in Traditionen philosophischer Ethik und in der Religion. Moralischer Fortschritt besteht für ihn in der zunehmenden Erweiterung des Radius unseres Wohlwollens durch Einbeziehung der Angehörigen anderer Nationen, Rassen und schließlich der Tiere (Engels 2007). Die Vernachlässigung der Kranken und Schwachen hätte die Zersetzung des »edelsten Teils unserer Natur« zur Folge. Mit seinem Plädoyer für die Kultivierung des moralischen Sinns spielt er die Ethik gegen die Vorstellung aus, den evolutionären Mechanismus des »survival of the fittest« zur Richtschnur menschlichen Handelns zu machen. Die Kultur wird damit zu einem neuen Faktor in der Entwicklung des Menschen. Der Begriff »Sozialdarwinismus« ist demnach eine unangemessene Wortschöpfung.

Demgegenüber legt Spencer in seinen *Principles of Ethics* (1879–1893) die ausgearbeitete Konzeption einer Ethik in *normativer* Absicht vor, die er selbst als »ausschließlich naturalistisch, d.h. evolutionär« charakterisiert. Nach Spencer steuert die Evolution mit naturgesetzlicher Notwendigkeit auf ein bestimmtes *Ziel* hin, die Versöhnung von Egoismus und Altruismus, den »ewigen Frieden«, in dem das größte allgemeine Glück realisiert ist (evolutionärer Hedonismus), und der Mensch tut gut daran, sich in

seinem *moralischen Handeln* an den *Mechanismen der Evolution* zu orientieren. Als Triebkräfte der Evolution nimmt er sowohl die *Vererbung individuell erworbener Eigenschaften* (Lamarckismus) als auch den Mechanismus des »survival of the fittest« an. Da für Spencer Evolution gleichbedeutend mit *Fortschritt* ist, sollte dieser Prozess nicht durch menschliche Eingriffe behindert werden. Um des Wohls zukünftiger Generationen willen nimmt Spencer daher das Leiden und den Tod der Schwachen und Kranken in Kauf. Das Prinzip des Liberalismus auf die Spitze treibend, lehnt er jede Art staatlicher Eingriffe zur Förderung des individuellen Wohls ab und verteidigt einen rigorosen Selbsthilfe-Individualismus. Allerdings plädiert er für die Unterstützung Hilfsbedürftiger auf freiwilliger, individueller Basis. Mitgefühl für die Notlage anderer und Bereitschaft zu sozialem Engagement können nur kultiviert und vererbt werden, wenn diese Leistungen nicht von staatlichen Institutionen übernommen werden. Spencer formuliert den Mechanismus des »survival of the fittest« unter ethischen Aspekten und kommt zu der Forderung der Gerechtigkeit, dass jedem die Vor- und Nachteile zufallen sollten, die sich aus seiner eigenen Natur ergeben. Vorteile sollen in proportionalem Verhältnis zu Verdiensten stehen, wobei Letztere an der Fähigkeit der Selbsterhaltung zu bemessen seien. Die menschliche Gerechtigkeit stelle eine bloße Weiterentwicklung der vormenschlichen Gerechtigkeit dar. Beide seien im Wesentlichen von derselben Natur und bildeten nur Teile eines kontinuierlichen Ganzen (Spencer 1893, Bd. 2, Kap. I–III). Da Spencer verschiedene Evolutionsstufen der moralischen Entwicklung annimmt, gilt sein Plädoyer für Rücksichtslosigkeit jedoch nicht für alle evolutionären Etappen.

Bezüglich der Einordnung seines Ansatzes hat Spencer Zeitgenossen und Nachwelt vor ein Rätsel gestellt (Engels 1993). G.E. Moore, der den Begriff »evolutionistische Ethik« für die Auffassung reserviert, »wir brauchten nur die Tendenz der »Evolution« zu berücksichtigen, um die Richtung zu entdecken, die wir einschlagen *sollen*« (Moore 1970, S. 96), ist zu keiner eindeutigen Antwort auf die Frage gelangt, ob Spencer einen naturalistischen Fehlschluss begangen habe.

Th.H. Huxley (1825–1895) setzt sich in seinen Arbeiten über »Evolution and Ethics« 1893 und 1894 kritisch mit Spencers Evolutionärer Ethik auseinander. Er differenziert zwischen einem *Naturzustand* und einem *Kunstzustand*, einem *idealen Gemeinwesen*, und lehnt die Idee einer *Ethik als angewandter Naturgeschichte* ab, da der Naturzustand die »headquarters« des Feindes aller Ethik sei und hier der

Hobbes'sche Krieg aller gegen aller herrsche. Natur und Kultur, Evolution und Moral, werden somit antagonistisch gegenübergestellt. Moralischer Fortschritt sei nicht durch Orientierung an der Evolution, am Prinzip des »survival of the fittest«, sondern durch Kontrolle des »kosmischen Prozesses« und seinen Ersatz durch den ethischen Prozess zu erzielen. Huxley bringt dies in der Metapher der *Leiter* zum Ausdruck, die wir gern fortstoßen würden, nachdem wir auf ihr emporgeklommen sind. Die Ziele des sittlichen Menschen, das moralische *Sollen*, lassen sich nicht der Natur abgucken, weder seiner eigenen, inneren noch der äußeren Natur, da sowohl das Gute als auch das Schlechte aus der Natur hervorgehe. Huxley hält die Annahme, dass die für das Überleben Tauglichsten auch die im moralischen Sinne Besten seien, für eine »fallacy«, die auf den »unseligen Doppelsinn« der Formel »survival of the fittest« zurückzuführen sei. Die Aufgabe des *Moralphilosophen* und des *politischen Philosophen* sieht er in der Ermittlung derjenigen Bedingungen und Verhaltensweisen, durch die sich der Naturzustand am besten überwinden lässt. Auf die Einseitigkeit dieses primär den blutigen Konkurrenzkampf betonenden Naturbildes weist P. Kropotkin hin und hebt demgegenüber auch unter Berufung auf Darwin die Kooperation als wichtige Triebfeder der Evolution hervor (Todes 1989).

Für E. Haeckel (1834–1919) ist Darwins Lehre untrennbar mit *universellen philosophischen* und *weltanschaulichen* Implikationen verknüpft (Haeckel 1877 in 1924, S. 143ff). Haeckel sieht die Bedeutung des Monismus darin, Natur- und Geisteswissenschaften zu einer »allumfassenden, einheitlichen Gesamtwissenschaft« zu verbinden. Weder die reinen, theoretischen noch die praktischen, angewandten Disziplinen könnten sich fortan ihrem Einfluss entziehen. Die bedeutendste und schwierigste Aufgabe, die die praktische Philosophie an die Entwicklungslehre stelle, sei die einer »neuen Sittenlehre«, die sich nicht mehr an kirchlichen Glaubenssätzen, an einer »dogmatischen, mythologischen Kirchenreligion«, sondern an einer »wahren, vernunftgemäßen Naturreligion« orientiere. Überzeugt vom moralischen und intellektuellen *Fortschritt* in der Evolution, plädiert Haeckel für eine »vernunftgemäße Begründung der Sittenlehre auf der unerschütterlichen Basis fester Naturgesetze.« Wissenschaft wird für Haeckel somit zur *Ersatzreligion*. Der weltanschauliche, quasireligiöse Impetus von Haeckels Monismus äußert sich in einer breite Bevölkerungskreise erfassenden und auf andere Nationen übergreifenden monistischen Bewegung, die auch angesehene Naturwissenschaftler von Rang und Namen, wie W. Ostwald, anzieht.

Häufig verbinden sich mit dem Plädoyer für eine evolutionäre Ethik eugenische, rassenhygienische Forderungen (Ploetz 1895). Für A. Tille, der eine neue, am Prinzip der Auslese orientierte Ethik fordert, bleiben Darwin, Huxley, ja selbst Spencer viel zu stark dem herrschenden Ideal der Humanität und christlichen Nächstenmoral verhaftet. Die Entwicklungslehre sei mit dem Ideal des gleichen Daseinsrechts und Daseinswertes aller Menschen unvereinbar. An dessen Stelle müsse das »Ideal der Rassenzukunft«, der »am höchsten entwickelten Rasse treten« (Tille 1894, S. 309). Erst Nietzsche habe »die letzte ethische Konsequenz aus dem Darwinismus« gezogen, obwohl er selbst dies vielleicht verkannt habe (Tille 1895, S. 214). Diese Deutung Nietzsches als Vertreter einer evolutionären Ethik hält jedoch einer sorgfältigen Nietzsche-Lektüre und Analyse nicht stand (Schloßberger 1998). Der Biologe O. Hertwig weist eugenische Utopien wie die A. Tilles und seiner Zeitgenossen mit vielfältigen Argumenten überzeugend zurück (Hertwig 1921).

In seiner Auseinandersetzung mit Ansätzen evolutionistischer Ethik hebt G. v. Gіzycki den qualitativen Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetzen, Sein und Sollen, hervor und plädiert auch mit Hinweis auf Mills »vortreffliche Kritik« des Prinzips eines »naturgemäßen Lebens« engagiert für die »Steigerung des Gefühls der Selbstverantwortlichkeit« (Gіzycki 1885, S. 272 f., 281).

## 2.2 Evolution und Ethik im 20. Jahrhundert

Mit jedem entscheidenden Zuwachs an theoretischer und empirischer Kenntnis in der Biologie wurde auch das Verhältnis von Evolution und Ethik erneut reflektiert. Von der Synthetischen Theorie der Evolution, dem »Synthetischen Darwinismus« (Th. Junker), gingen entscheidende Impulse für die Diskussion über die Bedeutung der Evolutionstheorie für die Ethik im 20. Jh. aus. J. Huxley, G. G. Simpson und andere brandmarkten unter dem Eindruck des Nationalsozialismus und im Lichte eines komplexeren Verständnisses von Evolution und ihrer Faktoren Fehlschlüsse evolutionärer Ethiker des 19. Jh.s. Spencer wird als Vertreter der »nothing-but« school« zurückgewiesen, da er die »fallacy« begehle, das höher Entwickelte durch das weniger Entwickelte zu erklären (Huxley 1947, S. 16 f), womit er dieses nicht erklärt, sondern »hinwegklärt« habe (E. Caird). J. Huxley verteidigt einen »evolutionären Humanismus« und hebt die Rolle der geistigen, moralischen und kulturellen Erziehung für die Entwicklung des Menschen hervor (Huxley 1964). Damit knüpft er jedoch nicht bruchlos an die Vorstellungen seines Großvaters an, sondern er grenzt sich von dessen An-

nahme eines Antagonismus zwischen natürlicher Evolution und moralischer Entwicklung des Menschen ab (Huxley 1943). Mit dem Auftritt des Menschen in der Evolution sei es möglich geworden, moralische Zwecksetzungen in einen ehemals amoralischen Prozess zu »injizieren« (Huxley 1947, S. 123). Die Prinzipien der evolutionären Ethik ermöglichen nach Huxley eine vollkommene Ablehnung der Nazi-Ethik, die eine primitive Stammes-Ethik sei. Wir sollten nicht auf die Ausbreitung eines einheitlichen Kulturtyps über die ganze Welt abzielen, sondern auf »a world orchestration of cultures« (Huxley 1943, S. 128). Die Exzesse der »fallacious tooth-and-claw ethics« des 19. und 20. Jh.s sollten die Suche nach einer evolutionären Ethik nicht entmutigen (Simpson 1967, S. 299 f).

Eine heftige Diskussion um die Möglichkeit einer evolutionären Ethik entzündete sich in den 70er Jahren an den Ansprüchen der Soziobiologie (Gräfrath 1997). Bereits die klassische Verhaltensforschung um K. Lorenz und seine Schule hatte mit ihrem Verständnis menschlicher Moralität als stammesgeschichtlicher Anpassung, das von einem als Idealtypus stilisierten Bild von evolutionärer Natürlichkeit geprägt war, Kontroversen ausgelöst. Mit der Forderung des Soziobiologen E. O. Wilson, den Philosophen vorübergehend die Ethik aus der Hand zu nehmen und sie zu biologisieren, begann eine neue Welle der Auseinandersetzung (Wilson 1980a, S. 287). Die Soziobiologie versteht sich als »die systematische Erforschung der biologischen Grundlage jeglicher Formen des Sozialverhaltens bei allen Arten von sozialen Organismen einschließlich des Menschen« (Wilson 1980b, S. 6). Die anthropologische und ethische Bedeutung der Soziobiologie soll darin bestehen, uns durch die Untersuchung der »genetischen Evolution der Ethik«, der »Moralität der Gene«, zu einem tieferen Verständnis der menschlichen Natur, unserer Gefühle und Motive, zu verhelfen, als die Human- und Sozialwissenschaften es bisher vermochten. Moralphilosophie soll zur angewandten Naturwissenschaft werden (Ruse/Wilson 1986). Soziobiologen erheben damit den Anspruch, altruistisches Verhalten beim Menschen selektionstheoretisch zu erklären (Darwins Problem), indem sie dieses funktionalistisch als phänotypische Expression von Genen deuten, die Tier und Mensch zu einem Verhalten veranlassen, das der Reproduktion dieser Gene selbst dient, indem genetisch Verwandte unterstützt werden (»kin selection«, Verwandtenselektion) oder bei der Unterstützung Nichtverwandter bestimmte Kosten-Nutzen-Relationen gewahrt bleiben (spieltheoretische Explikation von »reziprokem Altruismus«). An die Stelle des persönlichen Über-

lebens eines Individuums tritt bei der »kin selection« die Gesamtfitness (»inclusive fitness«), das Überleben seiner Gene in den mit diesem Individuum Verwandten. Ging die klassische Ethologie noch von arterhaltenden Mechanismen des Verhaltens aus, so stützt sich die Soziobiologie auf das Konzept der Generhaltung. Mittels der Hypothese vom *Genegoismus* (Dawkins 1976) soll auch das von Moralphilosophen früherer Jahrhunderte wiederholt thematisierte Phänomen der abgestuften Hilfsbereitschaft erklärt werden. Die sich mit diesem zunächst deterministisch gefassten Genkonzept stellenden biologischen und wissenschaftstheoretischen Probleme führten in der soziobiologischen Diskussion zu einer zunehmenden Hervorhebung der für das menschliche Überleben notwendigen Plastizität des Handelns (Alexander 1987) und zur Betonung des komplexen Wechselspiels von natürlicher und kultureller Evolution (Boyd/Richerson 1985), der *Koevolution* (Durham 1991). Die moralphilosophische Problematik der »Moralität der Gene« besteht darin, dass sich bei ihrer wörtlichen Auslegung jede Ethik erübrigen würde, bei ihrer Deutung im Sinne der Forderung nach einer normativen Orientierung an genetischen Dispositionen die Gefahr des naturalistischen Fehlschlusses bestünde. Zudem spricht die Nützlichkeit unseres Sozialverhaltens für das eigene Überleben nicht gegen die genuine Moralität unserer Handlungsintentionen, da eine vollständige Moraltheorie nicht nur die wissenschaftliche Außenperspektive, sondern auch oder vor allem die intentionale Innenperspektive handelnder Subjekte berücksichtigen muss. Eine Soziobiologie des Moralverhaltens müsste daher notwendigerweise um eine Phänomenologie des moralischen Handelns ergänzt werden. Will die Soziobiologie das Schlittern von »unumstrittenen Binsenwahrheiten in provokative Unwahrheiten« (Kitcher 1993, S. 221 f.) vermeiden, so muss sie nachweisen, auf welche Weise ihre Aufklärung über die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Handlungsspielräume, eine Präzisierung unseres *Könnens*, für unsere Normfindungsprozesse, die Bestimmung des moralischen *Sollens*, relevant sein kann. Diese Forderung beinhaltet keinen naturalistischen Fehlschluss. Nach Moore hat es die Ethik immer mit einem *doppelten Wissen* zu tun. Die Frage nach dem Sollen kann nie korrekt beantwortet werden, »sofern wir nicht etwas nennen, das erreicht werden kann« (Moore 1970, S. 59). Die Evolutionstheorie könne der Ethik dahingehend nützlich sein, dass sie »Hilfe bei der Erforschung dessen« leiste, »was zu erreichen *möglich* ist und welches die Mittel zum Erreichen sind« (ebd., S. 97).

### 3. Ergebnisse und Herausforderungen

Eine Evolutionäre Ethik kann nicht die Funktion einer normativen Ethik oder Metaethik erfüllen. Ihre Rolle könnte vielmehr darin bestehen, einen Beitrag zur Aufklärung evolutionär entstandener Handlungsbedingungen zu leisten, mit denen wir als moralisch handelnde Lebewesen zu rechnen haben. Hierzu bedarf sie jedoch der Ergänzung durch andere Disziplinen (Psychologie, Sozialwissenschaften usw.). All dies wirft Zweifel an der Angemessenheit des Begriffs »Evolutionäre Ethik« auf.

Die natur- und tierethischen Konsequenzen, welche aus den verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen dem Menschen und allen übrigen Lebewesen zu ziehen sind (Bradie 1994; Engels 2007; Rachels 1990), könnten eine besondere Herausforderung für unser menschliches Selbstverständnis darstellen. Bisher sind sie jedoch noch nicht hinreichend ausbuchstabiert worden.

### Literatur

#### Standardliteratur

- Barrett, Paul H./Gautrey, Peter J. u. a. (Hg.): *Charles Darwin's Notebooks, 1836–1844*. Cambridge 1987.
- Bayertz, Kurt (Hg.): *Evolution und Ethik*. Stuttgart 1993.
- Boyd, Robert/ Richerson, Peter J.: *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago/London 1985.
- Bradie, Michael: *The Secret Chain. Evolution and Ethics*. New York 1994.
- Caplan, Arthur L. (Hg.): *The Sociobiology Debate*. New York/London 1978.
- Darwin, Charles: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London 1859. Facsimile Cambridge, London 1964.
- : *Die Abstammung des Menschen und geschlechtliche Zuchtwahl*. Nach der 2. engl. Aufl. von 1874 übers. von J. V. Carus. Dreieich/Wiesbaden 1986 (engl. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. London 1871, <sup>2</sup>1874).
- Dawkins, Richard: *Das egoistische Gen*. Heidelberg/Berlin/Oxford 1994 (engl. *The Selfish Gene*. Oxford 1976, 1999).
- Durham, William H.: *Coevolution. Genes, Culture and Human Diversity*. Stanford 1991.
- Galton, Francis: »Hereditary Talent and Character«. In: *Macmillan's Magazine* 12 (1865), Part I, 157–166, Part II, 318–327.
- Gizócky, Georg von: »Darwinismus und Ethik«. In: *Deutsche Rundschau* XLIII (1885), S. 261–281.
- : »Unser Programm«. In: *Ethische Kultur. Wochenschrift zur Verbreitung ethischer Bestrebungen* Nr. 1 (1893), S. 1–2.
- Haeckel, Ernst: »Über die heutige Entwicklungslehre im Verhältnisse zur Gesamtwissenschaft« [1877]. In: ders.: *Gemeinverständliche Werke*. Bd. 5. Leipzig/Berlin 1924, S. 143–161.
- Hertwig, Oscar: *Zur Abwehr des ethischen, des sozialen, des politischen Darwinismus*. Jena <sup>2</sup>1921.
- Huxley, Julian: »Evolutionary Ethics« [1943]. In: Huxley, Thomas Henry/Huxley, Julian: *Evolution and Ethics 1893–1943*. London 1947, S. 103–152.
- : *Essays of a Humanist*. London 1964.



- Huxley, Thomas Henry: »Evolution and Ethics. The Romanes Lecture 1893« und »Evolution and Ethics. Prolegomena. 1894«. In: Paradis, James/Williams, George C. (Hg.): *Evolution & Ethics. T. H. Huxley's Evolution and Ethics. With New Essays on Its Victorian and Sociobiological Context*. Princeton 1989, S. 104–174; 57–103.
- Jodl, Friedrich: »Ueber das Wesen und die Aufgabe der Ethischen Gesellschaft« [1894]. In: *Mittheilungen der Ethischen Gesellschaft in Wien*. Nr. 1 (1895), S. 3–24.
- Kitcher, Philip: »Vier Arten, die Ethik zu ›biologisieren‹«. In: Bayertz (Hg.) 1993, S. 221–242.
- Kropotkin, Petr: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*. Wien 1989 (engl. *Mutual Aid. A Factor of Evolution*. 1902).
- Lumsden, Charles J./Wilson, Edward O.: *Genes, Mind, and Culture. The Coevolutionary Process*. Cambridge, Mass./London 1981.
- Moore, George Edward: *Principia Ethica* [1903]. Stuttgart 1970.
- Ploetz, Alfred: »Ableitung einer Rassenhygiene und ihrer Beziehungen zur Ethik«. In: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* 19 (1895), S. 368–377.
- Rachels, James: *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*. Oxford/New York 1990.
- Ruse, Michael/Wilson, Edward O.: »Moral Philosophy as Applied Science«. In: *Philosophy* 61 (1986), S. 173–192.
- Simpson, George Gaylord: *The Meaning of Evolution*. New Haven/London 1967.
- Spencer, Herbert: *The Principles of Ethics* [1893]. 2 Bde. *The Works of Herbert Spencer*. Bde. 9 und 10. Nachdruck. Osnabrück 1966.
- Tille, Alexander: »Charles Darwin und die Ethik«. In: *Die Zukunft* 8 (1894), S. 302–314.
- : *Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwicklungsethik*. Leipzig 1895.
- Todes, Daniel: *Darwin without Malthus. The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought*. New York/Oxford 1989.
- Williams, Charles Mallory: *A Review of the Systems of Ethics Founded on the Theory of Evolution*. London 1893.
- Wilson, Edward O.: *Sociobiology. The Abridged Version*. Cambridge, Mass./London 1980a.
- : *Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens*. Frankfurt a.M./Berlin u. a. 1980b.
- Weiterführende Literatur**
- Alexander, Richard D.: *The Biology of Moral Systems*. New York 1987.
- Engels, Eve-Marie: »Herbert Spencers Moralwissenschaft – Ethik oder Sozialtechnologie? Zur Frage des naturalistischen Fehlschlusses bei Herbert Spencer«. In: Bayertz 1993, S. 243–287.
- : *Charles Darwin*. München 2007.
- : »Was und wo ist ein ›naturalistischer Fehlschluss? Zur Definition und Identifikation eines Schreckgespenstes der Ethik«. In: Brand, Cordula/Engels, Eve-Marie/Ferrari, Arianna/Kovács, László (Hg.): *Wie funktioniert Bioethik?* Paderborn 2008, S. 125–141.
- (Hg.): *Charles Darwin und seine Wirkung*. Frankfurt 2009.
- Gräfrath, Bernd: *Evolutionäre Ethik? Philosophische Programme, Probleme und Perspektiven der Soziobiologie*. Berlin/New York 1997.
- Maienschein, Jane/Ruse, Michael (Hg.): *Biology and the Foundation of Ethics*. Cambridge 1999.
- Rauprich, Oliver: *Natur und Norm. Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Ethik*. Münster 2004.
- Richards, Robert J.: *Charles Darwin and the Emergence of*

*Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. Chicago/London 2<sup>1989</sup>.

- Sandmann, Jürgen: *Der Bruch mit der humanitären Tradition. Die Biologisierung der Ethik bei Ernst Haeckel und anderen Darwinisten seiner Zeit*. Stuttgart/New York 1990.
- Schloßberger, Matthias: »Über Nietzsche und die Philosophische Anthropologie«. In: *Nietzscherforschung* Bd. 4 (1998), S. 147–167.
- Stent, Gunther S. (Hg.): *Morality as a Biological Phenomenon. The Presuppositions of Sociobiological Research*. Berkeley/Los Angeles/London 1980.
- Vogel, Christian: »Gibt es eine natürliche Moral? Oder: wie widernatürlich ist unsere Ethik?« In: Meier, Heinrich (Hg.): *Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*. München 2<sup>1989</sup>, S. 193–219.

Eve-Marie Engels

## Feministische Ethik

### 1. Einleitende Bemerkungen

Unter ›feministischer Ethik‹ versteht man die Analyse von Themen der Moral- und Sozialphilosophie aus der Perspektive der Geschlechterdifferenz. Maßgeblich ist die Frage, ob die Theorien des Normativen den Geschlechterkontext reflektieren und wieweit nicht eine ›männlich‹ konnotierte Begrifflichkeit die Aufarbeitung konkreter Problemstellungen bestimmt. Die Debatten um eine feministische Ethik trennen nicht zwischen Fragen der Moral im engeren Sinn und Problemen der Sozialphilosophie. In Textsammlungen und Anthologien zur feministischen Ethik werden gleichermaßen Probleme der Moraltheorie (z. B. der Begriff der Person, Partikularismus, Universalismus und Abstraktheit) und Fragen der Sozialphilosophie wie Gleichheit, Gerechtigkeit, Differenz, soziale Arbeitsteilung und Quotierung diskutiert.

### 2. Feministische Ethik als Thematisierung der Moral

#### 2.1 Care-Ethik

Die Frage nach der Struktur einer auch den Interessen und Bedürfnissen von Frauen angemessenen Moraltheorie hat einen maßgeblichen Stellenwert in der feministischen Ethik-Debatte. Zu prüfen bleibt, wie weit sich Konzeptionen der Moral gegenüber jenen Werten aufgeschlossen zeigen, deren normative Betonung unabdingbar ist, um Frauen nicht ungewollt zu diskriminieren. Die Diskussion um eine feministische Ethik bewegt sich auf dieser Ebene vorrangig entlang der Linie abstrakter Universalismus versus partikularistische Ethik des Konkreten, Ethik der Prinzipien und Rechte versus Care-Ethik.

Die feministische Analyse der Moralphilosophie verdankt den moralpsychologischen Arbeiten Carol Gilligans (1984) entscheidende Impulse. Anhand empirischer Untersuchungen zum moralischen Denken argumentiert Gilligan, dass den moralischen Urteilen von Frauen eine andere Konzeption von Moral zugrunde liege als den moralischen Urteilen von Männern. Während den moralischen Urteilen von Männern eine Ethik der Rechte und der Gerechtigkeit korrespondiere, reflektierten die moralischen Bewertungen und Einschätzungen von Frauen eine den Idealen der Fürsorglichkeit und Anteilnahme verbundene Sicht der Moral, eine Ethik des *Caring*.

Wenngleich Gilligan damit lediglich eine empirische These der Moralpsychologie formuliert, liegt der Schritt zu einer normativen Auslegung ihrer Annahmen nahe. Diese besagt: Eine auch den Bedürfnissen und der Perspektive von Frauen angemessene Ethik hat eine Ethik der Anteilnahme und der Fürsorglichkeit zu sein. In der Folge konzentrierte sich ein Gutteil der feministischen Ethik-Debatte auf eine detailliertere Ausformulierung einer *Care*-Ethik und auf deren Einordnung und Beurteilung vor dem Hintergrund der klassischen deontologischen und tugendorientierten Moralansätze. Hier stellt sich die Frage, ob eine Ethik der Anteilnahme und Fürsorglichkeit überhaupt als eigenständige Moralkonzeption gelten kann oder ob nicht auch die klassischen Theorien der Ethik bei entsprechender Modifikation den spezifischen axiologischen Gewichtungen der *Care*-Ethik gerecht zu werden vermögen.

In den Arbeiten von Nel Noddings (1984) und Sara Ruddick (1989) ist die Vorstellung einer *Care*-Ethik deutlicher als bei Gilligan dargelegt. Moral ist für Noddings, die eine rigorose Prinzipienethik ablehnt, eine Sache des Fühlens und Empfindens. Einer ›männlich‹ akzentuierten Prinzipienethik setzt sie ein ›weibliches‹ Moralverständnis entgegen, das nicht Rechte und Prinzipien, sondern die moralische Hinwendung zum konkreten Anderen und die expressive Dimension propositional nicht erfassbarer moralischer Gefühle als wesentlich erachtet. Noddings beurteilt eine Ethik der Prinzipien als »zweideutig und instabil«, denn die Orientierung an Prinzipien beinhaltet auch das Zulassen von Ausnahmen. Da aber die Kriterien für Ausnahmen meist offen blieben, eröffne sich ein weiter Raum für Manipulationen. Im Mittelpunkt ihrer Ethik steht das Sorgen, das affektive umfassende Eingehen auf den konkreten Anderen. Modell für Noddings' ethische Haltung des Sorgens ist die in der intakten Mutter-Kind-Beziehung modellhaft vorgelebte Beziehung der Fürsorglichkeit und Liebe. Diese natürliche Form des *Caring* erklärt Noddings zum ethischen Ideal.

Auch Sara Ruddick betont den moralischen Wert der in der positiven Mutter-Kind-Beziehung verkörperten Haltung des Sorgens. Im Gegensatz zu Noddings, die das Sorgen unabhängig von kontingenten Empfindungen zu einem ethischen Ideal verklärt, verbleibt Ruddick aber auf der Ebene einer intuitiven Wertphänomenologie des Sorgens.

In den meisten Ansätzen zu einer Ethik der Anteilnahme kontrastieren Gerechtigkeit und *Care*. Diese Trennung ist nicht angebracht. Fürsorglichkeit ist nicht in allen Situationen gleichermaßen geboten, und die Frage der Angemessenheit von Anteilnahme verweist auf Standards der Gerechtigkeit. Eine Sphärentrennung von Gerechtigkeit und fürsorglicher Anteilnahme ist nicht sinnvoll, denn die Abspaltung und scharfe Abgrenzung von Fürsorglichkeit und Gerechtigkeit hätte die unliebsame Konsequenz, dass der für eine *Care*-Ethik vorrangig relevante Bereich der Nahbeziehungen von Gerechtigkeitskriterien ausgenommen wäre.

Eine *Care*-Ethik bleibt gewissermaßen auf die Beziehungen zu besonderen Anderen beschränkt. Denn im Fall der Übertragung auf Personen des Fernbereichs beläuft sich eine auf die Haltung voller Anteilnahme und Zuwendung verpflichtete Fürsorglichkeitsmoral auf eine moralische Überforderung. Eine *Care*-Ethik konzentriert sich im Wesentlichen auf positive Pflichten. Doch eine Ethik, die Moralität vorrangig auf die positivsten Aspekte persönlicher Nahverhältnisse bezieht, vermag die Konsequenzen bestimmter Handlungsweisen für unbekannte Dritte nicht angemessen zu thematisieren.

Die feministische Tendenz zu einer *Care*-Ethik scheint vor dem Hintergrund einer mit den gängigen Geschlechtersymbolismen einhergehenden und tief verankerten moralischen Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern ambivalent. Fürsorgliches Verhalten wird von Frauen eher als von Männern erwartet. Um diese Reproduktion klassischer Geschlechterstereotype zu umgehen, muss die Haltung sorgender Anteilnahme in bestimmten Situationen allen Moralsubjekten gleichermaßen abverlangt werden. Diese normative Überformung bedeutet, dass *Caring* als ein je nach situativem Kontext zu spezifizierendes Prinzip zu verstehen ist. Damit erweist sich aber die strikte Gegenüberstellung einer Ethik der Prinzipien und einer *Care*-Ethik als unhaltbar.

## 2.2 Feministische Kritik und Rezeption klassischer Ansätze der Moralphilosophie

Die Vorstellung einer auch asymmetrische Beziehungen zu abhängigen Anderen berücksichtigenden Ethik der Fürsorglichkeit und Anteilnahme bildet gleichsam die Folie für die feministische Ausein-

andersetzung mit den klassischen Theorien der Moral, etwa den Vertragskonzeptionen der Moral, der kantischen Ethik und der Diskursethik. Die von einem individualistischen Rationalitätsmodell ausgehende Vertragstheorie der Moral versteht Moral als Ergebnis einer auf dem Eigeninteresse der Menschen beruhenden Übereinkunft. Ihr rationales Eigeninteresse, ihr Streben, den eigenen Vorteil zu sichern, motiviert Individuen, sich an die Regeln der Moral zu halten, sofern dies auch die anderen tun. Denn diese kooperative Einigung verspricht den größeren individuellen Vorteil. Nun vernachlässigt diese Konzeption der Moral genau die von feministischen Philosophinnen akzentuierten Beziehungen zu abhängigen, schwächeren und auf Hilfe angewiesenen Menschen. Die Motivation zur Kooperation zwischen egoistischen Individuen stellt sich zwingend nur dann her, wenn beide Seiten daraus Vorteile ziehen können. Dies verlangt, dass sie zu gleichen Bedingungen in den Kooperationsvertrag einzutreten vermögen. Doch diese Kooperationsgleichheit ist in der Realität nicht gegeben. Eine Reihe von Personen – Kleinkinder, alte, kranke und behinderte Menschen – sind anderen an Kräften weit unterlegen und sind auf deren Hilfeleistung angewiesen. Sie vermögen nicht in einem kooperativen Austausch von Leistungen und Vergütungen anderen etwas für ihre Zuwendung zurückzugeben. Nicht alle sozialen Beziehungen, so die feministische Kritik, entsprechen dem Muster einer vertraglichen Vereinbarung zwischen vorteilsoptimierenden Individuen (vgl. Held 1993, Kap. 10).

In ihrer Antwort auf diese Einwände von Seiten feministischer Philosophinnen geben die Vertreter einer individualistischen Vertragstheorie zu bedenken, dass sie keineswegs alle sozialen Beziehungen, sondern nur einige grundlegende, als Vertragsbeziehungen konzipieren (Gauthier 2000, S. 111 ff.). Diese Einschränkung unterläuft aber die Reichweite des Kontraktualismus erheblich, denn sie besagt recht besehen, dass der Kontraktualismus zwar rational plausibel das Entstehen der Institution der Moral erklärt, dass aber Kooperationsverhältnisse nicht die maßgebliche Kategorie moralischer Beziehungen verkörpern. Damit relativiert sich auch der Gegensatz zwischen dem Kontraktualismus und Werten wie Fürsorglichkeit und Anteilnahme.

Einige feministische Theoretikerinnen sehen eine universalistische Vertragstheorie, wie sie sich in der politischen Philosophie von Kant und Rawls paradigmatisch vorfindet, als vielversprechenden Anknüpfungspunkt einer feministischen Moraltheorie. Vernünftige und unparteilichen Abwägungen zugängliche Individuen einigen sich demnach aus

Gründen der allgemeinen Interessenerfüllung auf moralische Prinzipien. Nach Jean Hampton (1993) ermöglicht ein universalistisches Vertragsmodell die Evaluierung der Relationen im öffentlichen Raum wie in dem der persönlichen Nahbeziehungen. Wenn man entsprechend einer kantischen Vertragstheorie soziale Interaktionsformen als nur dann akzeptabel betrachtet, wenn alle Betroffenen zustimmen können, achte man den Wert dieser Personen als solchen. Mit Hilfe der Idee allgemeiner Zustimmungsfähigkeit ließen sich Beziehungen daraufhin befragen, ob sie gerecht sind oder auf Ausbeutung beruhen, ob sie den Beteiligten gleichen Status einräumen oder sie diskriminieren und unterdrücken. Der normative Parameter einer fairen Vereinbarung sei aus feministischer Perspektive besonders wichtig, da Frauen in sozialen Beziehungen häufig ein Verhalten der Selbstaufopferung ohne entsprechende Reziprozitätsleistung abverlangt wird. Die universalistische Vertragstheorie gilt auch als Gradmesser, um die soziale Arbeitsteilung in der Familie normativ zu durchleuchten (Okin 1989).

Wichtig für die philosophische Diskussion um eine feministische Ethik wurde die Auseinandersetzung mit Klassikern der Moraltheorie wie Kant und Hume. Die Kritik feministischer Philosophinnen an der kantischen Theorie knüpft an prominente Themen der Kant-Rezeption an wie die Diskussionen um den Formalismus der kantischen Theorie, den Dualismus von Pflicht und Neigung und die Ausklammerung moralischer Gefühle. Konkret lassen sich die feministischen Bedenken in folgende Punkte fassen: Kant stelle mit dem Kategorischen Imperativ ein formales Testkriterium, das nur abstrakte Situationsgemeinsamkeiten berücksichtige, in den Mittelpunkt seiner Moraltheorie. Insofern mangle es dieser an Kontextsensitivität und der Möglichkeit, substantielle moralische Normen zu generieren. Sie bleibe deshalb in der Aufarbeitung konkreter Problemstellungen unterbestimmt. In ihrem an die Einsichtsfähigkeit abstrakter Vernunftwesen gebundenen Universalismus übersehe die Theorie Kants, dass moralische Angemessenheit nicht unabhängig von kontextuellen Besonderheiten bestimmbar ist. Kant verkürze Moralität, indem er diese an ein von Neigungen und Interessen abstrahiertes Handeln aus Pflicht binde. Seine Pflicht/Neigung-Psychologie räume moralischen Empfindungen keinen angemessenen Platz ein. Kant mache die der traditionellen Geschlechtersymbolik entsprechende Abwertung von Empfindungen mit Gefühle des unmittelbaren Wohlwollens, der Anteilnahme und der Empathie blieben ausgeklammert (Blum 1980).

Manche Philosophinnen interpretieren aber Kants

Theorie anders (vgl. Baron 1995; Korsgaard 1996a; Herman 1993). Nach ihrer Lesart stellt sich das Pflicht-Neigung-Problem gar nicht. Denn mit dem Vorrang der Pflicht vor der Neigung behauptete Kant nicht, dass Neigungen niemals eine Rolle spielen. Er lege nur fest, dass ein kontingenter Faktor wie die Neigung zu einem Handeln für sich genommen nicht ausreichte, um eine Handlung als gut oder richtig zu beurteilen. Auch der Formalismus-Vorwurf erweist sich aus dieser Perspektive als leer. Kants Ethik sei eine Maximenethik, ihr Moralprinzip diene als Kriterium, um die unseren Handlungen zugrunde liegenden Maximen zu prüfen. Maximen stellen aber kontextspezifische Prinzipien des Handelns dar. Der kategorische Imperativ ist demnach nicht als Generierungsinstanz moralischer Regeln, sondern als Testkriterium unserer Maximen zu verstehen. Der kategorische Imperativ verlangt, dass wir uns nur nach den Maximen richten, von denen wir denken oder wollen können, dass sie allgemeines Gesetz werden, und wir keine Maximen wählen, die andere Menschen instrumentalisieren. Wenn dem so ist, dann ist aber auch Kontextsensitivität gegeben. Kants Moraltheorie erweist sich demnach als offen für die Zwecke einer feministischen Ethik.

Nicht alle feministischen Philosophinnen teilen diese Sicht. Manche, die dem rationalistischen Zuschnitt der kantischen Ethik nach wie vor skeptisch gegenüberstehen, sehen in David Humes Moralkonzeption vielversprechendere Anknüpfungspunkte für eine feministische Ethik (vgl. Baier 1993). Denn Hume begreife Moral als eine Angelegenheit des rechten Gefühls. Hume vertrete, wie etwa Annette Baier betont, eine Ethik, die Moralität mit einer Differenzierung unserer moralischen Gefühle und Wahrnehmungen, einer fortschreitenden Reflexion der Empfindungen und einer Vertiefung wie auch Korrektur unserer Einsichten in Charakterhaltungen und Tugenden identifiziert. Mit ihrer Reflexion auf Affekte und Gefühle und die Verfeinerung unserer empathischen Fähigkeiten stehe Humes Moraltheorie durchaus in der Nähe zu einer feministischen Ethik. Hume integriere, ganz auf der Linie feministischer Überlegungen, von Anderen abhängige und ihnen an Stärke, Entscheidungsspielraum und Vernunftfähigkeit unterlegene Wesen in den Bereich der Moral. Ähnlich wie Hume sehen auch feministische Philosophinnen »die Hauptaufgabe der Moralität [darin], Situationen in der Weise neu zu gestalten, daß die Interessen einander nicht mehr entgegengesetzt sind« (Baier 1993, S. 128).

Eine Schwäche von Humes Position liegt darin, dass Hume dem Problem der Normativität nicht genügend Aufmerksamkeit schenkt. Humes Ethik be-

tont die normative Kraft moralischer Empfindungen, insbesondere der Sympathie. Doch Hume verspielt die Vorzüge dieses wichtigen Schritts, indem er den normativen Stellenwert moralischer Gefühle nicht durch die internen reflexiven Möglichkeiten des moralischen Subjekts sichert, sondern an eine externe Beurteilungsinstanz zurückbindet (vgl. dazu Korsgaard 1996b). Normativität kann aber nicht über die Berufung auf einen externen Standard generiert werden, da die Lücke zwischen extern definierter moralischer Richtigkeit und interner Verbindlichkeit nicht zu schließen ist.

Humes Theorie muss dahingehend modifiziert werden, dass sich moralische Verbindlichkeit der mit guten Gründen gestützten moralischen Einsicht verdankt. Normativität ist das Ergebnis unserer Einsicht in die Gültigkeit grundlegender moralischer Prinzipien und beinhaltet das Akzeptieren bestimmter Handlungsgrundsätze, Dispositionen und Empfindungen. So gesehen nähert sich Humes Position erheblich an jene Kants an. Kant räumt aber den moralischen Empfindungen, die in Humes Theorie der Moral so maßgeblich sind, nicht den gleichen Stellenwert ein. Doch eine Synthese von Humes Empfindungsmoral und Kants Einsichten über Normativität mag vielleicht den Weg zu einer kohärenteren Moraltheorie zu weisen.

### 3. Feministische Ethik als Reflexion des Sozialen

Der Begriff »feministische Ethik« bezieht sich nicht nur auf den Bereich der Individualmoral, sondern auch auf Problemstellungen der politischen Theorie und der Sozialphilosophie. Dabei geht es vorrangig um eine Analyse jener sozialen und politischen Problemlagen, die das Leben von Frauen in besonderem Maße berühren. Besondere Bedeutung kommt hier der Frage nach der Autonomie und Freiheit von Frauen zu. Wann sind Frauen autonom? Wann ist ihre Handlungsfähigkeit gegeben? Über welche Autonomie sichernden sozialen und politischen Rechte verfügen Frauen? Reduzieren sich diese Rechte infolge geschlechtsspezifischer Ungleichheiten für Frauen auf bloß formale Zugeständnisse oder eröffnen sie reale Handlungsmöglichkeiten? Die Frage der Autonomie ist auf der Ebene des politischen Handelns und der Teilnahme an demokratischen Deliberationsprozessen relevant, sie stellt sich aber auch in Kontexten der angewandten Ethik, insbesondere der Medizinethik.

Die sozialphilosophische Frage nach der Definition des autonomen Subjekts geht meist mit einer

Kritik feministischer Philosophinnen am Personenkonzept des Liberalismus einher. Der liberalen Theorie, so der Einwand, unterliege eine abstrakte Subjektvorstellung, die Personen als bindungslose Wesen konzipiere, die auf sich zurückgeworfen ihre Entscheidungen treffen. Dieser Subjektbegriff scheint vielen feministischen Theoretikerinnen nicht angemessen, da gerade für die Lebenskontexte vieler Frauen gelte, dass sie ihre Entscheidungen mit Rücksicht auf Andere, nicht zuletzt abhängige Andere, zu treffen haben. Das von der liberalen Theorie konzipierte bindungslose Subjekt isolierter Entscheidungsrationale, so der Einwand, verkörpere kein angemessenes Subjektmodell für jene, die sorgende Beziehungen zu anderen unterhalten (Benhabib 1995; Hekman 1995, Kap. 3).

Die feministische Betonung der sozialen Situierung von Personen ist wichtig. Doch der Blick auf die in Beziehungen eingebundenen Subjekte ist grundsätzlich mit der Personenkonzeption des Liberalismus vereinbar. Der Vorwurf, dass dem Liberalismus eine aus allen Lebensbezügen gelöste Subjektkonzeption unterliegt, geht zurück auf Michael Sandels Analyse der Rawls'schen Annahmen über die Ausgangsposition, in der sich Individuen für einen Gesellschaftsentwurf entscheiden. Rawls nimmt an, dass die Individuen im Urzustand hinter einem Schleier der Unwissenheit – die Individuen kennen etwa nicht ihre spätere gesellschaftliche Position und ihre möglichen Begabungen und Defizite – ihre Entscheidungen über die Grundstruktur einer gerechten Gesellschaftskonzeption treffen. Diese Annahmen sind jedoch lediglich Teil eines Gedankenexperiments, mit dem Rawls versucht, alle Parteilichkeiten aus der Rechtfertigung eines Gesellschaftsmodells zu verbannen. Abgesehen von diesen hypothetischen Überlegungen schreibt Rawls die liberale Theorie keineswegs auf lebensfremde Abstraktionen fest – er ist sich sehr wohl im Klaren, dass Individuen in ein Netz von Beziehungen eingebunden sind. Doch der Liberalismus gesteht Individuen ungeachtet ihrer sozialen Situierungen zu, autonom zu bestimmen, was ihnen angemessen und für ihr Leben verfolgenswert erscheint.

Autonomes Handeln bedeutet, dass eine Person ungehindert ihre wohl überlegten Entscheidungen trifft. Doch autonomes Entscheiden degeneriert nur dann nicht zur Freiheit der Willkür, wenn es reflektiert erfolgt und wenn das Für und Wider einer bestimmten Entscheidung die potenziellen Konsequenzen für die davon betroffenen Personen berücksichtigt. Insofern ist jede sinnvolle Konzeption der Autonomie relational (zum Begriff der relationalen Autonomie vgl. Mackenzie/Stoljar 2000). Dies besagt,

dass der Autonomiebegriff des Liberalismus mit dem Konzept relationaler Autonomie, für das sich viele feministische Philosophinnen aussprechen, vereinbar ist.

Die feministischen Vorbehalte gegenüber einer abstrakten Subjektkonzeption erstrecken sich auch auf das *social choice*-Paradigma, das Handlungsentscheidungen als Ausdruck unmittelbarer Präferenzen begreift. Aus feministischer Perspektive ist diese Sicht rationaler Entscheidung problematisch, denn die unmittelbaren Präferenzen von Individuen können deformiert sein. Dies gilt in besonderem Maße für die Äußerungen von Frauen über ihre Wünsche. Frauen haben infolge allgegenwärtiger repressiver Traditionen ihren benachteiligten Status so sehr internalisiert, dass ihre unmittelbaren Präferenzen kein Gradmesser dessen sind, was sie wirklich wollen. Entscheidungen, die nur auf unmittelbaren Wünschen basieren, stellen somit nicht Autonomie her. Notwendig ist vielmehr der Übergang zu einem Begriff der reflektierten Präferenzen, in den auch Informationen über Kontextbedingungen einfließen. Aus der Notwendigkeit eines differenzierten Präferenzbegriffs ergibt sich gleichfalls ein Argument für eine substantielle Konzeption von Autonomie.

Im Kontext der feministischen Ethik kommen auch Themen der politischen Philosophie zur Sprache, vorrangig Fragen des Staatsbürgerstatus, der politischen Teilhaberechte von Frauen und der gleichen Repräsentanz in demokratischen Deliberationsprozessen. Dabei konzentrieren sich die feministischen Überlegungen darauf, das Konzept des Staatsbürgerstatus so zu interpretieren, dass Frauen ungeachtet gängiger Diskriminierungen ihre politischen Rechte als vollwertige Mitglieder eines politischen Gemeinwesens wahrzunehmen vermögen (Lister 1997; Pauer-Studer 2000, Kap. 5).

#### 4. Angewandte Ethik

Das Problemfeld der feministischen Ethik bezieht auch die angewandte Ethik mit ein, also die Medizin- und Bioethik, die ökologische Ethik und zunehmend auch ethische Fragen der Ökonomie.

In der Medizinethik ergeben sich in der Dimension der Kranken- und Pflegebetreuung, der Erforschung und Behandlung von Frauen besonders betreffenden Krankheiten, aber auch in der Infertilitätsbehandlung und der Entwicklung neuer Techniken wie dem Klonen von Embryonen für therapeutische Zwecke und der somatischen Gentherapie genügend Anknüpfungspunkte für feministische Analysen (Holmes/Purdy 1992; Donchin/Purdy 1999). So ist

zu fragen, in welcher Form diese Techniken das Leben und die Bedürfnisse von Frauen beeinflussen und inwieweit sie die Autonomie von Frauen und deren Entscheidungsbefugnis respektieren. Feministische Philosophinnen geben zu bedenken, dass bei Infertilitätsbehandlungen zwar die formelle Zustimmung der betroffenen Frauen eingeholt wird, dass aber von einer vollinformierten und selbständigen Entscheidung von Frauen häufig nicht die Rede sein könne.

Ebenso relevant ist für Frauen die Frage, was im Fall von In-vitro-Fertilisationen mit den überzähligen Embryonen geschieht, ob im Fall von Mehrlingsschwangerschaften Frauen der Verzicht auf das Austragen aller Embryonen nahe gelegt wird, ob die Entscheidungsbefugnis hier bei der Frau liegt oder ob die Stimme der Mediziner Vorrang hat. Gleichfalls konfrontieren Möglichkeiten der frühzeitigen Diagnose und Therapie von Erbkrankheiten und Behinderungen Frauen mit spezifischen ethischen Dilemmata. Da aufgrund der herrschenden geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung Frauen wesentlich mehr Zeit als Männer für die Betreuung von Kindern aufwenden, berührt Frauen die Frage, ob sie ein krankes oder behindertes Kind bekommen werden, in besonderem Maße. Auf theoretischer Ebene sind in diesem Kontext zwei gegenläufige Tendenzen zu beobachten. Einerseits stehen feministische Theoretikerinnen dem Vorhaben skeptisch gegenüber, spätere Behinderungen durch Verfeinerung der Methoden pränataler Diagnostik und Therapie zu vermeiden: Die gesellschaftliche Akzeptanz solcher Ambitionen setze Frauen einem enormen Druck aus, diese Techniken in Anspruch zu nehmen. Andererseits wird es auch aus feministischer Perspektive für möglich gehalten, dass fortgeschrittene Techniken der Gen- und Reproduktionstechnologie in Zukunft zur Verhinderung oder Heilung bestimmter Erkrankungen beitragen können – eine Entwicklung, die schwerlich nur negativ zu sehen ist. Viel wird in diesem Kontext von der weiteren medizinischen Entwicklung und der kontextbezogenen Verfeinerung grundlegender moralischer Kategorien wie allgemeines Wohlergehen, moralische Rechte, Integrität der Person, Menschenwürde und Entscheidungsfreiheit unter Bedingungen der vollen Informiertheit abhängen.

Fragen im Grenzbereich von Ethik und Ökonomie, insbesondere das für freie Marktgesellschaften charakteristische Phänomen einer Kommerzialisierung aller Lebensbereiche, finden zunehmend das Interesse feministischer Philosophinnen. Wenn Marktkriterien alle Lebenssphären durchdringen, liegt letztlich die Überlegung nahe: »Why not put every-

thing up for sale?« (Anderson 1993, S. XI). So gesehen wird die Ausarbeitung einer Wertetheorie unumgänglich, die eine klare ethische Grenzziehung zwischen kommerziell tausch- und ersetzbaren Gütern einerseits und der Sphäre der Käuflichkeit enthobenen Gütern andererseits erlaubt.

Nicht wenige feministische Philosophinnen sind der Meinung, dass Fragen der angewandten Ethik, nicht zuletzt jene der Medizin oder der Ökonomie, nicht isoliert zu thematisieren sind, sondern aus der umfassenderen Perspektive eines mehr oder weniger holistischen Ökofeminismus, eines Denkens, das Menschen und somit auch Frauen als Teil der Natur begreift und aus diesem wertebezogenen Bewusstsein der ökologischen Situierung bestimmte Bewertungskriterien des sozialen Geschehens zu gewinnen versucht (vgl. Warren 1997).

## Literatur

### Standardwerke

- Donchin, Anne/Purdy, Laura M. (Hg.): *Embodying Bioethics. Recent Feminist Advances*. New York/Oxford 1999.
- Gatens, Moira (Hg.): *Feminist Ethics*. Dartmouth u. a. 1998.
- Gilligan, Carol: *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München 1984 (engl. *In a Different Voice*. Cambridge, Mass. 1982).
- Held, Virginia: *Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago/London 1993.
- Holmes, Helen Bequaert/Purdy, Laura M. (Hg.): *Feminist Perspectives in Medical Ethics*. Bloomington, IN 1992.
- Horster, Detlef (Hg.): *Weibliche Moral – ein Mythos?* Frankfurt a. M. 1998.
- Jaggar, Alison M. (Hg.): *Living with Contradictions. Controversies in Feminist Social Ethics*. San Francisco/Oxford 1994.
- Nagl-Docekal, Herta/Pauer-Studer, Herlinde (Hg.): *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*. Frankfurt a. M. 1993.
- Noddings, Nel: *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley et al. 1984.
- Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.): *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*. Frankfurt a. M. 1991.
- Pieper, Annemarie: *Gibt es eine feministische Ethik?* München 1998.
- Sherwin, Susan: *No Longer Patient. Feminist Ethics and Health Care*. Philadelphia 1992.
- Warren, Karen J. (Hg.): *Ecofeminism. Women, Culture and Nature*. Bloomington, IN 1997.
- Wolf, Susan M. (Hg.): *Feminism and Bioethics. Beyond Reproduction*. New York/Oxford 1996.

### Weiterführende Literatur

- Addelson, Kathryn Pyne: *Moral Passages. Toward a Collectivist Moral Theory*. New York/London 1994.
- Anderson, Elizabeth: *Value in Ethics and Economics*. Cambridge, Mass./London 1993.
- Baier, Annette C.: »Hume, der Moraltheoretiker der Frauen?«. In: Nagl-Docekal/Pauer-Studer 1993, S. 105–134.
- Baron, Marcia W.: *Moral Prejudices. Essays on Ethics*. Cambridge, Mass./London 1984.
- : *Kantian Ethics Almost Without Apology*. Ithaca/London 1995.

Benhabib, Seyla: »Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Die Kohlberg/Gilligan-Kontroverse aus der Sicht der Moraltheorie«. In: Dies.: *Selbst im Kontext*. Frankfurt a.M. 1995, S. 161–191 (engl. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge 1992).

Blum, Lawrence A.: *Friendship, Altruism and Morality*. London 1980.

Bowden, Peta: *Caring. Gender-Sensitive Ethics*. London/New York 1997.

Friedman, Marilyn: *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*. Ithaca/London 1993.

Gatens, Moira: *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*. London/New York 1996.

Gauthier, David: »Selbstinteresse, rationale Übereinkunft und Moral«. In: Pauer-Studer, Herlinde (Hg.): *Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie im Gespräch*. Frankfurt a.M. 2000.

Graumann, Sigrid: *Die somatische Genterapie. Entwicklung und Anwendung aus ethischer Sicht*. Tübingen 2000.

Haker, Hille: *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion*. Tübingen/Basel 1998.

Hampton, Jean: »Feminist Contractarianism«. In: Antony, Louise M./Witt, Charlotte (Hg.): *A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder, San Francisco/Oxford 1993, S. 227–255.

Hekman, Susan J.: *Moral Voices, Moral Selves. Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*. Cambridge 1995.

Herman, Barbara: *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, Mass/London 1993.

Hoagland, Sarah L.: *Lesbian Ethics. Toward New Value*. Palo Alto, CA 1988.

Kittay, Eva F./Meyers, Diana T. (Hg.): *Women and Moral Theory*. Totowa, NJ 1987.

Korsgaard, Christine M.: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge 1996a.

–: *The Sources of Normativity*. Cambridge 1996b.

Kuhlmann, Helga (Hg.): *Und drinnen waltet die tüchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz*. Gütersloh 1995.

Landweer, Hilge: *Sham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*. Tübingen 1999.

Lister, Ruth: *Citizenship. Feminist Perspectives*. Houndmills/Basingstoke/London 1997.

Mackenzie, Catriona/Stoljar, Natalie (Hg.): *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. New York/Oxford 2000.

Maihofer, Andrea: *Geschlecht als Existenzweise*. Frankfurt a.M. 1995.

Meyers, Diana T. (Hg.): *Feminists Rethink the Self*. Boulder 1997.

Nussbaum, Martha C.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt a.M. 1999.

–: *Sex and Social Justice*. New York/Oxford 1999.

Okin, Susan M.: *Justice, Gender and the Family*. New York 1989.

Pauer-Studer, Herlinde: *Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*. Berlin 1996.

–: »Ethik und Geschlechterdifferenz«. In: Nida-Rümelin, Julian (Hg.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Stuttgart 1996, S. 86–136.

–: *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*. Frankfurt a.M. 2000.

Pieper, Annemarie: *Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Einführung in die feministische Ethik*. Freiburg i.Br. 1993.

Praetorius, Ina: *Skizzen zur feministischen Ethik*. Mainz 1995.

Ruddick, Sara: *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*. Boston 1989.

Schwickert, Eva-Maria: *Feminismus und Gerechtigkeit. Über eine Ethik von Verantwortung und Diskurs*. Berlin 2000.

Shrage, Laurie: *Moral Dilemmas of Feminism. Prostitution, Adultery, and Abortion*. New York/London 1994.

Tong, Rosemarie: *Feminine and Feminist Ethics*. Belmont, CA 1993.

Tronto, Joan C.: *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. New York/London 1993.

Herlinde Pauer-Studer

## Freiheit

### 1. Begriff

Freiheit ist ein schwer zu definierender, da in verschiedenen Verwendungskontexten (Ethik, Handlungstheorie, Politik, Recht, Humanwissenschaften) unterschiedlich konnotierter wie auch von (geistes-) geschichtlich variierenden metaphysisch-anthropologischen Hintergrundannahmen abhängiger, folglich auch semantisch mehrdimensionaler Begriff. Hinzu kommt, dass Freiheit sowohl von Individuen (*individuelle Freiheit*) als auch von sozialen Gebilden und Institutionen (*kollektive, soziale, politische, nationale Freiheit*) ausgesagt wird, wenngleich originäres Subjekt der Freiheit immer das zu Handlungen fähige menschliche Individuum ist, dem – im Gegensatz zu Sachen und nicht-menschlichen Lebewesen – eine der Anlage nach vernunftgeleitete Willensbestimmung zugeschrieben werden muss. Freiheit ist daher primär eine anthropologische, in ihrer Konsequenz egalitäre Grundbestimmung. Mit ihr wird der Grund für die dem Menschen eigentümliche Möglichkeit wie auch Unausweichlichkeit der Gestaltung seines Lebens, seines Selbst- und Weltverhältnisses sowie seiner sozialen Bezüge und der daraus resultierenden Vergesellschaftungsformen bezeichnet. Ihre moralisch-sittliche Bedeutung liegt darin, dass sie Voraussetzung von Moralität, Verantwortung und Zurechnung (Imputation) wie insgesamt notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Bedingung dafür ist, dass der Mensch Objekt moralischer Urteile und sozialer Reaktionen wird. Freiheit ist mithin Gabe und Aufgabe zugleich und bildet in dieser doppelten Bestimmung den Kern des Selbstverständnisses des Menschen als eines sittlichen Subjekts. Ihre Realität wird daher emphatisch gegen den seitens des Determinismus erhobenen Einwand verteidigt, menschliches Wollen und Handeln sei durch die Gesamtheit ihrer Antezedenzbedingungen derart bestimmt ( $\triangleright$ determiniert $\triangleleft$ ), dass sie unvermeidbar und alternativlos, mithin notwendig eintreten.

Rein formal lassen sich zwei Aspekte des Freiheits-

begriffs unterscheiden: Freiheit bedeutet zum einen (a) die Unabhängigkeit bzw. Abwesenheit von Einschränkungen, Hemmnissen und Zwängen (*negative Freiheit*, »Freiheit von ...«), zum anderen (b) die Fähigkeit, mit seinem Wollen und Handeln tatsächlich in ein Verhältnis treten, in letzter Instanz entscheiden, Ziele und Mittel wählen, dem eigenen Wollen und Handeln dadurch eine Richtung und ein Objekt geben und Ordnungen nicht nur hinnehmen, sondern auch selbst setzen zu können (*positive Freiheit*, »Freiheit zu ...«). Der negative und der positive Freiheitsaspekt zusammen machen erst den Vollsinn der Rede von Freiheit aus, weil negative Freiheit lediglich die Möglichkeit, nicht aber schon die Wirklichkeit bzw. den tatsächlichen Gebrauch der Freiheit konstituiert. Das Anwendungsfeld dieser beiden Aspekte des Freiheitsbegriffs ist grundsätzlich durch die klassische Unterscheidung einer inneren Freiheit i.S. der *Willens- und Entscheidungsfreiheit* (*libertas volendi* – Freiheit als »Wollen-können«) und einer äußeren Freiheit i.S. der *Handlungsfreiheit* (*libertas agendi* – Freiheit als »Handeln-können« bzw. als die mit Blick auf die äußeren Verhältnisse eines Individuums vorhandene Ermöglichung, »zu tun, was das Subjekt will«) vorgegeben. Die Entwicklungsgeschichte des Freiheitsgedankens im europäischen Raum, für die eine deutliche Schwerpunktverschiebung von Fragen der äußeren politischen Freiheit des Menschen im Gemeinwesen (Sophisten, Platon und Aristoteles) hin zu Fragen nach der den Menschen in seinem Wesen bestimmenden inneren Freiheit feststellbar ist, lässt sich auch als Schwerpunktverlagerung vom Primat der (metaphysisch fundierten) Ordnung vor der Freiheit (»Ordo-Gedanken«) in Antike und Mittelalter hin zum Primat der Freiheit vor der Ordnung in Neuzeit und Moderne kennzeichnen, in der die verschiedenen »ordines« (Staat, Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst) als durch Freiheit allererst gesetzt gedacht werden müssen.

## 2. Dimensionen der Freiheit

Mit Blick auf die Vielzahl der in der Tradition diskutierten Freiheitsbegriffe und -konzeptionen werden unterschiedliche *Typologisierungen* vorgeschlagen: (a) In Orientierung an I. Kants Unterscheidung von transzendentaler, praktischer innerer (Tugendlehre) und praktischer äußerer Freiheit (Rechtslehre) unterscheidet H. Krings (1.) eine *politische* (»reale«, äußere, speziell die politische Freiheit des Menschen), (2.) eine *moralisch-praktische* (»praktische Freiheit« im Kontext der sittlichen Willensbestimmung) und

(3.) eine *transzendente Dimension* der Freiheit (Frage nach der Rechtfertigung der Freiheit angesichts des durchgängigen Kausalzusammenhangs der Natur). (b) In kritischer Weiterführung der von I. Berlin, F. Bergmann u. a. vorgenommenen, nicht unumstritten gebliebenen Neupositionierung der Differenzierung von negativer und positiver Freiheit einerseits, innerer und äußerer Freiheit andererseits (»internal and external freedom«) entwickelte J. Feinberg am Leitfaden der Freiheitsgefährdung durch unterschiedliche Formen von Zwang und Gewalt (»constraints«, »compulsions« und »coercions«) eine vierfache Freiheitstypologie: »internal negativ«, »internal positiv«, »external negativ«, »external positiv freedom«. (c) Demgegenüber hat G.C.J. Maccallum zu zeigen versucht, dass sich handlungstheoretisch eine vollständige und einheitliche Strukturbeschreibung des gesamten Freiheitskonzepts anhand des folgenden 4-stelligen Schemas vornehmen lässt: (A) ist frei von (B), (C) zu tun oder zu unterlassen oder zu sein oder zu haben, wegen, aufgrund, im Lichte von (D), wobei gilt: (A) = bezieht sich auf handlungsfähige Personen; (B) = handelt von negativer innerer und/oder äußerer Freiheit; (C) = meint die Freiheit der Entscheidung der Tat; (D) = verweist auf die positive innere und äußere Freiheit. Unter Berücksichtigung der semantischen Vielschichtigkeit des Freiheitsbegriffs und mit dem Ziel, die in der Tradition begegnenden vielfältigen Ausprägungen des Freiheitsbegriffs zu systematisieren, erscheint es sinnvoll, vier argumentations- und begründungslogisch aufeinander aufbauende Freiheitsdimensionen zu unterscheiden und sie durch Bezugnahme auf die sie in Frage stellenden Determinismusvarianten näher zu konturieren:

### 2.1 Die »negative interne Freiheit«

Die *negative interne Freiheit* besteht in der Abwesenheit von psychischen und physiologischen Hindernissen und Hemmnissen, mithin in der Unabhängigkeit von innerer Naturbestimmung oder psychophysischen Mechanismen (z.B. körperliche Bedürfnisse, Triebe, Neigungen, psychische Pathologien etc.), die uns daran hindern würden, Subjekt unseres Wollens und unserer Handlungen zu sein. Mit Blick auf die Willensbestimmung nennt Kant sie »Freiheit im praktischen Verstand« und versteht darunter die »Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit« (KrV A 534). Die Existenz einer solchen »psychophysischen« Freiheit wird speziell von drei Determinismusvarianten bestritten: (a) Der *psychologische Determinismus* (D. Hume, J. Locke, J.St. Mill, J.F. Herbart, J. Hospers u. a.; zur Diskussion in der analytischen Philosophie



vgl. F. Ricken 1977 sowie H.G. Frankfurt 2001) betrachtet alle Handlungen oder mindestens einige ihrer Charakteristika als durch zeitlich und ursächlich vorausliegende psychische, bewusste oder unbewusste Umstände (Charakter, Wünsche, Motive, Handlungsbegründungen, Urteile etc.) determiniert. (b) Der *physiologische Determinismus* vertritt auf dem Hintergrund eines materialistischen Monismus verschärfend die These, dass ausnahmslos alle Handlungen von Personen durch vorausliegende körperliche Umstände nach physikalischen Gesetzen determiniert sind, weil auch Bewusstseinsprozesse bestenfalls als folgenlose physiologische Korrelate in einem Erlebnisfeld einzuschätzen sind (J. Priestley, P.-H.T.B. de Holbach, B.F. Skinner als Vertreter des Behaviorismus und seines Kausalitätsbegriffs der Konditionierung). Beide Determinismusvarianten negieren einen die negative innere Freiheit sichernden »Hiat zwischen Stimulus und Reaktion« als »Ursprung von Freiheit und Vernunft« (E. Tugendhat). Einen Sonderfall der Bestreitung der inneren Unabhängigkeit stellt (c) der erstmals von Sokrates und Platon vertretene sog. *ethische Determinismus* dar, der auf dem Hintergrund eines ethischen Intellektualismus behauptet, dass der Mensch in seinem moralischen Wollen sich immer für das entscheidet, was er als das sittlich Gute oder Beste erkannt hat bzw. was ihm als solches erscheint, er mithin aufgrund seiner vernünftigen Natur »determiniert« ist, das erkannte Gute zu wollen und das Böse zu meiden. Bereits Aristoteles (NE VII, 2) hat diese Position unter Hinweis auf das evidente Phänomen menschlicher Ausschweifung trotz des Wissens um die zu erwartenden schädlichen Folgen verworfen. Dem ethischen Determinismus insgesamt entgegengesetzt ist das Konzept einer *moralischen Freiheit* (*libertas moralis*). Sie besteht in der Moralität allererst konstituierenden grundsätzlichen Fähigkeit des *moral agent*, trotz des Wissens um die Differenz von gut und böse sich willentlich sowohl zugunsten des Guten als auch zugunsten des Bösen entscheiden zu können, so dass die Erkenntnis des Guten allein noch nicht automatisch zur Wahl des Guten führt. Wir könnten zudem nicht zwischen wahr und falsch unterscheiden und einen Wahrheitsanspruch erheben, wenn unsere Urteile nicht willensfrei wären bzw. eine deterministische Interpretation des Gründebefolgens möglich wäre (vgl. I. Kant, *KrV*, § 8, Lehrsatz IV).

## 2.2 Die »positive interne Freiheit«

Die *positive interne Freiheit* im Sinne der Willens- und Entscheidungsfreiheit (*liberum arbitrium*) ist dann gegeben, wenn alle internen (psychophysischen) Handlungsfaktoren und Möglichkeitsbedin-

gungen vorhanden sind, die dazu beitragen bzw. es ermöglichen, dass wir uns trotz und entgegen natürlicher Vorgaben und Einflussfaktoren allein von Vernunft bestimmen, uns eigene Ziele setzen und Mittel zur Erreichung dieser Ziele bzw. zur Verfolgung unserer Interessen wählen und überhaupt Wertorientierungen ausbilden und Ordnungen setzen können, für die wir die Verantwortung zu tragen haben. Positive innere Freiheit in diesem Sinne meint, dass der Mensch selbst Ursprung seines So- und nicht-anders-Wollens ist. Sie begegnet in der Tradition (a) als Ideal der (*inneren*) *Autarkie* i.S. der radikalen Bedürfnislosigkeit als Voraussetzung der Sicherung des eigenen Wollens (Xenophon, Sokrates; vgl. Xenophons Mem IV, 8, 11; radikalisiert bei den Kynikern); (b) als (innere) *Autokratie* i.S. der Herrschaft über das eigene Wollen (mittlere Stoa, Panaitios, Chrysipp); (c) seit Aristoteles als *Freiheit der Wahl oder der Entscheidung*, die in der Fähigkeit besteht, sich selbst für ein bestimmtes Verhalten oder dessen Unterlassung, für diese oder jene Handlung bzw. zwischen inhaltlich bestimmten Gegensätzen, die durch Erkenntnis allererst aufgedeckt werden, zu entscheiden. Sie ist formal indeterministisch, material, aber weltbezogen und determiniert. Aristoteles bestimmt sie als Mit-sich-zu-Rate-gehen des Strebens nach dem, was in unserer Macht steht (NE 1113 a 10f.). Im Hintergrund steht die Einsicht, dass alle weltbezogene erkenntnismäßige Handlungsbegründung nicht hinreichend ist, um die Wahl für eine der offen stehenden Handlungsalternativen in letzter Instanz zu erklären. Freilich hat das Verständnis der Freiheit als Wahlfreiheit – isoliert für sich genommen – unbefriedigende dezisionistische Konsequenzen. (d) Als Ermöglichungsbedingung der Willens- und Entscheidungsfreiheit kann die im Kontext der klassischen Vermögenslehre auftauchende (und vom kantischen Gebrauch des Begriffs streng zu unterscheidende) *transzendente Freiheit* (*libertas transcendentalis*) verstanden werden, die die für den Menschen eigentümliche Vollzugsweise (*actus essendi hominis*) des Erkennens und Strebens bezeichnet, nämlich das Sein bzw. Seiende zu objektivieren und sich dadurch von ihm zu distanzieren, es in diesem Sinne zu transzendieren und durch diese Distanz Wahl- und Entscheidungsfreiheit allererst zu ermöglichen bzw. zu sichern. Sie kommt auch dann zum Tragen, wenn J.-J. Rousseau von der »natürlichen Freiheit« des Menschen spricht, die aus dem fehlenden instinktiven Eingefügtsein in die Natur resultiert und deren Grenze nur durch die »Kräfte des Individuums« gesetzt wird (ähnlich Freiheitsbegriffe finden sich in den Anthropologien bei J.G. Herder, A. Gehlen, H. Plessner u.a.). – Unter der Bezeichnung einer

(d) *Freiheit der Indifferenz* (*libertas indifferentiae*) firmiert Freiheit insbesondere in der Neuzeit als die grundsätzliche Möglichkeit einer Ja/Nein-Stellungnahme zu einer Entscheidung überhaupt bzw. zu den möglichen Entscheidungsalternativen, also auch zu den eigenen Entscheidungen, deren Realisierung somit nicht notwendig ist. Sie basiert auf einem für die Neuzeit wirkmächtig von L. de Molina (*Lib. arb.* q. 14, art. 13, disput. 2) und F. Suarez (*Disp.* XIX, sect. 4,1 u. sect. 2,9) formulierten komplett indeterministischen Freiheitsbegriff, nach welchem derjenige frei heißt, welcher, »wenn alle Voraussetzungen zum Handeln gegeben sind, handeln und nicht handeln kann oder das eine und auch das Gegenteil davon tun könnte«. Strittig ist jedoch zu Recht, ob der Vollzugsmodus der inneren positiven Freiheit, mithin auch des Willens, tatsächlich als durch Richtungs-, Orientierungs- und Grundlosigkeit sowie durch totale Unbeschränktheit, Unbestimmtheit, Ursachelosigkeit, damit aber auch Zufälligkeit, Beliebigkeit und Vernunftlosigkeit konstituiert gedacht werden kann, wie dies auch für die Vorstellung einer komplett indeterministischen ›Willkürfreiheit‹ gilt. Auf die Theorieprobleme eines solchen Freiheitsverständnisses, die auch das Descartes'sche Konzept einer radikal indeterministisch verstandenen, »absoluten« Willensfreiheit betreffen, bei der Freiheit und Wollen identisch sind (*Meditationes*, 4. Med.; *Principia* I, 39), hat bereits D. Hume hingewiesen (*Treatise* II, III,1 u. *Enquiry* VIII). Aus dem theoretischen Interesse an der Plausibilität, Rekonstruierbarkeit und Erklärbarkeit menschlicher Handlungen und Entscheidungen musste für den neuzeitlichen Rationalismus daher der Determinismus durchaus als die bessere Alternative und das geringere Skandalon erscheinen (vgl. Spinozas Brief an G.H. Schuller vom Herbst 1674). Zudem wären den wollenden und handelnden Personen selbst die grundlos, mithin rein dezisionistisch zustande gekommenen Entscheidungen und Handlungen so fremd wie einem beliebigen Beobachter, so dass Verantwortungsübernahme nicht zu begründen wäre (A. Kenny).

In Absetzung von einem rein indeterministisch verstandenen Freiheitsbegriff entwickelt D. Hume das Konzept einer (e) *Freiheit der Spontaneität* (*libertas spontaneitatis*) mit dem Ziel, Handlungen gleichermaßen als frei wie als verursacht, mithin als notwendig zu betrachten. Dies gelingt dadurch, dass der Wille nicht wie bei Aristoteles und Thomas als Vermögen (dynamis, potentia) konzipiert ist, sondern unter die ontologische Kategorie des Ereignisses (vgl. *Treatise* II, III, 1 f.) fällt, so dass Freiheit gänzlich auf Handlungsfreiheit reduziert wird. Freiheit der Spontaneität liegt dann vor, wenn ausgeschlossen

werden kann, dass ein Wesen durch äußere Ursachen zu etwas gezwungen wird; es wird aber nicht ausgeschlossen, dass es – im Sinne eines psychologischen Determinismus – durch innere Ursachen (Charakter, Motive, psychische Gründe usw.) zu etwas genötigt wird (ebd. III, II, 2). Nach I. Kant ergibt dies jedoch lediglich eine Scheinfreiheit, die »Freiheit eines Bratenwenders« (KpV AA V, 97).

Eine ›starke‹ Form von Freiheit ohne deterministische wie indeterministische Implikationen gleichermaßen und dennoch als Bestimmung der Kausalität auszuweisen gelingt einer aus der Innenperspektive menschlichen Handelns gewonnenen Konzeption von Freiheit als (f) *Selbstursächlichkeit* oder *Selbstdetermination*. Frei in seiner allgemeinsten Bedeutung ist demnach derjenige, der sein Wollen und Handeln nicht nur aus sich hervorgehen lässt, sondern es sich auch als letzter Ursache zulastet und Verantwortung dafür übernimmt (Thomas von Aquin: »liber est causa sui«, *Sth* I, 96, 4). Diese Theorievariante, die im Ansatz schon bei Aristoteles (*NE* III 3 u. 5; *Met.* 1973a 22-b3) begegnet und die von der notwendigen Unterscheidung zweier Arten von Kausalität ausgeht, wird am wirkmächtigsten von I. Kant vertreten. Selbstursächlichkeit wird als das Vermögen des menschlichen Subjekts begriffen, Handlungen aus unverursachter Ursächlichkeit anzufangen, mithin hinreichende Erstursache (*causa prima*) bzw. Ursprung von Handlungen zu sein. Freiheit stellt demnach gegenüber der Vorstellung von Naturkausalität (»Kausalität nach der Natur«) einen eigenen Typ von Kausalität (»Kausalität aus Freiheit«) dar. Wie etwa schon die traditionelle Lehre von der Willensfreiheit zeigt, wonach Freiheit des Willens (oder: »willentlich zu wollen«) immer heißt, dass sich der Wille zu seinem Wollen (oder Nichtwollen) in eine Beziehung setzen kann (vgl. Thomas v. Aquin, *Sth.* I-II, 6, 3), mithin zwischen dem Subjekt des Wollens und dem Willen unterschieden werden muss, treten Argumente für diese starke Form der Freiheit fast immer in Verbindung mit zusätzlichen Annahmen über eine Instanz auf, die als transempirische Entität die Handlung spontan, aber nicht zufällig (mithin weder determiniert noch indeterministisch) ins Werk setzt. Diese Instanz, die früher »Seele« (platonisch-aristotelische Tradition), »reine (praktische) Vernunft« (I. Kant), »reines Ich« (J.G. Fichte) oder »Wille« (A. Schopenhauer) hieß, findet sich bei neueren Autoren vorzugsweise unter den Bezeichnungen »das Selbst«, »das Bewusstsein« oder »der Handelnde«, wobei sich die Vertreter des Konzepts eines freien und spontanen Selbst mehr oder weniger stark an I. Kants Vorstellung einer Selbstdetermination der praktischen Vernunft orien-

tieren und sich lediglich entweder nach der Art, wie sie ihre Annahme begründen, oder nach der Leistungsfähigkeit, die dem freien Urheber von Handlungen zugeschrieben wird, unterscheiden.

Kant wollte die Freiheit des Willens trotz der von ihm selbst gerechtfertigten unbeschränkten Geltung des Kausalprinzips im Bereich der erkennbaren Natur (einschließlich der empirischen Psyche) verteidigen. Dies aber setzt, wie die Auflösung der dritten Antinomie der Transzendentalen Dialektik (*KrV* A 531–558) zeigt, einen transzendentalen Idealismus voraus, der erst die Möglichkeit eröffnet, Freiheit als noumenales Vermögen aus der naturkausalen Determination herauszulösen und Kausalität aus Freiheit und Naturkausalität nebeneinander widerspruchsfrei denken zu können. Gesichert ist damit die bloße Idee eines ursachenlosen Anfangs der Kausalität, die Kant »transzendente Freiheit« oder »Freiheit im kosmologischen Verstand« nennt: »das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen« (ebd. 533). Da Personen nicht nur einer intelligiblen Welt, für die die Gesetze der Sinnenwelt keine Geltung haben, sondern als leiblich verfasste endliche Vernunftwesen immer auch der Sinnenwelt angehören, sind sie gleichermaßen »Bürger zweier Welten«, nämlich einer phänomenalen (»mundus sensibilis«) und einer noumenalen (»mundus intelligibilis«) Welt. Im Willen selbst manifestiert sich diese doppelte Zugehörigkeit, denn er ist sowohl von sinnlichen Antrieben als seinen »empirischen Bestimmungsgründen« »pathologisch affiziert« (nicht »necessiert«, weil er fähig ist, zu seinen Gefühlen von Lust und Unlust frei Stellung zu nehmen), *soll* aber gleichzeitig allein durch das Sittengesetz aus »reinen Bestimmungsgründen a priori« bestimmt werden (*GMS* AA IV, 453ff.; *KpV* AA V, 39, 63, 72f., 80f., 92ff.). Kant hat die »Freiheit im negativen Verstand« als »Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt« gekennzeichnet und den Ausdruck »Freiheit im positiven Verstand« auf die »Autonomie der reinen praktischen Vernunft« bezogen, d. h. auf ihr Vermögen, »ursprünglich gesetzgebend« (*GMS* AA IV, 446f.; *KpV* AA V, 28ff.) zu sein, dem Menschen das Sittengesetz zu geben und damit ursächlich (»Kausalität aus Freiheit«) den Willen des Menschen zu bestimmen. Im Konzept einer solchermaßen bestimmten *sittlichen Autonomie*, in der Freiheit zwar nicht direkt erfahrbar, sondern im sittlichen Selbstsein begriffen werden muss (Kant spricht vom Sittengesetz als einem »Faktum der reinen Vernunft«, das »ratio cognoscendi« der Freiheit ist, und von der Freiheit als »ratio essendi« des Sittengesetzes, so dass »Freiheit [...] die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft [ist], wovon wir die Mög-

lichkeit a priori wissen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen«, *KpV*, Vorrede), sind Freiheit und Determination innerhalb der praktischen Vernunft kein Gegensatz. Denn da »Determinism« »die Bestimmung der Willkür durch innere hinreichende Gründe« ist, kann Freiheit nicht als »Indeterminism«, sondern nur als Determination durch das moralische Gesetz verstanden werden (*Rel. AA* VI, 49 Anm.). Dieses moralische Gesetz aber ist als Endzweck von keiner Ursache mehr abhängig; somit ist die Gefahr des »Prädeterminism« (ebd.), der die Freiheit als »absolute Spontaneität« (*KrV* A 446) leugnet, gebannt.

Die Philosophie des Deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) hat den kantischen Freiheitsbegriff der Selbstdetermination in einer radikaleren Fassung, die auch den Willensinhalt einschließt, mit dem Autonomiebegriff verbunden, wobei *Autonomie* als die Eigenschaft des menschlichen Willens bestimmt wird, spontan inhaltliche Willensbestimmungen selbst hervorzubringen.

Im Gegensatz zur inneren Freiheit geht es bei der *äußeren Freiheit* um die Ausführung einer schon gefallenen Entscheidung bzw. die Realisierung eines bestimmten konkreten Willensentschlusses, d. h. um den Handlungsspielraum des Wollens, wobei sich ebenfalls ein negativer und ein positiver Aspekt der Handlungsfreiheit unterscheiden lassen:

### 2.3 Die negative äußere Freiheit

Die *negative äußere Freiheit* (nach B. de Spinoza, *Ethica* I def. 7: »libertas a coactione«) besteht in der Unabhängigkeit von äußeren, unser Handlungsfeld einschränkenden oder determinierenden Zwängen und Hemmnissen, die das Handlungssubjekt daran hindern, das zu tun, was es will. Sie impliziert mit Blick auf die Frage nach der »realen« Freiheit einen komparativen Aspekt (»Ein Mensch ist um so freier, auf je mehr Bahnen er sich bewegen kann«, Th. Hobbes, *De cive* c. 9 sect. 9). Genauerhin besteht sie zum einen (a) in der Unabhängigkeit von der äußeren, der Realisierung unseres Wollens und unserer Zwecksetzungen entgegenstehenden Naturbestimmung (*physische Freiheit*), aber auch von Schicksal, Vorsehung und Zufall, durch die der Handlungsspielraum des Subjekts nicht nur eingeschränkt, sondern gänzlich aufgehoben würde. Will man nicht die äußere Freiheit wie bei J. G. Fichte durch einen strengen, am Konzept einer absoluten Freiheit orientierten Idealismus sichern, der die Außenwelt als bloße Setzung des Ich der realen Widerständigkeit gegenüber dem handelnden Subjekt beraubt, dann bietet sich eine Deutung der Freiheit von Handlungen an, wie sie im Gedanken einer zweckmäßigen Einrich-

tung der inneren und äußeren Natur (aristotelische Tradition, Teleologie) oder zumindest einer mittels reflektierender Urteilskraft in moralischer Absicht als zweckmäßig zu beurteilenden Natur (vgl. I. Kant, *KU*, Einleitung) besteht. Dem Streben nach Unabhängigkeit vom naturalen Zwang entspricht aber auch (b) der neuzeitliche Gedanke der Befreiung von den Zwängen der Natur durch Wissenschaft und Technik, der sich freilich – motiviert durch den Erfolg einer durch Quantifizierung, Mathematisierung und Mechanisierung der Natur ermöglichten Beherrschung und Voraussagbarkeit des Naturgeschehens – gegen sich selbst wendet und in der Neuzeit zur Vorstellung eines *physikalischen Determinismus* (paradigmatisch P.S. de Laplace) führt, der Freiheit insgesamt negiert. Der für die Gesetzesbildung unverzichtbare methodische Determinismus der (empirischen) Humanwissenschaften, wonach sich für alles, auch die menschliche Praxis und das ihr zugrunde liegende Wollen im Prinzip adäquate wissenschaftliche Erklärungen finden lassen, zeigt nicht, dass Freiheit eine bloße Illusion ist, wohl aber, dass sie nicht als Lücke im Wissen von Ursachen, als Gesetz- und Ursachelosigkeit aufzufassen ist. Schließlich (c) besteht negative äußere Freiheit (i.S. der *politischen oder gesellschaftlichen Freiheit*) in der Unabhängigkeit sowohl von politischer Gewalt (Diktatur) als auch von den Zwängen des gesellschaftlichen Daseins, wie sie als Handlungshemmnis von überindividuellen, quasi naturwüchsig gegebenen sozialen und kulturellen Strukturen, Institutionen, Normen, Konventionen ausgehen. Sie ist auch dann gegeben, wenn dem eigenen Tun-Wollen kein rechtliches oder sittliches Verbot entgegensteht, mithin die Handlung rechtlich erlaubt (Legalität, rechtliche Freiheit) bzw. dem Ethos konform ist. Dem Streben nach Unabhängigkeit von sozialem Zwang entspricht in der Neuzeit der Gedanke der Befreiung (*liberatio*) aus weltanschaulichen, politischen, gesellschaftlichen, ökonomischen, pädagogischen etc. Zwängen ebenso wie aus Tradition, Aberglaube und Religion (Emanzipation, Aufklärung). »Freiheit ist das Programm der neuzeitlichen Humanität« und die Neuzeit die »Epoche der Selbstbefreiung des Menschen« (H. Krings). Das Programm von Befreiung und Emanzipation wird motiviert und getragen von dem naturrechtlich interpretierten Freiheitsanspruch, demzufolge aufgrund der von Natur aus gegebenen formal gleichen Freiheit und Würde aller das politische Gemeinwesen als System koexistierender Freiheiten so zu gestalten ist, dass die negativen Freiheitsrechte des Einzelnen (Freiheit der Religion, des Gewissens, der Wissenschaft und der Lehre, der Kunst, der Presse, des Eigentums, des

Vertrages etc.) gegenüber dem Einfluss des Staates und der Gesellschaft als präpositive Abwehrrechte anerkannt und der Handlungsspielraum formal gleicher Freiheiten für alle durch das politische Gemeinwesen gesichert wird. »*Freiheit* (Unabhängigkeit von einem anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht« (I. Kant, *MS* 45). Dies ist nicht nur der Kerngedanke des modernen Menschenrechtsethos, sondern auch Rechtfertigungsgrund für die Notwendigkeit eines freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates, in dem die Freiheitsspielräume der Bürger durch das gemeinsam vereinbarte Recht (Rechtsstaatlichkeit) und das Gewaltmonopol des Staates als Mittel der Friedenssicherung, durch politische Partizipation (Demokratie), aber auch durch positive Anspruchsrechte (Sozialstaatlichkeit) sowie das Subsidiaritätsprinzip gesichert werden. Die Möglichkeit der Freiheit des Einzelnen im Staat bleibt dabei – wie die Gesellschaftsvertragstheorien (Locke, Hobbes, Kant, Rawls u. a.) zeigen – an den partiellen Freiheitsverzicht zurückgebunden. Die einseitige Betonung der negativen Freiheit durch den politischen Liberalismus ist zunehmend der Kritik ausgesetzt (Kommunitarismus, Ch. Taylor u. a.).

#### 2.4 Die positive externe Freiheit

Die *positive externe Freiheit* besteht darin, das, was man der Möglichkeit nach kann, auch tatsächlich zu tun, mithin durch Handlungen in der Wirklichkeit das Gesollte und Gewollte auch umzusetzen, selbst gesetzte Zwecke zu verwirklichen bzw. eigene Bedürfnisse befriedigen und sich Wünsche erfüllen zu können. Sie lässt sich (a) als reale Möglichkeit zur individuellen wie kollektiven Gestaltung der eigenen Lebenswelt, d. h. der naturalen Umwelt wie der sozialen Mitwelt, durch eingreifende Handlungen, mithin als *Handlungsfreiheit* (*libertas agendi*) oder *Freiheit der Tat* (*libertas actionis*) verstehen. Als solche wird sie in der Tradition auch unter den Begriffen der (*äußeren*) *Autarkie* (i.S. der ökonomischen und gesellschaftlichen Unabhängigkeit), der (*äußeren*) *Autonomie*, als Selbstbesitz, Selbstständigkeit und Selbstmächtigkeit der Person oder als »*dominium super se ipsum*« (Macht und Herrschaft über das eigene Tun, »*dominium sui actus*«, S.th I 29,1) verhandelt. (b) Im Hinblick auf die Gestaltung der naturalen Vorgaben des Handlungsfeldes findet sie ihren Niederschlag in der sich beschleunigenden Steigerung der wissenschaftlichen und technischen Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten, die den

Menschen jedoch gerade um der Sicherung seiner Freiheitsspielräume willen zwingt, sich selbst Handlungsgrenzen zu setzen (Technikfolgenabschätzung, Verantwortungsethik). Moral ist insofern der »Preis der Moderne« (O. Höffe). (c) Im Hinblick auf die sozialen und politischen Rahmenbedingungen von Handlungen besteht positive externe Freiheit in der tatsächlichen Partizipation am politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess (*Bürgerliche Freiheits- bzw. politische Partizipationsrechte*), der Etablierung einer gerechten politischen und sozialen Ordnung und der aktiven Mitgestaltung einer eigenen, vom Staat unterschiedenen »gesellschaftlichen« Sphäre des Politischen (»Bürger«- bzw. »Zivilgesellschaft«).

### 3. Freiheit und/oder Determination?

Zur Bewältigung der Spannung zwischen Freiheit und Determination begegnen zwei Strategien: Entweder wird der Konflikt als unlösbar betrachtet und die Unvereinbarkeit von Freiheit und Notwendigkeit behauptet (sog. *Unvereinbarkeitsthese*), oder die Spannung wird als bloß scheinbar und oberflächlich eingeschätzt, so dass Freiheit und Notwendigkeit grundsätzlich als miteinander vereinbar gedacht werden können (sog. *Vereinbarkeitsthese*). Beide Thesen nehmen – wenngleich aus unterschiedlicher Perspektive – ein Bedingungsverhältnis von Freiheit und Verantwortlichkeit an.

#### 3.1 Die Unvereinbarkeitsthese

Die Unvereinbarkeitsthese (*Incompatibilism*) wird sowohl von Seiten eines »starken« Determinismus (vgl. die Unterscheidung eines »hard and soft determinism« bei W. James) wie auch von Seiten einer »starken« Freiheitsbehauptung vorgetragen: (I.) Positionen des starken Determinismus behaupten, dass sowohl die Welt deterministisch als auch der Mensch in jeder Hinsicht unfrei sei, so dass die Rede von Freiheit und Verantwortlichkeit als standortbedingte, durch beschränkte Einsichtsfähigkeit in die Hyperkomplexität des streng kausalen Ursachengefüges verursachte Illusion oder als Scheinproblem zurückgewiesen wird. Die Kombination beider Behauptungen, die die Vorstellung der Notwendigkeit wie ein metaphysisches Kausalprinzip gebraucht (»metaphysischer« Determinismus) und auf einem Missverständnis des Begriffs der Möglichkeit beruht (G.E. Moore, M.R. Ayers), begegnet überraschenderweise relativ selten (etwa bei B. de Spinoza, K.F. Hommel, de Holbach, La Mettrie, C.A. Helvétius). In neueren Varianten tritt an die begründungslogische Stelle

metaphysischer Rahmentheorien die Auswertung von bestätigenden Beispielen aus der Psychologie, Psychiatrie, Soziologie oder Biologie (J. Hospers, H. Rohrer, B.F. Skinner), wobei K.R. Popper zu Recht die Metaphysikabstinz solcher Versuche in Zweifel zieht. – (II.) Aus der Perspektive einer »starken« Freiheitsbehauptung tritt die Unvereinbarkeitsthese in vier Varianten auf: (1.) Im Sinne eines starken Indeterminismus wird behauptet, der Mensch sei frei und die Welt sei indeterministisch (W. James; von Seiten der physikalischen Theoriebildung A.H. Compton, A.S. Addington, P. Jordan u.a., wobei M. Planck zu Recht die Relevanz physikalischer Positionen für die Analyse von Freiheit und Verantwortung bezweifelt). (2.) Von den Anhängern des sog. Libertarianism (z.B. C.A. Campbell, R. Taylor, R.M. Chisholm) wird im Sinne eines *partiellen Indeterminismus* behauptet, es gäbe zumindest Lücken im deterministischen Geschehen, die dann aufträten, wenn ein freier Handelnder in das Geschehen eingreife. (3.) Vertreter eines *epistemischen Indeterminismus* (z.B. H. Bergson, M. Planck, K.R. Popper, S.N. Hampshire, L. Wittgenstein, C. Ginet, D.M. MacKay) schließen – wie schon Descartes – aus der Unmöglichkeit der Voraussagbarkeit der eigenen Handlungen oder einiger ihrer Charakteristika auf das Vorhandensein von Freiheit bzw. Verantwortlichkeit. (4) Andere versuchen zu zeigen, dass der Determinismus jeden theoretischen Vorzug vor dem Indeterminismus einbüßt, indem sie einerseits dessen Selbstwidersprüchlichkeit, andererseits die erkenntnis- und handlungstheoretische Abhängigkeit des Kausal- und des naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffs vom Handlungsbegriff nachweisen (z.B. G.H. v. Wright). Das Argument, dass jeder, der die Theorie des Determinismus mit vernünftigen Gründen vertritt, eben dadurch beweist, dass er mindestens an einem Punkt seines Lebens frei in einem Sinn handelt, der die Determination ausschließt (H. Rickert, A.C. MacIntyre, K.R. Popper u.a.), dürfte seiner Idee nach auf I. Kant (*GMS*, Abs. III) zurückgehen (kritisch dazu A. J. Ayer und D. Wiggins).

#### 3.2 Die Vereinbarkeitsthese

Die Vereinbarkeitsthese (*Compatibilism*) wird in drei Varianten vorgetragen: (I.) In einem *starken Sinn* begegnet sie im Rahmen v.a. des psychologischen Determinismus und derjenigen neuzeitlichen Determinismustheorien, die W. James als »soft determinism« kennzeichnet. Vereinbar sollen folgende beide Behauptungen sein. 1. Die Welt – einschließlich der Bereiche des Handelns und mentaler Ereignisse – ist deterministisch, alles in ihr geschieht mit kausaler Notwendigkeit. 2. Der Mensch handelt (dennoch) im

Allgemeinen frei und verantwortlich. Diese Position, die paradigmatisch von D. Hume vertreten wird, findet sich ähnlich auch bei M. Schlick und – in einer sprachphilosophischen Variante – bei G. E. Moore in der Unterscheidung zweier Bedeutungen von Anders-Handeln-Können (zur Kritik: J. L. Austin und H. G. Frankfurt). Sie ist für die Erklärung von Handlungen insofern unzureichend, als dafür der Begriff einer intentionalen Kausalität benötigt wird, der wiederum den Begriff des Willens als eines Vermögens impliziert. Gleiches gilt für den Vereinbarkeitsversuch Th. Hobbes, der auf dem Hintergrund eines physikalischen Determinismus die Freiheit des Willens nicht als Gegensatz zur naturnotwendigen Gesetzmäßigkeit versteht, sondern als Abwesenheit aller nicht in der Natur selbst enthaltenen Handlungseinschränkungen (ähnlich argumentieren D. Wiggins und J. F. Lamb; ablehnend kritisch dagegen C. Ginet, P. van Inwagen).

Die Vereinbarkeitsthese findet sich (II.) im Sinne eines dialektischen Vermittlungsverhältnisses bei B. de Spinoza (Notwendigkeit als Gegensatz zur Zufälligkeit ist die einzige und eigentliche Freiheit), G. W. F. Hegel (Freiheit als begriffene Notwendigkeit), F. Engels (Freiheit als »Einsicht in die Notwendigkeit«), aber auch in der *Negativen Dialektik* von Th. W. Adorno. Das Hauptproblem dieser Positionen ist die Nachvollziehbarkeit des zugrunde gelegten spekulativen Theorierahmens.

Die Vereinbarkeitsthese begegnet (III.) in einer *schwachen Form* im Rahmen von Philosophien, die zwar prinzipiell an der Unvereinbarkeit von Freiheit und Notwendigkeit festhalten, die Vereinbarkeit aber durch deren gedankliche Zuordnung zu unterschiedlich rekonstruierten Seins- und Erfahrungsbereichen dennoch ermöglichen: In der einen Welt regiert die Notwendigkeit, in der anderen die Freiheit. Diese Dualitätsperspektive wird zumeist auf I. Kant zurückbezogen und heute in vielen Varianten vertreten (u. a. von C. A. Campbell, R. Taylor, A. Kenny, H. Krings, H. M. Baumgartner, F. Ricken, als Zwei-Aspekte-Theorie von D. M. MacKay und W. Schulz). Auch die im kantischen Gedankengang implizierte Idee, dass menschliche Handlungen unbeschadet ihres Auftretens als Ereignisse in einem physiologischen Zusammenhang frei sind, weil sie als *Handlungen* nur verstanden werden können, wenn man unterstellt, dass sie noch in einem anderen Kontext (dem der praktischen Vernunft) figurieren, der auch eine andere Rede von ›Ursächlichkeit‹ erfordert, wurde mit modernen theoretischen Werkzeugen aufgegriffen und unter Verweis auf die Differenz von ›Ursachen‹ und ›Gründen‹ neu begründet (K. R. Popper, A. I. Melden, A. Kenny, T. Honde-

rich). Trotz der heftigen Kritik an diesem »neuen Dualismus« (D. Davidson) bleibt festzuhalten, dass wir über kein übergreifendes Begriffssystem verfügen, durch das wir positiv den Zusammenhang von Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit zeigen könnten. Sie müssen daher als zwei unverzichtbare, nicht aufeinander reduzierbare Perspektiven gelten.

## Literatur

### Standardwerke

- Berlin, Isaiah: *Four Essays on Liberty*. London 1969; Repr. Oxford 1996 (dt. *Freiheit: Vier Versuche*. Frankfurt a. M. 1995).
- Frankfurt, Harry G.: *Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte*. Berlin 2001.
- Hegel, Georg W.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821]. In: Ders.: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a. M. 1970, Bd. 7.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* [1781]. In: Ders.: *Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin 1968, Bd. 4, S. 1–252 (=KrV).
- : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]. In: Ders.: *Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin 1968, Bd. 4, S. 385–464 (=GMS).
- : *Kritik der praktischen Vernunft* [1788]. In: Ders.: *Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin 1968, Bd. 5, S. 1–162 (=KpV).
- : *Metaphysik der Sitten* [1797]. In: Ders.: *Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin 1968, Bd. 4, S. 203–493 (=MS).
- Kenny, Anthony J.: *Will, Freedom and Power*. Oxford 1975.
- : *Free Will and Responsibility*. London 1978.
- Krings, Hermann: *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*. Freiburg i. Br./München 1980.
- Mill, John St.: *Über die Freiheit*. Stuttgart 1974 (engl. *On Liberty*. London 1859).
- Nida-Rümelin, Julian/Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.): *Ethische und politische Freiheit*. Berlin/New York 1998.
- Pothast, Ulrich: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise: Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*. Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1987.
- Schelling, Friedrich W.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Landshut 1809.
- Simon, Josef (Hg.): *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*. Freiburg i. Br./München 1977.

### Weiterführende Literatur

- Baumgartner, Hans M. (Hg.): *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*. Freiburg i. Br./München 1979.
- Bleicken, Jochen et al.: »Freiheit«. In: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart 1975, Bd. 2, S. 425–542.
- Davidson, Donald: *Handlung und Ereignis*. Frankfurt a. M. 1980.
- Honderich, Ted 1995: *Wie frei sind wir? Das Determinismus-Problem*. Stuttgart.
- Kersting, Wolfgang: *Wohlgeordnete Freiheit*. Berlin 1984.
- Maccallum, Gerald C.: »Negative and Positive Freedom«. In: *Philosophical Review* 76 (1967), S. 312–334.
- Melden, Abraham I.: *Free Action*. London 1961.

- Popper, Karl R.: *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*. Totowa 1982.
- Pothast, Ulrich (Hg.): *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*. Frankfurt a.M. 1978.
- Ricken, Friedo: »Zur Freiheitsdiskussion in der sprachanalytischen Philosophie«. In: *Theologie und Philosophie* 52 (1977), S. 525–542.
- Rubinfeld, Jed: *Freedom and Time. A theory of constitutional self-government*. New Haven 2001.
- Schulz, Walter: »Freiheit und Unfreiheit im Horizont menschlicher Selbsterfahrung«. In: ders. (Hg.): *Vernunft und Freiheit*. Stuttgart 1981, S. 105–124.
- Steinorth, Ulrich: *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*. Darmstadt <sup>2</sup>1994.
- Strawson, Peter F.: *Freedom and Resentment and other Essays*. London 1974.
- Taylor, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a.M. 1985.
- Tugendhat, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a.M. 1979.
- Van Inwagen, Peter: *An Essay on Free Will*. Oxford 1983.
- Warburton, Nigel: *Freedom. An Introduction with Readings*. London u.a. 2001.
- Warnach, Walter/Pesch, Otto H./Spaemann, Robert: »Freiheit«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel 1972, Bd. 2, Sp. 1063–1098.
- Wildfeuer, Armin G.: »Determinismus«. In: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.): *Lexikon der Bioethik*. Gütersloh 1998, Bd. I, S. 470–479.
- Wright, Georg H. von: *Erklären und Verstehen*. Frankfurt a.M. 1974.

Armin G. Wildfeuer

## Gefühl / moral sense

### 1. Begriffsklärung

(1) In der Geschichte der Philosophie wird der Begriff ›Gefühl‹ vor allem für solche Gefühle (auch: ›Emotionen‹, ›Affekte‹) verwendet, die sich auf Sachverhalte beziehen lassen, seltener umfasst er auch Stimmungen, die keinen eindeutig und leicht bestimmbareren Inhalt haben. Gefühle wie Wut, Liebe, Neid, Traurigkeit und Scham sind Phänomene, die sich uns zunächst aufdrängen (Widerfahrnischarakter) und die nicht ohne weiteres rational begriffen, gegliedert und beherrscht werden können. Anders als im Alltagssprachegebrauch, wonach auch vom ›Gefühl‹ eines Schmerzes oder einem ›Lustgefühl‹ gesprochen werden kann, werden in Philosophie und Ethik solche leiblichen Regungen von den Gefühlen begrifflich zumeist abgegrenzt. Nirgends aber ist die Verwendung der Ausdrücke ›Gefühl‹, ›Emotion‹ und ›Affekt‹ einheitlich. Auf die stark verzweigte Tradition der unterschiedlichen Begriffe wird immer wieder hingewiesen (Fink-Eitel/Lohmann 1993; Craemer-Ruegenberg 1993), auch darauf, dass sich aus

der jeweiligen Begriffsgeschichte kaum klar voneinander abgrenzbare Hauptbedeutungen herauskristallisieren lassen (Fink-Eitel 1986). Akute Gefühle oder Affekte lassen sich von habituellen Gefühlsdispositionen (*hexis*) unterscheiden; die Übergänge zu akuten Gefühlen können fließend oder eruptiv sein.

(2) Mit dem Ausdruck ›Moralische Gefühle‹ werden entweder bestimmte, mit moralisch interpretierten Situationen verbundene Gefühle bezeichnet wie Scham und Schuldgefühl, Zorn und Empörung oder aber die Fähigkeit zum Mitempfinden mit anderen wie Mitleid oder allgemeiner das Mitgefühl. Letzteres ist ein zentraler Begriff in der *moral-sense*-Debatte, die vor allem im schottischen Empirismus des 18. Jh.s geführt wurde und bis heute in der Moralphilosophie nachwirkt. Dabei bezeichnet *moral sense* aber kein individuelles akutes Gefühl, sondern eher eine Disposition, einen Sinn für das Gute und Schlechte.

## 2. Historischer Überblick

### 2.1 Rhetorische Affektenlehren

Die *Lehre von den Affekten* ist – neben Argumentationstheorie und Stilistik – zunächst Bestandteil der Rhetorik. Die rhetorische Affektenlehre entwickelt die Theorie der Gefühlserregung in der Rede, klassifiziert Gefühle und thematisiert ihre Wirkungsweise sowie ihren funktionalen Einsatz für die Absichten des Redners. Wegen der Klassifikation der Gefühle ist die Affektenlehre zugleich Teil der Psychologie als Wissenschaft von den Seelenvermögen. Diese auf die Psyche bezogenen Aspekte der Affektenlehre wurden gleichzeitig in ähnlichen Bereichen der Ästhetik, vor allem in Poetik und Musiktheorie, entwickelt, etwa als Wirkung von Musik auf das Erleben von Menschen. So konstatiert etwa bereits Platon, dass der spezifische Charakter bestimmter Tonarten eine seelische und ethische Wirkung auf den Hörer ausübe. Dieses Nebeneinander von Musik- und Affektenlehre wird in der Geschichte nie dauerhaft unterbrochen. In neuzeitlichen Affekttheorien wird oft die These vertreten, dass Musik als eine Variante der menschlichen Sprache in Analogie zur verbalisierten Sprache Gefühle artikuliere (z.B. Langer 1948). In der Tradition der Affektenlehre werden die Gefühle von Anfang an nicht nur beschrieben, sondern auch normativ thematisiert, etwa wenn gefragt wird, ob und wie sie gegügelt werden können.

### 2.2 Philosophische Affektenlehren

*Philosophische Affektenlehren* gehen von sehr unterschiedlichen Listen von Hauptaffekten aus. Die Stoi-

ker stellen den vier platonischen Affekten – Lust (*hêdonê*), Leid (*lypê*), Begierde (*epithymia*) und Furcht (*phobos*) – vier Kardinaltugenden gegenüber und zielen auf eine Mäßigung der Gefühle. Ihr Ideal ist die Überwindung der Affekte im Zustand der Affektlosigkeit (Apathie). Die Gefühle werden in der christlichen Tradition, vor allem durch Augustinus, mit dem Begriff der Sünde in Verbindung gebracht, insofern sie den Willen verkehren und das Handeln nicht mehr vernunftgeleitet ist. Die Scholastiker stellen den sieben Haupttugenden und den sieben Todsünden sieben Affekte zur Seite: Hoffnung, Furcht, Freude, Schmerz, Hass, Liebe, Scham. Als Ordnungsgesichtspunkt für sie führt Thomas von Aquin Begierlichkeit und Zornmütigkeit ein. In Descartes' Affektenlehre kommt der Verwunderung (*l'admiration*) eine Sonderstellung zu, da wir uns nur in ihr frei von natürlichen Neigungen verhalten. Die Hauptaffekte sind außerdem Liebe, Hass, Verlangen, Freude und Schmerz. Die nach-cartesischen Affektenlehren bleiben bis zu ihrem Abbruch am Ende des 18. Jh.s im Rahmen der rhetorischen Tradition.

In dieser Tradition werden die Gefühle von Beginn an zentriert um die Problematisierung der Verfügungsmacht über die Gefühle. Spätestens seit Platons berühmtem Seelenrosse-Gleichnis im *Phaidros* (245c-257c) ist die Beherrschung der Affekte eines der zentralen philosophischen Themen (Kettner 1995), vor allem aus der Perspektive des Selbstverhältnisses: Wie können die eigenen Gefühle kontrolliert werden? Die Affekte bedrohen die Autonomie der Vernunft, deshalb sollen Kriterien für den richtigen Umgang mit ihnen entwickelt werden.

Wenn Gefühle als das Andere der Vernunft konzipiert werden, das sich dem Diktat des Verstandes zu widersetzen scheint, so wird die dabei gern verwendete Metapher von der Knechtschaft der Gefühle gegenüber dem Verstand (seltener umgekehrt als Unterwerfung des Verstandes unter die Affekte, die hinzunehmen sei – Hume 1978, S. 153) auf die Frage bezogen, inwieweit der Mensch Gefühlen unterworfen sei und sie passiv erleide, und ob und wie er sie dennoch beeinflussen könne.

### 2.3 Die *moral-sense*-Debatte und Mitgefühl

Bereits in der Tradition der Affektenlehre hat die Thematisierung der Gefühle eine ethische Dimension, insofern es von Beginn an darum geht, einen sozial und moralisch angemessenen Umgang mit den Affekten zu finden. Die *moral-sense*-Theorie kehrt die Perspektive um: Nicht wir verhalten uns quasi ›extern‹ zu den Affekten, von denen wir betroffen werden, sondern der moralische Sinn fundiert unsere Bewertungen. Er wird als eine Art Wahrnehmungs-

organ im Sinne von *feeling* (Empfinden) aufgefasst und ist bei Shaftesbury, der den Ausdruck als erster gebraucht, noch verhältnismäßig nah an der alltags-sprachlichen Bedeutung eines Sinns für das Richtige und einer natürlichen Aversion gegen Ungerechtigkeit. Hutcheson arbeitet diese Verbindung zwischen einem moralischen und einem ästhetischen (im Sinne von Wahrnehmungs-) Urteil theoretisch weiter aus: Danach ist der *moral sense* als Teil des *internal sense* (diesen Begriff übernimmt Hutcheson von Locke) eine Empfindung der Billigung und Missbilligung, der in Analogie zu einer natürlichen Zuneigung zu oder Bewunderung für Schönheit konzipiert wird. Hutcheson entwickelt seine Argumente gegen eine egoistische Konzeption der Ethik. Er versucht zu zeigen, dass Menschen nicht ausschließlich zu ihrem eigenen Vorteil, sondern eben auch altruistisch zum Handeln motiviert sein und auf dieser Basis auch unparteiische praktische Urteile fällen können und lokalisiert diese Fähigkeit im *moral sense*. – Hutchesons Kritik einer rationalistischen Ethikauffassung wird von Hume weiterentwickelt und die Implikationen des Empirismus nicht nur für die Ethik, sondern für fast alle zeitgenössischen philosophischen Fragen untersucht. Während für Hutcheson der *moral sense* unmittelbar in der menschlichen Natur liegt, erklärt Hume ihn als eine Folge des Mitgefühls (*sympathy*) mit den Gefühlen anderer. Sein Hauptargument für diese Kritik am Rationalismus ist, dass der Verstand allein nicht zum Handeln führen kann, wohl aber Gefühle. Da aber das moralische Urteil zweifellos Handlungsmotiv zu werden vermag, kann es nicht ausschließlich Ausdruck vernünftiger Erwägung sein. Das moralische Gefühl ist bei Hume das Ergebnis des Mitfühlens mit anderen. Dieses Sympathiegefühl bewirkt wiederum Anerkennung, Zustimmung und Billigung durch andere, und das Wissen um diesen Zusammenhang verursacht Stolz. Auf diese Weise zieht Hume eine enge Verbindung zwischen dem Angenehmen und dem Nützlichen. – Adam Smith schließt an Hume an, insofern er Zustimmung und Missbilligung als Ausdruck von Sympathie und Antipathie interpretiert. Er unterscheidet aber verschiedene Arten des Sympathisierens mit den Gefühlen anderer: einen Sinn für Schicklichkeit, einen für Tugend, einen für Verdienst und einen für Pflicht; dies sind die *moral sentiments*. Damit geht er anders als seine Vorgänger von mehreren moralischen ›Gefühlen‹ aus.

Kant, der in seinen Frühschriften noch der *moral-sense*-Theorie nahe stand, erkennt in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* nur noch ein moralisches Gefühl an, nämlich die Achtung, die durch das Sittenge-



setz bedingt sei und deshalb der intelligiblen Welt angehöre. Kant hält nur das für genuin moralisch, was frei von allen Neigungen, also auch frei von Gefühlen ist, und steht deshalb vor dem Problem, wie denn das Handeln nach dem Sittengesetz, das bekanntlich durch reine Vernunft einsichtig ist, subjektiv motiviert werden kann. Diese systematische Stelle nimmt die Achtung vor dem Sittengesetz ein, allerdings ohne dass klar würde, wie dies durch Vernunft verursachte Gefühl in der Sinnenwelt wirksam werden kann. – Das Mitleid hat in Kants Vernunftethik nur eine untergeordnete Funktion; es ist für ihn akzeptabel als »subsidiäre Triebfeder«, aber nur auf der Basis bereits gefällter Urteile über das moralisch Gute und Gebotene.

Dieses Verhältnis kehrt sich in der Mitleidsethik Schopenhauers um, wonach Mitleid nicht nur ein Motiv, sondern auch eine Quelle von Wert ist; für ihn haben nur solche Handlungen moralischen Wert, die aus Mitleid entsprungen sind.

### 3. Dimensionen, Problemstellungen und Verwendungskontexte

#### 3.1 Gefühle in phänomenologischen Theorien und in der analytischen Philosophie

Philosophische Gefühlstheorien haben nach einer fast zweihundertjährigen Phase des Stillstands erst im 20. Jh. wieder Konjunktur. Die aktuelle Diskussion um die Rationalität der Gefühle, die vor allem innerhalb der analytischen Philosophie geführt wird, ist ähnlich wie die in der traditionellen Affektenlehre wesentlich motiviert durch die Frage, was der »angemessene« Umgang mit Emotionen sei. Dahinter steht noch immer die alte Frage, in welchem Maße Menschen Gefühlen unterworfen sind. Ganz im Sinne der dominanten Traditionen der Aufklärung wird dabei zumeist auf einen Zugewinn an Rationalität durch Gefühlskontrolle gesetzt. Die Gegenstimmen gegen solche Positionen werden immer leiser.

Beide Positionen sind aber nicht überzeugend, wenn sie extrem formuliert werden: Weder sind Gefühle durch Fremdeinwirkung oder durch eigene Techniken des Betroffenen *vollständig* manipulierbar, noch ist man ihnen hilflos ausgeliefert, ohne auf sie *irgendeinen* Einfluss nehmen zu können. In Frage hingegen steht, wie genau der verändernde Umgang mit Gefühlen zu rekonstruieren ist, worin der Anteil des betroffenen Subjekts und/oder anderer es manipulierender Individuen besteht und inwieweit Menschen überhaupt auf die eigenen oder fremden Gefühle gezielt einwirken können.

Innerhalb der analytischen Tradition werden Emo-

tionen heute einerseits in einem moralphilosophischen Zusammenhang und andererseits in einem eher ontologischen Zusammenhang diskutiert. Letzteres geschieht vor allem, wo gefragt wird, ob sie in erster Linie Bewusstseinsphänomene sind und welche Bedeutung körperliche Empfindungen und von außen sichtbare Veränderungen im Verhalten haben. Im Rahmen dieser ontologischen Thematisierung von Gefühlen wird oft kognitivistisch danach gefragt, was an ihnen rational ist (z. B. De Sousa 1978).

Die moralphilosophische Debatte thematisiert Gefühle hinsichtlich ihrer moralfundierenden Rolle. Solche Gefühle können entweder – so in einer von Hume, Smith und Schopenhauer ausgehenden Tradition – das Mitleid oder – allgemeiner – das Mitgefühl und die Anteilnahme sein, oder – etwa bei Rawls, Tugendhat und Wildt – Empörung, Zorn, Scham und Schuldgefühl.

Innerhalb der zeitgenössischen Philosophie werden Gefühle neben den beiden genannten Bereichen der analytischen Philosophie vor allem auf dem Hintergrund der phänomenologischen Tradition thematisiert. Ausgehend von der Auseinandersetzung mit Husserls Intentionalitätsbegriff haben sich die Phänomenologen der zweiten und dritten Generation auf intentionale Gefühle und Stimmungen konzentriert, wie etwa Heidegger und Scheler.

Die Phänomenologie von Hermann Schmitz untersucht ausgehend vom Begriff des Leibes die Phänomene affektiven Betroffenseins. Schmitz' Theorie richtet sich gegen die von ihm so genannte »Innenwelthypothese«, wonach Gefühle im Wesentlichen private Zustände eines Subjekts sind. Schmitz möchte dagegen den objektiven Charakter der Gefühle aufweisen, indem er sie als räumlich antreffbare Atmosphären beschreibt. Innerhalb der Philosophie sind die einzelnen Diskussionsfelder, die für Gefühle relevant sind – und dies sind vor allem die Phänomenologie der Gefühle, die analytische Debatte um deren Rationalität und die moralphilosophische um deren moralfundierende Rolle –, noch wenig miteinander verbunden. Die Bedeutung der Gefühle für die praktische Philosophie insgesamt ist aber in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren immer deutlicher geworden.

#### 3.2 Zur Struktur der Gefühle

Anders als Körperempfindungen sind Gefühle auf Sachverhalte bezogen (Intentionalität) und deshalb zumeist propositional verfasst (Ausnahme: Liebe), so etwa, wenn man sagt: »Ich freue mich darauf, dass du kommst« oder: »Ich fürchte mich davor, krank zu werden«. Körperliche Empfindungen sind – so bereits Kenny 1963 – Bestandteil von Gefühlen. Zum

Begriff einer Emotion gehört aber auch ein bestimmtes Ausdrucksverhalten und bestimmte Handlungen, die durch das Gefühl motiviert werden, ebenso wie zum Schmerz das Schmerzverhalten und zum Hunger der Impuls zur Nahrungsbeschaffung gehören. Die Affektivität schließt demnach sowohl kognitive als auch physische und motivational-voluntative Anteile ein.

Diese Auffassung Kennys setzt im Anschluss an Wittgensteins Privatsprachenargument den Akzent auf die Objektivität der Gefühle, auf das, was aus der Perspektive eines externen Beobachters von ihnen wahrgenommen werden kann. Die Betonung der objektiv beschreibbaren propositionalen Aspekte in einer Wittgenstein'schen Tradition wurde in der nachfolgenden philosophischen Diskussion oft allzu einseitig ontologisch verkürzt zu der Unterstellung, *Gefühle seien dasselbe wie die Werturteile* über das, worauf sie reagieren (z. B. Bedford 1981).

Dass Gefühle ›intentional‹ sind, ist in der philosophischen Diskussion verhältnismäßig wenig umstritten. Unproblematisch ist die Verwendung dieses Begriffs dann, wenn damit wie bei Kenny nur auf *irgendeine* Art von Gegenstandsbezug abgezielt wird, etwa in dem Sinne, dass man sich nicht ärgern kann, ohne sich über etwas zu ärgern, und nicht lieben, ohne jemanden zu lieben. Die These von der Propositionalität der Emotionen besagt, dass Gefühle Reaktionen auf Sachverhalte sind, die in Aussagen formulierbar sind. Als kognitivistisch können Positionen bezeichnet werden, die diesen Aspekt einseitig betonen und Gefühle als *judgements*, als Urteile, Stellungnahmen, Meinungen oder *beliefs* in einem nicht-metaphorischen Sinne, also ontologisch auffassen und nicht nur Einzelaspekte, sondern den Gefühlen insgesamt einen propositionalen Charakter unterstellen (›Gefühle sind Urteile.«). Die spezifische Differenz von Gefühlen zu anderen Urteilen muss dann aber noch bestimmt werden. Wenn dagegen die Rede vom Urteilscharakter der Gefühle metaphorisch gemeint ist, etwa als ein Urteil, das nicht sprachlich verfasst ist und auch nicht in Satzform ›gedacht‹ wird, so stellt sich die Frage nach dem theoretischen Gewinn dieser Urteilsauffassung (z. B. Greenspan 1988; Solomon 1981).

Bei der Bestimmung von Gefühlen müssen zwei Beschreibungshinsichten methodisch klar getrennt werden:

- a) wie ein Gefühl aus der Perspektive jeder beliebigen dritten Person wahrgenommen wird – das ist mit objektivierenden Mitteln beschreibbar –, und
- b) *wie* es in der Perspektive der ersten Person *ist*, dieses Gefühl zu haben: das Fühlen des Gefühls.

Diese zweite Frage kann nicht auf das Beobachtete

und Messbare reduziert werden, sondern sie verlangt nach einer Beschreibung des subjektiven Betroffen-seins von dem jeweiligen Gefühl, wie am klarsten Hermann Schmitz herausgearbeitet hat (Schmitz 1981, §§ 141–152; 1990, S. 5–11). Diese Betroffenheit ist stets leiblich. Dabei bezeichnet ›Leib‹ das Erleben im Unterschied zu dem Ausdruck ›Körper‹, der bei Schmitz dem von Dritten Beobachtbaren vorbehalten bleibt. Das Gefühl selbst ist aber nicht identisch mit der leiblichen Betroffenheit von ihm. Es ist eine in sich strukturierte Ganzheit, die mehrere Elemente oder ›Teilstimmen‹ – Wahrnehmungen, Imaginationen, Suggestionen u. a. – umfasst und parallelisiert (Frese 1995).

Gefühle sind analytisch unterscheidbar von sie begleitenden körperlichen Vorgängen einschließlich ihres ›objektiven‹ Ausdrucks in Mimik und Gestik einerseits und den mit ihnen verbundenen bildlichen-szenischen Vorstellungen, gleichzeitigen Situationswahrnehmungen, mehr oder weniger flüchtig assoziierten Gedanken andererseits sowie den sprachlichen Gefühlsbeschreibungen. Wir haben zu den Gefühlen *anderer* Personen nur in direkter Interaktion Zugang durch das Interpretieren ihres Gefühlsausdrucks: durch die Beobachtung ihres Verhaltens, durch ihren Gesichtsausdruck und ihre unwillkürlichen Körperbewegungen. Aber wir können ihre Gefühle nicht unmittelbar wahrnehmen

Die Rede vom propositionalen Gehalt der Gefühle lässt das Affektspezifische unterbestimmt und muss deshalb um die Leiblichkeit ergänzt werden, die alle Gefühle fundiert, in anderen Worten: um das jeweils spezifisch beschreibbare Fühlen. Beschränkte man sich bei der Bestimmung von Gefühlen auf den propositionalen Gehalt, so könnten Aussagen *über* Gefühle konzeptuell nicht vom Gefühl selbst unterschieden werden, da die sprachliche Charakterisierung des Gefühls denselben propositionalen Gehalt hat wie das Fühlen des betreffenden Gefühls.

Neben der Eigenleiblichkeit können Gefühle auch durch die mit ihnen verbundene Mimik, Gestik oder durch das beobachtbare Verhalten beschrieben werden. Solche Beschreibungen aus der Dritten-Person-Perspektive sind aber unzureichend, wenn es darum geht, einen Affekt zweifelsfrei zu identifizieren, da alle diese äußeren Zeichen gespielt sein oder ganz fehlen können. Andererseits halten wir das spontane Ausdrucksverhalten oft für authentischer als das, was andere uns über ihre Gefühle sprachlich mitteilen können oder wollen. Wenn beispielsweise die Mimik oder das Verhalten dem Ausgesprochenen offenkundig widerspricht, wird man sich eher an ersterem als an der Verbalisierung orientieren. Aber auch dieser Widerspruch kann seinerseits gespielt sein; von

Schauspielern auf der Bühne erwarten wir geradezu die Fähigkeit zur Darstellung solcher Doppelbotschaften.

Gefühle können also nicht mit ihrem objektiven Ausdruck identifiziert werden. Allerdings wäre es ebenso falsch, Gefühle als privates Geheimwissen von bloß inneren Seelenzuständen zu konzipieren. Niemand ist davor geschützt, die eigenen Gefühle zu ignorieren, zu verkennen oder zu verwechseln. Man ist in der Interpretation der eigenen Emotionen auch im inneren Monolog immer schon auf vorgängige Deutungen verwiesen.

### 3.3 Zur Rolle der Gefühle in der Moral

Schon Aristoteles kennt ein klares Rechtsgefühl: den gerechten Unwillen (*nemesis*), den er dem Mitleid entgegensetzt. Während Mitleid ein Schmerz über unverdientes Missgeschick ist, bestimmt er die *Nemesis* als ein Empfinden von Schmerz über unverdientes Glück (*Rhet.* 1386b) und kennzeichnet beide Gefühle als gebunden an etwas, was unseren Vorstellungen von Gerechtigkeit widerspricht. Die *Nemesis*, die Aristoteles ausdrücklich vom Neid abgrenzt, hat in ihrem intentionalen Gehalt Ähnlichkeit mit dem, was wir heute »Empörung« nennen. Wenn es bei Aristoteles heißt, dass Affekte alle solche Regungen des Gemüts sind, durch die sich Menschen hinsichtlich des Wechsels ihrer Urteile unterscheiden (*Rhet.* 1378a), so wirft diese Formulierung bereits jenes Problem auf, das heute die philosophische Diskussion um die moralischen Gefühle bestimmt: Entwickeln wir als Folge von moralischen Urteilen bestimmte Gefühle oder enthalten diese Gefühle ihrerseits bereits in irgendeinem Sinne Urteile oder strukturieren Urteile irgendwie vor? Was hat ontologisch Vorrang? Wie ist das Verhältnis von Urteil und Gefühl generell, aber insbesondere auch in der Moral zu bestimmen?

Die meisten moralphilosophischen Positionen begnügen sich damit, einen vagen Zusammenhang von Moral und Gefühl anzunehmen; oft wird die Fähigkeit zur Empathie als für die Genese moralischer Urteilsfähigkeit konstitutiv zugestanden, ohne dass Empathie, hier aufgefasst als die Fähigkeit zum Mitfühlen mit anderen, einen systematischen Ort in den jeweiligen Theorien der Moralbegründung finden würde. Mitleidsethiken werden heute zumeist nicht als eigenständige Programme verstanden, wohl aber als Teil einer Vertragstheorie der Moral (z. B. Leist 1993). Andere Positionen wiederum sehen in den moralischen Gefühlen eine Art moralisches Wahrnehmungsorgan in der Tradition der *moral-sense*-Theorie, das sozusagen das Datenmaterial für die jeweiligen Urteile vorgibt. Weitere Positionen – oft in

kantischer Tradition – erkennen Gefühle als Motive für moralisches Handeln an, nicht aber als Bestandteil moralischer Urteile.

Dagegen steht die emotivistische Auffassung, wonach Gefühle als das Primäre und die moralischen Überzeugungen als die von ihnen abgeleitete nachfolgende Explikation anzusehen sind. Für Hermann Schmitz etwa sind die moralische Scham und der Zorn die rechtlich-moralischen Grundgefühle; ob man mit Zorn oder mit Scham reagiert, hängt davon ab, ob man sich im Recht oder durch schuldhaftes eigenes Verhalten im Unrecht glaubt.

Die neuere Diskussion um die Rolle der Gefühle in der Moral schließt an Strawson (1962) an, der affektive Reaktionen auf Kränkungen, Gleichgültigkeit und erwiesene Wohltaten wie Übelnehmen und Dankbarkeit beschreibt, die aber erst dann in moralische Affekte transformiert werden, wenn das eigene Interesse nicht betroffen ist. Strawson betont den unpersönlichen oder stellvertretenden Charakter moralischer Haltungen, die sich in moralischer Missbilligung oder Empörung ausdrücken. Ähnlich wie bei Adam Smith (vgl. Lohmann 2001) hat das Mitgefühl hierbei eine kognitive Struktur: Sich in jemanden einzufühlen bedeutet nicht, sein Leid zu fühlen, sondern es sich vorzustellen und es affektiv nachzuvollziehen. Gerade in der Distanz zu der eigenen affektiven Lage wird der Abstand zum anderen dadurch überwunden, dass man sich *vorstellt*, wie er zu empfinden und zu reagieren. Auch für Adam Smith war Sympathie das Mitgefühl mit jeder Art von Affekten eines anderen, »in dessen Fall« wir uns hineindenken können. Dafür muss uns die Situation des anderen bekannt sein, und insofern ist Mitgefühl explorativ. Es transportiert zudem Vorstellungen über die Angemessenheit der Gefühle des anderen in Bezug auf seine Situation und ist insofern urteilend.

Die Angemessenheitskriterien sind nicht kulturell neutral. Wie ein aufsteigendes Gefühl gedeutet wird, muss aus dem jeweiligen kulturellen Selbstverständnis her verstanden werden; insbesondere die Distanzierungsmöglichkeiten von Gefühlen generell und damit auch von den moralisch-rechtlichen sind kulturell präformiert. So unterscheiden bereits Ruth Benedict und Margret Mead zwischen Scham- und Schuldkulturen und versuchen damit, ein eher außengeleitetes von einem eher innengeleitetes Ethos zu unterscheiden. Auch wenn kritisch dagegen eingewandt werden kann, dass hier das eigene kulturelle Selbstverständnis auf andere Kulturen projiziert wird, so sind doch große kulturelle Unterschiede im Rechtsempfinden unbestreitbar. Schmitz etwa spricht von der europäischen Rechtskultur als von einer »Zornkultur«, deren dominantes Rechtsgefühl dem

Empörenden vorbeugt und es da, wo es doch geschehen ist, durch Strafe vergilt, die sich von ihrer Genese her dem Zorn verdanke, – im Unterschied zu Kulturen wie der japanischen, die ihren Rechtszustand wesentlich durch Anstand, Schicklichkeit und Scham reguliere.

## Literatur

### Standardwerke

- Craemer-Ruegenberg, Ingrid: »Begrifflich-systematische Bestimmung von Gefühlen. Beiträge aus der antiken Tradition«. In: Fink-Eitel/Lohmann 1993, S. 20–32.
- De Sousa, Ronald: *The Rationality of Emotion*. Cambridge, MA/London 1978 (dt. *Die Rationalität des Gefühls*. Frankfurt a.M. 1997).
- Fink-Eitel, Hinrich: »Affekte. Versuch einer philosophischen Bestandsaufnahme«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (1986), S. 520–542.
- /Lohmann, Georg (Hg.): *Zur Philosophie der Gefühle*. Frankfurt a.M. 1993.
- Greenspan, Patricia S.: *Emotions and Reasons. An Inquiry into Emotional Justification*. New York/London 1988.
- Hume, David: *A Treatise of Human Nature*, Book II: Of the Passions [1739] (dt. *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Buch II und III. Hamburg 1978).
- Kenny, Anthony: *Action, Emotion and Will*. London 1963.
- Oakley, Justin: *Morality and the Emotions*. London/New York 1992.
- Schmitz, Hermann: *System der Philosophie*. 5 Bde. Bonn 1964–1980 (bes. Bd. III.2.: *Der Gefühlsraum* 21981).
- : *Der unerschöpfliche Gegenstand*. Bonn 1990.
- Smith, Adam: *The Theory of Moral Sentiments*. Hg. v. D.D. Raphael/A.L. Macfie. Oxford 1976 (dt. *Theorie der ethischen Gefühle*. Hamburg 1985).
- Strawson, Peter Frederick: »Freedom and Resentment«. In: *Proceedings of the British Academy* 48 (1962), S. 187–211 (dt. »Freiheit und Übelnehmen«. In: Pothast, Ulrich (Hg.): *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*. Frankfurt a.M. 1978, S. 201–233).
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a.M. 1995
- Wolf, Ursula: *Das Problem des moralischen Sollens*. Berlin/New York 1984.

### Weiterführende Literatur

- Bedford, Errol: »Emotionen«. In: Kahle, Gerd (Hg.): *Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle*. Frankfurt a.M. 1981.
- Benedict, Ruth: *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture* (1946). Boston 1989.
- Frese, Jürgen: »Gefühls-Partituren«. In: Michael Großheim (Hg.): *Leib und Gefühl*. Berlin 1995, S. 45–70.
- Kettner, Matthias: *Kommunikative Vernunft, Gefühle und Gründe*. Frankfurt a.M. 1995.
- Langer, Susanne K.: *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. Cambridge 1948.
- Leist, Anton: »Mitleid und universelle Ethik«. In: Fink-Eitel/Lohmann 1993, S. 157–187.
- Lohmann, Georg: »Unparteilichkeit in der Moral«. In: Günther, Klaus/Wingert, Lutz (Hg.): *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Festschrift für Jürgen Habermas. Frankfurt a.M. 2001.
- Solomon, Robert C.: »The Logic of Emotions«. In: *Nous* XI, March 1977, S. 41–49.

–: »Emotionen und Anthropologie: Die Logik emotionaler Weltbilder«. In: Kahle, Gerd (Hg.): *Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle*. Frankfurt a.M. 1981, S. 233–253.

Wildt, Andreas: »Die Moralspezifität von Affekten und der Moralbegriff.« In: Fink-Eitel/Lohmann 1993, S. 188–217.

Hilge Landweer

## Gerechtigkeit

### 1. Begriffsklärung

Gerechtigkeit (griech. dikaiosyne, lat. iustitia, frz./engl. justice) ist zwar einer der umstrittensten Grundbegriffe der praktischen Philosophie, Einigkeit herrscht aber darüber, dass er intersubjektiv aufzufassen ist: Schon für Aristoteles ist die Charakteristik der Tugend der Gerechtigkeit, dass sie auf andere bezogen ist. Durch diese Festlegung behandeln alle Disziplinen, die sich mit dem Zusammenleben befassen, das Thema Gerechtigkeit: Ethik, Politik, Recht, Gesellschaftstheorie usw. Als gerecht oder ungerecht wird Verschiedenes beurteilt: einzelne Handlungen, Handlungszusammenhänge, Haltungen, Personen, Regeln oder Verhältnisse sowie Institutionen, zuweilen auch Affekte wie Zorn. Darüber hinaus können auch höherstufig die Beurteilungen von Handlungen, Personen usw. als gerecht bzw. ungerrecht bezeichnet werden.

#### 1.1 Eingrenzungen

Da Gerechtigkeit immer auf den Umgang mit anderen bezogen wird, ist der Umgang mit sich selbst der Beurteilung durch Gerechtigkeit entzogen, z.B. fallen Pflichten gegen sich selbst nicht in den Bereich der Gerechtigkeit. Einer gegenwärtig weit verbreiteten Bestimmung zufolge wird Gerechtigkeit als dasjenige verstanden, »was wir uns gegenseitig schulden«. Dabei wird sowohl eingeschränkt, welche Art des intersubjektiven Umgangs unter die Qualifizierung der Gerechtigkeit fällt, als auch eine Spezifizierung derjenigen »anderen« vorgenommen, die zu berücksichtigen sind. Nur der intersubjektive Umgang, der *gefordert* werden kann, fällt so unter die Gerechtigkeits-Bewertung. Was zwar erwünscht ist, aber nicht gefordert werden kann, wie z.B. verdienstliche (supererogatorische) Pflichten, wird somit aus dem Bereich des Gerechten ausgeschlossen. Weiterhin verlangt diese Gerechtigkeits-Bestimmung strikte Gegenseitigkeit oder Reziprozität; damit können die anderen, die berücksichtigt werden, immer nur Wesen sein, die selbst oder deren Handlungen als gerecht oder ungerecht beurteilt werden können. Alle

nicht-menschlichen Wesen sowie alle Menschen, die nicht die Voraussetzungen erfüllen, um moralische Akteure zu sein, fallen aus dem solchermaßen gefassten Bereich der Gerechtigkeit heraus; man kann dann nicht gerecht oder ungerecht gegen Tiere, schwer geistig Behinderte oder kleine Kinder sein. Eine Konsequenz dieses Ansatzes ist auch, dass Gerechtigkeit gegen zukünftige Generationen nur schwer zu integrieren ist, da zukünftige Wesen heutigen nichts schulden können. Zuweilen wird Gerechtigkeit noch weiter eingeschränkt zu dem Teil der Ethik, der von staatlichen Institutionen erzwungen werden kann. Wenn Ethik auf Gerechtigkeit reduziert wird, kann ein solch enger Gerechtigkeitsbegriff problematisch sein: Die meisten Autoren aber lassen Ethik und Gerechtigkeit nicht in eins fallen.

## 1.2 Gerechtigkeitskonzeptionen

Ursprünglich von Aristoteles (*Nikomachische Ethik*, Buch V) eingeführte Unterscheidungen können noch heute der systematischen Klassifizierung von Gerechtigkeitskonzeptionen dienen.

a) Nach der allgemeinsten Gerechtigkeitsauffassung wird Gerechtigkeit formal als *Gesetzes- oder Regelgemäßheit* bestimmt: Gerecht ist, was dem Gesetz bzw. bestimmten Regeln entspricht. Je nachdem, wie die Gesetze oder Regeln qualifiziert werden, entstehen sehr unterschiedliche Gerechtigkeitskonzeptionen. Die Gesetze oder Regeln können durch bloße Konvention oder Setzung gegeben sein oder auch durch weitere Anforderungen an ihre Legitimität charakterisiert werden.

b) Die *ausgleichende bzw. die wiederherstellende* Gerechtigkeitsauffassung sieht vor, dass ein wie immer ethisch ausgezeichnete Zustand – als richtig oder gut – aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen ist, wenn er gestört wurde. Dieser Gerechtigkeitstyp wird auf den Verkehr zwischen Menschen bezogen: erstens auf den freiwilligen Verkehr, z. B. auf den Tausch von Gütern, und zweitens auf den nicht-freiwilligen, z. B. auf Mord, Täuschung usw. Im ersten Fall soll Gerechtigkeit sicherstellen, dass beim Austausch von Gütern die – wie immer zu explizierende – jeweilige rechtmäßige Eigentumsordnung nicht gestört wird. Regeln des fairen Tauschs sind also der Kern dieser Gerechtigkeitskonzeption, die deshalb auch *Austausch-Gerechtigkeit* genannt werden kann. Im zweiten Fall soll Gerechtigkeit sicherstellen, dass Schädigungen behoben oder zumindest entgolten werden. Regeln fairer Strafe bilden den Kern dieses zweiten Typs von Gerechtigkeit. Er wird zuweilen auch als *korrektive Gerechtigkeit* bezeichnet.

c) Schließlich kann Gerechtigkeit als *Verteilungsge-*

*rechtigkeit* (distributive Gerechtigkeit) verstanden werden. Es geht dann darum, dass ein Akteur, z. B. eine Person oder Institution, etwas, zumeist Güter, unter Empfängern nach bestimmten Regeln verteilt. Um eine bestimmte Gerechtigkeitskonzeption zu entwickeln, müssen dann genauere Angaben darüber gemacht werden, was von wem an wen und warum verteilt werden soll.

Zur Spezifizierung der genannten Gerechtigkeitsbegriffe können prozedurale von materialen Ansätze unterschieden werden: *Prozedurale* Ansätze zeichnen einen Gesichtspunkt aus, unter dem die Legitimität von Verteilungsregeln anhand des *Verfahrens ihres Zustandekommens* beurteilt werden kann, z. B.: »Die Regeln sind gerecht, auf die sich die Betroffenen selbst unter bestimmten Bedingungen einstimmig, durch Mehrheitsbeschluss o. ä. einigen.« *Materialen* Ansätze sind hingegen dadurch charakterisiert, dass ein Gesichtspunkt angegeben wird, unter dem die Verteilungsregeln *inhaltlich* beurteilt werden können. Beispiele für einen solchen materialen Gesichtspunkt sind z. B. höherstufige Verteilungsregeln wie »Jedem was ihm gebührt«, Verteilungsprinzipien wie »Gleichheit« oder konkrete Verteilungsprofile wie »Wesen mit Merkmal x bekommen y«.

Da Regeln ihre eigene Anwendung nicht regeln können, stellt sich die Frage, unter welchen Gesichtspunkten die *Anwendung* der Regeln, Prinzipien usw. der Gerechtigkeit erfolgen sollte: Aristoteles nennt hier die Billigkeit. Durch kluge Überlegung müssen die Regeln situationsadäquat ausgelegt werden, um nicht wiederum Ungerechtigkeiten hervorzurufen.

## 2. Historischer Überblick

Gerechtigkeit wird in der Antike als eine Tugend, d. h. eine Handlungsdisposition oder Charaktereigenschaft von Personen bestimmt. Für Platon zeichnet Gerechtigkeit allgemein einen Zustand aus, bei dem alles so ist, wie es sein soll. Auf Menschen bezogen ist sie die Tugend, die allen anderen zugrunde liegt: Es ist die Tugend, die es einem ermöglicht, alle anderen Tugenden angemessen auszuüben und seine Aufgabe zu erfüllen (Platon 1988, insbesondere Buch IV).

Alle drei oben angeführten Gerechtigkeitskonzeptionen werden von Aristoteles vertreten (Aristoteles 1981; 1985). Das Kriterium der *Verteilungsgerechtigkeit* sieht er darin, dass »Gleichen Gleiches und Ungleichen Ungleiches« zukommt. Für die entscheidende Schwierigkeit hält er die Bestimmung der relevanten Hinsicht der Gleichheit bzw. Ungleichheit: Das zur Verteilung Anstehende muss in einer sinn-

vollen Relation zum Empfänger stehen; das entsprechende Proportionalitätsverhältnis wird als »geometrisch« bezeichnet. Geht es z. B. darum, Flöten zu verteilen, sollte die Fähigkeit ausschlaggebend sein, Flöte zu spielen, und nicht Reichtum oder Tugend. Geht es aber darum, politische Ämter zu vergeben, so muss berücksichtigt werden, was mit den politischen Tätigkeiten bezweckt wird, mithin welches der Zweck des Staates ist. Das gute Leben aller Staatsbürger – nicht aller im Staate lebender Menschen – ist nach Aristoteles der oberste Staatszweck. Er bindet die für ein jedes Gut adäquate Interpretation des relevanten Verteilungskriteriums an eine objektive Konzeption des guten Lebens. Die *ausgleichende* Gerechtigkeit schließlich behandelt alle Personen formal gleich: denn es hängt nicht von den Eigenschaften der Person ab, was ihr zukommt, wenn sie geschädigt wurde. Die Gleichheit ist arithmetisch.

In der frühen Neuzeit ändern sich die Auffassungen von Gerechtigkeit grundlegend. Das gute Leben wurde nun als etwas Subjektives verstanden. Im Naturrecht erschöpft sich Gerechtigkeit im Schutz privater Rechtssubjekte und ihres Eigentums. Das Recht jedes Einzelnen auf gleiche Freiheit wird durch unverfügbare Grundrechte gesichert. Ansonsten fällt es der Gesetzgebung zu, über die Verteilung von Gütern zu bestimmen. Die Gerechtigkeit des Gesetzes kann unmittelbar durch die Entscheidung des Souveräns (wie bei Hobbes 1651) oder durch die Bedingungen des legislativen Verfahrens, in denen Staatsbürger über die Wahl der Hinsichten beraten und entscheiden, gegeben sein (wie bei Kant 1968). Im Utilitarismus wird Gerechtigkeit als Summe oder Durchschnitt des Nutzens einzelner Individuen bestimmt, wobei dieser unterschiedlich konzipiert wird, z. B. als Lust oder Abwesenheit von Leid, sowie als Präferenz Erfüllung (Mill 1985; Hare 1963).

In neuerer Zeit hat John Rawls durch die Kombination des kantisch-formalistischen und des aristotelischen Distributionsansatzes eine Gerechtigkeitstheorie zu entwickeln versucht, die der Rechtfertigung des modernen demokratischen Wohlfahrtsstaates dienen kann (Rawls 1975). Subjektive Freiheit hat Vorrang vor Nutzenüberlegungen jeder Art und wird durch unveräußerliche, in der Verfassung verankerte Rechte gesichert. Die Distribution materieller Güter wird demgegenüber durch das Gesetz geregelt. In Weiterentwicklung des Kontraktualismus bezeichnet Rawls allgemein diejenigen Regelungen als gerecht, denen jeder unter bestimmten Bedingungen zustimmen kann. Die Bedingungen müssen dabei so expliziert werden, dass Unparteilichkeit gesichert ist. Rawls will aber jenseits dieser formalen Charakterisierung materiale Gerechtigkeitsgrundsätze be-

gründen, indem er sie aus den Bedingungen der Zustimmungsfähigkeit explizit herleitet: Dazu entwickelt er eine »schwache« Theorie des Guten, auf deren Grundlage beurteilt werden kann, welche Hinsichten bei der Verteilung eine Rolle spielen sollen: Es werden so genannte Grundgüter ausgezeichnet, von denen jeder rationalerweise lieber mehr als weniger haben möchte. Sie stellen so etwas wie generalisierte Mittel dar. Er nennt: Rechte und Freiheiten, Chancen, Einkommen und Vermögen sowie weitere soziale Grundlagen der Selbstachtung. Damit versucht Rawls eine »objektive« Basis anzugeben, von der aus beurteilt werden kann, ob die gesellschaftlichen Institutionen jedem in gleicher Weise ermöglichen, seinem subjektiven Entwurf des guten Lebens nachzugehen. Auf eine andere Grundlage wird die Theorie der Gerechtigkeit durch die Diskursethik gestellt, die einen konsequenteren Prozeduralismus vertritt (Habermas 1992): Materiale Gerechtigkeitsgrundsätze sind nicht in der Theorie begründbar, der politischen Auseinandersetzung über die richtigen Verteilungshinsichten kann nicht vorgegriffen werden. Von einem theoretischen Standpunkt aus kann lediglich spezifiziert werden, unter welchen Bedingungen solche Diskurse stattfinden sollen. Immer schon wurde der Gerechtigkeitsdiskurs von Skeptikern begleitet, für die es keine allgemein verbindliche Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit geben kann (in neuerer Zeit z. B. Kelsen 2000).

### 3. Dimensionen, Probleme und Kontroversen

#### 3.1 Das Gute und das Gerechte

Die liberale Rawls'sche Konzeption wurde von Seiten des Kommunitarismus dahingehend kritisiert, dass das in einer konkreten Gesellschaft konstitutive Gute gegenüber dem Gerechten primär sei, und zwar in doppelter Hinsicht: Erstens ist das Gerechte ohne Wissen um das Gute nicht bestimmbar. Zweitens gibt nicht das Gerechte den Rahmen vor, innerhalb dessen subjektive Konzeptionen des Guten allererst erlaubt sind; das Gerechte besteht in der Realisierung des guten Lebens (z. B. MacIntyre 1981; Sandel 1982; Walzer 1992; Taylor 1992). Da nicht alle Gesellschaften notwendig der individuellen Freiheit einen zentralen Stellenwert einräumen, ist ihr Status in solchen Konzeptionen immer prekär. Es wird im Rückgriff auf Aristoteles das Primat der Distribution gemäß vorgefundener gesellschaftskonstitutiver Werte verteidigt: Die jeweilige Bedeutung der Güter legt fest, wem sie zukommen sollen. Diese Kritik aufnehmend, reagieren einige liberale Konzeptionen

mit dem Entwurf einer Theorie des Guten, in der individuelle Freiheit eine konstitutive Rolle spielt (Raz 1986; Dworkin 2000). Den Vorrang des Gerechten verteidigen weitere liberale Konzeptionen insbesondere durch einen konsequenteren Prozeduralismus: Gerecht sind die Regeln des Zusammenlebens und die Institutionen, über die ein politischer Konsens hergestellt werden kann, wie auch immer die Konzeptionen des Guten lauten mögen, die in der Gesellschaft vertreten werden (insbesondere Rawls 1993; aber auch Habermas 1992; Larmore 1987 u. a.).

### 3.2 Gleichheit und Gerechtigkeit

Moderne Gerechtigkeitstheorien gehen in der Regel davon aus, dass alle die gleichen Rechte haben sollen. Kontrovers ist, ob auch gesellschaftliche Güter wie Geld, Bildung oder Arbeit gleich zu verteilen seien, und wenn ja, warum: zur Gewährleistung gleicher Rechte oder aus weiteren Gründen, wie z. B. aufgrund der gemeinschaftlichen Hervorbringung dieser Güter?

Verteilt man etwas gleich, wird damit gleichzeitig etwas anderes ungleich verteilt sein: verteilt man z. B. das Einkommen an jeden Einzelnen gleich, so heißt das nicht, dass die Bedürfnisbefriedigung jedes Einzelnen gleich sein wird, sondern sie kann aufgrund von unterschiedlichen Bedürfnissen sehr verschieden ausfallen. Deshalb erscheinen oft Gleichverteilungen als ungerecht und Ungleichverteilungen als gerecht. Es gibt im Wesentlichen zwei als egalitaristisch bezeichnete Strategien, um auf diese Problemlage zu reagieren: Erstens kann man die Gleichverteilung eines Gutes als Prima-facie-Forderung verstehen und Abweichungen von ihr als begründungsfähig, aber auch begründungspflichtig ansehen. Zweitens kann man versuchen, diejenige Hinsicht zu finden, in der eine Gleichstellung wirklich gerecht ist, wie z. B. Lebensaussichten oder Lebenschancen; dabei kann es nötig sein, Güter sehr ungleich zu verteilen.

1. Die erste Strategie wurde am prominentesten von Rawls mit seinem so genannten Differenzprinzip verfolgt (Rawls 1975). Dieses besagt: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind nur dann gerecht, wenn sie den Schlechtestgestellten den größtmöglichen Vorteil bringen. Die Idee dabei ist, dass in dynamischen Ökonomien Ungleichverteilungen materieller Güter durch Anreize oder weniger Bürokratie oder Ähnliches zu einem Anwachsen der gesamten Gütermenge führen. So können auch die Schlechtestgestellten schließlich zu mehr Gütern gelangen, als wenn Ungleichverteilungen ausgeschlossen würden. Dieses Kriterium für legitime Abweichungen von der Gleichheit, in materiellen Gütern bemessen, bringt viele Schwierigkeiten mit sich, von

denen hier nur zwei angeführt werden, die mit der Definition der Position der Schlechtestgestellten zusammenhängen: Erstens hängt die Verteilungswirkung wesentlich davon ab, wie eng man ›schlechtestgestellt‹ verstehen will (ob man z. B. die Gruppe der untersten 10% oder der 1% als Bezugsgröße verwendet). Zweitens können andere Abweichungsgründe von der Gleichverteilung, z. B. unterschiedlicher Bedarf oder Verdienst, nicht berücksichtigt werden, da Rawls nur Einkommen und Besitz als zu verteilende Güter und als Indikatoren für die gesellschaftliche Stellung vorsieht. Menschen in sozialen Positionen, die zwar im Hinblick auf Einkommen und Besitz bemessen nicht sehr schlecht dastehen, wohl aber im Hinblick auf andere Faktoren wie z. B. kostspielige Krankheiten, sind jedoch möglicherweise gegenüber denen benachteiligt, die über weniger Einkommen und Besitz verfügen. Eine Möglichkeit, solche Abweichungsgründe zu berücksichtigen, besteht darin, die Liste der zu verteilenden Güter so zu erweitern, dass die als relevant angesehenen Gesichtspunkte mit berücksichtigt werden können: also z. B. durch die Aufnahme von Arbeit, Freizeit und Gesundheit in die Liste (wie von Rawls 1993 angedeutet). Es stellt sich dann natürlich das Anschlussproblem, wie die Güter der Liste gegeneinander gewichtet werden sollen, wie also ein Index dieser Güter zu bestimmen ist.

Eine allgemeinere Version dieser ersten Strategie, die von sehr vielen Autorinnen und Autoren vertreten wird, besteht darin, Gleichheit in materiellen Gütern als Präsumption zu postulieren und Abweichungen generell als begründungspflichtig anzusehen. Gemeinhin werden dabei Abweichungen aufgrund von Bedarf, Verdienst bzw. Leistung und von vorgängig erworbenen Rechten als potenziell legitim betrachtet (z. B. Tugendhat 1993). Damit wird allerdings die Schwierigkeit der Indexbildung auch nicht gelöst, da nur die Hinsichten benannt werden, die in den Index Eingang finden sollten. Das Problem der Indexbildung zu vermeiden, ist das Ziel der originellen Variante dieser Strategie, die von Walzer vertreten wird: Je nachdem, in welcher gesellschaftlichen Sphäre ein Gut zur Verteilung kommt, sollen unterschiedliche Gesichtspunkte eine Rolle spielen; in der Politik z. B. sollte strikte Gleichheit das Kriterium abgeben, in der Familie das Bedürfnis und in der Wirtschaft die Leistung (Walzer 1992). Dieser Ansatz verlagert das Abwägungsproblem der unterschiedlichen Gesichtspunkte auf die Frage nach der Abgrenzung der Sphären und die Identifikation der jeweils konstitutiven Güter.

2. Amartya Sen hat durch seine Kritik an Rawls die so genannte »Equality of What?«-Debatte initiiert

und damit eine zweite Strategie etabliert: Gesucht wird die maßgebliche Hinsicht der Gleichverteilung, d. h. es wird davon ausgegangen, dass es ein Equalisandum gibt, bei dem keine legitimen Abweichungen von der Gleichheit gefunden werden können (Sen 1997, 1992; Cohen 1989; Dworkin 2000). Sen hat Rawls vorgeworfen, dass der Fokus auf materielle Güter fetischistisch sei, denn niemand schätze Einkommen oder Besitz an sich, sondern doch nur dafür, was man daraus machen kann. Das aber, was jemand daraus machen kann, hänge nicht nur von der Menge der einer Person zur Verfügung stehenden Güter ab, sondern auch von der physischen Verfasstheit und dem soziokulturellen Umfeld dieser Person. Es komme also darauf an, Menschen nicht in materiellen Gütern bemessen gleichzustellen, sondern in ihrer Fähigkeit, bestimmte sinnvolle Tätigkeiten zu verrichten (Sen 1997). Sens Ansatz bleibt natürlich so lange unterbestimmt, wie nicht dargelegt wird, welches diese sinnvollen Tätigkeiten sein sollen. Martha Nussbaum hat im Rückgriff auf Aristoteles eine Liste solcher Tätigkeiten entworfen, auf der z. B. die Fähigkeit zu sozialen Bindungen und zu überlegtem Handeln genauso vorkommen wie die Fähigkeit, sich angemessen zu ernähren (Nussbaum 1999). Die größte Schwierigkeit eines solchen Ansatzes ist offenkundig diejenige, welche schon Rawls mit seiner schwachen Theorie des Guten umgehen wollte: Man braucht eine starke oder substanziale Theorie des Guten, da nicht mehr nur generalisierte Mittel, sondern sinnvolle Tätigkeiten ausgezeichnet werden. Dabei ist der Angelpunkt der Auseinandersetzung der Umgang mit individuellen Freiheitsspielräumen.

Um diese adäquat zu berücksichtigen, hat Dworkin vorgeschlagen, den Schnitt zwischen Zufall und Entscheidung zu legen: Eine Verteilung ist dann gerecht, wenn zufällige, von Personen nicht zu verantwortende Nachteile kompensiert werden, auf freiwillige Entscheidung zurückgehende Nachteile aber nicht: Die nicht zu verantwortenden Lebensaussichten der Individuen bilden die komplexe Hinsicht der Gleichheit. Nach Dworkin verfehlen ergebnisorientierte Ansätze, also solche, die Lebensaussichten in objektive Größen übersetzen (ob nun in Wohlfahrt wie bei vielen Ökonomen oder in Befähigungen wie bei Sen), notwendig das Ziel, Menschen in ihren nicht zu verantwortenden Lebensaussichten gleichzustellen. Es ist nämlich immer möglich und aus Sicht der betroffenen Individuen sogar klug, die eigenen Wünsche und Lebensvorstellungen den vorgegebenen Größen anzupassen und so »mehr Güter für sich herauszuholen«: Bei einem wohlfahrtsbezogenen Gleichheitskonzept z. B. werden Individuen »expensive tastes«, d. h. teure Vorlieben entwickeln,

die dann bei der Güterverteilung berücksichtigt werden müssten (Dworkin 2000; ähnlich auch schon Rawls 1975). Der von Dworkin entworfene »inputorientierte« Ansatz sieht vor, dass jeder die gleichen Ressourcen bekommt bemessen an den Opportunitätskosten, die durch die Verteilung entstehen. Um den Gerechtigkeitsintuitionen Rechnung zu tragen, die eine Abweichung von der Gleichheit aus Gründen der Behinderung vorsehen, entwickelt Dworkin ein Versicherungsmodell, nach dem die Versicherungsprämie aus der hypothetischen Situation heraus bestimmt wird, dass keiner weiß, ob er behindert ist.

Eine radikale Kritik richtet sich generell gegen Gleichheit als Verteilungskriterium. Die so genannten Anti-Egalitaristen versuchen zu zeigen, dass Gleichheit an sich weder ein anzustrebendes, noch ein zu rechtfertigendes Ziel der sozialen Gerechtigkeit darstellt. Denn erstens sei ja Gleichheit durch Nivellierung nach unten zu realisieren, mithin Gleichheitstheoretiker/innen dazu angehalten, einen Zustand als besser oder gerechter anzusehen, bei dem alle nichts oder fast nichts haben, gegenüber einem Zustand, bei dem einige über sehr viele und alle andere »nur« über viele Güter verfügen. Diesem so genannten »Levelling down«-Argument wird normalerweise mit dem Hinweis begegnet, dass Gleichheit nicht das alleinige Kriterium zur Beurteilung der Gerechtigkeit sozialer Verhältnisse sei, sondern auch allgemeine Wohlfahrt zu berücksichtigen wäre. Zweitens, so die Anti-Egalitaristen, sei Gleichheit an sich ein komparatives Kriterium und als solches nicht zu rechtfertigen, da der zentrale Beurteilungsgesichtspunkt sein sollte, wie es jedem Einzelnen ergeht, und nicht, wie es ihm im Vergleich zu anderen geht (z. B. Raz 1986). Wenn damit die soziale Verfasstheit von Lebensentwürfen vollständig bestritten wird, ist diese Position aber unplausibel.

### 3.3 Kritik des Verteilungsparadigmas

Thomas Pogge hat darauf aufmerksam gemacht, dass die verschiedenen gegenwärtigen Ansätze zu sehr auf das »Was« einer Verteilung und zu wenig auf das »Wie« fokussiert sind: Die Wirkungen der Verteilungsregeln selbst, nicht nur der Güter auf die Lebensaussichten müssen berücksichtigt werden. Es ist zu bedenken, dass durch die Regelungen die Beziehungen von Menschen und Institutionen sowie von Menschen untereinander mitbestimmt werden. Führte man die Todesstrafe für betrunkenes Autofahren ein, würde man möglicherweise viele Menschenleben retten und damit im Ergebnis die Lebensaussichten aller verbessern: Dass wir eine solche Regelung ablehnen, liegt nicht an ihrem Ergebnis, das ja, so die Annahme, positiv ist (Pogge 1996).



Kritisch gegen die Verengung von Gerechtigkeitsüberlegungen auf Verteilungsfragen wird weiter angeführt, dass Ausbeutung und institutionalisierte Unterdrückung, mithin Machtverhältnisse, und nicht die Verteilung irgendwelcher Güter als solcher – und schon gar nicht materieller Güter –, den Fokus der Beurteilung sozialer Zusammenhänge bilden sollten. Ansonsten würde eine allzu statische Modellierung von Gesellschaft resultieren. Es käme darauf an, dass sich Individuen untereinander sowie soziale Gruppen als Gleiche begegnen: Dazu ist es manchmal, aber nicht immer nötig, dass sie gleich viel haben, zugeteilt bekommen o. ä. (z. B. Young 1990).

Eine radikale Variante der Kritik an der Konzipierung von Gerechtigkeit als Verteilungsgerechtigkeit wird durch den so genannten Liberalismus formuliert: In Anknüpfung an den klassischen Kontraktualismus wird eine Konzeption des Minimalstaates verteidigt, der einige Grundrechte und das Eigentum sichert; jenseits der Begründung gerechter Regeln der ursprünglichen Aneignung insbesondere natürlicher Güter sowie des Austauschs von Gütern ist jede weitere Verteilung von Gütern als eine Umverteilung von Gütern anzusehen, die schon jemandem zukommen, und mithin als ein Unrecht (Nozick 1974).

### 3.4 Internationale und intergenerationelle Gerechtigkeit

Spezifische Fragen internationaler Gerechtigkeit betreffen neben legitimen Interventionen und gerechten Kriegen auch die globale Verteilung von Gütern (Walzer 1977; Beitz 1979; Rawls 1999; Pogge 2001). In den Vordergrund tritt bei Letzterer die Problematik der Anwendbarkeit von Gerechtigkeitskonzeptionen, die als Rechtfertigungsgründe die gemeinschaftliche Herstellung von Gütern oder eine gemeinsame politische Ebene vorsehen (und diese Gemeinsamkeiten liegen global häufig nicht oder nur in Ansätzen vor).

Schwerpunkte in der intergenerationellen Gerechtigkeitsdiskussion sind der Umgang mit Natur, insbesondere mit natürlichen Ressourcen, der Aufbau von Sozialversicherungen und die Zulässigkeit von Staatsverschuldung. Die Begründung der Gerechtigkeit zwischen Generationen ist eine besondere Herausforderung (vgl. z. B. Rawls 1975; Birnbacher 1988; Portney/Weyant 1999): Inwiefern kann man zukünftigen Menschen etwas schuldig sein? Reziprozität und gemeinsame Institutionen als Rechtfertigungsgrund fallen weg. Durch den Zukunftsbezug stellen sich darüber hinaus die Schwierigkeiten der Güterbewertung in verschärfter Form, da man weder die Güter, die knapp sein werden, noch ihre zukünftige Bewertung voraussagen kann.

### Literatur

- Aristoteles: *Politik*. Übers. von Eugen Rolfes. Hg. von Günther Bien. Hamburg 1981.
- : *Nikomachische Ethik*. Übers. von Eugen Rolfes, Hg. von Günther Bien. Hamburg 1985.
- Beitz, Charles R.: *Political Theory and International Relations*. Princeton/New York 1979.
- Birnbacher, Dieter: *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart 1988.
- Cohen, Gerald A.: »On the Currency of Egalitarian Justice«. In: *Ethics* 99 (1989), S. 906–944.
- Dworkin, Ronald: *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Mass. 2000.
- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M. 1992.
- Hare, Richard M.: *Freedom and Reason*. Oxford 1963.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civill* [1561]. Cambridge 1991.
- Kant, Immanuel: »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« [1785]. In: Ders.: *Werke: Akademie Textausgabe*. Berlin 1968, Bd. 4, S. 385–464.
- Kelsen, Hans: *Was ist Gerechtigkeit?* [1953]. Stuttgart 2000.
- Larmore, Charles: *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge/New York 1987.
- MacIntyre, Alasdair C.: *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame/London 1981.
- Mill, John Stuart: »Utilitarianism«. In: J. Gray (Hg.): *On Liberty and other Essays*. Oxford 1985. S. 131–205.
- Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*. New York 1974.
- Nussbaum, Martha: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Hg. von Herlinde Pauer-Studer. Frankfurt a. M. 1999.
- Platon: *Der Staat (Politeia)*. Übersetzt von Otto Apelt. Leipzig 1988.
- Pogge, Thomas (Hg.): »Gleiche Freiheit für alle?«. In: Höffe, Otfried (Hg.): *Klassiker auslegen: John Rawls*. Berlin 1996, S. 149–168.
- : *Global Justice*. Oxford 2001.
- Portney, R. Paul/Weyant, John P. (Hg.): *Discounting and intergenerational equity*. Washington DC 1999.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit: Übersetzt von Hermann Vetter*. Frankfurt a. M. 1975 (engl. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. 1971).
- : *Political Liberalism*. New York 1993.
- : *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass. 1999.
- Raz, Joseph: *The Morality of Freedom*. Oxford 1986.
- Sandel, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge 1982.
- Sen, Amartya: *Inequality Reexamined*. Oxford 1992.
- : »Equality of What« [1982]. In: ders. (Hg.): *Choice, Welfare and Measurement*. Cambridge, Mass. 1997, S. 353–369.
- Taylor, Charles: »Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit« [1985]. In: Taylor, Charles (Hg.): *Negative Freiheit*. Frankfurt a. M. 1992.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M. 1993.
- Walzer, Michael: *Just and Unjust Wars*. Harmondsworth 1977.
- : *Sphären der Gerechtigkeit: Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt a. M./New York 1992.
- Young, Iris M.: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton 1990.

# Gewissen

## 1. Begriff und Zugang

Gewissen (aus althochdeutsch *gewizzani*) ist eine um das Jahr 1000 durch eine Glosse zu Psalm 68, 20 von Notker Teutonicus eingeführte Lehnübersetzung für lateinisch *conscientia*, dessen Bedeutung wiederum durch das griechische *syneidesis* bestimmt wurde. Die Präfixe *syn-*, *con-* und *ge-* bedeuten zunächst das ›Mitwissen‹ mit anderen von einem Vorgang; die reflexive Verwendung besagt dann, dass ich selbst die Person bin, mit der ich etwas »mit-weiß«. In der Antike bildet sich der Begriff durch die allmähliche Psychologisierung mythischer Sanktionsinstanzen; bei Aischylos sind die Erinyen noch von außen hinzutretende göttliche Mächte; der Orest des Euripides spricht von seiner inneren »Gewissenspein« (Class 1964, S. 102–107). Bei Platon und Aristoteles spielt der Begriff des Gewissens keine Rolle; erst bei den Epikureern und in der Stoa, dort vor allem bei Cicero und Seneca, wird er als innere und daher höchste Autorität der Beurteilung des eigenen Handelns terminologisch fixiert. Im Alten Testament vertritt das »Herz« die Funktion des Gewissens; wobei Gott alle Geheimnisse des Herzens erforscht und kennt (Jes Sir 42, 18). Im Neuen Testament übernimmt Paulus an prominenter Stelle (Röm 2,14–16) den naturrechtlich-populärphilosophischen Begriff des Gewissens; die Heiden tun »von Natur«, was das Gesetz fordert: »Sie zeigen damit, dass ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich« – bis am Ende der Tage Christus richten wird, was im Menschen verborgen ist (Reiner 1974, Sp. 574–579; Blühdorn 1977, S. 197–201).

Durch diesen antiken und jüdisch-christlichen Traditionsstrang ist der Begriff des Gewissens in der europäischen Kultur verankert. Ein *kulturhistorischer* Zugang zum Gewissensphänomen konstatiert zunächst allgemein, dass sich im Gewissen eine individuelle sittliche Erfahrung ausdrückt, in der das Wissen von einer gesellschaftlichen Norm mit einem inneren Gefühl verbunden ist, dieser Norm Folge leisten zu sollen. Es macht aber die Freiheit des Gewissens aus, von dieser gesellschaftlichen Norm aus moralischen Gründen auch abweichen zu können. Insofern stehen sich ein *autoritäres* und ein *autonomes* Gewissen gegenüber, wobei ein abweichendes Gewissen, das einen moralischen Konsens durchbricht, oft genug der Vorbote einer neuen Norm sein kann. Das Gewissen ist innovativ, es hat eine Geschichte und wandelt sich mit den Anforderun-

gen, die an es gestellt werden. Diese Frage nach seiner Genese und seiner historischen Erscheinungsvielfalt schließt aber nicht aus, dass im Gewissensphänomen eine *condition humaine* sichtbar wird, die um wenige ethische Grundgebote kreist. Eines davon ist die späthellenistische »Goldene Regel«, die auch in der Bergpredigt verankert ist: »Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten« (Mat 7, 12).

Wer etwas über das Gewissen wissen will, muss sich an die Diskurse halten, in denen über das Gewissen geschrieben und gesprochen worden ist. Überblickt man den neuzeitlichen Bereich zwischen dem 16. und dem 20. Jh. in Europa, dann kann man davon ausgehen, dass eine *Norm setzende Schicht* von Theologen, Philosophen und Juristen (heute erweitert durch Psychologen, Soziologen, Anthropologen) an der Nahtstelle zwischen der ›Gelehrtenkultur‹ und der ›Volkskultur‹ versucht, die für das Fortbestehen der Gesellschaft als notwendig erachteten Gewissensnormen mitsamt ihren inneren und äußeren Sanktionsmechanismen zu formulieren und in die Gesellschaft hineinzutragen. Es macht eine Eigentümlichkeit des Gewissens aus, dass es seiner Anlage nach zwar immer als vorhanden gilt, dass es aber darüber hinaus ›kultiviert‹ werden muss.

## 2. Religiöses Gewissen und philosophische Aufklärung

Im Mittelalter diskutierten die Scholastiker, ob es sich beim Gewissen um eine Einstellung (*habitus*), einen Akt (*actus*) oder eine Kraft (*potentia*) handle; dabei wurde das Gewissen als der vom Sündenfall unberührte Rest eines göttlichen Seins in uns verstanden, das zwar schwach ist, von sich aus aber zum Guten neigt, wie Thomas von Aquin in der *Summa Theologica* sagt (I q.79 a.12). Für Luther dagegen war das Gewissen der Ort der schuldverfallenen Gottesferne; sein Gewissen »lärm[t], schreit, zittert und bebt«; getröstet werden kann es nur im Glauben an die Zusage der Gnade im Evangelium. Im Sinne der oben entwickelten Differenz zwischen Gelehrtenkultur und Volkskultur zeigt sich allerdings, dass diese Definitionen oder Gewissenserfahrungen nicht verallgemeinerbar waren; der mentale Abstand zwischen einer subtilen Gewissenskrupel erörternden »Mönchsfront« und einer zu missionierenden »Bauernfront« (Pesch/Peters 1981, S. 128) war zu groß. Die Pfarrer behandelten das Gewissen ihrer Gemeindeglieder als ein Wissen von den biblischen Normen, denen aber die verbindende Kraft erst durch

einen lohnenden oder strafenden Gott verliehen werden musste.

Um sich diese Situation an einem Beispiel zu verdeutlichen: Im pastoraltheologischen Diskurs gilt das *Gewitter* als Strafe Gottes für die Sünden. Doch die Mehrzahl der Menschen im 16. und 17. Jh. ist der Ansicht, dass Gewitter von Hexen gemacht werden; d. h. sie erkennen ein Gewitter als ›Zeichen‹ für ihre Culpabilisation nur bedingt an. Die Prediger versuchen umgekehrt, den Gläubigen ein im Gewitter aufbrechendes ›Gewissen‹ mit den entsprechenden Gebeten um Errettung als die kulturell richtige Handlung nahe zu bringen. Kaum wird das akzeptiert, gerät diese mentale Haltung im 18. Jh. in eine Krise. Zum einen gilt das laute Schreien nach Gott um Errettung nun als unschicklich; zum andern gehen die Gewitterpredigten an der Erfindung des Blitzableiters zugrunde. Es muss ein neues Gewissen entworfen werden, das sich im Gewitter nicht mehr fürchtet (vgl. Kittsteiner 1991, S. 31–156).

Der entscheidende kulturelle Schock der frühen Neuzeit, ohne den die Aufklärung gar nicht denkbar wäre, ist die Erfahrung, dass die religiös beschränkten Gewissen streitender Konfessionen friedensunfähig sind. In den konfessionellen Bürgerkriegen und vor allem im Dreißigjährigen Krieg haben sich alle Konfessionen unglaubwürdig gemacht. Es ist die große Leistung der Philosophen des 17. Jh.s (Herbert v. Cherbury, Descartes, Hobbes, Spinoza), die *konfessionell gebundenen Gewissen* zu entwerten und neue Strategien der Affektkontrolle zu entwerfen. Die Konfessionen selbst reagierten mit einer Verinnerlichung des Glaubens – wie z. B. in der gesamteuropäischen Bewegung des Pietismus. Erst vor dem Hintergrund der so erreichten kulturellen Stabilisierung konnte sich die Transformation des Gewissens im 18. Jh. vollziehen, deren Ausläufer bis in die Gegenwart reichen.

Bei Kant sind bereits die Grundstrukturen eines neuen Gewissenstypus vorgezeichnet. Da es keine Stimme Gottes in uns mehr sein kann, leitet er es in der *Metaphysik der Sitten* von einer Selbstverdoppelung des Ichs her, das eine »wirkliche oder bloß idealische Person, welche die Vernunft sich selbst schafft«, zum Richter über unsere Handlungen erhebt (vgl. Kant 1968, VI, S. 439). Mit Kant tritt auch das Verhältnis von Tugend und Gnade in eine neue Epoche ein. In allen Entwürfen von Luther, der lutherischen Orthodoxie und des Pietismus musste immer die Gnade einer möglichen Moralität vorausgehen, denn es galt den durch den Sündenfall geschwächten Menschen überhaupt erst zum Guten zu befähigen. Kant kehrt diese Abfolge um: Die Gnade kann auf die vorgängige Tugend nur hypothetisch

folgen. Damit rückt sie in eine geschichtsphilosophische Perspektive. Es muss »in praktischer Absicht« ein »System der Zwecke« eines weisen Welturhebers gedacht werden dürfen (Kant 1968, III, S. 529), das in Kategorien wie »Vorsehung« oder »Naturabsicht« für die Menschen zurechtbringt, woran sie handelnd verzweifeln müssten (Kant 1968, VIII, S. 17–31). Dem »Gewissen vor Gott« tritt nun zunehmend ein Gewissen vor einer als allmähliche Verbesserung der Menschheit gedachten Geschichte zur Seite.

Auch die emotionale Komponente des Gewissens, ein wirksames Schuldgefühl, das entweder als nachfolgendes Gewissen die Tat bereut oder – besser noch – sie als vorgängiges Gewissen gar nicht erst geschehen lässt, beginnt sich im späten 18. Jh. zu verändern. Woran die Kultgemeinschaft weitgehend gescheitert war, das übernimmt nun die ›bürgerliche Familie‹: eine Erziehung im Klima einer durchgängigen Liebe. Die in allen Erziehungsschriften immer wieder beschworene Liebe der Mutter, die es verhindert, eine erlittene Zurechtweisung aggressiv nach außen zu wenden, scheint überhaupt erst beim Kind eine Einsicht in sein eigenes Fehlverhalten zu ermöglichen. Eine stabile Verinnerlichung des Gewissens, das betont später auch Sigmund Freud, ist nicht durch Härte, sondern nur durch Milde zu erreichen (vgl. Freud 1963, XIV, S. 490). Damit ist bereits im späten 18. Jh. die Frage nach der Psychogenese des Gewissens eingeleitet, die über Nietzsche und Freud bis zu Erikson, Piaget und Kohlberg führt. Betont werden dabei zumeist Entwicklungsstufen, in denen beim Kind eine zunächst äußerlich aufgefasste Norminstanz verinnerlicht wird, die in der Adoleszenz als persönliche Regung in Einklang/Dissonanz mit der Umwelt erfahren wird, bis im Erwachsenenalter die Möglichkeit von frei gewählten Grundsätzen einer moralischen Identität gegeben ist (vgl. Fetz 1995). Insofern ist mit diesen Entwürfen auch eine Schwäche im Freud'schen Gewissensbegriff korrigiert, denn Freud setzt das ›Gewissen‹ mehr oder minder mit dem »Über-Ich« gleich. Es dominiert ein »Ich«, das seinerseits mit den Triebansprüchen des »Es« und der Realitätskontrolle durch die Außenwelt nicht fertig wird. Die Inhalte des »Über-Ich« sind aber nur von der elterlichen und gesellschaftlichen Autorität vorgegeben, ohne dass Freud die Möglichkeit eines davon abweichenden moralischen Handelns eigens betonen würde (vgl. Freud 1963, XIII, S. 262–265). Cum grano salis könnte man vielleicht sagen, dass sich der psychoanalytische Prozess mit seinem Anspruch: »Wo Es war, soll Ich werden« (Freud 1963, XV, S. 86) an die Stelle des Gewissens gesetzt hatte.

### 3. Gewissen und Geschichte

Kant hatte explizit Geschichtsphilosophie als hypothetische Hilfskonstruktion für Moralphilosophie »in praktischer Absicht« auf den Weg gebracht. Wenn aber das Gewissen nicht mehr vertikal auf Gott, sondern horizontal auf eine bessere Zukunft der Menschheit ausgerichtet ist, steht und fällt es mit der Glaubwürdigkeit teleologischer Geschichtsentwürfe. Hegels Wendung von der Moralität zu einer substantziellen Sittlichkeit attestiert dem Gewissen zwar die äußerste Autonomie (Hegel 1962, S. 121, § 137), aber gerade deshalb ist es »als formelle Subjektivität schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, ins Böse umzuschlagen« (Hegel 1962, S. 124, § 139). Nur im Staat kann das Einzelne mit dem Allgemeinen in Übereinstimmung gebracht werden – und über die Staaten wacht als höchste Instanz die Vernunft der Weltgeschichte. Mit dem Zerfallsprozess des Deutschen Idealismus geraten sowohl dessen Subjektkonstituierung als auch die Einbindung der Subjekte in eine Geschichtsteleologie in die Mühlen der Kritik. Schopenhauer löst das Gewissen in »1/5 Menschenfurcht, 1/5 Deisidämonie, 1/5 Vorurteil, 1/5 Eitelkeit und 1/5 Gewohnheit« auf (Schopenhauer 1922, S. 4, S. 192). Nietzsche versucht eine historisch-genetische Erklärung; er betrachtet das Gewissen als die Rückwendung der grausamen Instinkte gegen das eigene Ich, sobald sie sich nicht mehr frei äußern können. Das dürfen sie am wenigsten bei einer Priesterkaste, so dass, ausgehend von der Religion, eine Verkehrung aller Werte stattgefunden habe. Diesem Ressentiment-Gewissen setzt Nietzsche ein heroisches Standhalten jenseits von »Gut und Böse« entgegen – in der Herrenmoral des Dualismus von gut und schlecht, von vornehm und gering. Dennoch bleibt seine Position dem Gewissen gegenüber ambivalent: Einerseits betrachtet er es als die »unheimlichste Erkrankung« des Menschen, zum andern sieht er, dass mit dieser Verinnerlichung die »Seele« überhaupt an Tiefe gewinnt, dass der Mensch ein »interessantes Tier« wird (Nietzsche 1988, V, 322f.). Seine Auffassungen werden zu Beginn des 20. Jh.s breit, aber verkürzt rezipiert. Sie fließen vor dem Hintergrund einer zivilisationskritischen Abgrenzung gegen den »Utilitarismus« des europäischen Westens und Vorstellungen von einer spezifisch deutschen Innerlichkeit zu einem Gefühlsbrei zusammen, dessen Träger in Lebensreform und Jugendbewegung gegen das wilhelminische Bürgertum aufbegehren. Mit Nietzsche im Tornister macht sich das deutsche Gewissen auf einen *Sonderweg*.

Einen Begriff wie »deutsches Gewissen« überhaupt bilden zu können setzt voraus, dass man dem Ge-

wissen – analog zu Maurice Halbwachs' Untersuchung des »Gedächtnisses« (Halbwachs 1985, S. 121) – einen kollektiven Rahmen zuschreibt, in dem es als individuelles Gewissen nur existieren kann. Nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg koppelt sich dieses deutsche Gewissen von dem vielfach verspöttelten »Weltgewissen« des Völkerbundes ab, das in seiner demokratischen Tradition vornehmlich als die Gewissenskultur der Siegermächte wahrgenommen wird. Eine Abgrenzung gegen die kantische Vorstellung vom Gewissen als eines moralischen »Gerichtshofes« liefert Martin Heidegger in *Sein und Zeit*: Nun gilt das Gewissen als Verstehen eines »Rufes«, der aus dem Verfallensein in das anonyme »Man« in ein eigentliches »Selbsteinkönnen« zurückholt, das zugleich Aufruf zum Schuldigsein ist (Heidegger 1953, S. 269). Paul Tillich hat 1945 dieses Gewissen als »transmoralisch« bezeichnet und seine Funktionsweise folgendermaßen kommentiert: »Wir müssen handeln, und die Haltung, in der wir handeln können, ist »Entschlossenheit«. Entschlossenheit transzendiert das moralische Gewissen, seine Argumente und Verbote. Sie bestimmt eine Situation, statt von ihr bestimmt zu werden. *Das gute, transmoralische Gewissen besteht in der Annahme des bösen moralischen Gewissens*, das unvermeidlich ist, wo immer Entscheidungen getroffen und Taten getan werden« (Tillich 1965, III, S. 69). Diese Vorausentschuldung des schlechten moralischen durch das gute transmoralische Gewissen ist über die Intentionen Tillichs hinaus symptomatisch. Sie verweist auf die durch die Niederlage im Ersten Weltkrieg entstandene Traumatisierung der Deutschen. Sie haben sich vor der Geschichte ohnmächtig erwiesen und müssen nun die Moral überwinden, um ihre Geschichtsmächtigkeit wieder zu erlangen. Das ist die Ausgangsposition von 1933.

Die nationalsozialistische Propaganda arbeitet mit der Re-Personalisierung gesellschaftlicher und ökonomischer Strukturen und zeigt die vermeintlichen subjektiven Verursacher hinter scheinbar objektiven Vorgängen. Eine Weltwirtschaftskrise ist dann keine Weltwirtschaftskrise, sondern eine Weltverschwörung »des Juden«, der seine maskierten Agenturen in Wall Street und Moskau gleichermaßen unterhält. Es ist das Ungeheuerliche am Nationalsozialismus, dass er versucht hat, den »Volkstumskrieg« im Osten und den Völkermord an den Juden in einem guten »deutschen Gewissen« als eine zwar belastende, für die deutsche Selbstbehauptung aber notwendige Aufgabe zu verankern. Hannah Arendt hat darauf verwiesen, dass die berüchtigten Reden Himmlers eben dies zum Inhalt hatten.

»Denn so wie das Recht in zivilisierten Ländern von der stillschweigenden Annahme ausgeht, dass die Stimme des Gewissens jedermann sagt: ›Du sollst nicht töten‹, gerade weil vorausgesetzt ist, dass des Menschen natürliche Begierden unter Umständen mörderisch sind, so verlangte das ›neue‹ Recht Hitlers, dass die Stimme des Gewissens jedermann sage: ›Du sollst töten‹, und zwar unter der ausdrücklichen Voraussetzung, dass des Menschen normale Neigungen ihn keineswegs unbedingt zum Mord treiben. Im Dritten Reich hatte das Böse die Eigenschaft verloren, an der die meisten Menschen es erkennen – es trat nicht mehr als Versuchung an sie heran« (Arendt 1964, S. 188f.).

Seither hat sich das Gewissen der Deutschen in verschiedenen Windungen und Wendungen an diesem Einbruch der Moralität abgearbeitet. Eine erste Reaktion war es, die Verführbarkeit durch das ideologische Gewissen und seine »faszinierenden Aufgaben« zu verdrängen (Mitscherlich 1991, S. 72). Seit den späten 60er Jahren versuchte man sich an einer Identifikation mit den Opfern, ohne zu bedenken, ob das überhaupt möglich sei. Die öffentliche Dokumentation der Schuld in monumental geplanten Denkmälern ist die vorerst letzte Stufe der politisch-offiziellen Gewissensentwicklung in der Bundesrepublik.

#### 4. Das postmoderne Gewissen im Zeitalter der Globalisierung

Die ›Postmoderne‹ ist eine der Antworten auf die Geschichtserfahrung des 20. Jh.s mit totalitären Systemen und ihren Methoden, das Gewissen des Einzelnen und sein Handeln einem allgemeinen Ziel unterzuordnen. In dieser Zurückweisung von teleologischen Geschichtsentwürfen ist impliziert, dass es keinen ›Endzweck‹ der Geschichte gibt, um dessentwillen transmoralische ›Mittel‹ angewendet werden dürfen. Mit dem Ende der ›großen Erzählungen‹ hat sich allerdings als Gegenbewegung zur ökonomischen Globalisierung ein Neokulturalismus ethnischer Gruppen entwickelt, der z.T. noch zusätzlich durch einen politisch modernisierten ›religiösen‹ Fundamentalismus legitimiert wird. Das viel gescholtene Buch von S. Huntington *Kampf der Kulturen* mündet immerhin in eine bemerkenswerte Aufgabenstellung ein: Anstatt die Universalität einer Kultur zu propagieren, gehe es darum, nach den Universalien in allen Kulturen zu suchen, um so die »dünne minimale Moral« einer *conditio humana* aufrechtzuerhalten (Huntington 1997, S. 525). Unter historischem Aspekt wird deutlich, dass sich hier die europäische Erfahrung des 17. und 18. Jh.s wiederholt, einen Ausgleich unter den Konfessionen her-

stellen zu müssen, allerdings jetzt im Weltmaßstab. Es scheint dabei ratsam zu sein, von der amerikanisch-europäischen Menschenrechtsdebatte des 18. Jh.s her gesehen einen Schritt zurück in die Toleranzdebatte des 17. Jh.s zu machen – nicht zuletzt deshalb, um in einem erneuten Schritt vorwärts die Menschenrechte um die Universalien anderer Kulturen zu bereichern. Ein mögliches *globalisiertes* Gewissen wird es lernen müssen, die im Konfliktfall nicht friedensfähigen partikularen Gebote einer Kultur/Religion zurückzustellen zugunsten ihrer je vorhandenen universalen Aspekte.

Dabei zeichnen sich eine Reihe von Erschwerungen ab, denn die meisten außereuropäischen Kulturen haben den Ausgriff des ›Westens‹ zur Weltherrschaft seit dem 16. bis ins 19./20. Jh. als äußerst ambivalenten Eingriff erfahren; sie haben die Doppelbödigkeit sowohl des Christentums als der bürgerlichen Moral kennen gelernt. Außerdem ist das nach dem Zusammenbruch des Sozialismus übrig gebliebene kapitalistische Weltssystem seinerseits nur bedingt moralfähig; die Debatten um Umweltschutz, Bioethik und Gentechnologie belegen das hinreichend. Es scheint nicht falsch zu sagen, dass wir hier bestenfalls die Stufe eines rückblickenden Gewissens nach einer Tat (*conscientia consequens*) erreicht haben, von einer vorausschauenden *conscientia antecedens* sind wir noch weit entfernt.

Schließlich greifen alle Entwürfe für ein Gewissen zu kurz, die von der philosophischen oder theologischen Begründung bloßer Handlungsnormen ausgehen. Es ist die grundlegende Einsicht der Geschichtsphilosophie seit dem 18. Jh., dass der historische Prozess als Ganzes nicht unter der Verfügung der Einzelwillen steht, so dass sich *auch moralische Handlungen* zu einem Resultat verflechten können, das jenseits des Intendierten liegt. Wir haben es zu tun mit einem Gewissen unter der Prämisse der Nicht-Machbarkeit der Geschichte. Nicht zu Unrecht vergleicht Anthony Giddens die Geschichte mit einem »Dschagganath-Wagen«, der alles unter sich zermalmt (Giddens 1997, S. 173). Da andererseits bislang alle Versuche, Geschichte als Ganze zu kontrollieren, in Totalitarismen geführt haben, wird man lernen müssen, sich in einer nicht-kontrollierbaren Geschichte zu bewegen und ein Gewissen zu entwerfen, das mit dieser Situation insofern umgehen kann, als es einerseits von allen historischen Endzwecken abstrahiert, und andererseits bereit ist, moralisch zu handeln, ohne je Gewissheit zu haben, dadurch in der Geschichte irgendetwas zu verbessern. Seine Maxime könnte die Formulierung des »Zweckes an sich selbst« sein: »Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Per-

son eines jeden anderen zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst« (Kant 1968, IV, S. 429).

## Literatur

### Standardwerke

- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München 1964.
- Blühdorn, J.G.: Art. »Gewissen I«. In: Krause, Gerhard/Müller, Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 13. Berlin/New York 1984, S. 197–201.
- Class, Manfred: *Gewissensregungen in der griechischen Tragödie*. Hildesheim 1964.
- Fetz, Reto Luzius: »Das Gewissen. Angelpunkt von Moralität und Identität«. In: *Dialektik* (1995) H. 2.
- Freud, Sigmund: »Das Unbehagen in der Kultur«. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 14. Frankfurt a.M. 1972.
- : »Das Ich und das Es«. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 13. Frankfurt a.M. 1967.
- : »Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse«. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 15. Frankfurt a.M. 1967.
- Giddens, Anthony: *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt a.M. 1997 (engl. *The Consequences of Modernity*. Cambridge 1990).
- Halbwachs, Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt a.M. 1985 (frz. *La mémoire collective*. Paris 1950).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg 1962.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1953.
- Huntington, Samuel: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München/Wien 1997.
- Kant, Immanuel: »Die Metaphysik der Sitten«. In: *Akademie-Textausgabe*. Bd. 6. Berlin 1968.
- : »Kritik der reinen Vernunft«. *Akademie-Textausgabe*. Bd. 3. Berlin 1968.
- : »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«. In: *Akademie-Textausgabe*. Bd. 8. Berlin 1968, S. 17–31.
- : »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. In: *Akademie-Textausgabe*. Bd. 4. Berlin 1968.
- Kittsteiner, Heinz Dieter: *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a.M./Leipzig 1991.
- Mitscherlich, Alexander/Mitscherlich, Margarete: *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*. München/Zürich 1991.
- Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. In: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 5. Hg. v. Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino. Berlin 1988.
- Pesch, Otto Hermann/Peters, Albrecht: *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*. Darmstadt 1981.
- Reiner, Hans: Art. »Gewissen«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt 1974, Bd. III, Sp. 574–592.
- Schopenhauer, Arthur: »Preisschrift über die Grundlage der Moral«. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 4. Leipzig 1922.
- Tillich, Paul: »Das Transmorale Gewissen«. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 3. Stuttgart 1965.
- Weiterführende Literatur*
- Blühdorn, Jürgen (Hg.): *Das Gewissen in der Diskussion*. Darmstadt 1976.
- Höver, Gerhard/Honnewald, Ludger (Hg.): *Der Streit um das Gewissen*. Paderborn 1993.
- Hübsch, Stefan: *Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabi-*

*literung des philosophischen Gewissensbegriffs*. Göttingen 1995.

Mokrosch, Reinhold: *Gewissen und Adoleszenz. Christliche Gewissensbildung im Jugendalter*. Weinheim 1996.

Heinz Dieter Kittsteiner

## Glück / Wohlergehen

### 1. Begriffsklärung

Dem Glücksbegriff kam in der antiken Moralphilosophie bei allen Schulrichtungen – mit der prominenten Ausnahme der Kyrenaiker – eine systematische Zentralstellung zu; eudämonistische (d.h. auf der Glückskonzeption basierende) Ethiken wurden noch im Mittelalter und in der frühen Neuzeit häufig vertreten, gerieten jedoch seit dem 18. Jh. gegenüber kantischen, utilitaristischen und vertragstheoretischen Ansätzen weitgehend in die Defensive. In jüngerer Zeit lässt sich hingegen eine Tendenz feststellen, an ältere eudämonistische Konzeptionen anzuknüpfen und Ethiken des Wohlergehens und des gelingenden Lebens mit gegenwärtigen philosophischen Mitteln wieder aufzunehmen und zu verteidigen.

Eine prinzipielle Schwierigkeit jedes Eudämonismus besteht allerdings darin, dass der Glücksbegriff mehrere irritierende Bedeutungsnuancen aufweist und zudem erheblich divergierende Vorverständnisse impliziert. Zunächst ist auf eine bekannte, aber zumindest in der Alltagssprache noch immer Verwirrung stiftende Doppeldeutigkeit aufmerksam zu machen: Im Deutschen steht der Ausdruck sowohl für ein Zufallsglück (griech. *eutychia*, lat. *fortuna*, frz. *chance*, engl. *luck*) als auch für das Lebensglück (*eudaimonia*, *beatitudo*, *bonheur*, *happiness*). Zwar scheint es durchaus berechtigt zu behaupten, dass die Elemente des Zufallsglücks, also kontingentes Gelingen, unverfügbare Erfolg und günstige Lebensumstände, zugleich bedeutende Aspekte des Lebensglücks darstellen. Das ändert aber nichts daran, dass als philosophischer Glücksbegriff nur das umfassende Konzept des Lebensglücks in Betracht kommt, welches mehr als nur kontingente Faktoren einschließt. Sodann scheint es wichtig hervorzuheben, dass man Glück nicht für den schlechterdings unüberbietbaren, den bestmöglichen Zustand eines Individuums zu reservieren braucht. Besonders der ältere Sprachgebrauch von »Glückseligkeit« unterstellt eine maximalistische Begriffsverwendung, die sich möglicherweise nur religiös, etwa im Sinn eines perfekten und unverlierbaren Jenseitsglücks, einlösen lässt. Der Glücksbegriff lässt sich aber sinnvoll auch

auf unsere unvollkommene, vom Scheitern bedrohte, nicht-ideale und vergängliche Lebensform anwenden. Weiterhin ist erwähnenswert, dass man Glück einerseits präsentisch oder episodisch auffassen kann, d.h. auf die gegenwärtige Verfassung eines Individuums bezogen, und andererseits periodisch oder übergreifend, nämlich im Blick auf größere Lebensabschnitte oder auf die Gesamtbiographie eines Menschen. Es ist ein beträchtlicher Unterschied, ob man von einem Schokolade essenden Kind feststellt, es sei glücklich, oder ob man sagt, ein bestimmter Abschnitt sei – vielleicht trotz vieler äußerer Entbehrungen – der glücklichste des eigenen Lebens gewesen. Im Zusammenhang damit steht die wohl wichtigste begriffliche Unterscheidung: Man kann unter dem Lebensglück zum einen ein subjektives Empfindungsglück verstehen und zum anderen ein objektives Erfüllungsglück. Glücklich kann man einerseits jemanden nennen, der Erleichterung über eine bestandene Prüfung empfindet, der sich im Zustand der Verliebtheit auf Hochzeitsreise begibt oder den die Nachricht über einen Lotteriegewinn in Euphorie versetzt. Andererseits lässt sich jemand als glücklich bezeichnen, der ein langes, gesundes und erfolgreiches Leben als hervorragender Pianist und geachteter Mitbürger führt und zudem über ein erfülltes Ehe- und Familienleben verfügt. Der Ausdruck ›Glück‹ kann also ebenso für einen psychischen oder mentalen Zustand verwendet werden wie für den Besitz der wichtigsten glücksrelevanten Güter.

Dem Konzept des Empfindungsglücks entspricht der eher subjektive und psychologische Ausdruck ›Wohlbefinden‹, während sich der Begriff des Erfüllungsglücks mit dem eher objektiven Ausdruck ›Wohlergehen‹ (*well-being*) deckt. Philosophiehistorisch betrachtet handelt es sich beim Begriff des Erfüllungsglücks (mit Suarez gesprochen: *beatitudo obiectiva*) um das Glückskonzept der vormodernen Philosophie, während das Empfindungsglück (*beatitudo formalis*) das neuzeitliche Begriffsverständnis markiert (dazu differenzierter Kraut 1979 und Hosenfelder 1992). Tatsächlich stehen die Ausdrücke *eudaimonia* und *beatitudo* für ein gelingendes, ›blühendes‹ oder gutes Leben, während moderne Begriffsbestimmungen in die Richtung eines positiven Gemütszustands gehen. Der subjektive Glücksbegriff der Neuzeit weist zudem einen stark privaten und expressiven Charakter auf: So unterstellt der moderne Common sense, es existierten zwar prinzipiell glücksfördernde bzw. -beeinträchtigende Faktoren, es gebe aber keine definitiv angebbaren Glückskonstituenten. Folglich scheint die Beschreibung eines glücklichen Menschen aus der Außenperspektive ausgeschlossen.

## 2. Das Problem der Theoriefähigkeit des Glücks

Unter der Voraussetzung des modernen Wortverständnisses erscheint der Glücksbegriff einerseits zu vage und andererseits zu anspruchsvoll, um sich mit philosophischen Mitteln diskutieren zu lassen. Nahe liegend scheint zum einen die Folgerung, er müsse ganz der subjektiven Beliebigkeit überlassen bleiben, und zum anderen, er bilde den Inbegriff alles dessen, worum es einem Menschen in seinem Leben ernsthaft geht. Das Glücksthema wirkt daher zu personen-, epochen- und kontextrelativ, als dass es allgemein behandelt werden könnte, und es wirkt zu weit gefasst und zu pathetisch-hochgegriffen, als dass es präzise und nüchtern greifbar wäre. Eine philosophiehistorische Konsequenz dieser Einschätzung bestand darin, dass das Glücksthema – nicht zuletzt unter dem Einfluss Kants – lange Zeit stigmatisiert gewesen ist (zu Kants Eudämonismus-Kritik vgl. unten Punkt 5). Eine Zuspitzung dieser Kritik ergibt sich aus der Theorietradition von Existenzialismus, Hermeneutik und Postmoderne, aus deren Sicht das menschliche Leben immer nur radikal kontextrelative Beschreibungen zulässt. Glück ist so betrachtet nicht von einem view from nowhere aus bestimmbar, sondern immer nur als ›meines‹ zu konzipieren. Überdies erscheint das reale Leben als fragmentarisch, zerbrechlich und transitorisch, während der Glücksbegriff Selbstverfügung, Planbarkeit und Kontinuität unterstellt und damit die Vorstellung einer rationalen Autonomie und eines überlegten Lebensplans voraussetzt. Das bewusste Ich scheint zu wenig Herr im eigenen Haus zu sein, um zu einer selbstgewählten Lebensführung gelangen zu können. Und schließlich erscheint das traditionelle Glücksideal einer unverwundbaren Autarkie des Weisen (›Weisheitsglück‹) als illusorisch, egozentrisch, apolitisch und sogar als glücksdestruktiv. Glück gebe es allenfalls in der Form eines ungeplanten und unvorhersehbaren situativen Lebensvollzugs. Die wichtigsten Glücksgüter, so ein weiterer Einwand, sind unverfügbar oder fragil; sie seien entweder gar nicht herstellbar oder doch nicht dauerhaft festzuhalten.

Zugunsten einer traditionellen rationalistischen Behandlung des Glücksthemas lässt sich dagegen anführen, dass wir – zumindest intuitiv – kaum bereit wären, auf die Gegenüberstellung von autonom bestimmten gelingendem und selbstgewählten gescheiterten Lebensformen zu verzichten. Die Bedeutung folgender Fragen lässt sich nicht leicht von der Hand weisen: Was bedeutet es im allgemeinen, ein gutes Leben zu führen? Was für ein Mensch will ich sein? Welche Inhalte und Güter lassen ein

menschliches Leben als wertvoll erscheinen? Kann man ein Leben unter den gegebenen existenziellen Bedingungen überhaupt sinnvoll führen (vgl. Wolf 1999, S. 80)? Noch einleuchtender und zudem heuristisch einfacher dürfte es sein, die Frage nach dem gelingenden Leben in negativer Form zu stellen: Unter welchen Bedingungen würde ich mein Leben als misslungen, gescheitert, fehlkonzipiert, eindimensional, verkürzt, armselig, menschenunwürdig, entfremdet, traurig oder inhaltsleer betrachten? Für eine Wiederzuwendung zur Frage der gelingenden Lebensführung lässt sich ferner im Blick auf ihre Bedeutung für die Moralkonzeption argumentieren: Denn moralisch-normative Ethiken behandeln lediglich Sonderfälle des menschlichen Erfahrungs- und Handlungsspektrums – so vordringlich uns moralische Probleme auch scheinen mögen. Als Sonderfälle können sie losgelöst vom größeren Rahmen der Frage nach dem gelingenden Leben nicht angemessen behandelt werden. Bereits die Frage nach der Basis einer moralischen Motivation und die nach dem Stellenwert des Moralischen in der Gesamtbiographie machen klar, dass eine Theorie der geglückten Lebensführung unabdingbar ist.

Eine wichtige Voraussetzung philosophischer Glückstheorien besteht in empirischen Untersuchungen zu den subjektiven und objektiven Konstituenten von Lebensqualität (vgl. etwa Glatzer/Zapf 1984 oder Nussbaum/Sen 1993). Mit ersteren befasst sich die psychologische Forschung; letztere werden von Seiten der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften betrieben. Zu den subjektiven Faktoren zählt alles, was zu einer größeren oder geringeren Lebenszufriedenheit beiträgt, also die Fähigkeit, tiefreichende menschliche Bindungen einzugehen, das Vermögen, einer selbstgewählten Lebensform zu folgen, der persönliche Erfolg oder Misserfolg relativ zum eigenen Selbstbild und den eigenen Erwartungen, das Gefühl sozialer Anerkennung oder Desintegration, das Gefühl der Wertharmonie oder spannungsreicher Wertkonflikte im persönlichen und sozialen Umfeld usw. Der sozial- und wirtschaftswissenschaftliche Begriff der Lebensqualität umfasst keineswegs nur die Elemente des ökonomischen Lebensstandards, also das Pro-Kopf-Einkommen sowie die Ausstattung der Bevölkerung mit materiellen Gütern (Nahrungsmitteln, Kleidung, Wohnung, Haushaltsgeräten, Autos, Freizeit- und Urlaubsmöglichkeiten usw.), sondern schließt zudem politische Rechte und Freiheiten ein, ferner gesellschaftliche Partizipationsmöglichkeiten, Bildungs- und Aufstiegschancen, Umwelt- und Infrastrukturfaktoren, das Berufs- und Arbeitsleben sowie die Qualität der Gesundheitsversorgung; in Betracht zu ziehen sind ferner die Frage nach der allgemeinen

politischen Lage – was sich an den Phänomenen Krieg, Terrorismus, Bürgerkrieg, Kriminalität, Rassendiskriminierung, soziale Spannungen oder Wirtschaftsrezessionen veranschaulichen lässt.

### 3. Monismus und Pluralismus – Glück und intrinsische Güter

Welche Güter lassen sich mit philosophischen Mitteln als glücksrelevant oder als glückskonstitutiv ausweisen? Eine besonders elegante Möglichkeit scheint darin zu bestehen, Glück in letzter Konsequenz auf ein einziges Gut zurückzuführen. Ein solcher Gütermonismus ist wiederholt im Blick auf das Lustphänomen vertreten worden; bereits Eudoxos von Knidos (bei Aristoteles: *Nikomachische Ethik* X 2) und später die Utilitaristen (etwa J.S. Mill, *Utilitarianism* Kap. 2) bestimmten Glück ausschließlich im Blick auf das Empfinden von Lust (einschließlich der Unlustfreiheit). Monistische Positionen müssen erklären können, wie sich alles das, was wir für wertvoll halten, in seinem Gütercharakter von dem einen Gut herleiten lässt. Dies scheint aber weder Eudoxos noch den Utilitaristen zu gelingen. Dagegen, dass wir alles wegen der mit ihm verbundenen Lust für gut halten, spricht zunächst, dass wir nicht alle Varianten von Lust als gut bewerten würden; offenkundig existieren auch für den Akteur schädliche oder aber moralisch verwerfliche Lustformen. Auch umgekehrt dürfte es Gutes geben, das gar nicht oder doch nicht wesentlich mit Lust verbunden ist. Ferner kann man keineswegs behaupten, Lust sei das einzige, worum es uns in unserem Leben geht; dies zeigt etwa das Gedankenexperiment der Glücksmaschine, bei dem man jemandem das Angebot unterbreitet, ein künstlich erzeugtes, maximales Lustempfinden gegen sein gewöhnliches Leben unter Realitätsbedingungen einzutauschen, welches eine gemischte Lustbilanz aufweist (vgl. Smart 1973; Nozick 1974, S. 42 ff.). In dieselbe Richtung geht das Argument aus dem illusionären Glück: Würden wir das Lustempfinden in einer Liebesbeziehung für wünschenswert halten, in der wir dreist betrogen werden? Will jemand, dessen Freund erkrankt ist, durch die falsche Nachricht von dessen Genesung beruhigt werden? Kurzum, dass man nicht Lust schlechterdings, sondern nur die richtigen Lustformen empfinden will, scheint dafür zu sprechen, dass sich der Gütercharakter von Einzelgütern nicht insgesamt aus dem Lustphänomen herleiten lässt.

Eine bedeutende formale Bestimmung dessen, was inhaltlich als glückskonstitutiv zu gelten hat, stammt von Aristoteles. In der *Nikomachischen Ethik* I 5



(1097a25-b22) zeichnet er das Glück durch drei Merkmale aus: Es ist (a) das vollkommenste Gut (*teleiôtaton*), (b) für sich hinreichend (autarkes) und (c) das wählenswerteste Gut (*hairetôtaton*). (a) Vollkommenstes Gut ist das Glück deswegen, weil es nicht um eines anderen Gutes oder Zieles willen gewählt wird; beim Glück ist jedes Weiterfragen nach dessen Zweck ausgeschlossen. Glück wird ausschließlich als intrinsisches Gut erstrebt; es unterscheidet sich von anderen intrinsischen Zielen darin, dass seine Verfolgung von keinem rationalen Akteur bestritten werden kann und dass es den letzten, den abschließenden Zweck unseres Handelns darstellt. (b) Für sich hinreichend ist das Glück insofern, als es ein Leben »wählenswert und in keiner Hinsicht mangelhaft« macht; gemeint sein dürfte, dass man, sobald sich ein Leben als glücklich bezeichnen kann, es damit als abschließend gelungen charakterisiert. (c) Als »wählenswertestes« Gut gilt das Glück schließlich, weil es zu anderen Gütern »nicht hinzugezählt« werden kann; wäre es mit anderen Gütern verrechenbar, so müsste es durch Hinzufügung des geringsten weiteren Gutes wählenswerter werden. Glück schließt aber bereits alles Wertvolle ein und ist daher nicht verbesserungsfähig.

Damit Güter im Sinn von Aristoteles' Kriterienkatalog glückskonstitutiv sein können, muss es sich bei ihnen um intrinsische Güter handeln. Ein Gegenstand, eine Handlung, ein Erlebnis, ein Zustand, eine persönliche Beziehung usw. ist dann intrinsisch wertvoll, wenn es sich um etwas Selbstzweckliches, also etwas um seinetwillen Gewähltes oder Erstrebtes handelt. Von dieser Art ist etwa das Betrachten eines reizvollen Kunstwerks, das Verweilen bei einem Sonnenuntergang, das Engagement für einen uneigennütigen Zweck, das Zusammensein mit Freunden, das Bewusstsein, anerkannt, geachtet und geschätzt zu sein, bestimmte Spielarten partnerschaftlicher oder fürsorglicher Liebe, das Bewältigen von Problemen und Herausforderungen, bestimmte (nicht-instrumentelle) Formen von Wissen und Erkenntnis, kreative Leistungen, literarische, musikalische, naturwissenschaftliche, historische usw. Bildung, eine autonome Lebensführung, Wohlbefinden, Genuss und Lust usw. Intrinsische Güter haben die Besonderheit, die Stelle des Abschlusses einer Kette von Handlungszielen einzunehmen – und nur diese Stelle; extrinsisch oder instrumentell gut ist dagegen alles das, was als Mittel zu einem intrinsischen Gut dient. Dabei konstituiert ein intrinsisches Gut als Endzweck einer Zielkette den Gütercharakter alles dessen, was sich als Instrument zu seiner Erlangung eignet.

Nun scheint die Aristotelische Konzeption auf einen Güterpluralismus hinauszulaufen. Dies gilt je-

denfalls nach der ›inkluisiven‹ Interpretation von J. Ackrill (1974/1995). Folgt man Ackrill, so meint Aristoteles, das Glück setze sich aus mehreren – als zentral eingeschätzten – intrinsischen Gütern zusammen (für die zusätzlich bestimmte nicht-intrinsische Güter wie Wohlstand, eine gute körperliche und geistige Ausstattung, eine vornehme Herkunft, wohlgeratene Kinder usw. erforderlich sind). Zwischen dem Glück als höchstem Gut und verschiedenen Einzelgütern besteht demnach ein Zusammenhang des Ganzen zu seinen Teilen; die Einzelgüter tragen insgesamt zu einem gelingenden Leben bei. Das lässt sich durch einen Vergleich illustrieren: Angenommen, jemand wollte die konstitutiven Faktoren eines gelungenen Urlaubs zusammenstellen und käme dabei auf Güter wie das Betrachten einer schönen Landschaft, kulinarische Genüsse, das Zusammensein mit guten Freunden, eine angenehme Lektüre oder sportliche Aktivitäten. Dann wäre ein gelungener Urlaub jene Einheit aus den genannten intrinsischen Gütern, die nach Art, Abfolge, Dauer und Gewichtung bestmöglich zusammengesetzt wäre. Sollte dies Aristoteles' Glückskonzeption sein, dann hätte er unter Glück eine das ganze menschliche Leben umfassende Einheit aller wesentlichen intrinsischen Güter (sowie das Verschontbleiben von bestimmten Übeln) verstanden.

#### 4. Subjektivismus und Objektivismus in der Theorie des gelingenden Lebens

Benötigt man für die Entwicklung einer Glückskonzeption wie der aristotelischen eine Wesensbestimmung des Menschen, d. h. eine essenzialistische Anthropologie? Und lässt sich eine solche Bestimmung in plausibler Form geben? Oder unterstellt Aristoteles fälschlich, es gebe eine einzige, für alle bestmögliche Lebensform? Grob gesprochen scheint den antiken Glückskonzeptionen eher die Vorstellung einer überindividuellen ›Wesensrealisierung‹ zugrunde zu liegen, während moderne Modelle eher an eine Form von individueller ›Selbsterschaffung‹ zu denken scheinen. Etwas plakativ könnte man im Bereich einer Theorie des gelingenden Lebens zwischen den vormodernen ›Werde-der-du-bist-Modellen‹ und den neuzeitlichen ›Erfinde-dich-selbst-Konzeptionen‹ unterscheiden.

Die objektivistischen Varianten des antiken Eudämonismus stützen sich auf folgende Kernthesen. (a) Jede Handlung eines Individuums ist Teil eines einzigen teleologischen Kontinuums, das das ganze menschliche Leben umfasst; Glück ist dann als strukturiertes Ganzes aus bestimmten Gütern (oder als

der dauerhafte Besitz eines einzigen Gutes) zu verstehen. (b) Das Glück liegt grundsätzlich ›in unserer Macht‹; es ist prinzipiell verfügbar und innerhalb der menschlichen Lebenszeit erreichbar. (c) Glück besteht nicht aus äußeren (materiellen, sozialen, situativen oder körperlichen) Gütern, sondern beruht auf einem philosophisch reflektierten Einstellungswandel und somit auf der Steigerung der persönlichen ›Zufriedenheitskompetenz‹. (d) Glück ist nur auf der Basis der Unabhängigkeit von kontingenten Außen Umständen möglich; verlangt wird also eine gewisse Bedürfnislosigkeit, Immunität gegen Schicksalsschläge und Stabilität gegenüber widrigen Lebensbedingungen (Autarkie-Ideal). (e) Ein zentrales (oder das zentrale oder sogar das einzige) Konstituens des Glücks bildet die habitualisierte Form von Moralität, die Tugend. (f) Glück ergibt sich aus einer Eliminierung oder Therapie von Begierden, Affekten, vernunftfernen Impulsen oder Rationalitätsdefiziten.

Aber lässt sich Glück tatsächlich als Folge des Besitzes objektiv wertvoller Güter verstehen? Oder ergibt sich Glück nicht eher aus der Erfüllung der subjektiven Wünsche jedes Akteurs? In der Tat gibt es zwei Möglichkeiten, den Gütercharakter G einer Entität x zu interpretieren: Entweder ergibt sich G aus den objektiven Eigenschaften von x sowie aus denen des Akteurs, oder aber G kommt durch einen Wunsch zustande, den der Akteur auf x richtet; im ersten Fall wäre G dasjenige, was den Wunsch im Subjekt hervorriefe, im zweiten Fall wäre es das Subjekt, das G einem x zuweist. Im ersten Modell ist der Zusammenhang zwischen dem Gegenstand und dem Wunsch eines Individuums einer Außenbeschreibung fähig, im Geschmacksmodell dagegen von wesentlich interner Art. Der Kern der Unterscheidung liegt in der Antithese »gewünscht, da wertvoll« (desired because valuable) und »wertvoll, da gewünscht« (valuable because desired, vgl. Griffin 1986).

Nun scheint ein reiner Präferenzdeizisionismus, also die Vorstellung, allein jemandes Interessen, Neigungen und Wünsche seien glückskonstitutiv, bei näherem Hinsehen recht unplausibel zu sein. Denn dazu müsste sich zeigen lassen, dass Güter insgesamt oder doch in nennenswertem Umfang durch meine Wünsche, Neigungen, Präferenzen, Überzeugungen konstituiert werden. Doch könnte sich mein heftiger Wunsch auf ein vielversprechend aussehendes Pilzgericht richten, ohne dass das Gericht ein Gut für mich sein muss – sofern nämlich bei dessen Zubereitung giftige Pilze verwendet worden sind. Es scheint daher sinnvoll, zumindest nur wohlinformierte, überlegte oder rationale Wünsche zu berücksichtigen und Irr-

tümer, Fehleinschätzungen, überspannte und pathologische Wünsche, unüberlegte Überzeugungen und unausgereifte Motive oder Selbstmissverständnisse auszuschließen. Weiter, wäre Glück als Wunscherfüllung zu bestimmen, so bestünde es allein im Streben sowie im situativen Erfüllungsmoment, würde dann aber wegfallen und vielleicht in eine Art Erfolgsdepression umschlagen; dann wäre jedoch in gewisser Weise die Wunscherfüllung nicht mehr erstrebenswert (vgl. Seel 1995, S. 97 ff.). Mehr noch, auf das, was für mich glückskonstitutiv ist, könnte ich zufällig oder durch äußeren Zwang stoßen, d.h. ohne dass sich darauf irgendeiner meiner Wünsche gerichtet hätte. Ein radikaler Subjektivismus scheint somit unplausibel, weil sich nicht einmal das, was für mein tatsächliches Wohlbefinden konstitutiv ist, insgesamt oder wesentlich aus meinen Wünschen oder Präferenzen ableiten lässt.

## 5. Glück und Moral

Zum Verhältnis von Glück und Moral lassen sich – grob klassifiziert – vier verschiedene Auffassungen vertreten: (1) die Koinzidenzthese, (2) die Harmoniethese, (3) die Dissonanzthese und (4) die Unvereinbarkeitstheese.

1. Die Koinzidenzthese beruht auf der Ansicht, Glück und Tugend stünden in einem ›analytischen Verhältnis‹ zueinander (vgl. Kant, *KpV* 113 f.), d.h. sie erwiesen sich als sachlich unmittelbar zusammengehörig. Näherhin kann man entweder der Auffassung sein, Glück und Moral unterschieden sich lediglich intensional (dem ›Sinn‹ nach) voneinander, seien aber extensional (der ›Bedeutung‹ nach) identisch, oder aber, sie stellten begrifflich unterscheidbare Momente ein und desselben Phänomens dar (etwa Ganzes und Element). Vertreter der Koinzidenzthese sind der historische Sokrates (soweit man seine Auffassung aus den Quellen rekonstruieren kann) sowie die Stoiker. Die Koinzidenzthese lässt sich durch den Hinweis erläutern, Glück ergebe sich aus der Erfüllung zentraler menschlicher Anlagen, und die einzige glücksrelevante Anlage sei die (moralische) Tugend.

2. Die Harmoniethese basiert auf der Überzeugung, das Streben nach einem guten Leben lasse sich grundsätzlich mit der Orientierung an moralischen Maßstäben in Einklang bringen. Moralisches Verhalten ziehe ein wohlverstandenes, wahres Glück nach sich, weswegen es im aufgeklärten Eigeninteresse des Akteurs liege. Genauer gesagt bildet Moral entweder nur die notwendige oder aber die zugleich notwendige und hinreichende Bedingung des Glücks (Nezessitätstheese bzw. Suffizienzthese). Man kann

die Harmoniethese in mindestens fünf verschiedenen Varianten vertreten: Die moralische Einstellung einer Person erweist sich als glückskonstitutiv entweder (a) aufgrund des sozialen Belohnungseffekts für sittlich korrektes Verhalten, (b) aufgrund der aus moralischem Verhalten resultierenden inneren Gemütsruhe, (c) weil die menschliche Sozial- und Kooperationsnatur einen wichtigen Teil unserer wohlverstandenen Selbstvervollkommnung darstellt, (c) weil Moralität von der Vernunft geboten wird und Vernunft unsere eigentliche Natur darstellt, oder schließlich (d), weil es eine kosmische Gerechtigkeit gibt, die eine moralische Einstellung auf lange Sicht honoriert. Verfechter der Harmoniethese scheinen etwa Platon, Aristoteles oder Epikur (allerdings mit recht unterschiedlichen Akzentsetzungen) zu sein.

3. Der Dissonanzthese zufolge besteht weder Identität zwischen Glück und Moral noch ein nennenswerter positiver Zusammenhang; eher lasse sich von einem umgekehrten Tun-Ergehens-Konnex sprechen, bei dem unmoralische Personen besser davonkämen als moralische. Dieser Konflikt wird (mit verschiedenen Aussageabsichten, teilweise mit der Intention, die dissonanten Phänomene doch noch zu harmonisieren) von Augustinus, Hobbes und Kant herausgestellt.

4. Nach der Unvereinbarkeitsthese ist der Konflikt zwischen Moral und Glück prinzipiell nicht auflösbar; moralische Forderungen wirken sich auf den Akteur repressiv und selbstentfremdend aus und lassen sich daher mit der Perspektive der gelingenden Lebensführung nicht vereinbaren (Nietzsche, Bernard Williams).

Auffällig ist erneut ein markanter Epochen Gegensatz: Während in der vormodernen Philosophie die Kontroverse vor allem zwischen Anhängern der Koizidenz- und solchen der Harmoniethese ausge tragen wird, tendieren neuzeitliche Philosophen hauptsächlich zur Dissonanz- bzw. der Unvereinbarkeitsthese. So erklärt es sich, dass eine der zentralen Kontroversen in der Moralphilosophie der Gegenwart der Frage gewidmet ist, ob man dem Blickwinkel der Moralität oder der Perspektive der gelingenden Lebensführung den Vorrang zuerkennen soll, sowie dem Anschlussproblem, was dann mit dem nachgeordneten Teil zu geschehen hat. Kants Kritik am traditionellen Eudämonismus erfolgt aus der Perspektive der Moralitätskonzeption; ihr zentraler Vorwurf lautet, jede Glücksphilosophie beruhe auf der Eigennutzperspektive und damit letztlich auf einem Hedonismus. Näherhin umfasst sie drei Punkte: (1) Nach Kant sind alle Einschätzungen das Glück betreffend erfahrungsabhängig; doch als empirisch-veränderliche Urteile ermöglichen sie nur »generelle«,

nie »universelle« Allgemeinheit und können mithin nicht die Grundlage einer Moralphilosophie abgeben (KpV V 25; GMS IV 417 f.). (2) Glückseinschätzungen sind subjektiv, relativ und transitorisch; aufgrund ihrer Instabilität sind sie ungeeignet, als Motivationsbasis der Moral zu dienen (KpV V 36). Und (3): Wäre Glück »der eigentliche Zweck der Natur«, so wäre es um die menschliche Naturanlage insgesamt schlecht bestellt, weil sich dann die Vernunft als dysfunktional erweisen würde (GMS IV 395). Den antiken Glückskonzeptionen wird Kant allerdings nicht gerecht, weil diese die Tugend i.d.R. nicht als Glücksinstrument, sondern als Glückskonstituens auffassen und weil der vormoderne Glücksbegriff nicht der des positiven mentalen, psychischen oder physischen Zustands ist (vgl. Irwin 1996).

## Literatur

- Akrill, John: »Aristotle on Eudaimonia«. In: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik* (Klassiker Auslegen, Bd. 2). Berlin 1995, S. 39–62 (engl. 1974).
- Angehrn, Emil (Hg.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Glück*. Bern/Stuttgart/Wien 1997.
- Annas, Julia: *The Morality of Happiness*. New York/Oxford 1993.
- Bien, Günter (Hg.): *Die Frage nach dem Glück*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981.
- Glatzer, Wolfgang/Zapf, Wolfgang (Hg.): *Lebensqualität in der Bundesrepublik. Objektive Lebensbedingungen und subjektives Wohlbefinden*. Frankfurt a.M./New York 1984.
- Griffin, James: *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford 1986.
- Horn, Christoph: *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München 1998.
- Hossenfelder, Malte: »Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben. Antiker und neuzeitlicher Glücksbegriff«. In: Bellebaum, Alfred (Hg.): *Glück und Zufriedenheit. Ein Symposium*. Opladen 1992, S. 13–31.
- Irwin, Terence: »Kant's Criticism of Eudaimonism«. In: Engstrom, Stephen/Whiting, Jennifer (Hg.): *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*. Cambridge 1996, S. 63–101.
- Krämer, Hans: *Integrative Ethik*. Frankfurt a.M. 1992.
- Kraut, Richard: »Two Conceptions of Happiness«. In: *Philosophical Review* 88 (1979), S. 167–197.
- Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*. New York 1974.
- Nussbaum, Martha/Sen, Amartya (Hg.): *The Quality of Life*. Oxford 1993.
- Rawls, John: *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a.M. 1998 (engl. 1993).
- Seel, Martin: *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*. Frankfurt a.M. 1995.
- Sen, Amartya: *Der Lebensstandard*. Hamburg 2000 (engl. 1987).
- Smart, J.J.C.: »An Outline of a System of Utilitarian Ethics«. In: ders. (Hg.): *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge 1973, S. 3–74.
- Spaemann, Robert: *Glück und Wohlwollen*. Stuttgart 1989.
- Steinfath, Holmer (Hg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt a.M. 1998.
- Wolf, Ursula: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbek 1999.

Christoph Horn

# gut / das Gute / das Böse

## 1. Mehrfache Verwendungsweise des Wortes ›gut‹

### 1.1 Alltagssprachliche Verwendung

Unsere Verwendung der Termini ›gut‹ und ›böse‹ in alltäglicher wie in philosophischer Sprache ist durch eine Dichotomie gekennzeichnet. Während das Wort ›gut‹ in vielfältigen Kontexten verwendet wird, scheint der Terminus ›böse‹ aus unserer sprachlichen Verständigung nahezu verschwunden zu sein. Offensichtlich konnotiert der Begriff des Bösen Vorstellungen und Überlegungen, die eine ungleich größere Zurückhaltung gegenüber seiner Verwendung bewirken, als dies bei seinen Gegenbegriffen ›gut‹ und ›das Gute‹ der Fall ist.

In seinem prädikativen Gebrauch kann das Wort ›gut‹ fast jedem Gegenstand zugesprochen werden. Wir sprechen von einem guten Frühstück genauso wie von guten Abwehrsystemen und guten Lügner. Der Grund für die multiple Verwendungsweise liegt in der Bedeutungsvarianz, die von ›instrumentell gut‹ über ›technisch gut‹ bis hin zu ›gut an sich‹ reicht (vgl. v. Wright 1963).

Diese Verwendungsvielfalt führt in der sprachanalytischen Diskussion zu der Frage, ob dem Wort ›gut‹ überhaupt eine einheitliche Bedeutung zukommt. Denn es variieren nicht nur die Kategorien des prädikativ gut Genannten und die Aspekte, unter denen die Qualifikation in attributiver Hinsicht erfolgt, sondern auch die Sprechsituationen, in denen der Terminus verwendet wird. So vermag das Wort ›gut‹ die verschiedensten sprachlichen Funktionen zu übernehmen. Es kann je nach Kontext eine vorschreibende, lobende, einstuftende oder empfehlende Rolle ausüben (vgl. Hare 1973, S. 38; Urmson 1974, S. 159) und als allgemeinstes Wertwort eine positive Einstellung ausdrücken, die Übereinstimmung mit einer geltenden Norm signalisieren oder lediglich als Pluszeichen fungieren soll (vgl. Stevenson 1974, S. 132; Foot 1974, S. 257; Katz 1969, S. 269). Damit erweist sich ›gut‹ als »Janus-Wort par excellence« (vgl. Nowell-Smith 1954, S. 167), dem eine einheitliche Bedeutung allenfalls in formaler Hinsicht zugesprochen werden kann. Dieser formalen Hinsicht zufolge weist alles, was gut genannt wird, eine angemessene Form der Selbstbezüglichkeit auf, durch die es »einem zugrundeliegenden Wollen entspricht« (Stemmer 1997, S. 90).

### 1.2 ›moralisch gut‹

Die Ethik greift aus der semantischen Vielfalt der Verwendungsweisen den Begriff ›moralisch gut‹ her-

aus und verleiht ihm eine klare Bedeutung. Als moralisch gut können nur Menschen und menschliche Handlungen qualifiziert werden, insofern dieser Begriff keine empirische Eigenschaft, sondern einen normativen Geltungsanspruch formuliert, der verwirklicht werden soll. Da dieses Sollen die Fähigkeit voraussetzt, sich für oder gegen das Gute zu entscheiden, können Gegenstände und Sachverhalte nicht moralisch gut oder böse genannt werden. Moralisch gutes Handeln zeichnet sich dadurch aus, dass es in doppelter Hinsicht reflektiert ist. Die Grundsätze und Ziele des Handelns werden nicht nur auf ihre Effizienz hin überprüft, sondern zugleich an dem Anspruch orientiert, den der ethische Begriff des Guten artikuliert.

## 2. Das Gute

Eine wichtige Unterscheidung ist zwischen dem moralisch Richtigen und dem moralisch Guten zu treffen. Während die Qualifikation ›moralisch richtig‹ darüber Auskunft gibt, dass die äußere Handlung tatsächlich mit dem moralisch Geforderten übereinstimmt, bezeichnet man mit ›moralisch gut‹ die Moralität der Willensbestimmung oder der Motivation (vgl. Ross 1930, S. 156). Vom moralisch Guten in diesem Sinne ist das ›evaluative Gute‹ zu unterscheiden, das in erster Linie als Inbegriff für ein gutes, gelungenes und glückliches Leben verstanden werden kann. Auf die Grundunterscheidung zwischen dem moralisch Guten bzw. Richtigen und dem evaluativ Guten hat die ethische Diskussion der jüngsten Zeit dadurch reagiert, dass sie moralische Fragen nun in einer normativ ausgerichteten Sollensethik behandelt, während das evaluativ Gute zum Thema einer Strebensethik geworden ist (vgl. Krämer 1992).

Was nun das moralisch Gute anbelangt, so lässt sich dies formal als ein Unbedingtes verstehen, das um seiner selbst willen verwirklicht werden soll. In welcher Weise diese Verwirklichung gedacht wird, entscheidet über die Struktur der jeweiligen ethischen Theorie. Wird die Verwirklichung des moralisch Guten als qualifiziertes Selbstverhältnis eines vernünftigen Willens verstanden, so handelt es sich um eine deontologische Theorie. Wird das moralisch Gute hingegen in einem dem Willen vorgegebenen Ziel gefasst, so erweist sich die Theorie als teleologisch.

### 2.1 Deontologische Theorien

Deontologische Theorien begreifen das Gute als Produkt eines sich autonom bestimmenden Willens. Das

Gute liegt weder in einer bestimmten Handlung noch in einer dem Handeln vorausliegenden Zielsetzung, sondern ausschließlich in einem bestimmten Verhältnis, in das der Wille zu seinen eigenen Vorhaben eintritt. Das Gute wird nicht vorgegeben, sondern realisiert durch einen Willen, der will, was er soll, und soll, was er vernünftigerweise wollen kann. Der Sollensanspruch des Guten wird zwar als Aufforderung verstanden, kommt aber nicht von außen. Es ist der Wille selbst, der den Anspruch formulieren und zugleich erhören kann und in dieser zweifachen Perspektive das Gute als Produkt hervorbringt (vgl. Kant, *MdS*, S. 393). Nicht in der Verwirklichung eines bestimmten Ziels, sondern in der Anerkennung des selbst gegebenen Gesetzes wird das Gute realisiert.

## 2.2 Teleologische Theorien

Umgekehrt konzipieren teleologische Theorien das Gute als ein dem Willen vorgegebenes Ziel, während der Wille sich allererst im Erstreben dieses Telos als guter qualifiziert. So bestimmt Aristoteles »das Gute als dasjenige, wonach alles strebt«, und verankert das oberste Gut in einer Lebensform, die in moralischer und natürlicher Hinsicht geglückt ist (*NE* 1101a). Hiermit zeichnet Aristoteles in gewisser Weise vor, was viele nachfolgende Konzeptionen des moralisch Guten systematisch eint, nämlich ihr Fokus auf das Gute für den Menschen und das menschliche Leben. Als personale Theorien des moralisch Guten verankern sie den Wert des zu erstrebenden Ziels in seinem Beitrag zum Wohlergehen des Menschen. Zeitgenössische Theorien beziehen den Begriff des moralisch Guten vermehrt auch auf die Integrität der Natur und den Fortbestand der nichtmenschlichen Lebenswelt als Ganzes (vgl. Jonas 1979). Die Mehrheit der traditionellen Konzeptionen jedoch bemisst das moralisch Gute im Unterschied zum metaphysisch Guten ausschließlich an der Mehrung des menschlichen Wohlergehens. Die Art und Weise, wie dieses Wohl bestimmt wird, kennzeichnet dabei historisch und systematisch die verschiedenen Ansätze der teleologischen Ethik.

## 2.3 Subjektive und objektive Konzeptionen

Subjektiven Theorien zufolge besteht das Gute in der Qualität und Intensität bestimmter psychischer Zustände, wobei etwa der Hedonismus Glück als Lust und Freisein von Unlust definiert (vgl. Mill 1976, S. 13). Auch Konzeptionen, die das Wohl in der Erfüllung tatsächlicher oder wohlverstandener Bedürfnisse sehen, verbinden das Gute mit der Verwirklichung geistiger und psychischer Zustände (vgl. Brandt 1979). Objektive Theorien des Guten hinge-

gen vertreten die These, dass das moralisch Gute von psychischen Zuständen weder maßgeblich abhängig ist, noch aus diesen besteht. Es gründet vielmehr im Vorliegen und der Realisation bestimmter physischer, psychischer, sozialer, ökonomischer und ökologischer Bedingungen. Das Gute ist mithin ein objektiver Zustand des menschlichen Lebens und Zusammenlebens. Während Platon und Aristoteles objektive Theorien vertreten, gewinnen mit dem Utilitarismus die subjektiven Ansätze stärker an Bedeutung. Dabei richten sowohl die klassischen Utilitaristen Bentham und Mill wie die zeitgenössischen Vertreter ihr Augenmerk primär auf das Wohl der Allgemeinheit, indem sie das Gute in der größten Summe der Befriedigung für die Gesamtheit der Mitglieder einer Gesellschaft verankern. Die Konstitution des Guten besteht dementsprechend darin, dass die bestmögliche Förderung des Wohlergehens jedes Einzelnen und die Erfüllung seiner Bedürfnisse additiv zum Wohl der Gesellschaft beitragen.

Wie alle teleologischen Theorien definiert der Utilitarismus dabei den Begriff des Guten unabhängig vom Begriff des Rechten und nachfolgend den Begriff des Rechten als Maximierung des Guten. Mit dieser Bestimmung jedoch wird die Frage ausgeklammert, wie die Summe der Befriedigung über die einzelnen Menschen verteilt wird. Es ist denkbar, dass das Gute auf ungerechte Weise verwirklicht wird.

## 2.4 Kritik der subjektiven Konzeptionen

Dies führt in der Gegenwartsphilosophie zur Kritik an den subjektiven teleologischen Theorien generell und am Utilitarismus im Besonderen. Es wird eingewendet, dass die subjektiven Konzeptionen gar keine Bestimmung des spezifisch moralisch Guten vorgeben, sondern sich mit dem außermoralisch Guten befassen, ohne dies ausdrücklich zu thematisieren (vgl. Copp 1990, S. 251). Konsequenterweise werden Gesellschaftstheorien entwickelt, die als Theorien der Gerechtigkeit den Terminus des Guten nicht unabhängig von dem Begriff des Rechten definieren. Nicht ein übergeordnetes Telos, sondern Gerechtigkeit im Sinne der gleichen Rechte und Freiheit für alle, unabhängig von den jeweiligen Zielen des Einzelnen, steht im Zentrum dieser ethischen Theorien. Paradigmatisch formuliert John Rawls Grundsätze der Gerechtigkeit, die die Grenzen abstecken, innerhalb derer der Begriff des Guten näherhin bestimmt werden kann (vgl. Rawls 1975, S. 81). Das Gute erweist sich als Wohl eines Menschen nach Maßgabe eines vernünftigen Lebensplans innerhalb der Strukturen, die durch die Gerechtigkeitsgrundsätze festgelegt werden.

Auch in der Diskursethik von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel bilden nicht Vorstellungen des Guten, sondern Fragen der Gerechtigkeit den Gegenstand moralischer Argumentation. Die Diskursethik gibt deontologisch ein Verfahren zur Prüfung der Gültigkeit vorgeschlagener Normen. Es ist dies der praktische Diskurs, in dem eine Argumentationsregel Einverständnis über strittige Materien zu ermöglichen vermag. Diese Argumentationsregel, der sog. Universalisierungsgrundsatz, funktioniert nach Habermas »wie ein Messer, das einen Schnitt legt zwischen ›das Gute‹ und ›das Gerechte‹, zwischen evaluative und streng normative Aussagen« (Habermas 1983, S. 113). Die ›moralisch‹-praktischen Diskurse, deren Etablierung die Diskursethik fordert, dienen demgemäß ausschließlich der Begründung normativer (Richtigkeits-)Urteile. Die gemeinschaftliche Selbstverständigung über Fragen des evaluativen Guten wird von Habermas dagegen an die von ihm so genannten ›ethischen‹ Diskurse delegiert, die von den ›moralischen‹ Diskursen unterschieden werden (Habermas 1991). Innerhalb konkreter gesellschaftlicher Normensysteme wie dem Rechtssystem durchdringen sich jedoch grundsätzlich moralisch-normative und ›ethisch‹-evaluative Elemente (Habermas 1992), ohne dass deshalb die analytische Unterscheidung zwischen dem Geltungssinn normativer und evaluativer Urteile aufgegeben werden dürfte.

## 2.5 Kritik der objektiven Konzeptionen

Auch die Theorien, die das Gute als objektive Gegebenheit bestimmen, indem sie das Wohl des Einzelnen und der Gemeinschaft in einer Kombination vorliegender Fakten verankern, sehen sich mit ontologischen und erkenntnistheoretischen Problemen konfrontiert. Deren gewichtigstes bildet das Argument des naturalistischen Fehlschlusses, das darauf verweist, dass sich aus einem Sein, das wie auch immer strukturiert sein mag, kein Sollen ableiten lässt (vgl. Moore 1970, S. 41). Entsprechend kann das Gute nicht aus einer bloßen Kombination wertneutraler Fakten bestehen, die nicht zuvor als moralisch gut qualifiziert worden sind. Es bedarf genuin moralischer Prinzipien, um das Gute aus reinen Fakten abzuleiten. Die zeitgenössischen objektiven Konzeptionen des Guten antworten hierauf mit Thesen des moralischen Realismus. Diesem zufolge ist die Annahme des Guten als einer objektiven Gegebenheit vergleichbar mit der Annahme theoretischer Entitäten in anderen Wissenschaften. So wie z.B. chemische Eigenschaften auf physikalischen Eigenschaften supervenieren, so supervenieren – bestimmten realistischen Theorien zufolge – moralische Eigenschaften auf naturalistischen Bedingungen. Das

Gute ist durch moralische Brückenprinzipien in bestimmten z.B. sozialen und ökonomischen Fakten begründet (vgl. Brink 1989) oder lässt sich als Gesamtheit dieser Fakten verstehen (vgl. Schaber 1997).

Die kritischen Einwände gegen die objektiven Konzeptionen erfragen die Identifikation der moralischen Tatsachen und die Herkunft der moralischen Brückenprinzipien. Welche Instanz ordnet einer bestimmten Kombination von Tatsachen die Qualifikation des Guten zu? Von welchem Standpunkt aus werden die Supervenienzrelationen festgelegt? Diese und ähnliche Fragen verweisen darauf, dass auch die objektiven Theorien des Guten noch vor ungelösten epistemologischen Problemen stehen.

## 3. böse – das Böse

### 3.1 Umgangssprachliche Verwendung

In unserer Alltagssprachlichen Verständigung pflegen wir einen vorsichtigen Umgang mit den Termen ›böse‹ und ›das Böse‹. Wir stellen uns häufiger als bei anderen Begriffen die Frage, auf welche Gegebenheiten wir diese Terme anwenden können. Dabei geraten wir bemerkenswerterweise gerade in jenem Bereich in gedankliche und semantische Schwierigkeiten, in dem die Bedeutung der Termini ›böse‹ und ›das Böse‹ am schärfsten umrissen ist: in moralischer Hinsicht. Die Anwendung der Begriffe auf Menschen und menschliche Handlungen lässt uns zögern. Stattdessen sprechen wir lieber von falschen Handlungen oder schlechten Menschen und geben damit unsere Vorbehalte gegen bestimmte Implikationen der Termini kund. Diesen Implikationen zufolge handelt jemand, der böse handelt oder böse ist, im vollen Bewusstsein dessen, was er tut und in der Freiheit, auch anders handeln zu können. Das Böse wird wissentlich und willentlich vollzogen. Der Mensch ist für das Böse, das er tut, verantwortlich.

Die Geschichte des 20. Jh.s mit dem Holocaust nötigt uns, den moralischen Begriff des Bösen ernst zu nehmen. Wie aber lässt sich das Böse bestimmen und wie lassen sich unsere Schwierigkeiten mit diesem Begriff erklären?

### 3.2 Historische und systematische Aspekte der Begriffe ›böse‹ und ›das Böse‹

Während Gottfried Wilhelm Leibniz den Begriff des Bösen in die Dreigliederung eines *malum metaphysicum*, eines *malum physicum* und eines *malum morale* ausdifferenziert (vgl. Leibniz 1710, S. 449), vollzieht Immanuel Kant den Schritt, das Böse ausschließlich den Leistungen des Subjekts zuzuschreiben. Nur »die

Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst« können als böse bezeichnet werden (vgl. *KpV*, S. 106). Mit dieser Eingrenzung des Begriffs vollzieht Kant den Eintritt in die Philosophie der Moderne, die mit dem Verzicht auf die Theodizeefrage dem Menschen allein die Verantwortung für das Böse übergibt.

In der Religionsschrift radikalisiert Kant diesen Gedanken noch, indem er nicht die Sinnlichkeit des Menschen als Ursache des Bösen qualifiziert (vgl. *RiG* B32). Es sind nicht wie in der platonisch-christlichen Tradition die körperlichen Begierden und Triebe, die als böse gelten können, sondern – und dies ist von bedeutsamer Konsequenz – die Vernunft selbst ist der Ursprung des Bösen (vgl. *RiG* B47). Der Gegensatz von gut und böse entstammt nicht einem Konflikt zwischen natürlicher Determination und vernunftbestimmter Freiheit, sondern gründet in einer Entzweiung der praktischen Vernunft mit sich selbst. Der Mensch kann schädigende, egoistische und destruirende Motive moralischen Beweggründen vorziehen und verallgemeinerbare Maximen nur insoweit berücksichtigen, als sie mit den übrigen Zielen seines Handelns vereinbar sind. Er ist frei, die Freiheit und Würde anderer zu respektieren oder nicht. Damit fällt ihm allein die Verantwortung für das Gute und das Böse zu (vgl. *RiG* B 48, 49).

Mit der Anerkennung, dass das Böse keiner anderen Instanz entspringt als der Freiheit des Menschen selbst, stellt Kant die Grundlagen nicht nur der vor ihm liegenden Tradition, sondern auch die seines eigenen Denkens in Frage. Er gelangt zu dem Problem, ob Freiheit und autonome Willensbestimmung noch als identisch gedacht werden können, wie dies in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* festgelegt war (*GMS* 447). Mit dem Gedanken des zurechenbar Bösen gerät die analytische Verbindung von Freiheit und Autonomie ins Wanken. Freiheit kann nicht länger ausschließlich als sittliche Selbstbestimmung verstanden werden, wenn moralisches wie nicht moralisches Handeln zurechenbar sein soll. Sofern aber das Gute und das Böse als Selbstverhältnisse der Freiheit begriffen werden, kann ihr Entstehen nicht vollständig aufgeklärt werden. Die Frage, warum ein Mensch sich für das eine oder das andere entscheidet, bleibt im Akt der Wahl verborgen. Die Freiheit zum Guten und zum Bösen – wie Schelling und Kierkegaard sie ausdifferenzieren – ist unerklärbar und nicht hintergebar (vgl. Schelling 1860; Kierkegaard 1843).

### 3.3 Probleme mit dem Begriff des Bösen

Hieran knüpfen sich die Schwierigkeiten, die wir heute mit dem Begriff des Bösen haben.

Der Verzicht auf die Theodizeefrage ist dem Denken der Moderne geschuldet. Wir gehen davon aus, dass das Böse in der Tat dem einzelnen Menschen zuzurechnen ist. Gesellschaftliche Zustände, kollektives Handeln, Naturkatastrophen und physisches Leiden können demgegenüber nur in übertragenem Sinn als böse bezeichnet werden. Allerdings stehen wir vor dem Dilemma, dass wir den Grund der Zurechenbarkeit nicht restlos aufklären, des Menschen Verantwortung für das Böse aber auch nicht negieren können. Zwar anerkennen wir, dass soziale und psychologische Faktoren den Menschen von der Verantwortung für das Böse entbinden können. Generell jedoch halten wir daran fest, dass mit dem Terminus des Bösen Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit verbunden sind.

## 4. Überlegungen zur binären Kodierung gut/böse in der Ethik

Die vorangegangenen Ausführungen legen die Frage nahe, ob die binäre Kodierung gut/böse in der zeitgenössischen Ethik noch sinnvoll zu gebrauchen ist. Es lässt sich vermuten, dass sie ihrerseits auf fundamentalere ethische Begriffe zurückgeführt werden muss. So nehmen Gerechtigkeitsvorstellungen in der Ethik der Gegenwart einen breiteren Raum ein als Konzeptionen des Guten und des Bösen. Durch diese Verschiebung wiederum gewinnt der Begriff der ›Achtung‹ an Bedeutung, der im Sinne der Anerkennung des anderen Menschen verstanden wird (vgl. Hügli 1993, S. 155). Es erscheint erwägenswert, die Termini ›gut‹ und ›böse‹ mit Bezug auf den Begriff der moralischen Achtung zu definieren und das Konzept der intersubjektiven Anerkennung weiter ausdifferenzieren.

Dennoch bleibt unbestritten, dass die Termini ›gut‹ und ›böse‹ aufgrund ihrer historischen und systematischen Tiefenstruktur auch in zukünftigen Konzeptionen der Ethik von Bedeutung sein werden.

## Literatur

### Standardwerke

- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Zitiert nach der Übers. v. Olof Gigon. München 1972 (=NE).  
 Brandt, Richard Booker: *A Theory of the Good and the Right*. Oxford 1979.  
 Brink, David O.: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge 1989.

- Copp, David: »Explanation and Justification in Ethics«. In: *Ethics* 100 (1990), S. 237–258.
- Foot, Philippa: »Moralische Argumentationen«. In: Grewendorf/Meggle (Hg.) 1974, S. 244–259 (engl. »Moral Arguments«. In: *Mind* 67 (1958)).
- Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. 1983.
- : »Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«. In: ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M. 1991, S. 100–118.
- : *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a.M. 1992.
- Hare, Richard Mervyn: *Freiheit und Vernunft*. Düsseldorf 1973 (engl. *Freedom and Reason*. Oxford 1963).
- Hügli, Anton: »Gibt es eine Moral des moralischen Verurteilens?«. In: *Studia Philosophica* 52 (1993).
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a.M. 1979.
- Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [1798]. Hamburg 1956 (=RiG).
- : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]. Hamburg 1999 (=MdS).
- : *Kritik der praktischen Vernunft* [1787]. Hamburg 1959 (=KpV).
- Katz, Jerrold J.: *Die Philosophie der Sprache*. Frankfurt a.M. 1969 (engl.: *The Philosophy of Language*. New York/London 1966).
- Kierkegaard, Søren: *Entweder – Oder* [1843]. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Düsseldorf 1956.
- Krämer, Hans: *Integrative Ethik*. Frankfurt a.M. 1992.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Versuche in der Theodizee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels* [1710]. Übers. v. Artur Buchenau. Hamburg 1968.
- Mill, John Stuart: *Der Utilitarismus*. Stuttgart 1976 (engl. *Utilitarianism*. London 1861).
- Moore, George Edward: *Principia Ethica*. Stuttgart 1970 (engl. *Principia Ethica*. Cambridge 1903).
- Nowell-Smith, Patrick H.: *Ethics*. Harmondsworth 1954.
- Pieper, Annemarie: *Gut und Böse*. München 1997.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1975 (engl. *A Theory of Justice*. London/Oxford 1972).
- Ross, William David: *The Right and the Good*. Oxford 1930.
- Schaber, Peter: *Moralischer Realismus*. Freiburg/München 1997.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: »Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände« [1860]. In: *Sämtliche Werke*, Bd. 1.7. Stuttgart/Augsburg, S. 331–416.
- Stemmer, Peter: »Gutsein«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51 (1997), S. 65–92.
- Stevenson, Charles L.: »Die emotive Bedeutung ethischer Ausdrücke«. In: Grewendorf/Meggle (Hg.) 1974, S. 116–139 (engl. »The Emotive Meaning of Ethical Terms«. In: *Mind* 46 (1937)).
- Urmson, James O.: »Einstufen«. In: Grewendorf/Meggle (Hg.) 1974, S. 140–174 (engl. »On Grading«. In: *Mind* 59 (1950)).
- Wright, Georg Henrik von: *The Varieties of Goodness*. London 1963.
- Martens, Ekkehard: *Zwischen Gut und Böse*. Stuttgart 1997.
- McCord Adams, Marilyn/Adams, Robert Merrihew: *The Problem of Evil*. Oxford 1990.
- Die Philosophie und das Böse*. *Studia Philosophica* 52 (1993).
- Riedinger, Monika: *Das Wort »gut« in der angelsächsischen Metaethik*. Freiburg/München 1984.
- Siepmann, Helmut/Spinner, Kaspar: *Elf Reden über das Böse*. Bonn 1992.

Monika Hofmann-Riedinger

## Güterabwägung

### 1. Begriffsklärung

Als Akteure geraten wir mitunter in Dilemmasituationen, in denen sich ein Gut nur unter Preisgabe eines anderen Gutes erreichen lässt oder in denen ein Übel nur dadurch vermieden werden kann, dass ein anderes Übel akzeptiert wird. Den komplexen Deliberationsprozess, bei dem die Vor- und Nachteile der einzelnen Optionen gegeneinander gestellt und auf ihr relatives Gewicht hin untersucht werden, bezeichnet man als Güterabwägung. Güterabwägungen zielen jeweils auf eine rational begründete Vorzugswahl. In manchen Fällen scheint der Konflikt jedoch aporetisch, also mit vernünftigen Mitteln unlösbar zu sein, einige andere erfordern detaillierte Informationen zu den relevanten Kontextbedingungen, in anderen muss man das kleinere Übel wählen, um ein größeres zu vermeiden, wieder andere führen zu einer Mehrzahl gleichwertiger Handlungsoptionen, andere gestatten Kompromisslösungen und in nochmals anderen bezeichnen wir das Dilemma als »tragisch«, wenn sich nämlich ein Akteur mit jeder seiner Handlungsmöglichkeiten in Schuld verstrickt. Als Elementarprinzip jeder Güterabwägung kann die Formel gelten: Unter ansonsten gleichen Bedingungen (*ceteris paribus*) ist stets das wichtigste zur Wahl stehende Gut oder das geringste mögliche Übel zu wählen.

Der im Ausdruck Güterabwägung unterstellte Begriff von Gütern (bzw. Übeln) ist weit gefasst; gemeint ist jede Art von Vor- oder Nachteil bzw. jedes Objekt eines Wunsches: Neben den Grundgütern (Leben, Gesundheit, körperliche und psychische Integrität) sowie den Bedarfsgütern (Nahrung, Kleidung, Unterkunft, Mindesteinkommen, medizinische Grundversorgung usw.) sind auch Rechte, Kompetenzen, Anlagen und Begabungen, Partizipationsmöglichkeiten, menschliche Beziehungen, soziale Anerkennung, Einkommen, Besitz, Vermögen, Bildung usw. zu berücksichtigen.



Instruktiv für den Begriff der Güterabwägung ist ein von Jean-Paul Sartre geschilderter Beispielfall, in dem sich ein junger Mann im besetzten Frankreich der 1940er Jahre entscheiden muss, ob er seine kranke Mutter pflegen oder sich der Résistance anschließen soll. Zunächst zeigt das Beispiel, dass die verschiedenen Güter oder Übel, um die es bei Güterabwägungen geht, jeweils einen hohen Wert oder einen fatalen Schaden implizieren müssen; Entscheidungskonflikte in Bagatellfällen sind nicht gemeint. Sodann ist es charakteristisch, dass eine Wahl zwischen den Optionen unausweichlich und dringend sein muss. Der junge Mann kann die Entscheidung nicht umgehen oder aufschieben. Weiterhin haben Güterabwägungen stets eine negative Pointe: Wofür oder wogegen man sich auch entscheidet, es entsteht immer ein erheblicher Schaden, d.h. jede der Handlungsvarianten fällt für den Akteur selbst oder für andere Personen schmerzhaft aus. Grundsätzlich scheint man drei Konfliktvarianten, die Güterabwägungen erforderlich machen, voneinander unterscheiden zu müssen: (a) den Anwendungskonflikt, bei dem unklar ist, wie man ein anerkanntes Handlungsprinzip auf eine komplexe und widersprüchliche reale Situation überträgt, (b) den Prinzipien- oder Wertkonflikt, bei dem sich verschiedene Handlungsgrundsätze als inkompatibel erweisen und (c) den Rollen-, Loyalitäts- oder Interessenkonflikt, bei dem die persönlichen Bindungen, Wertüberzeugungen oder Präferenzen von Individuen oder Gruppen unvereinbar aufeinander treffen.

## 2. Güterabwägungen und ihre Prinzipien

Bei allen Güter- oder Prinzipienkollisionen stellt sich die Frage nach gültigen Abwägungsregeln. Eine nahe liegende Problemlösung besteht in der Ausarbeitung einer realitätsnahen Kasuistik, welche alle relevanten Fälle, zu denen es in einem bestimmten Gebiet kommen kann, auflistet und sie mit konkreten Handlungsanweisungen versieht. Eine andere einfache Lösung ergibt sich aus der Entwicklung von mehr oder weniger bereichsspezifischen Faustregeln. Muss ein Akteur beispielsweise zwischen zwei Übeln wählen, so kann man ihm plausiblerweise raten, *ceteris paribus* das geringere dem größeren vorzuziehen, ebenso das kurzfristige dem langwierigen, das einmalige dem wiederkehrenden, außerdem das weniger folgenreiche dem konsequenzenreicheren, sodann das wenige Personen betreffende demjenigen, das viele Personen schädigt, ferner das reversible Übel dem irreversiblen und schließlich das mit geringerer Wahrscheinlichkeit eintretende dem wahrscheinli-

cheren. Einleuchtend scheinen ferner Regeln wie: Ranghöhere Güter sind geringerwertigen vorzuziehen, Schadensprophylaxe geht vor Schadensreparatur, lebensrettende Maßnahmen sind *ceteris paribus* über wirtschaftliche (oder generell klugheitsbezogene) Gesichtspunkte zu stellen, dem Interesse der Allgemeinheit ist eher zu folgen als dem von Gruppen oder Individuen, effizientere Maßnahmen sind gegenüber ineffizienteren zu präferieren usw.

Allerdings werfen Faustregeln auch erhebliche Probleme auf: In allen komplexeren Fällen dürften sie unzulänglich sein; beispielsweise ist die von Max Scheler und Nicolai Hartmann diskutierte Schwierigkeit, ob in entsprechenden Konfliktfällen der ›höhere‹ oder der ›dringlichere‹ Wert vorrangig sei, mit ihrer Hilfe nicht aufzulösen. Man muss sich vielmehr grundsätzlich fragen, auf welchen rational rekonstruierbaren Prinzipien solche Regeln beruhen.

Um Vorzugsregeln begründen zu können, scheint eine Theorie unterschiedlicher Zentralitätsgrade von Gütern oder Übeln erforderlich. Der Rang, die Dringlichkeit oder die Zentralität eines Gutes bzw. Übels lässt sich allerdings nach mindestens vier verschiedenen Theorien bestimmen: (1) auf der Grundlage von Berechnungen der zu erwartenden Nutzensummen, (2) im Blick auf den kategorischen Vorrang moralischer Güter, (3) auf der Basis einer Konzeption grundlegender Bedürfnisse (*basic needs*) und (4) mithilfe eines anthropologisch-essentialistischen Verfahrens. Zusätzlich soll (5) mit der Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung ein Modell der Güterabwägung in moralischen Dilemmasituationen vorgestellt werden, das nicht auf einer ausgearbeiteten Güterkonzeption beruht.

1. Utilitaristischen Ansätzen zufolge bestimmt sich der Rang eines Gutes nach Maßgabe des mit ihm verbundenen Nutzens, vermindert um die mit ihm verbundenen Nachteile. Dabei werden Nutzen und Schaden hedonistisch verstanden, also im Blick auf die Lust und die Unlust, welche sich aus einer Handlung ergeben; utilitaristische Konzeptionen stützen sich bei Güterabwägungen also auf ein einziges Gut (Gütermonismus), im Blick auf das sie eine numerische Kalkulation durchführen. Wegen seiner Orientierung an den zu erwartenden Handlungsfolgen bezeichnet man den Utilitarismus als konsequentialistisch. Der Utilitarismus verfährt dabei nach einem Sozialprinzip: Nutzen und Schaden aller Handlungsbetroffenen müssen gleichermaßen berücksichtigt werden; das Eigeninteresse des Akteurs wird in keiner Weise privilegiert. Utilitaristische Formen der Güterabwägung scheinen damit ein einfaches, praktisches und unserer Fairnessintuition entsprechendes Instrument an die Hand zu geben. Andererseits er-

scheint Lust als ein zu vager, vielleicht sogar äquivoker Oberbegriff für höchst unterschiedliche positive Empfindungen zu sein. Auch wirkt es fragwürdig, ob sich alles, was wir uns wünschen, in Kategorien der Lustempfindung ausdrücken lässt.

2. In der Nachfolge Kants wenden sich deontologische Modelle der Güterabwägung gegen konsequentialistische Güterbestimmungen. Sie verweisen darauf, dass es utilitaristischen Formen der Güterabwägung allenfalls zufällig gelingt, das moralisch Geforderte zugleich als das hedonistisch Vorziehenswerte zu erweisen – sooft sich nämlich die moralisch beste Handlung als die mit der günstigsten Lustbilanz erweist. Nun gebe es aber Fälle, in denen das moralisch Verfehlete eine günstigere Nutzensumme aufzuweisen hat, etwa wenn die Versklavung von 5% der Bevölkerung zu einer erheblichen allgemeinen Wohlstandssteigerung führen würde. Kantische Modelle verlangen, dass sich moralische Güter (hier die Nicht-Versklavung) bei Güterabwägungen stets gegen alle anderen Aspekte durchsetzen. Anders ausgedrückt: Die Menschenwürde begründet einen numerisch nicht angebbaren ›Wert‹ des Menschen, seine Selbstzwecklichkeit; sie darf daher kein Gegenstand von *trade offs* sein. Eine Beschädigung der Würde bestimmter Individuen lässt sich durch kein Anwachsen des Nutzens, Wohlstands, Vorteils oder Glücks anderer Personen kompensieren.

3. Güterabwägungen lassen sich ferner auf der Grundlage von empirischen oder empirienahen Theorien menschlicher Grundbedürfnisse (*basic needs*; vgl. Ohlsson 1995) durchführen, etwa in Anlehnung an Güterlisten, die von der UNO, der OECD sowie von internationalen Hilfsorganisationen für humanitäre Einsätze entwickelt wurden. Denn Grundbedürfnisse bestehen unabhängig von kulturellen Überformungen, da sie auf einer objektiven Basis beruhen. Insofern sie die Voraussetzung aller weiteren Wünsche bilden, scheinen sie die essentiellen Interessen einer Person zu spiegeln. Um der Gefahr zu entgehen, dass nur subsistenznotwendige Elementarbedürfnisse oder aber nur quantitativ-metrisierbare Faktoren erfasst werden, und um paternalistische sowie kulturimperialistische Konsequenzen zu vermeiden, will etwa David Braybrooke (1987) empirische Erhebungen zu kulturspezifischen Gütervorstellungen vornehmen, die andererseits so beschaffen sein sollen, dass idiosynkratische, übertriebene oder vorgetäuschte Bedürfnisse ausgeschlossen werden können. Die Schwäche von Grundbedürfniskonzeptionen liegt aber darin, den Güterbegriff nicht kriteriologisch, sondern lediglich indexikalisch-additiv zu bestimmen.

4. Aristotelische Modelle einer objektiven, essen-

tialistisch begründeten Gütertheorie berufen sich auf epochale und kulturelle Invarianten im Menschenbild. Sie formulieren ein umfassendes Bild menschlicher Grundfähigkeiten oder Grundfunktionen und versuchen, deren Erfüllungsgrade zu identifizieren, um von Graden gelingenden menschlichen Lebens (*flourishing life*) sprechen zu können. Hauptvertreter dieses Modells sind Amartya Sen und Martha Nussbaum. Sens Position lässt sich durch seinen *capability*-Begriff charakterisieren, der sich auf menschliche Grundfunktionen bezieht, also auf Handlungsfelder und Zustandsarten, die für das Leben eines Menschen in einer bestimmten Zivilisation charakteristisch sind. Kulturrelativität wird dabei nicht als Inkommensurabilität interpretiert, sondern durch die Vielfalt möglicher Lösungen des *capability*-Ansatzes erklärt. Für Martha Nussbaums Position ist eine Liste von elf menschlichen Grundbereichen kennzeichnend, wobei sie die Vernunft- und die Sozialnatur des Menschen als Organisationsprinzipien der anderen Erfahrungsbereiche ansieht.

5. Ein Lösungsmodell für Güterkonflikte, das nicht auf einer Ausweisung zentraler Güter beruht, ist die Lehre von den Handlungen mit Doppelwirkung bei Thomas von Aquin (*Summa theologica*, II-II q. 64 a. 7; *De malo* I 3 ad 15). Thomas denkt dabei an solche Akte, die sowohl eine moralisch gute als auch eine moralisch schlechte Wirkung hervorrufen, z. B. die Selbstverteidigung in Notwehr, die einerseits zur Rettung des Angegriffenen und andererseits zur Tötung des Angreifers führt. Sein Interesse ist es zu zeigen, dass man ungeachtet solcher Fälle, in denen eine Tötung als moralisch zulässig erscheint, an der Absolutheit des biblischen Tötungsverbots festhalten kann. Nach Thomas' Auffassung lässt sich die Tötung eines Angreifers unter Notwehrbedingungen nicht eigentlich der Klasse der Tötungshandlungen zurechnen, weil ausschließlich die Abwehr des Aggressors und die Rettung des eigenen Lebens in der Absicht (*in intentione*) des Akteurs liegen, während sich die Tötung außerhalb seiner Absicht (*praeter intentionem*) befindet. Die Pointe dieses Standpunkts liegt nun darin, allein die intendierten guten Handlungsfolgen, nicht jedoch die unbeabsichtigten schlechten Nebenwirkungen für die Bestimmung des Handlungstyps heranzuziehen. So darf man etwa einem Arzt, der zwischen dem Leben zweier gleich dringlich zu behandelnder Patienten zu wählen gezwungen war, keineswegs vorwerfen, er habe das eine menschliche Leben zum Instrument oder Mittel der Erhaltung des anderen gemacht, oder gar er habe einen Menschen getötet. Denn der Arzt besaß ja keine Tötungsabsicht, sondern hat sich lediglich in der Konfliktsituation, in der er nicht beide Leben hätte

retten können, für das Leben eines der beiden Patienten unter Inkaufnahme des Todes des anderen entschieden. Thomas' Auffassung beruht insgesamt auf folgenden Prämissen: (a) Die Handlung muss moralisch gut oder wenigstens indifferent sein; (b) die moralisch schlechte Folge darf nicht das Mittel zur Erreichung der moralisch guten Wirkung sein; (c) das Handlungsmotiv darf allein in der guten Wirkung liegen; (d) dabei muss die intendierte gute Wirkung mindestens ein Äquivalent der hingenommenen schlechten Wirkung darstellen (vgl. Matthews 1999).

### 3. Güterabwägungen in der Medizin

Im medizinischen Bereich sind drei Gruppen von Akteuren vor Probleme gestellt, die sorgfältige Güterabwägungen erfordern: (a) Ärzte und Pflegepersonal, (b) die für die Festlegung von Verteilungsprinzipien in der Gesundheitspolitik Verantwortlichen, (c) die an der biomedizinischen Forschung Beteiligten.

(a) Güterabwägungen gehören – besonders in der Unfall- sowie der Intensivmedizin – zum Arbeitsalltag von Ärzten und Pflegepersonal. Zum einen stellen sich komplexe medizinische Probleme, besonders das der angemessenen Diagnose und Therapie unter Zeitdruck (Liegt eine akute Bedrohung vor? Welchen Verlauf wird die Erkrankung vermutlich nehmen? Wie sind die Heilungschancen einzuschätzen? Welche Therapie ist zu wählen? Welche Risiken – etwa toxische oder allergische Reaktionen – können sich aus der gewählten Therapie ergeben? usw.). Zum anderen kommt es zu grundsätzlichen ethischen Fragen (Soll Leben um jeden Preis verlängert werden? Soll es in jeder Zustandsform und unabhängig von der Einwilligung des Patienten oder seiner Angehörigen aufrechterhalten werden? Besteht ein Konflikt zwischen der ärztlichen Fürsorgepflicht und der Pflicht zur Aufklärung? Kann es in bestimmten Fällen sinnvoll sein, die ärztliche Schweigepflicht aufzuheben? usw.). Offenkundig ist das Kriterium der Menschenwürde auslegungsbedürftig. Zwar gelten vorrangig die Prinzipien Lebenserhaltung, Patientenautonomie, Paternalismusverbot, Wahrheits- und Schweigepflicht sowie der Grundsatz der »informationsbasierten Zustimmung« (*informed consent*), aber im Einzelfall scheint doch eine Güterabwägung ratsam, die mitunter eine Abweichung von diesen Grundsätzen gestattet. Wird beispielsweise ein neuer Wirkstoff an einer Patientengruppe unter gleichzeitiger Verwendung von Placebos getestet, dann scheint die Unterlassung der medizinischen Behand-

lung bei den Placebo-Empfängern nur akzeptabel, wenn der zu erwartende medizinische Nutzen erheblich und die Beeinträchtigung der Patienten vorübergehend und vernachlässigbar ist.

(b) Knappe Ressourcen zwingen die Verantwortlichen in der Gesundheitspolitik zu einer Beschränkung diagnostischer, therapeutischer und medikamentöser Instrumente, besonders im Bereich der kostenintensiven Hochtechnologiemedizin. Dabei kommt es zu Problemen der medizinischen Verteilungsgerechtigkeit, die eine genaue Güterabwägung erfordern. Das oberste Prinzip der gesundheitspolitischen Güterzuteilung sollte der Gleichheitsgrundsatz sein, wonach grundsätzlich jedem, der eine medizinische Behandlung benötigt, in gleichem Umfang geeignete Therapiemaßnahmen zugänglich gemacht werden sollten. Erweist sich eine Gleichverteilung als unmöglich, da durch sie die Therapiequalität gemindert würde, so wird irgendein sekundäres oder Zusatzkriterium für die Verteilung erforderlich. Da es im Gesundheitsbereich um zentrale menschliche Güter geht, dürfte jedes rein kontingente Procedere unangemessen sein. Somit scheidet aleatorische Methoden (etwa ein Losverfahren) als sachlich unangemessen aus; unzulänglich wirkt aus demselben Grund auch das Kriterium der chronologischen Folge des Hilfersuchens. Ethisch adäquater scheint das Kriterium der Dringlichkeit einer Behandlung oder aber das der Erfolgsaussichten in einem gegebenen Fall zu sein. Nicht ganz von der Hand zu weisen sind ferner Überlegungen zur Bedeutung einer Person für die Allgemeinheit (z. B. Vorrang der Behandlung des erkrankten Staatspräsidenten) oder der Nutzen für die soziale Umgebung (Vorrang der Behandlung einer kinderreichen Mutter). Nicht unproblematisch wirken dagegen Modelle der gestuften Krankenversicherung, bei denen eine für alle gleiche Kernabsicherung, die basale Krankheiten umfasst, mit einer freiwillig abzuschließenden Absicherung besonderer Risiken kombiniert wird.

(c) In der biomedizinischen Forschung stellen sich besonders zwei Probleme, für die eine Güterabwägung erforderlich scheint: Zum einen die Frage, auf welche Krankheiten die Forschungsanstrengungen konzentriert werden sollen; hier scheint jeweils diejenige Forschung vorzuziehen, die einem größeren Personenkreis bei einer gravierenderen Krankheit eine effizientere Therapie in kürzerer Zeit bereitstellen verspricht. An die Stelle des ökonomischen Prinzips des größtmöglichen Gewinns sollte also der humanitäre Nutzen treten. Zum anderen stellt sich die Frage nach der ethischen Vertretbarkeit der Forschungsmethoden; umstritten ist hier, ob der Fortschritt in der Medizin Experimente am Patienten, die

Forschung an Embryonen, die Modifikation genetischen Materials oder auch Tierversuche rechtfertigt.

#### 4. Güterabwägungen im Recht

Im Bereich des Rechts sind Güterabwägungen erforderlich, sobald es zu Kollisionen zwischen einzelnen Rechtsgütern oder zu Konflikten zwischen verschiedenen Rechtsgrundsätzen kommt. Typisch sind etwa Fälle, bei denen eine Abwägung zwischen dem Prinzip des Persönlichkeitsschutzes und dem Grundsatz der Freiheit der Berichterstattung vorgenommen werden muss (z. B. bei Presseberichten über das Privatleben von Politikern), oder Fälle, in denen das Recht auf eine freie Berufsausübung z. B. mit dem Schutz der Nachtruhe kollidiert.

Rechtliche Güterabwägungen bedürfen einer besonderen Urteilskraft, die man traditionell als »Billigkeit« bezeichnet. In der Antike stammt die ausführlichste Darstellung des Prinzips der Billigkeit (*epieikeia, aequitas*) von Aristoteles (*Nikomachische Ethik*, Buch V 14). Nach Aristoteles gilt das schriftlich fixierte Recht aufgrund seiner allgemeinen Fassung nicht gleichermaßen für alle einschlägigen Rechtsfälle. Denn ein geschriebenes Gesetz kann die spezifischen Umstände und Kontexte des Einzelfalls nicht ausreichend berücksichtigen. Es bedarf deswegen einer abwägenden Kompetenz, die das geschriebene Recht fallgerecht abwandelt oder ergänzt, und zwar »als ob der Gesetzgeber selbst dort anwesend wäre und als ob er den Fall, wenn er ihm bewußt gewesen wäre, selbst in das Gesetz aufgenommen hätte« (1137b22–24). Das bedeutet, dass sich der Beurteilende bemühen soll, sich strikt am Geist des Gesetzgebers zu orientieren. Billigkeit wird daher als »Berichtigung des Gesetzes, da wo es infolge seiner allgemeinen Fassung lückenhaft ist« bestimmt (1137b26 f.). Für alle Formen der Güterabwägung, aber besonders für die rechtliche, gilt die Schwierigkeit, das angemessene Maß an Regelbefolgung mit dem richtigen Maß an Einzelfallorientierung zu verbinden.

Im gegenwärtigen deutschen Recht besteht der für die richterliche Abwägung zentrale »Grundsatz der Verhältnismäßigkeit« (Übermaßverbot) aus drei Teilprinzipien (vgl. Alexy <sup>2</sup>1994, S. 100ff.). Erstens enthält er ein Prinzip der Geeignetheit; ihm zufolge ist ein Mittel verboten, wenn es sich zur Erreichung seines Zwecks – etwa zum Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen – gar nicht eignet und wenn es zugleich mit einem Rechtsgrundsatz – etwa das Eigentumsrecht – kollidiert. Verstöße gegen geltendes Recht müssen also zumindest auf effizienten Mitteln

beruhen. Zweitens schließt er ein Prinzip der Erforderlichkeit ein; damit ist ein »Gebot des mildesten Mittels« gemeint: Wenn ein Mittel 2 bei gleicher Zweckdienlichkeit einen geringeren Eingriff in einen Rechtsgrundsatz mit sich bringt als ein Mittel 1 und keinen weiteren Grundsatz verletzt, muss Mittel 2 gegenüber 1 vorgezogen werden. Drittens kommt noch der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit im engeren Sinne dazu. Er tritt dann auf den Plan, wenn ein Mittel die ersten beiden Bedingungen erfüllt. Es ist dann zu überlegen, wie intensiv der Eingriff in den einen Rechtsgrundsatz ausfällt und wie weitgehend der andere Rechtsgrundsatz durch den Eingriff realisiert werden kann. Setzt man beide Teilüberlegungen zueinander ins Verhältnis, so bleibt zu untersuchen, ob die Eingriffsintensität gegenüber dem einen Grundsatz oder die Wichtigkeit der Realisierung des anderen Grundsatzes überwiegt.

#### 5. Politisch-soziale Interessenkonflikte sowie ökonomisch-technische Entscheidungsprobleme

Im politisch-sozialen wie im ökonomisch-technischen Bereich werden Güterabwägungen durch die in der Moderne charakteristisch veränderten Handlungsbedingungen erschwert. Hierzu gehört zunächst, dass sie vermehrt von kollektiven Akteuren wie Unternehmen, Institutionen, Organisationen oder Staaten und nicht mehr ausschließlich oder vorrangig von Individuen vorgenommen werden. Dabei verschiebt sich die Grundlage, auf der Entscheidungsträger haftungsrechtlich und moralisch verantwortlich gemacht werden können; es entsteht das Problem einer Anonymisierung oder Verflüchtigung der Verantwortlichkeit. Ein weiteres Kennzeichen gegenwärtiger Entscheidungsfindungen ist es, dass der wachsende ökonomisch-technische Anpassungsdruck eine gewisse Entmoralisierung bei der Lösung von Güterkonflikten begünstigt. Strategisch-ökonomische Überlegungen drohen komplexe Güterabwägungen zu ersetzen. Hinzu kommt schließlich ein zunehmender Präferenzpluralismus, der sich aus der wachsenden Individualisierung ergibt und der die gesellschaftliche Konsensbildung erschwert.

Bei den einschlägigen Fällen von Güterabwägung geht es meist darum, Kosten-Nutzen-Analysen vorzunehmen; typischerweise stehen dabei Aspekte der Individual-, Sozial- und Umweltverträglichkeit gegen Aspekte der Arbeitsplatzsicherung, der Wirtschaftsförderung und der Standortsicherung. Kosten-Nutzen-Analysen können nur als rational gelten, wenn sie auch langfristige Konsequenzen sowie nur wahr-

scheinliche oder gar mögliche Folgen ins Kalkül einbeziehen. Ein anderes wichtiges Feld ist das der Risikoabschätzung, allgemeiner: der Technikbewertung und Technikfolgenabschätzung (*technology assessment*); dabei sind die Wahrscheinlichkeiten für das Eintreten von Nutzen- oder Gefahrenaspekten neuer Technologien oder technischer Großprojekte zu bestimmen. Wichtige Prinzipien sind hier das der Nachhaltigkeit, der Reversibilität, des Schutzes der Interessen kommender Generationen sowie das des Gemeinwohls. Auf diejenigen Güterkonflikte, die keine im strengen Sinn moralischen Aspekte enthalten, scheint das utilitaristische Modell gut anwendbar zu sein. Allerdings fällt die Risikoakzeptanz in der Bevölkerung höchst unterschiedlich aus: Würden etwa die Biotechnologie oder die Kernenergie pro Jahr so viele Todesopfer fordern wie der PKW-Individualverkehr, so wären sie politisch wohl kaum durchsetzungsfähig. Entscheidungen über neue Technologien lassen sich somit nicht allein auf der Basis eines numerischen Nutzen-Risiko-Kalküls vornehmen, sondern bedürfen zudem der breiten gesellschaftlichen Akzeptanz.

### Literatur

- Alexy, Robert: *Theorie der Grundrechte*. Frankfurt a.M. 1994.
- Braybrooke, David: *Meeting Needs*. Princeton 1987.
- Enderlein, Wolfgang: *Abwägung in Recht und Moral*. Freiburg, Br. 1992.
- Gowans, Christopher (Hg.): *Moral Dilemmas*. New York/Oxford 1987.
- Honnefelder, Ludger: »Güterabwägung und Folgenabschätzung. Zur Bestimmung des sittlich Guten bei Thomas von Aquin«. In: Schwab, Dieter u. a. (Hg.): *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft*. Berlin 1989, S. 81–98.
- Lenk, Hans/Maring, Matthias (Hg.): *Technikverantwortung: Güterabwägung, Risikobewertung, Verhaltenskodizes*. Frankfurt a.M. 1991.
- Mason, H. E. (Hg.): *Moral Dilemmas and Moral Theory*. New York/Oxford 1996.
- Matthews, Gareth B.: »Saint Thomas and the Principle of Double Effect«. In: MacDonald, Scott/Stump, Eleonore (Hg.): *Aquinas's Moral Theory*. Ithaca/London 1999.
- Ohlsson, Ragnar: *Morals Based on Needs*. Lanham/New York/London 1995.
- Sass, Hans-Martin/Viefhues, Herbert (Hg.): *Güterabwägung in der Medizin. Ethische und ärztliche Probleme*. Berlin/Heidelberg/New York 1991.
- Schlink, Bernhard: *Abwägung im Verfassungsrecht*. Berlin 1976.
- Schneider, Harald: *Die Güterabwägung des Bundesverfassungsgerichts bei Grundrechtskonflikten*. Baden-Baden 1979.
- Williams, Bernard: *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973–1980*. Meisenheim 1984 (engl. *Moral Luck*. Cambridge 1981).
- : *Ethik und die Grenzen der Philosophie*. Hamburg 1999 (engl. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London 1985).
- : *Shame and Necessity*. Berkeley 1993.

## Handlung

Handlungen unterscheiden sich in aufschlußreicher Weise von anderen Ereignissen oder Abfolgen von Gegebenheiten. Während Geschehnisse einfach eintreten pflegen oder auch nicht, kann von Handlungen nur die Rede sein, wo handelnde Subjekte, Akteure, in den Lauf der Dinge eingreifen, indem sie ein bewußtes Vorhaben zu verwirklichen suchen. Eine Handlung ist daher etwas, was der/die jeweils Handelnde prinzipiell auch hätte unterlassen und an dessen Stelle er/sie auch etwas anderes hätte tun können. Dieses Verständnis von Handlungen wirft nicht nur die ontologische Frage auf, wie die Wirklichkeit beschaffen sein muss, damit Handeln überhaupt stattfinden kann. Es macht auch allererst begrifflich, warum sich uns ethische Probleme stellen. Moralphilosophische Überlegungen sind, ebenso wie rationalitätstheoretische Untersuchungen, nur dann sinnvoll, wenn wir uns als prinzipiell handlungsfähige Wesen verstehen dürfen oder sogar müssen, die sich in absichtlichem Tun für und gegen bestimmte Möglichkeiten entscheiden und sich dabei an unterschiedlichen Maßstäben orientieren können.

### 1. Absichtlichkeit und Freiwilligkeit von Handlungen

Handlungen sind mit Absichten verknüpft. In diesem Punkt sind sich die einschlägigen Autoren der Philosophiegeschichte von Aristoteles über Kant und Hegel bis zu Davidson einig. Und selbst Skeptiker unter den Theoretikern der Moral halten an eben dieser Auffassung fest, wenn sie uns die Handlungsfähigkeit prinzipiell absprechen (Nietzsche 1988, S. 279) oder vor ihrer Überschätzung im Kontext sozialer Systeme warnen (Luhmann 1984, S. 191 ff.). Auch Unterlassungen können als freiwillige und absichtsvolle Handlungen verstanden werden (vgl. Birnbacher 1995). Gewirth (1978) versucht sogar zu zeigen, dass alle Handelnden ein Interesse daran haben müssen, die Freiwilligkeit und Absichtlichkeit ihrer Handlungen zu bewahren und dass sich auf dieser Grundlage verbindliche Lösungen aller moralphilosophischen Probleme gewinnen lassen.

Die erste gründliche Analyse unseres Handlungsverständnisses verdanken wir Aristoteles (*Nikomachische Ethik*, 1109b30 ff. bzw. S. 99 ff.). Auch heute noch bietet sie eine gute Grundlage für den Versuch, begriffliche Klarheit über das Phänomen Handlung zu gewinnen. Aristoteles unterscheidet zwei Aspekte der Bedingung, die erfüllt sein muss, damit wir einen

Vorgang treffend als Handlung bezeichnen und auf diese Weise einem Akteur, uns selbst oder einem anderen, *zurechnen* können: Jemand muss etwas *freiwillig* (*hekousios*) und infolge einer *überlegten Unterscheidung* (*prohairesis*) unternehmen bzw. unternehmen haben. Freiwilligkeit liegt bereits vor, wenn jemand im Einzelnen weiß, was er anstellt, und zum ursächlichen Ausgangspunkt eines Geschehens wird, ohne von den äußeren Umständen, also etwa durch mechanische Kräfte oder körperliche Gewaltanwendung eines anderen Akteurs, schlicht dazu gezwungen zu sein. Vorsätzlich oder absichtsvoll im Sinne der *Prohairesis* handelt jedoch erst, wer es versteht, Handlungsalternativen rational abzuwägen, und solcher Überlegung gemäß nach Dingen strebt, die prinzipiell tatsächlich in seiner Reichweite liegen (ebd. 1112a10f. bzw. S. 106).

## 2. Handlungsfreiheit und Willensfreiheit

Als Folge und Ausdruck einer freiwilligen Wahl, die sich an Gründen orientieren kann, fügt sich eine Handlung nicht bruchlos in eine Kette von Ursachen und Wirkungen ein. Die Schwierigkeit, diese Einsicht in ein kohärentes Wirklichkeitsverständnis zu integrieren, spiegelt sich in der Unterscheidung von Handlungsfreiheit und Willensfreiheit wider. Strittig ist nämlich, ob der den Akteuren zuerkannte Grad an Selbstbestimmung sich wesentlich als Freiheit von manifesten äußeren Zwängen fassen lässt, wie die Erwägungen des Aristoteles nahe legen, oder darüber hinaus auch bzw. vielleicht sogar in erster Linie die Unabhängigkeit von inneren Bedingungen in Gestalt der natürlichen Antriebe, Neigungen und Gelüste fordert, wie vor allem Immanuel Kant nachzuweisen versucht hat.

In Kants Perspektive (vgl. insbesondere *Kritik der praktischen Vernunft*) erscheint auch die innere Natur der Handelnden, ihre Bedürfnisse und Motive, als Quelle der Fremdbestimmung (Heteronomie), die der vernünftigen ethischen Selbstbestimmung (Autonomie) des Handlungssubjekts entgegensteht, weil sie als wissenschaftlich erfassbare empirische Gegebenheit notwendig kausal bestimmt sein muss. Naturnotwendigkeit verwandele sich keineswegs in Freiheit, wenn sie im Inneren der Akteure anstatt in ihrer Umgebung aufgefunden werde. ›Ich‹ bleibe Kant zufolge vielmehr unfrei, solange ›ich‹ überhaupt durch etwas zum Handeln bestimmt werde, was nicht in meiner Gewalt ist (ebd. A 170 bzw. S. 219). Was in ethischer Hinsicht zählt, ist in diesem Blickwinkel daher allein die »absolute Spontaneität« der Willensfreiheit, die keinerlei empirische Einschränkung erträgt (ebd. A 177 bzw. S. 225).

Kants Versuch, die Freiwilligkeit, die zum Handeln gehört, als absolute Willensfreiheit und Kausalmacht zu bestimmen, spitzt ein Problem in aufschlussreicher Weise zu, das insbesondere in Anbetracht der weltbildstiftenden Kraft moderner Naturwissenschaft Virulenz gewinnt: Wie passen phänomenal erfahrene Handlungsfreiheit, naturgesetzliche Bestimmtheit der empirischen Welt und ethisch geforderte Selbstbestimmung vernünftiger Subjekte zusammen? In Gestalt der erkenntniskritischen Unterscheidung von ›empirischer Erscheinung« und ›intelligiblem Ding an sich« hat Kant geglaubt, eine überzeugende Antwort auf diese Frage zu wissen. Sie gesteht dem naturgesetzlichen Determinismus zu, dass jede Handlung in Raum und Zeit als unfrei erwiesen werden kann, wenn sie empirisch untersucht wird. Handlungen ließen sich in diesem Blickwinkel allemal als ein mehr oder weniger komplexes Zusammenspiel von inneren und äußeren Bedingungen kausal erklären. Es sei aber erfahrungswissenschaftlich prinzipiell nicht beweisbar, dass freiwillige Handlungen schlechterdings unmöglich seien. In ethischer Perspektive könne die Willensentscheidung, die zu einer bestimmten Handlung führe, daher sehr wohl als absolut frei gelten. Denn nur unter dieser Voraussetzung können Geschehnisse, in die jemand verwickelt ist, als Handlungen verstanden werden, die nach Maßgabe ethischer Gesetzgebung beurteilt werden können, weil der Akteur sie auch »hätte unterlassen können« (ebd. A175 bzw. S. 223). Regungen der Reue, intoniert durch die Stimme des Gewissens, machen die Wirklichkeit solchen moralischen Urteilens spürbar und sind daher Kants alltägliche Zeugen dieser Freiheit.

Hegels Konzeption sittlichen Handelns (vgl. insbesondere *Grundlinien der Philosophie des Rechts*) unterläuft diese starre Entgegensetzung von empirischem Handlungsvollzug und unbedingter Willensbestimmung, indem sie sich bewusst in der sozialen Welt des Handelns verwurzelt, die geschichtlich veränderlich ist. Hegel bestimmt die menschliche Willensfreiheit als konkrete Handlungsfreiheit. Nur als bloß negative Freiheit befähige sie uns, zu allen möglichen Inhalten unseres Wollens ›nein‹ zu sagen, positive Gestalt gewinne sie aber nur, indem wir uns zu etwas Bestimmtem entschlossen, das allemal empirischen Charakter habe (vgl. ebd. § 5ff., S. 49ff.). Vor allem aber werden Handlungen in diesem Rahmen nicht auf das Verursachen von Wirkungen festgelegt und die Freiheit des Handelns wird folglich nicht als bedingungslose kausale Macht entworfen. Handlungen werden vor allem als Äußerungen eines Inneren verstanden. Nur durch solche Äußerungen tritt ein Individuum für ein anderes überhaupt in

Erscheinung und gewinnt, was Wirklichkeit genannt zu werden verdient. In Wahrheit ist ein Individuum in dieser Sicht sogar nichts anderes als die Reihe seiner Taten (vgl. ebd. § 124, S. 233). Frei sind wir daher in dem Maße, in dem wir unsere Äußerungen als solche akzeptieren können und uns in der Reihe unserer Handlungen wiederfinden (vgl. Pippin 2000).

### 3. Situationsgebundenheit von Handlungen

Ein vergleichbar pragmatisches Verständnis des Moments der Wahlfreiheit, das zur Wirklichkeit des Handelns zu gehören scheint, lässt sich bereits aus der aristotelischen Untersuchung der sogenannten »gemischten Handlungen« gewinnen (Aristoteles 1972, 1110a4ff. bzw. S. 99f.). Sie verdeutlicht nicht zuletzt, dass menschliches Handeln – und folglich seine Freiwilligkeit überhaupt ebenso wie der Kreis der Handlungsmöglichkeiten, die rational abzuwägen sind – an konkrete Situationen gebunden ist.

Wenn beispielsweise der Kapitän eines Schiffes, das in einem Orkan vom Untergang bedroht ist, die Entscheidung trifft, die Ladung über Bord gehen zu lassen, um das Schiff und seine Besatzung zu retten, dann handelt es sich offenbar nicht um eine ganz und gar freiwillige Handlung. Denn unter anderen, gewöhnlichen und glücklicheren Umständen, würde der Kapitän diesen Vorsatz ja nicht fassen. Es sind die augenblicklichen Bedingungen hier und jetzt, die ihm nur diese Wahl lassen. Mindestens eine Wahl lassen ihm diese Bedingungen indessen doch.

### 4. Typen von Handlungen

Handlungen lassen sich nach verschiedenen Kriterien klassifizieren. Eine Einteilung in vier Handlungstypen, auf die in den einschlägigen Diskussionen immer wieder Bezug genommen wird, hat Max Weber vorgenommen. Er unterscheidet »zweckrationales Handeln«, das den Einsatz von Mitteln zu beliebigen Zwecken rational zu kalkulieren weiß, und »wertrationales« Handeln, das »vom unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sichverhaltens« ausgeht, vom affektiven und traditionellen Handeln, die auf keiner rationalen Entscheidung beruhen (Weber 1985, S. 12).

Der Sprechakttheorie von Austin und Searle kommt das Verdienst zu, auch unser Sprechen als eine Weise des Handelns erkannt und verschiedene Arten von Sprechhandlungen unterschieden zu haben. Entscheidend ist hier die Einsicht, dass sprach-

liche Äußerungen nicht nur Sachverhalte mehr oder weniger treffend wiedergeben können, wie dies *konstative* Sprechakte tun. Mit *performativen* Äußerungen wie »ich taufe dich«, »ich wette«, »ich verspreche« werden vielmehr allererst intersubjektiv verbindliche Beziehungen hergestellt.

Max Weber spricht von *sozialem* Handeln, sobald sich ein/e Akteur/in überhaupt ausdrücklich an dem Verhalten anderer orientiert. Im Rahmen der Sprechakttheorie bindet Searle soziales Handeln an die absichtsvolle Beachtung intersubjektiv verbindlicher *Regeln* (vgl. Searle 1997; dazu die Kritik von Baltzer 1999). Habermas knüpft an Einsichten der Sprechakttheorie an und unterscheidet strategisches und kommunikatives Handeln, um Kritische Gesellschaftstheorie und universalistische Diskursethik zu fundieren (vgl. Habermas 1981).

Ein besonders aufschlussreiches Klassifikationsmuster für Handlungen hat indessen bereits Aristoteles entwickelt (vgl. Aristoteles 1972, 1139b1ff. bzw. S. 183 ff.). Die Unterscheidung von *Poiesis* und *Praxis* stützt sich auf die kategoriale Differenz von Mittel und Zweck, also dessen, was nur relativ zu einem anderen gut ist, von dem, was an sich selbst gut und erstrebenswert ist und um dessentwillen auch etwas anderes gut sein kann. In sich selbst gut und erstrebenswert kann Aristoteles zufolge für den Menschen in letzter Instanz nur eine bestimmte, nämlich die richtige Lebensführung im Ganzen sein. Einzelhandlungen können aber auch als bloß relativ gutes Mittel zum Zweck fungieren. Wenn einer absichtsvollen und freiwilligen Tätigkeit instrumenteller Charakter zukommt, spricht Aristoteles von *Poiesis*. Die Arbeit von Handwerkern gibt deren Strukturmuster vor. Nach und nach wird beispielsweise von Bauarbeitern ein Haus errichtet. Wenn das Werk fertig ist, ist der Zweck ihres poetischen Handelns vollständig verwirklicht und kann seinerseits wiederum zum Mittel zu weiteren Zwecken gemacht werden. Das Produkt hat unabhängig von der herstellenden Tätigkeit Bestand gewonnen, das Haus kann bezogen, vermietet, verkauft und auch wieder zerstört werden. Als Produkte poetischen Tuns lassen sich auch Zustandsveränderungen auffassen. Wenn kundige Seeleute eine Seefahrt nicht nur zu ihrem eigenen Vergnügen unternehmen, sondern um ein Boot mit Passagieren oder Fracht an einen bestimmten Ort zu befördern, oder wenn ein Arzt seinen Patienten durch eine nützliche Therapie geleitet, dann lassen sich diese Tätigkeiten nach demselben Muster einer zeitlichen wie logischen Hierarchisierung von Mittel und Zweck analysieren, das für die *Poiesis* charakteristisch ist. Gehandelt wird in allen diesen Fällen nur, um am Ende der Handlung

einen von ihr selbst unterschiedenen Zweck zu erreichen.

Anders steht es im Falle des Handelns, das Aristoteles *Praxis* nennt. Zu diesem Typus gehören alle Handlungen, die sich selbst genügen. Praxis ist ein vorsätzliches und freiwilliges Tätigwerden, das seinen Zweck von Anbeginn in sich selbst hat und nicht erst als Resultat am Ende erreicht bzw. als fertiges Produkt von sich absondert. Sehen und nachdenken beispielsweise, vor allem aber die richtige Lebensführung sieht Aristoteles als Praxis an (vgl. Aristoteles 1982, Bd. 2, 1048b18 ff. bzw. S. 117 f.). Vom ersten Moment an, in dem ich richtig lebe, ist der Zweck des richtigen Lebens verwirklicht, und er bleibt es auch, solange ich richtig lebe.

Nicht immer wird man sicher sagen können, ob eine konkrete Tätigkeit als *Poiesis* oder als *Praxis* zu deuten ist. So wird jemand Flöte spielen können, ohne einen anderen Zweck als das Flötespielen damit zu verbinden, aber auch, um Anerkennung zu erwerben oder Geld zu verdienen. Die Klassifikation unserer Handlungen kann Aristoteles folgend aber auch nicht einzig von der jeweiligen individuellen Absicht abhängen, die ein/e Akteur/in mit ihrem/seinem Tun verbindet. Das unbeschränkte Streben nach Reichtum als dem Mittel zu allen möglichen äußeren Zwecken ist beispielsweise unter keinen Umständen als eine in sich selbst zweckhafte Praxis anzusehen (vgl. Aristoteles 1972, 1096a5 f. bzw. S. 60).

## 5. Rationalität von Handlungen

Der bewusste Vorsatz, die individuelle Wahl, die im Vollzug von Handlungen zum Ausdruck kommt und sie von anderen Ereignissen unterscheidet, bietet den Angriffspunkt für die Frage nach der Rationalität bzw. Rationalisierungsfähigkeit von Einzelhandlungen, individueller Lebensführung im Ganzen und gesellschaftlichen Handlungszusammenhängen. Strittig ist vor allem, ob und in welchem Maße Einzelhandlungen wie Handlungszusammenhänge nicht nur technischer Rationalität unterworfen werden können, sondern auch gemäß ethischen Kriterien rational zu beurteilen, zu kontrollieren und zu optimieren sind.

Aus dem Blickwinkel instrumenteller Vernunft bzw. dessen, was Max Weber Zweckrationalität nennt, kann der Einsatz von Mitteln jederzeit einer empirischen Erfolgskontrolle unterworfen werden. Verschiedene Mittel lassen sich ausprobieren, die unerwünschten Folgen ihres Einsatzes beobachten und Kosten und Nutzen der Alternativen gegenein-

ander abwägen, wie die moderne Entscheidungstheorie vorzurechnen nicht müde wird. Zugleich verdeckt die zweckrationale Ausrichtung am Zweck-Mittel-Schema aber die immense Komplexität wirklichen Handelns. Denn Handlungen verwickeln die freiwilligen Absichten der Akteure in unübersichtliche Wirklichkeit und zeitigen auf diese Weise unvermeidlicher Weise Folgen, die teils nicht beabsichtigt, teils sogar unabsehbar waren. Diese Verwicklungen blendet systematisch aus, wer nur auf den jeweils intendierten Zweck und die wirksamen Mittel zu seiner Erreichung blickt. Luhmann spricht daher vom ›Scheuklappencharakter‹ der Zwecksetzung (vgl. Luhmann 1973, S. 44).

Ob Handeln sich überhaupt die richtigen Zwecke vornimmt, lässt sich ohnehin nicht so eindeutig entscheiden. Schon Aristoteles zögert in der *Nikomachischen Ethik*, die *Prohairesis* in gleicher Weise auf die Zweckwahl zu beziehen wie auf die Mittelwahl, weil sich die Zweckerreichung nicht in demselben Sinne in unserer Verfügungsmacht befinde wie der Mitteleinsatz (vgl. Aristoteles 1972, 1112a14 ff. bzw. S. 105 ff.). In den Debatten seit Beginn der Neuzeit bis in die Gegenwart hat sich dieses Problem verlagert und verschärft. In Zweifel steht nun, ob sich die subjektive Zweckwahl überhaupt rational rechtfertigen lässt oder dem Belieben der Akteur/innen anheim zu stellen ist. Denn was als Handlungszweck in sich selbst gut sein soll, lässt sich ja nicht testen und optimieren, wie etwas, das als Mittel zu einem anderen gut sein, also wesentlich einen bestimmten Effekt erzielen soll. Moralphilosophische Konzeptionen versuchen dieser Schwierigkeit in unterschiedlicher Weise Herr zu werden. So unterscheidet beispielsweise Kant technische Handlungsregeln als inhaltlich bestimmte *hypothetische Imperative* vom reinen formalen Vernunftgesetz, das sich seiner Auffassung nach im *kategorischen Imperativ* Geltung verschafft (vgl. Kant 1974, A 36 f. bzw. S. 126 f.). Sittlichkeitstheoretiker wie Aristoteles und Hegel machen dagegen darauf aufmerksam, wie ein vorgängiges Einverständnis über das für einen jeden und für alle Gute lebensweltliche Handlungszusammenhänge trägt, umgekehrt durch sie aber auch laufend korrigiert werden kann.

## 6. Zurechenbarkeit von Handlungen

Handlungen werden im Lichte ethischer Maßstäbe wie juristischer Normen beurteilt, indem sie der Verantwortlichkeit eines Akteurs unterstellt und ihm zugerechnet werden. Das Recht eines Individuums nur das an einer Tat als seine Handlung anzuerken-



nen, was in seinem Vorsatz lag, kann dabei jedoch nicht uneingeschränkt gelten. Unterstellt werden darf allemal, dass ein Handelnder über eine durchschnittliche Kenntnis der Kausalzusammenhänge verfügt, in die er handelnd eingreift, und auch die juristischen und sittlichen Gesetze seiner Lebenswelt kennt (vgl. Hegel 1970, § 118, S. 218f.).

Dennoch kann die Frage nach der konkreten moralischen und rechtlichen Zurechenbarkeit von Taten nur beantwortet werden, wenn Ereignissequenzen überhaupt verlässlich als Handlungen erkannt werden können. Während wir uns unserer eigenen Handlungen bewusst sind und sie ohne weiteres von Erlebnissen und anderen Ereignissen zu unterscheiden vermögen, stoßen wir auf erhebliche Schwierigkeiten, wenn wir anderen Individuen Handlungen zuzurechnen versuchen. Denn die Absicht anderer ist uns weder unmittelbar, noch durch ihre sprachlichen Äußerungen unfehlbar zugänglich. Handlungen anderer sind als solche also nur zu erkennen, wenn die Interpret/innen sie als Äußerung eines Inneren deuten können, indem sie den bewussten Vorsatz des/r Akteurs/in aus dem faktischen Geschehen herauslesen.

Dieser hermeneutischen Schwierigkeit versuchen in jüngster Zeit vor allem Autoren zu entkommen, die sich aus dem Blickwinkel der analytischen Sprachphilosophie handlungstheoretischen Fragestellungen zuwenden. In beispielhafter Weise hat sich Davidson bemüht, die Selbigeit und Einzigartigkeit von Handlungen an objektive empirische Kriterien zu binden, wie sie sich in den experimentellen Naturwissenschaften bewähren (vgl. Davidson 1990). Er muss zwar einräumen, dass sich Handlungen auf einer ersten Stufe der Analyse nur durch Bezugnahme auf die Absichten der/des Handelnden kennzeichnen lassen. Dasselbe Elementarereignis einer Körperbewegung lasse sich aber auf einer zweiten Stufe der Analyse neu beschreiben, indem auch die unbeabsichtigten Aspekte des Geschehens und seine unmittelbaren kausalen Folgen berücksichtigt würden. Wie alle anderen Ereignisse auch sollen Handlungen auf diese Weise durch ihre eindeutige Position im Kausalgefüge der Welt objektiv bestimmbar werden, in dem moralische Entscheidungen freilich keinen Platz haben.

## Literatur

### Standardwerke

- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Hg. und übers. von O. Gigon, München 1972 (*Ethikon Nikomacheion*. Hg. von I. Bekker. Berlin 1831–1870).
- : *Metaphysik*. Hg. und übers. von H. Bonitz und H. Seidl. 2 Bde. Hamburg 1982 (*Ton Meta Ta Physika*. Hg. von I. Bekker. Berlin 1831–1870).

- Hegel, Georg W.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Bd. 7 der 20bändigen Werkausgabe. Frankfurt a.M. 1970.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Bd. 7 der Werkausgabe. Frankfurt a.M. 1974.

### Weitere Literatur

- Austin, John L.: *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart 1972 (engl. *How to do things with words*. Oxford 1962).
- Baltzer, Ulrich: *Gemeinschaftshandeln. Ontologische Grundlagen einer Ethik sozialen Handelns*. Freiburg i.Br. 1999.
- Birnbacher, Dieter: *Tun und Unterlassen*. Stuttgart 1995.
- Davidson, Donald: *Handlung und Ereignis*. Frankfurt a.M. 1990 (engl. *Essays on Actions and Events*. Oxford 1980).
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago/London 1978.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt a.M. 1981.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme*. Frankfurt a.M. 1984.
- : *Zweckbegriff und Systemrationalität*. Frankfurt a.M. 1973.
- Meggle, Georg/Beckermann, Ansgar (Hg.): *Analytische Handlungstheorie*. 2 Bde. Frankfurt a.M. 1985.
- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral* (Kritische Studienausgabe Bd. 5). München 1988.
- Pippin, Robert: »What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?« In: *European Journal of Philosophy* 2 (2000), S. 155–172.
- Searle, John R.: *Sprechakte*. Frankfurt a.M. 1983 (engl. *Speech Acts*. Cambridge 1969).
- : *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit*. Reinbek 1997 (engl. *The Construction of Social Reality*. New York 1995).
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1985.

Heidrun Hesse

## Identität

### 1. Begriffsbestimmung

Der philosophische Identitätsbegriff ist nicht auf Personen beschränkt, sondern benennt eine vollständige Gleichheitsrelation zweier Entitäten im Sinne der Logik. Identität in dieser Hinsicht bezeichnet einerseits die *numerische* Identität (Identität desselben Gegenstandes z. B. zu unterschiedlichen Zeiten), andererseits die *qualitative* Identität (Identität zweier Entitäten im Hinblick auf eine Eigenschaft). Für die Ethik ist nicht dies allgemeine Verständnis, sondern der Sonderfall der Ich-Identität von zentraler Relevanz. Identität in diesem Sinn wird sowohl von der Philosophie als auch von der Psychologie und Soziologie analysiert. In einer vorläufigen Begriffsbestimmung bezeichnet sie die Kontinuität einer Person über die Zeit, durch die sie für sich selbst wie für andere identifizierbar wird und durch die ihre Handlungen ihr zurechenbar werden. Schon an dieser Stelle stellt sich die Frage, ob es ausreicht, diese Kontinuität als ein Bewusstseinsphänomen zu betrachten, oder ob die Zuschreibung von Kontinuität und Identität von Seiten anderer Personen konstitu-

tiver Bestandteil des Begriffs der Identität selbst ist. Die Philosophie tendiert zur ersten Auffassung und betonte lange die bewusstseinstheoretische Dimension, während die Psychologie eher zur zweiten Auffassung neigt und so die auch von der Soziologie betonte soziale Konstruktion von Identität besser in den Blick nehmen kann.

Der Begriff der Identität bezeichnet aber nicht nur die genannte elementare Kontinuität, sondern darüber hinaus die Selbstkonzepte und Lebensentwürfe, die für eine Person von existentieller Wichtigkeit sind und die ihr Handeln leiten. Die Ich-Identität ist in beiden Hinsichten nicht gänzlich objektivierbar, wohl aber weitgehend der (Selbst-)Reflexion zugänglich. Identität ist entsprechend als eine Aufgabe bzw. Leistung anzusehen, die von einer Person zeitlebens erfüllt werden muss. Der ethischen Reflexion geht es dabei einerseits um die Zurechenbarkeit und Verantwortung von Handlungen und die Konstituierung eines moralischen Subjekts, andererseits aber um die praktischen Selbstentwürfe von Personen, die zuweilen unter dem Stichwort der Identität einer Person gefasst werden.

## 2. Geschichte und Theorie der personalen Identität

### 2.1 Historischer Überblick

Bis weit in die Neuzeit wurde die Identität der Person in enger Anlehnung an die allgemeinen Identitätstheoreme betrachtet, bei denen die Identitätsaussage substanzontologisch gefasst wird. Für die Theologie, die die Person im Rahmen der Schöpfungstheologie als von Gott, dem letztlich einzigen mit sich identischen Wesen, geschaffen betrachtet, kann die personale Identität ebenfalls nicht in radikaler Weise zum Problem werden. Problematisch wird diese Annahme erst bei einer Herangehensweise, die auf diese substanzontologische Fundierung des Identitätstheorems verzichtet und stattdessen die Kategorie des Bewusstseins als Identitätskriterium heranzieht. Dies erfolgt in historisch einflussreicher Weise zuerst durch den englischen Empiristen John Locke, der behauptet, die Identität einer Person sei mittels der Bewusstseinskategorie zu fassen. Locke konzipiert die personale Identität ausgehend vom entscheidenden Kennzeichen der Person, dem Selbstbewusstsein, und vom Träger des Zeitbewusstseins, der Erinnerung.

»Denn da das Bewusstsein das Denken stets begleitet und jeden zu dem macht, was er sein Selbst nennt und wodurch er sich von allen anderen denkenden Wesen unterscheidet, so besteht hierin allein die Identität der Person, das heißt das Sich-Selbst-

Gleich-Bleiben eines vernünftigen Wesens. Soweit nun dieses Bewusstsein rückwärts auf vergangene Taten oder Gedanken ausgedehnt werden kann, so weit reicht die Identität dieser Person« (Locke 1981, S. 420).

Aber wenn auch das Selbstbewusstsein die Identität zu gewährleisten scheint und die Erinnerung die zeitliche Kontinuität stiftet, so weiß Locke auch, dass die bewusstseinsmäßige Identitätssicherung theoretisch vor großen Problemen steht. Einerseits entgeht Locke dem nahe liegenden Einwand, dass die Identität über den je präsentischen Bewusstseinszustand sowie auch über die bewusste Erinnerung hinausgeht nur dadurch, dass er eine Differenz zwischen personaler und menschlicher Identität einführt. Auf der anderen Seite ist es – auch und gerade für Locke – das praktische Selbstinteresse, das die Einheit der Identität begründet. Lockes Thesen lösen im ausgehenden 17. und im 18. Jh. eine tief greifende Debatte über das menschliche Selbstverständnis aus. So kann David Hume nur wenige Jahrzehnte später konstatieren, Menschen seien »nichts als ein Bündel oder ein Zusammen [bundle or collection] verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind« (Hume 1989, 326). Eine einheitliche Identität lässt Hume allenfalls als Fiktion mit praktischem Zweck gelten.

Die erkenntnistheoretische Fragestellung nach der personalen Identität thematisiert vor allem die Identifizierbarkeit und das Sich-Selbst-Gleich-Bleiben einer Person über die Zeit. Daneben wird die personale Identität aber zum Thema der praktischen Philosophie: So unterscheidet Kant zwischen dem transzendentalen Subjekt und dem konkreten praktischen Subjekt, das seine Identität vor allem in Handlungszusammenhängen entwirft. Weitreichende Folgen hat die Konzeption Hegels, der die Konstitution des Selbstbewusstseins als intersubjektiven Prozess ausweist, an dessen Ende die Identitätsbildung mit der Anerkennung des Anderen in eins fällt (Hegel 1971). Damit ist eine ethisch-normative Dimension in die individuelle Identitätskonstitution eingeschrieben, wodurch die ethische Perspektive mit der individuellen Selbstrealisierung gleichursprünglich gefasst ist.

In Bezug auf die praktische Konzeption der Identität beginnt im 18. und 19. Jh. der Gedanke der Individualität eine immer zentralere Rolle zu spielen (vgl. Frank 1986). Schon für die Aufklärung gilt, dass die Bildung der Identität im Sinne der Gestaltung und Entwicklung konstitutiv für das moralische Subjekt ist. Die Romantik thematisiert in besonderer Weise die biographisch geprägte Identitätsbildung, wodurch die Individualität und die Authentizität der

Person herausgestellt werden (vgl. Taylor 1994). Personale Identität und persönliche Identität beginnen miteinander zu verschmelzen. Erst durch diese Entwicklung kommen zunehmend im 19. und 20. Jh. die sozialpsychologischen und pädagogischen Ansätze zum Tragen.

## 2.2 Tendenzen der jüngeren Forschung

Im 20. Jh. können die beiden maßgeblichen philosophischen Perspektiven hinsichtlich der Identität nach der Tradition der analytischen Philosophie im Anschluss an den englischen Empirismus und nach der Tradition der praktischen Philosophie im Anschluss an Kant und Hegel unterschieden werden. Innerhalb der analytischen Philosophie bilden sich dabei die Lager der Reduktionisten und der Nichtreduktionisten (vgl. im Überblick Perry 1975; Quante 1999), andererseits aber entbrennt ein Streit um das richtige Kriterium der personalen Identität: Anhänger des psychischen Kriteriums stehen dabei in der Locke'schen Tradition (Parfit 1984), während es den Anhängern des physischen Kriteriums vor allem darum geht, die kontraintuitive Annahme zu widerlegen, es sei dem Selbst gleichgültig, in welchem Körper seine personale Identität »zu Hause« ist (Williams 1978; Shoemaker 1963; Wiggins 1967). Derek Parfits These schließlich, es sei gar nicht die Identität einer Person, auf die es ankomme (»identity is not what matters«), sondern die kausale Relation zwischen verschiedenen psychischen Zuständen, bildet den vorläufigen Höhepunkt einer Diskussion, die sich immer weiter von der Perspektive der praktischen Identität entfernt. In der angloamerikanischen Diskussion ist die Kritik von Christine Korsgaard an der analytischen Identitätsphilosophie wichtig, weil sie einen neuen Brückenschlag versucht. Sie kritisiert den ausschließlich empiristischen Zugang, der vergessen lässt, dass das Bedürfnis nach Identifikation der Notwendigkeit entspringt, überlegte Entscheidungen zu treffen bzw. überhaupt im kantischen Sinne frei zu handeln. Die zeitliche Kontinuität, die durch die Biographie einer Person gewährleistet wird, ist für das Handeln unvermeidlich. Deshalb muss das reduktive empirische Modell mit dem nichtreduktiven praktischen Modell gekoppelt werden, um dem Identitätsbegriff in seinen beiden Bedeutungsdimensionen gerecht zu werden:

»Vom theoretischen Standpunkt aus kann man eine Handlung einfach als eine weitere Erfahrung ansehen, und die Behauptung, dass sie ein Subjekt habe, mag, wie Parfit sagt, »unserer Redeweise geschuldet« sein. Vom praktischen Standpunkt aus betrachtet, müssen aber Entscheidungen einen, der sich entscheidet, und Handlungen ein Handlungssubjekt

haben. Dadurch *werden* sie in unseren Augen erst zu unseren Entscheidungen und zu unseren Handlungen statt zu Ereignissen, die eintreten« (Korsgaard 1999, S. 220).

Für dieses praktische Modell der Identität ist insbesondere die psychologische bzw. auch soziologische Forschung von großer Bedeutung. In der zweiten Hälfte des 20. Jh.s thematisieren psychologische (Erikson 1966) bzw. sozialpsychologische Identitätskonzepte (Mead 1968; Goffman 1967; Strauß 1967) vor allem die Identitätsbildung und -sicherung. Wichtig ist dabei einerseits die soziale Bedingtheit der Identität, andererseits aber die Betonung der Individualität, die stets einen Ausgleich zwischen sozialen Erwartungen und persönlichen Erfahrungen und Bewertungen erfordert. Identität ist nach Krappmann (2001) eine »Leistung«, die unterschiedliche Kompetenzen erfordert, welche eine Person erbringen muss, um eine Identität aufzubauen oder zu bewahren. Zu diesen Kompetenzen gehört nicht nur die Rollenübernahme (Mead) und Rollendistanz, sondern genauso die Fähigkeit der Identitätsdarstellung (Goffman, Strauß). Für die Moralentwicklung, die nach Piaget (1986) und Kohlberg (1997) ein zentraler Bestandteil der Identitätsentwicklung ist, werden moralische Prinzipien wie die Achtung anderer Personen und Gerechtigkeit im Laufe der kindlichen Entwicklung entdeckt und internalisiert. In der feministischen Theorie wurden die empirischen Untersuchungen zur Moralentwicklung von C. Gilligan (1984) allerdings als geschlechtsspezifische Verengungen entlarvt und eigene Untersuchungen zu einer Ethik der Gerechtigkeit und der Fürsorge weiterentwickelt.

In neuerer Zeit wird die intersubjektive Identitätstheorie vor allem in der Soziologie durch die Biographieforschung ergänzt, insbesondere auch deshalb, weil die Integration der unterschiedlichen Rollen und Erfahrungen in eine einheitliche Identität zunehmend erschwert zu sein scheint. Dies betrifft insbesondere die Evaluationen, die in den verschiedenen Handlungs- und Lebensbereichen konsistent gehalten werden müssen, wobei die Tendenz der Individualisierung sich auch hier als ein Zwang zur »Erfindung« der je eigenen Werte auszuwirken scheint (Voges, Beck/Beck-Gernsheim). Wenn es aber stimmt, dass Personen ihre Identität in gewisser Weise immer selbst entwerfen, so tun sie dies nicht neutral, sondern im Hinblick auf das Gelingen ihrer Existenz. Personale Identität in praktischer Hinsicht beschäftigt sich daher nicht nur mit der Sorge um die Selbsterhaltung, sondern auch mit der Sorge um das gute und richtige Leben (so auch der Existentialismus von Kierkegaard bis Sartre sowie Heidegger). Damit

wird die Diskussion zurückgeführt in die Ethik, der nun die Rolle zukommt, Kriterien des Gelingens zu erstellen und den normativen Anspruch der Moral zu explizieren. Unter dem Vorzeichen der Moderne geht es dabei nicht darum, bestimmte Lebensformen normativ zu beurteilen als vielmehr, formale Bedingungen zu benennen, die für die ›Identitätsarbeit‹ allgemein gelten. Theorien, die sich Hegels Anerkennungstheorie anschließen (Habermas 1983, 1988; Honneth 1992), sind dabei eher normativ orientiert als solche, die der Selbstverwirklichung der individuellen Person einen eigenständigen moralischen Wert zuschreiben, der von der Ethik auch als ein solcher interpretiert werden muss. So betont etwa Taylor (1994), dass das grundlegende moralische Prinzip des wechselseitigen Respekts nicht nur die Achtung der Gleichheit aller Personen meint, sondern ebenso die Achtung und Anerkennung der individuellen Besonderheit einer jeden Person.

### 2.3 Probleme und Kontroversen der gegenwärtigen Diskussion

Die analytisch geprägte Ethik bleibt in der gegenwärtigen Diskussion um die personale Identität im Rahmen der von Locke initiierten Fragestellung der Identifizierbarkeit von Personen im Hinblick auf die Zurechenbarkeit von Handlungen sowie der Kriteriologie, die für Personalität allgemein zu veranschlagen ist. Damit bildet der ursprünglich juristische Kontext der Strafe und der Grenzen der Rechtsfähigkeit den Kontext der ethischen Reflexion. In neuerer Zeit rückt jedoch verstärkt die »Sorge für sich selbst« in den Vordergrund, die auch Locke schon als Ursprung des Interesses einer Person an ihrer kontinuierlichen und einheitlichen Identität angesehen hatte. Die Sorge um das eigene Glück wird von den analytischen Philosophen jedoch zumeist als Sorge um die Selbsterhaltung interpretiert und nur vereinzelt an die Fragestellung der praktischen Identitätsphilosophie herangeführt (so etwa Nozick 1991). Dennoch trifft diese Tendenz der Frage nach dem individuellen Gelingen von Identität auf die breite Rezeption von Theorien des guten Lebens, die allgemein in der Ethik anzutreffen ist. Eine neue Relevanz der Identitätsproblematik ergibt sich des Weiteren durch die aktuelle Diskussion um die Kriterien der personalen Identität in der angewandten Ethik, vor allem in Hinblick auf den Lebensbeginn, das Lebensende und die Transplantationsmedizin (Hirngewebstransplantation, Xenotransplantation).

Ähnlich wie Korsgaard argumentiert demgegenüber Paul Ricoeur für ein Verständnis der personalen Identität als praktisches Selbstkonzept (1997; vgl. auch MacIntyre 1987; Taylor 1994; Lloyd 1993).

Ricoeur unterscheidet die »idem-Identität« (Identität des Gleichen und das Sich-Selbst-Gleich-Bleibens über die Zeit) von der »ipse-Identität« (Identität des Selbst und Gleichbleiben der eigenen Überzeugungen, die das praktische Selbst konstituieren), betont gleichwohl aber ihre Verschränkung. Seine hermeneutisch-phänomenologische Konzeption der Identität ist die wichtigste Antwort der letzten Jahrzehnte auf die analytische Identitätskonzeption *und* auf die Theorie der Selbstsorge (Foucault 1983–89; Rabinow 1994; Schmid 2000). Für Ricoeur kann die personale Identität nicht anders als narrativ, das heißt mit Bezug auf die biographische Lebensgeschichte beschrieben werden. Was Korsgaard als erklärbare Erfahrungstatsache und praktische Aufgabe benennt, aber letztlich undialektisch fasst, beschreibt Ricoeur mit zwei Emblemen: dem Charakter, der eine Person in ihrer Beständigkeit von Haltungen, Gewohnheiten und Dispositionen für sie selbst und andere identifizierbar macht (vergleichbar dem sozial konstituierten »Me« der Mead'schen Identitätskonzeption), und dem Versprechen, das als »Treue zum gegebenen Wort« die Beständigkeit des Selbst in seinen Überzeugungen meint. Diese Äquivalenz der Beständigkeit in der Zeit wird erst im Begriff der narrativen Identität aufgehoben. Das Selbst ist nicht anders als in seiner Geschichte zu fassen, welche die Zuschreibung eines Charakters an eine Person sowie die Identifikation mit ihm einerseits und das je individuelle Selbstkonzept andererseits vornimmt, beides jedoch in einer produktiven Spannung – der Dialektik von Gleichheit und Selbst – hält.

»Die Erzählung [zu der auch die Lebensgeschichte in der Synthese von »Ereignis« und »Geschichte« gehört] konstruiert die Identität der Figur, die man ihre narrative Identität nennen darf, indem sie die Identität der erzählten Geschichte konstruiert. Es ist die Identität der Geschichte, die die Identität der Figur bewirkt« (Ricoeur 1997, S. 182).

Die narrative Identitätstheorie verbindet nicht nur die sozialpsychologische und soziologische Theorie der sozialen Genese der individuellen Identität mit der philosophischen, sondern zugleich liefert sich auch ein starkes Argument, warum die personale Identität angemessen nur als Verschränkung von theoretischer und praktischer Perspektive beschrieben werden kann: Denn in der Tat benötigt jedes Selbstkonzept eine kontinuierlich identifizierbare Person – diese ist jedoch gerade nicht außerhalb oder jenseits der biographischen Geschichte zu suchen, sondern sie konstituiert sich, wie sehr offen und fragil auch immer, allein in ihr.

Eben diese Voraussetzung der Identifizierbarkeit sowie die Selbstkonstitution bilden den Ausgangs-

punkt für die poststrukturalistische Analyse und Kritik der Identitätskonzeption. Wird diese unabhängig von psychoanalytischen und machttheoretischen Aspekten betrachtet, entgeht der Identitätstheorie das ideologische und – ironischerweise – das entmachtende und unterwerfende Moment einer jeden Identitätsbildung (Butler 2001). Feministischen Theorien, die sich insbesondere auf Foucaults Theorie der Selbstdisziplinierung und Macht beziehen, ist der Identitätsbegriff darüber hinaus deshalb problematisch, da er geschlechtsspezifische Festlegungen und internalisierte Machtstrukturen impliziert, welche die feministische Theorie gerade unterlaufen will (Butler 1991). Aber auch in Anerkennung dieser Kritik kann es eine ›konstruktive‹ feministische Identitätstheorie geben: »Ein kohärentes Gefühl der Ich-Identität stellt sich beim Individuum ein, wenn es ihm gelingt, diese Geschichten und Perspektiven zu einer sinnvollen Lebensgeschichte zusammenzufügen. Wenn die Geschichte eines Lebens nur aus der Sicht der anderen erzählt werden kann, wird das Selbst zum leidenden Opfer ohne Kontrolle über seine Existenz; nährt sich die Geschichte eines Lebens ausschließlich vom Standpunkt des Individuums, dann ist ein solches Selbst ein Narziß, ein Einzelgänger, der zwar vollständig Autonomie erlangt haben mag, aber auf Kosten jeglicher Solidarität« (Benhabib 1995, S. 220).

Insofern also die Autonomie des Handlungs- und Moralsubjekts Voraussetzung und zugleich Zielbegriff des moralischen Handelns ist, ist auch die Ich-Identität als Begriff für die praktische Aufgabe der Selbstentwicklung und Selbstbewahrung über die Zeit hinweg unverzichtbar. Als Grundlage des Verantwortungsbegriffs in seiner allgemeinsten Form der ›Zurechenbarkeit‹ einer Handlung an ein Handlungssubjekt zeigt er zugleich die Grenze der ›post-modernen‹ Selbst-Ästhetisierung wie der radikalen Identitätskritik von Seiten der feministischen und interkulturellen Theorie. Die Ethik wird daher am Gehalt der personalen Identität festhalten, gleichwohl aber die ästhetische und soziale Vermitteltheit in ihre Begriffsbildung aufnehmen müssen.

## Literatur

### Standardwerke

- De Levita, David (Hg.): *Der Begriff der Identität* [1967]. Frankfurt a.M. 2001.
- Erikson, Erik: *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt a.M. 1966.
- Hegel, G.W. Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M. 1971.
- Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur* [21904]. Hamburg 1989.
- Kohlberg, Lawrence: *Die Psychologie der Moralentwicklung*.

- Frankfurt a.M. 21997 (engl. *Essays on moral development*. San Francisco 1981).
- Krappmann, Lothar: *Soziologische Dimensionen der Identität* [1971]. Stuttgart 2001.
- Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand*. Hamburg 41981 (engl. *An Essay concerning Human Understanding*. London 1690).
- Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1968 (engl. *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago 1963).
- Perry, John (Hg.): *Personal Identity*. Berkeley 1975.
- Piaget, Jean: *Das moralische Urteil beim Kinde*. München 1986 (frz. *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris 1932).
- Quante, Michael (Hg.): *Personale Identität*. Paderborn 1999.
- Ricoeur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*. München 1997 (frz. *Soi même comme un autre*. Paris 1990).
- Shoemaker, Sydney: *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca 1963.
- Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a.M. 1994 (engl. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Oxford 1989).
- Williams, Bernard: *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956–1972*. Stuttgart 1978 (engl. *Problems of the self; philosophical papers 1956–1972*. Cambridge 1973).

### Weitere Literatur

- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): *Risikante Freiheiten*. Frankfurt a.M. 1994.
- Benhabib, Seyla: *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Frankfurt a.M. 1995 (engl. *Situating the Self*. New York 1992).
- Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M. 1991 (engl. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York 1990).
- : *Psyche der Macht*. Frankfurt a.M. 2001 (engl. *The Psychic Life of Power*. Stanford 1997).
- Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit*. (Bd. 1–3). Frankfurt a.M. 1983–89 (frz. *Histoire de la sexualité*. Paris 1976–1984).
- Frank, Manfred: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Frankfurt a.M. 1986.
- Gilligan, Carol: *Mit anderer Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München/Zürich 1984 (engl.: *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Portland 1982).
- Goffman, Erving: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a.M. 1967 (engl. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York 1963).
- Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. 1983.
- : »Individualisierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität«. In: ders.: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt a.M. 1988, S. 187–241.
- Haker Hille: *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der ›Jahrestage von Uwe Johnson*. Tübingen 1999.
- Honneth, Axel: *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M. 1992.
- Korsgaard, Christine M.: »Personale Identität und die Einheit des Handelns: eine kantianische Antwort auf Parfit«. In: Quante 1999, S. 195–237.
- Krämer, Hans: *Integrative Ethik*. Frankfurt a.M. 1992.
- Lloyd, Genevieve: *Being in Time. Selves and Narrators in Philosophy and Literature*. London 1993.
- MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen*

- Krise der Gegenwart*. Frankfurt a.M. 1987 (engl. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame 1984).
- Mieth, Dietmar: »Identität – Wie wird sie erzählt?« In: ders. (Hg.): *Erzählen und Moral. Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik*. Tübingen 2000, S. 67–82.
- Nozick, Robert: *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*. München 1991 (engl. *The examined life: philosophical meditations*. New York 1989).
- Parfit, Derek: *Reasons and Persons*. Oxford 1984.
- Quante, Michael: »Die Identität der Person: Facetten eines Problems«. In: *Philosophische Rundschau* 42 (1995), S. 35–59.
- Rabinow, Paul (Hg.): *Michel Foucault. Ethics, Subjectivity and Truth*. New York 1994.
- Schmid, Wilhelm. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt a.M. 2000.
- Schummer, Joachim (Hg.): *Glück und Ethik*. Würzburg 1998.
- Steinfath, Holmer (Hg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt a.M. 1998.
- Strauß, Anselm: *Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität*. Frankfurt a.M. 1967.
- Sturma, Dieter: *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*. Paderborn 1997.
- Taylor, Charles: *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt a.M. 1995 (engl. *The Malaise of Modernity*. Toronto 1991).
- Voges, Wolfgang (Hg.): *Methoden der Biographie- und Lebenslauforschung*. Opladen 1987.
- Wiggins, David: *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford 1967.

Hille Haker

## Islamische Theologie und Ethik

Der Islam sieht sich in der prophetischen Tradition der biblischen Offenbarung. Die Reihe der Propheten reicht von Adam über Noah, Sem, Abraham, Moses und Jesus – um nur die wichtigsten zu nennen – bis hin zu Mohammed. Alle diese – insgesamt mehr als zwanzig – Propheten haben nach islamischer Überzeugung die gleiche Botschaft verkündet. Die Vielzahl der Propheten hat ihren Grund darin, dass die Überlieferung dieser Botschaft nicht fehlerfrei vonstatten ging. Abweichungen traten auf, es kam zu Auslassungen und Ergänzungen nach menschlichem Gutdünken, so dass Gott in seiner Barmherzigkeit immer wieder neue Propheten schickte, die an das Ursprüngliche erinnerten. Das gilt auch für die Offenbarungen des Moses (tawrāt/Tora) und die von Jesus (indjil/Evangelium), die jeweils nach längerer Überlieferungszeit niedergeschrieben wurden, aber – nach islamischer Überzeugung – nicht mehr wortwörtlich deren Botschaft enthielten, weil manch anderes damit vermengt war, so dass die »Leute des Buches« (d.h. Juden und Christen) zwar die göttliche Offenbarung weiter tradieren, aber nicht in Rein-

format. Deshalb – so sagen die Muslime – hat Gott noch einmal einen Propheten (Mohammed) geschickt, der die göttliche Offenbarung fehlerfrei wiederholte. Sie ist im Koran festgehalten. Daher sind keine weiteren Offenbarungen mehr notwendig, und Mohammed schließt die Reihe der Propheten endgültig ab, er wird deshalb das »Siegel (der Besiegler) der Propheten« genannt. Nach ihm wird es folglich keine neuen Propheten mehr geben. Wer wissen will, was Gott geoffenbart hat, kann von nun an den Koran lesen und hat damit Gottes Offenbarung in Reinform. Alles, was in den früheren heiligen Büchern der Juden und Christen damit übereinstimmt, ist Teil der göttlichen Offenbarung, was davon abweicht, ist Teil der durch die Überlieferung erfolgten Verfälschungen.

### 1. Koran und Ethik

Die an Mohammed ergangenen Offenbarungen lassen sich grob in zwei Verkündigungsphasen unterteilen: die Zeit in Mekka (ca. 610–622 n. Chr., die sog. »mekkanischen Suren«) und die Zeit von Medina (622–632 n. Chr., die sog. »medinensischen Suren«). Die arabische Textausgabe des Koran sowie ein Teil der Übersetzungen gibt bei jedem Textabschnitt (Sure) an, ob er mekkanisch oder medinensisch ist. Auf diese Weise lassen sich auch die beiden Textgruppen sprachlich und inhaltlich mit einander vergleichen. Die mekkanischen Suren sind sprachgewaltig und recht spruchähnlich, die medinensischen Suren sind stärker juristisch und auf Alltagsprobleme ausgerichtet. Inhaltlich steht in der mekkanischen Zeit die Verkündigung des Eingottglaubens (Monothismus) und der Verantwortung des einzelnen Menschen (Mann und Frau) für seine Taten über seinen Tod hinaus (im Gericht mit Belohnung durch den Eintritt ins Paradies bzw. Bestrafung mit der Hölle) im Vordergrund; in der medinensischen Zeit gilt es, die islamische Gemeinschaft aufzubauen und konkrete Anweisungen für das Leben in der Gemeinschaft (umma) zu geben. Allgemeiner gesagt: In der mekkanischen Zeit werden die ethischen Prinzipien von allgemeiner Gültigkeit besonders betont; in der medinensischen Zeit liegt der Akzent auf Verhaltensvorschriften und -anweisungen bezüglich des Lebens in der Gemeinschaft, d.h. im Bereich des Rechts (Zeugnis vor Gericht, Erbschaft, Ehebruch, Diebstahl) und der Sitte (z.B. Betreten eines Hauses, richtiges Grüßen). Auf diese Weise wird – spätestens ab der medinensischen Zeit – klar, dass die Ethik alle Bereiche des menschlichen Verhaltens umfasst und somit der Wunsch aufkommt, Regeln zu haben, die

auf alle neu entstehenden Fragen eine Antwort geben können. Der Koran enthält ein solches Regelsystem nicht, er lässt nur erkennen, dass alle Bereiche des menschlichen Tuns irgendwie von Gottes Weisung erfasst werden.

## 2. Die Entstehung der Rechtsschulen

Die Suche nach einem Rechtssystem, aus dem neue Fragen *systematisch* beantwortet werden können, führte zur Notwendigkeit, neben dem Koran noch weitere Rechtsquellen zuzulassen. Deshalb sammelte man die Aussprüche (hadithe) des Propheten und interessierte sich für seine Verhaltensgewohnheiten (sunna) in konkreten Lebenssituationen, um daraus Schlüsse über Erlaubtheit und Unzulässigkeit von Handlungen zu ziehen. Doch bald war klar, dass damit allein die Probleme noch nicht gelöst werden konnten. So kam es zu weiteren Rechtsquellen wie dem Gelehrtenkonsens und dem Analogieschluss. Hinzu kamen lokale Rechtspraktiken und allgemeine Rechtsauffassungen. Aus alledem wurde ein Geflecht von Rechtsnormen und Handlungsprinzipien entwickelt, das im Laufe von etwa zwei Jahrhunderten so weit verfeinert und systematisiert wurde, dass sich Rechtsschulen bildeten, von denen bis heute noch vier existieren: die hanbalitische, die malikitische, die hanafitische und die shafi'itische, manchmal wird die dja'faritische (d.h. schiitische) noch als fünfte hinzugerechnet. Die jeweils nach ihrem Gründer benannten Rechtsschulen bilden die Basis für die Auslegung des islamischen Rechts (shari'a). Auf dieser Grundlage werden Rechtsgutachten (fatwas) vom Mufti erstellt, einer regionalen Autorität für Antworten bezüglich neuer Fragen wie etwa der Zulässigkeit der Verwendung von Mikrofonen für den Muezzin, des Genusses von Coca Cola, der Verwendung neuer Methoden in der Medizin (z.B. Organtransplantationen). Das System hat sich so gut bewährt, dass man glaubte, das »Tor der Forschung« schließen und ohne Modifizierung auch in Zukunft damit weitermachen zu können. Heute häufen sich jedoch die Stimmen, die für Neuerungen eintreten und deshalb fordern, das »Tor der Forschung« wieder zu öffnen.

Das Leben der Muslime ist demnach – vergleichbar dem der Juden – in allen Lebensbereichen durch Anweisungen aus der Religion geprägt: vom Aufstehen bis zum Schlafengehen unterliegen alle Aktivitäten des Menschen wie Essen, Trinken, Kleidung, Geschäftspraktiken, Freizeit und Spielen irgendwie diesen Regeln, selbst der Gang zur Toilette wird in den Handbüchern der islamischen Lebenspraxis bis ins Detail (religiös) geregelt.

## 3. Philosophie und Ethik

Der Beitrag der Muslime zur Philosophie ist unbestritten und hat auf die Entwicklung der europäischen Philosophie im christlichen Mittelalter einen großen Einfluss gehabt. Anders verhält es sich innerhalb der islamischen Theologie. Bereits der Gründer der bis in die neueste Zeit maßgeblichen Theologie des sunnitischen Islam, al-Ash'ari (gest. 935 n. Chr.), vertritt Gottes totale Entscheidungsfreiheit so radikal, dass er in seinem »Kitāb al-luma'« auf die Frage, ob Gott auch die Lüge genauso hätte anordnen können, wie er das Lügen de facto verboten hat, mit einem bedingungslosen Ja antwortet (vgl. McCarthy 1953). Damit ist eine inhaltliche, vernunftbezogene Bestimmung von gut und böse nicht mehr möglich. Was gut und böse ist, entscheidet alleine Gott. Einer philosophischen Ethik wird dadurch die Basis entzogen, sie wurde auch seit al-Ash'ari durch die anerkannten Gelehrten des sunnitischen Islam nicht mehr vertreten. Was folglich bleibt, ist nur noch die Weiterentwicklung der shari'a. Anders gelagerte Richtungen des Islam wie die der Mu'taziliten wurden abgedrängt, man fand ihr Gedankengut teilweise im schiitischen Islam wieder. Erst im 20. Jh. gab es im sunnitischen Islam Wiederbelebungsversuche für mu'tazilitisches Gedankengut, doch hat sich bislang noch immer die von al-Ash'ari begründete Richtung erfolgreich durchgesetzt. Danach basiert Ethik nicht auf einer philosophisch begründeten Idee des Guten, sondern ausschließlich auf den von Gott als gut deklarierten Handlungen, die als Orientierung für die Gläubigen dienen. Daran soll der Mensch sich halten und er kann es auch, obwohl im Koran immer wieder die Allmacht Gottes betont wird, der zufolge Gott alles macht (vgl. Sure 13, 27; 37, 96[94]; 39, 62[63]; 85, 16) und scheinbar wenig Handlungsspielraum für den Menschen bleibt.

Ethik gehört somit im Islam weder in die Philosophie noch in die Theologie, sie ist Teil des göttlichen Rechts und wird ähnlich kasuistisch abgehandelt wie die Verhaltensanweisungen im Judentum.

## 4. Das richtige Verhalten des Menschen

### 4.1 Das ideale Verhalten des Einzelnen

Von frühester Jugend an lernt das Kind in der Familie die Wahrheit zu sagen und nicht zu lügen. Es soll demütig und weder prahlerisch noch hochmütig oder eingebildet sein. Die Ein- und Unterordnung unter die Gemeinschaft gilt als angestrebtes Ziel, das

Durchsetzen eigener Wünsche und Interessen wird als Ungehorsam und Egoismus gebrandmarkt. Zornesaufwallungen müssen gezügelt, Nachsicht soll eingeübt werden. Verschwendungssucht wird ebenso abgelehnt wie Knauserigkeit und Geiz. Als ideale Verhaltensweisen gelten Höflichkeit und Zuvorkommenheit. Respekt und Gehorsam gegenüber Eltern, Vorgesetzten und älteren Leuten werden von wohl-erzogenen Muslimen erwartet. Körperliche Reinheit und saubere Kleidung sind ebenso wichtig wie das gesittete Essen mit der rechten Hand oder die Vermeidung verbotener Speisen (z.B. Schweinefleisch) und Getränke (z.B. Alkoholika). Erwachsenen wird eingeschärft, andere nicht zu betrügen oder durch Wucherpreise in Notlagen zu bringen, Glücksspiele gelten als verboten.

#### 4.2 Das ideale Verhalten in der Familie

Die klassisch islamische Gesellschaft war – zumindest ab der medinensischen Zeit – eine patriarchalische mit einer klaren Rollenverteilung von Mann und Frau. Danach war die Frau – wie im klassischen Judentum – die Herrin des Hauses und Mutter der Kinder, während der Mann seinen Aktionsbereich außerhalb des Hauses hatte. Sobald Frauen das Haus verließen, taten sie das in vielen Ländern mit islamischer Bevölkerungsmehrheit verschleiert, wobei die Formen für den Schleier regional recht unterschiedlich sind. Der Koran enthält kein eindeutiges Verschleierungsgebot, sondern dieses wurde wohl erst später in den Islam aufgenommen. Wie die klassische Synagoge hat auch die Moschee spezielle Abteilungen (Emporen oder abgetrennte Räume) für betende Frauen, die zentralen Räume sind den Männern vorbehalten.

Die Kinder lernen von klein an die rollenspezifischen Verhaltensweisen, wodurch Jungen und Mädchen auf ihre späteren Aufgaben als Vater und Mutter vorbereitet werden. Einem Wort des Propheten entsprechend ist Heirat die halbe Religion, für zölibitäres Leben hat man innerhalb des Islam wenig Verständnis.

Nach dem Koran sowie in der Praxis konnte der Mann mit bis zu vier Frauen gleichzeitig verheiratet sein. In der Praxis war dies jedoch eher die Ausnahme. Vermutlich waren selten mehr als 10% der Männer mit mehr als einer Frau gleichzeitig verheiratet gewesen, denn jeder Frau musste ein einigermäßen gleicher Lebensstandard gewährt werden, was die finanziellen Möglichkeiten der meisten Männer überstieg, zudem gab es auch gar nicht so viele Frauen, dass jeder Mann mehrere hätte haben können.

Wenn auch in der klassischen islamischen Familie

und Gesellschaft die Frauen deutlich unter den Männern standen, so hatten sie im Bereich der Religion dieselben Pflichten (Gebet, Fasten, Wallfahrt nach Mekka) wie die Männer. Und sicher ist die Gegenüberstellung von Patriarchat und Matriarchat schlecht geeignet, die real existierenden Rangunterschiede zwischen den Frauen in der Familie (Schwiegermutter, ältere Schwägerin, jüngere Schwägerin, Töchter) adäquat zu beschreiben. Dies gilt auch für die Herrscherfamilien, in denen oft Frauen einen sehr großen Einfluss auf den Herrscher ausübten, der mit Begriffen wie patriarchalische Herrschaftsform nicht erfasst werden kann.

#### 4.3 Das ideale Verhalten in der Gemeinschaft

Die Anweisungen des islamischen Rechtes betreffen vor allem den öffentlichen Bereich des Gemeinschaftslebens. Zwar sind manche Bereiche davon ausgeklammert und den einzelnen Gruppierungen innerhalb der Gesellschaft (Sippen/Familien wie im Falle des Fehderechtes, der sog. »Blutrache«; Familien wie im Falle der Verbrechen im Namen der Ehre) überlassen, insgesamt aber gilt, dass der gesamte öffentliche Bereich durch das islamische Recht und seine Ethik gestaltet wird.

An erster Stelle ist hierbei das Strafrecht zu nennen, das klassisch ganz dem kadi, dem theologisch geschulten Richter überantwortet ist. Er hat zwei Typen von Vergehen zu unterscheiden: solche, die durch koranisch festgelegte sog. hadd-Strafen geahndet werden, und solche, deren Bestrafung (ta'zir-Strafen) in sein Belieben gestellt sind. Unter die hadd-Strafen fallen z.B. Auspeitschen bei Ehebruch und Handabhacken bei Diebstahl. Allerdings ist es im Lauf der Zeit üblich geworden, die Bedingungen für die Verhängung dieser Strafen so zu erschweren, dass ihre Anwendung fast unmöglich geworden ist. Oberstes Prinzip bei alledem ist die Gerechtigkeit, d. h. gleiches Recht für alle Muslime, ungeachtet ihres Status und ihres Standes. Für die »Leute des Buches« galt meist deren Recht, das vom Oberhaupt der jeweiligen religiösen Gruppe ausgeübt wurde.

Das Beispiel des Diebstahls zeigt, dass die islamische Gemeinschaft das Eigentum besonders schützte. Dieser Schutz gehört zur islamischen Wirtschaftsordnung, der es darum ging, die Vermehrung des Besitzes zu fördern und jede Form von Eigeninitiative in diesem Bereich zu unterstützen. Allerdings wird dabei stets betont, dass Besitz auch soziale Verpflichtungen mit sich bringt. Deshalb sind die Begüterten gehalten, durch eine Pflichtabgabe (zaka't) ihren Beitrag zur Gemeinschaft zu leisten und mitzuhelfen, dass die Armen nicht völlig mittellos bleiben. Zu dieser sozialen Verantwortung gehört



auch das Verbot, Monopolstellungen auszunutzen (etwa durch Besitz des einzigen Brunnens in einer Region). Hierunter fällt wohl auch das Verbot von »riba« (Zins, Wucher?). Eine moderne Adaptation im Sinne eines zinslosen Bankensystems ist mehrfach versucht worden, aber bislang nie erfolgreich gewesen.

#### 4.4 Die islamische umma und die nichtislamische Welt

Seit am 3. März 1924 durch Atatürk das Kalifat abgeschafft wurde, ist die islamische Welt ohne sichtbares Oberhaupt. Politisch bedeutet dies, dass jeder Staat mit islamischer Bevölkerungsmehrheit für sich steht und die Staatsoberhäupter eine repräsentative Funktion im Sinne der umma für ihre Länder innehaben, während in Rechtsfragen die jeweiligen Regionen durch die Muftis ihre Weisung für das richtige Verhalten in konkreten Fragen erhalten. Alle Versuche, den Kalifen wieder einzuführen, sind bislang gescheitert, so dass die umma aus einer Fülle von Nationalstaaten besteht, in deren Nation-Building-Prozess oft die nationale Integration der verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen im Lande Vorrang hat vor der Schaffung einer institutionellen Gemeinschaft aller Staaten mit islamischer Bevölkerungsmehrheit im Sinne der umma.

Das islamische Recht teilt klassisch die Welt – grob gesprochen – in zwei Bereiche ein: die »dār al-Islām« (Haus des Islam) und die »dār al-harb« (Haus des Krieges). Demnach gibt es den Teil der Welt, in dem das islamische Recht die bestimmende Ordnung darstellt, und einen anderen, der im Widerspruch dazu steht und darauf aus ist, die »dār al-Islām« anzugreifen und zu vernichten. Zur Rettung der »dār al-Islām« ist eine große Anstrengung (ḍjihād) notwendig. Wer im ḍjihād umkommt, geht sofort ins Paradies ein. Seit etwa dem Jahr 2000 wird zunehmend in islamischen Terroristenkreisen auch der terroristische Einsatz des Lebens in sog. »Selbstmordaktionen« als ḍjihād bezeichnet, obwohl ḍjihād klassisch nur zwischen Staaten und ihren Armeen vorstellbar ist.

Die Zweiteilung der Welt in eine »dār al-Islām« und eine »dār al-harb« ist unter den Muslimen in Europa ein viel diskutiertes Thema. Sie trifft auf das »Muslimsein in Europa«, wie T. Ramadan (2001) meint, nicht mehr zu. Ein neues Konzept sollte deshalb an die Stelle des bisherigen Denkens treten, z. B. ein »Haus des Bekenntnisses« als dritter Bereich neben den bisherigen zwei des klassisch islamischen Rechts.

#### 5. Probleme im Umgang mit der modernen Welt

Die Frage nach der Rechtsvorstellung von der Zweiteilung ist nur ein kleiner Ausschnitt aus den vielen Problemen, die die Moderne mit sich bringt und auf die Recht und Ethik im Islam antworten müssen. Ein weiteres Problem ist die Frage nach der Rolle der Frau in der Gesellschaft. Die Diskussionen um das Kopftuch von Musliminnen in Europa gehören ebenso dazu wie Zwangsheirat, Morde im Namen der Ehre oder – mit Blick auf bestimmte Regionen (z. B. Oberägypten, das subsaharische Afrika) – die Mädchenbeschneidung.

Problematisch erscheint auch, ob überhaupt noch davon auszugehen ist, dass überall in der Welt dieselben ethischen Grundregeln für Muslime gelten können. Vielleicht müssen in Zukunft weit mehr Unterschiede zugestanden werden, als dies bisher der Fall ist, d. h. dass es wegen der jeweils anderen Lebensbedingungen einen europäischen, einen arabischen, einen türkischen, einen indonesischen Islam – um nur diese zu nennen – geben wird und deshalb die Vorstellung von einem einheitlichen Islam in Recht und Ethik aufgegeben werden muss.

Erzwingt nicht der technisch-wissenschaftliche Fortschritt, dass die bisher eher statisch gedachten Rechts- und Ethiknormen weit mehr verändert werden müssen, als das die bisherigen Maßnahmen erahnen lassen, wenn es darum geht, Aussagen über die Zulässigkeit von bioethischen Veränderungen, von Organtransplantationen, von Klonen und anderem zu machen?

Zu den ebenfalls noch offenen Fragen gehört das Problem der Minderheiten und dies sowohl im Umgang der Muslime mit Minderheiten als auch hinsichtlich der Muslime als Minderheit in nichtislamischen Mehrheitsgesellschaften. Weiterhin stellt sich die Frage nach den Menschenrechten. Auch wenn es eine Reihe islamischer Menschenrechtserklärungen in den letzten Jahrzehnten des 20. Jh.s gegeben hat, bleibt die Frage, wie ernst in all diesen die Gleichheit von Mann und Frau oder die Religionsfreiheit (einschließlich des Religionswechsels vom Islam in eine andere Religion oder in ein Leben ohne Religion) genommen wird. Schließlich bewegt viele Menschen in Europa die Frage, ob die Muslime wirklich die Demokratie als Staatsform bejahen und zu einer deutlichen Trennung zwischen Religion und Staat stehen oder nicht.

Zu all den hier angesprochenen Problemen gibt es von Seiten der Muslime unterschiedliche Antworten. Die Unterschiede zeigen, dass der Islam alles andere als ein monolithischer Block ist, sie sind aber auch

beunruhigend, weil sie Eindeutigkeit dort vermissen lassen, wo viele in Europa auf Nummer sicher gehen wollen und deshalb genau wissen möchten, wo die Muslime in diesen für das Zusammenleben der Menschen zentralen Fragen stehen. Das Nachfragen wird daher auch in Zukunft nicht aufhören und Wandlungen in Recht und Ethik innerhalb des Islam notwendig machen.

## Literatur

- Antes, Peter u. a.: *Der Islam. Religion-Ethik-Politik*. Stuttgart/Berlin/Köln 1991.
- : *Verbrechen im Namen der Ehre – ein religiöses Phänomen? Ehre und Religion. Tatmotiv Ehre*. Hg. von Terre des Femmes e. V./Myria Böhmecke. Tübingen 2004, S. 16–22.
- Benzing, Johannes: *Islamische Rechtsgutachten als volkswissenschaftliche Quelle*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur – Wiesbaden 1997.
- Bürgel, Johann Christoph: *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*. München 1991.
- Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch*. Hg. Michael Klöcker/Udo Tworuschka. Darmstadt 2005.
- Khoury, Adel-Theodor: *Einführung in die Grundlagen des Islams*. Graz/Wien/Köln 1978.
- McCarthy, Richard: *The Theology of al-Ash'ari*. Beyrouth 1953.
- Nagel, Tilman: *Das islamische Recht. Eine Einführung*. Westhofen 2001.
- Ramadan, Said: *Das islamische Recht. Theorie und Praxis*. Wiesbaden 1980.
- Ramadan, Tariq: *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*. Marburg 2001.
- Rohe, Matthias: *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven*. Freiburg i.Br./Basel/Wien 2001.
- : *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*. München 2009.
- Şen, Faruk/Aydın, Hayrettin: *Islam in Deutschland*. München 2002.
- Spuler-Stegemann, Ursula: *Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen*. Freiburg i.Br./Basel/Wien 2002.

Peter Antes

# Jüdische Theologie und Ethik

## 1. Begriffsdefinition

Im Alten Testament fehlt ein Begriff, welcher der griechischen oder modernen Bedeutung von ›Ethik‹ entspräche. Das hebräische Wort *musar* bezieht sich lediglich auf die Erziehungsfunktion der Eltern (Spr 1,8: »Höre, mein Sohn, die Belehrung [musar] deines Vaters und verwirf nicht die Weisung deiner Mutter«) und steht in seiner Bedeutung dem Verb ›zurechtweisen‹ nahe. Im Talmud (dem mündlichen jüdischen Gesetz) basieren Erkenntnis (*da'at*), Glaube (*din*) und Ethik auf dialogisch-responsorischen Prinzipien. Der Schüler (*talmid*) muss nach der praktischen und theoretischen Begründung der richtigen Charakterzüge (*de'ot*) und der göttlichen Vorschrif-

ten (*mitzvot*) suchen. Diese Methode führt nicht zu einem ethischen Relativismus, weil die Grundvoraussetzung eines solchen Befragens das göttliche Gesetz (Torah) ist, im Judentum als schriftliche Torah (die Bibel) und als mündliche Torah (die überlieferte Tradition: Mishna, Talmud, Midrash) verstanden.

Der fehlende Allgemeinbegriff für ›Ethik‹ verweist auf die unterschiedlichen Sichtweisen jüdischer Ethik. Geht man von der Auffassung aus, dass mit ›Ethik‹ die Wissenschaft zur Bestimmung des Guten und Bösen und mit ›Moral‹ die Vorschriften zur Umsetzung dieser Wissenschaft in die Praxis bezeichnet werden, so zeigt sich, dass das Judentum in seiner Sorge um das Verhalten des Einzelnen und um Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben sich dagegen wehrt, eine Ethik zu begründen oder moralische Werte dogmatisch zu setzen. Beide Dimensionen sind im Judentum nicht so deutlich von einander zu trennen wie in der philosophischen Tradition des Abendlandes. In der Torah sind beide vielmehr zugleich enthalten. Wie sind aber der freie, offen verlaufende Weg des Menschen in der Geschichte und das als unbeweglich geltende Gesetz miteinander zu vereinen? In philosophischen Begriffen gefragt: Wie verhält sich die Autonomie des menschlichen Wesens, das als einziges moralisch und infolgedessen auch frei handeln kann, zur Heteronomie des Gesetzes, dessen göttliche Festigkeit vorausgesetzt wird? Die jüdische Konzeption von Heteronomie lehrt, dass das Gesetz den Menschen anhält, über seine Handlungen in absoluter Autonomie zu entscheiden, und zwar in einem Bereich, der nur der Ethik zugeordnet werden kann. Andererseits basiert eine solche Ethik auf der Unveränderbarkeit des ewigen göttlichen Willens. Allein die Untersuchung der praktischen Ethik als Kernpunkt der Torah gestattet die Überwindung einer solchen scheinbaren Widersprüchlichkeit.

## 1.1 Die biblische Ethik als Monotheismus sowie als Sozialethik

Der Inbegriff der Torah ist der ethische Monotheismus, der sich vom heidnischen Mythos radikal unterscheidet. Nicht als kosmologisches, sondern als ethisches Prinzip wird der einzige Gott von den ältesten Propheten Israels aufgefasst und gelehrt. Das bedingt auch den formalen Charakter der Gedankenbildung in den ältesten Formulierungen der jüdischen Lehre. Die theoretischen Lehrsätze von der Einheit und Geistigkeit Gottes, von der Offenbarung, von der Vorsehung und Vergeltung oder von der Willensfreiheit des Menschen, die die Propheten aufstellen und aus denen sie ihre praktischen, ethischen und religiösen Forderungen ableiten, werden zwar in

abstrakt-logischer Weise bereits in der Torah formuliert, aber nicht ebenso begründet. Die Lehre des Gottes Israels kann durch die Instrumente der Logik und des erkennenden Denkens erforscht werden, während die heidnische Mythologie bloß eine – wenngleich faszinierende – Einbildungskraft der Erzählung besitzt.

Das griechische Denken beginnt ebenfalls mit dem Kampf gegen die Mythologie; doch nicht ethisch-theistische, sondern kosmologisch-atheistische Gedanken sind es, mit denen die Naturphilosophie Platons den Kampf gegen den Mythos eröffnet. Von den vorsokratischen Philosophen verhielten sich die meisten ablehnend gegenüber jedem übersinnlichen Prinzip und stellten sich der mystischen Religion ihres Volkes als konsequente Gottesleugner entgegen. Während die Propheten in ihrer Reaktion gegen die mythologischen religiösen Vorstellungen sofort das geistige Prinzip der Einzigkeit als Urquell und Ideal der Sittlichkeit aufstellten, bedurfte es in der griechischen Philosophie einer längeren Entwicklung, bevor man sich zu einem ethisch-geistigen Prinzip durchgerungen hatte. Die Propheten Israels haben mit der wissenschaftlichen Ethik, mit Gott als ethischem und einzigem Prinzip, angefangen. In der vorsokratischen Philosophie hingegen hat es keine wissenschaftliche Ethik gegeben. Erst um die Zeit, als in Jerusalem das ethisch-kosmologische System des Priesterkodex' zur Grundlage der jüdischen Religion und Weltanschauung gemacht wird, grübelt der junge Sokrates über den wissenschaftlichen Begriff der Tugend und lebt sich allmählich in die in Jerusalem bereits fast überflüssige Aufgabe der alten Propheten ein, auf den öffentlichen Plätzen Athens mit den Leuten über die Tugend und ihr Wesen zu sprechen. Wenn Aristoteles bei der Eruiierung des geistigen Bewegungsprinzips von jeder ethischen Reflexion absieht, so ist ihm hierin Platon vorangegangen. Das Neue bei Aristoteles ist lediglich die vollständige Loslösung des Ethischen vom Kosmo-Ontologischen. Den Gedanken, dass Erkenntnis das höchste Ziel und die höchste Glückseligkeit des Menschen ist und dass das sittlich gute Leben daher der Vernunft gemäß sein muss, übernimmt Aristoteles von Platon, von dessen kosmo-ontologischer Begründung der Ethik ist bei ihm jedoch kaum noch etwas zu bemerken.

Die rein ethische Erfassung des Gottesbegriffs im Judentum war bereits in der Torah auf die vollständige Reinheit und Einheit des geistigen Weltprinzips gerichtet – eine Tendenz, die im unablässigen Kampf gegen die mythische Engellehre zum Ausdruck kommt. Als Konsequenz aus dem absoluten ethischen Prinzip ergibt sich nämlich die absolute Einheit des geistigen Weltprinzips, die folglich ein

Postulat des erkennenden Geistes darstellt. Doch diese Erkenntnis setzte sich erst allmählich durch, denn die ursprüngliche Tendenz der rein kosmologischen Gedankenbildung wurde durch den äußeren Einfluss der kosmogonischen Mythologie Babylons immer wieder auf Abwege gebracht, so wie sich auch die ethisch-kosmologischen Reflexionen Platons nie ganz gegen die mythologischen Ideenlehre durchzusetzen vermochten. So sehr Platon auch gegen das Mythische dieser Lehre ankämpfte und so sehr er sich auch bemüht hat, ihr eine rein philosophische Fassung zu geben, der Mythos erwies sich als unüberwindlich. Für Freund und Feind blieb die Ideenlehre Platons daher ein die Einheit des geistigen Prinzips vernichtender Mythos. Diese Parallele macht deutlich, aus welchem Grund sich das Judentum bei seinem ersten Kontakt mit der griechischen Philosophie im 3. Jh. v. Chr. gerade von der Philosophie Platons angezogen fühlen musste.

Die Religion der Bibel hat ihre Eigenart im ethischen Personalismus des Gottesbewusstseins. Der Gott der Propheten ist sittlicher Wille, der dem Menschen fordernd und gebietend, verheißend und drohend gegenübertritt, der die Menschen ebenso wie die Natur frei und unbedingt beherrscht. Diese Gottesvorstellung hat sich in der Geschichte der israelitischen Religion erst allmählich herausgebildet. Weder die Einzigkeit und Weltüberlegenheit Gottes noch sein reiner Willenscharakter sind von Anfang an vorhanden. Aus dem Volksgott Israels ist erst in einer langen Entwicklung der Weltengott geworden, und ebenso bedurfte es einer langen Entwicklung, damit er die naturhaften Züge seines Wesens abstreifte und gänzlich in personaler und einheitlicher Weise verstanden wurde. Wir haben es hier mit jener Form der Gottesvorstellung zu tun, die seit dem Beginn der Schriftprophetie die israelitisch-jüdische Religion beherrschte und seither, bei allem Wandel im Einzelnen, ihren Grundzügen doch treu geblieben ist. Sie stellt nicht das Produkt philosophischer Reflexion dar, sondern ist aus der Unmittelbarkeit des religiösen Bewusstseins hervorgegangen. In der Krise, die zum Untergang des israelitischen und jüdischen Staates führte, hat diese neue Gottesvorstellung ihre endgültige Prägung empfangen. Der Untergang Israels wurde als Strafgericht des eigenen Gottes gedeutet, der sich der Mächte der Welt als seiner Werkzeuge bedient, den Lauf der Geschichte nach seinem Willen bestimmt und damit zum Weltengott aufsteigt. Diesem Grunderlebnis, aus dem er hervorgegangen ist, verdankt der jüdische Monotheismus all die Züge, die seine religiöse Eigenart ausmachen. Er ist nicht der Monotheismus einer abstrakten Gottesidee, sondern einer ethischen Willensmacht, die

die Geschichte als lebendige Realität beherrscht. Dieser sittliche Voluntarismus schließt den persönlichen Charakter der Gottesvorstellung unmittelbar mit ein und verleiht ihr ihren spezifischen Sinn. Mit der gleichen Unmittelbarkeit erwächst aus dem sittlichen Voluntarismus auch die Eigenart der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Sie ist nur als sittliche Willensbeziehung möglich und kann daher nur als ein Verhältnis zwischen sittlichen Personen aufgefasst werden. Der göttliche Wille konfrontiert den Menschen mit seiner Aufgabe, woraus dieser dann seines Gottesverhältnisses gewiss wird. Die Gemeinschaft mit Gott ist sittliche Willensgemeinschaft. Alle Gottesnähe und Gottesferne wird von hier aus bestimmt.

Der Hauptbegriff der monotheistischen Ethik, wie er in der Bibel ausgedrückt wird, besteht darin, den Anderen nicht zu verletzen, besonders wenn dieser zu den schwächsten Schichten der Gemeinde gehört wie der Waise, die Witwe und der Arme (vgl. Ex 22,20–23; 23,1–8; Dtn 15,7–11; 16,18–20; 24,14; Jes 58,7; Ez 18,7). Obwohl eine Klassifizierung der Gebote (*mitzvoth*) sinnlos ist, da alle Gebote als Ausdruck des göttlichen Willens gleichberechtigt sind, gilt Lev 19,17–18 doch als Kern der biblischen Ethik: »Du sollst Deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin der Herr.« Als Rabbi Akiva nach einer talmudischen Erklärung von einem konvertierenden Nicht-Juden gefragt wurde, welche die wichtigste *mitzvah* der Torah sei, antwortete Rabbi Akiva: »Du sollst Deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Der Rest ist nur Kommentar. Trotzdem gehe jetzt diesen Kommentar lernen.«

Lev 19,17–18 ist der Inbegriff der biblischen Ethik als Sozialethik, nämlich als eine sittliche Lehre, deren Hauptzweck darin besteht, den Vorrang der Lebenserhaltung (*pituah ha-nefesh*) für den Einzelnen und das Kollektiv zu betonen: »Und ihr sollt meine Gesetze und Satzungen halten, die der Mensch tun soll, um dadurch zu leben« (Lev 18,5), »nicht um durch sie zu sterben« (Tan. Masa'aj § 1).

Die allgemeine Ausrichtung der biblischen Ethik zeigt Amos, der sagt: »Hasset das Böse und liebet das Gute und stellet das Recht her im Tor« (Am 5,15), und Micha, der sagt: »Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: nichts als Recht üben und die Güte lieben und demütig wandeln vor deinem Gott« (Mi 6,8). Jedoch bietet die Bibel kein ethisches System: Die ethischen *mitzvoth*, die sich auf das richtige Verhalten beziehen, haben keinen Vorrang gegenüber anderen Vorschriften, die sich mit gottesdienstlichen, wirtschaftlichen oder juristischen Themen beschäftigen. Die Bibel ist die Quelle der jüdischen Ethik, jedoch kein ethischer

Traktat. Die ethische Grundlehre, die man aus der Bibel ableiten kann, ist die so genannte *imitatio Dei* (Nachahmung Gottes), nämlich die Nachahmung des göttlichen Willens durch die auf das praktische Leben gerichteten Taten des Menschen. Dieser praktische und nicht-metaphysische Aspekt der biblischen Ethik betont die Wichtigkeit des Lebens im Diesseits und erwartet die Verwirklichung der Gerechtigkeit vom Jenseits auf der ethischen Grundlage des höchsten Gerichtes Gottes.

Die *mitzvoth*, die sich in ihrer Vielschichtigkeit von der Wirtschafts- bis zur Sexualethik beschäftigen, bilden die praktische Ethik des Judentums.

## 1.2 Die biblische Ethik als Vollkommenheit des Individuums und als Gerechtigkeit in der Gemeinde

Während das ethische System der griechischen Philosophie die Definition der unterschiedlichen Tugenden untersucht, konzentriert sich die Bibel auf die Menschen, die gute Taten erfüllen und sich dem Nächsten gegenüber tugendhaft verhalten, jedoch beschäftigt sie sich, wie bereits betont wurde, nicht mit abstrakten Definitionen. Diese Neigung findet ihren vollkommeneren Ausdruck in den Worten von Jeremia (Jer 9,23–24): »So spricht der Herr: Der Weise rühme sich nicht seiner Weisheit, der Starke rühme sich nicht seiner Stärke, der Reiche rühme sich nicht seines Reichtums; sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen will: einsichtig zu sein und mich zu erkennen, zu wissen, daß ich, der Herr, es bin, der Gnade und Recht und Gerechtigkeit auf Erden übt; denn an solchen habe ich Wohlgefallen, spricht der Herr.« Somit ist das Wichtigste, gerecht zu sein und die Gerechtigkeit auf Erden zu vollbringen, deren Vorbild die Gerechtigkeit Gottes im Himmel ist. Der konkrete Inhalt dieser irdischen Gerechtigkeit findet man in den Worten von Ezechiel (Ez 18,5–9): »Wenn aber einer gerecht ist und Recht und Gerechtigkeit übt, nicht auf den Bergen [Opferfleisch] isst und nicht seine Augen erhebt zu den Götzen des Hauses Israel, nicht das Weib seines Nächsten schändet und nicht einem Weibe sich naht, wenn es unrein ist, wenn einer niemanden bedrückt und, was er gepfändet, dem Schuldner zurückgibt, nichts mit Gewalt an sich reißt, sein Brot dem Hungrigen gibt und den Nackten bekleidet, nicht auf Zins leiht und keinen Zuschlag nimmt, seine Hand von Unrecht fernhält und redlichen Spruch fällt zwischen Mann und Mann, wenn einer in meinen Satzungen wandelt und meine Gesetze hält, indem er treulich danach tut – der ist gerecht, der soll am Leben bleiben, spricht Gott der Herr.« Nur das Verbot der Idolatrie bezieht sich auf Gott und Menschen, während alle anderen

gerechten Taten die Beziehung zwischen Mensch und Mensch betreffen: Im Handeln sowie den persönlichen und sozialen Beziehungen soll der Mensch die Tugend der Güte mit der der Gerechtigkeit verbinden. Keine ethische Vollkommenheit ist ohne Verbindung zu anderen Menschen und zur eigenen Gemeinde möglich.

## 2. Die philosophische Ethik im Judentum

Auch der Jerusalemer und der Babylonische Talmud – die beide die mündliche Tradition enthalten – sind keine philosophischen bzw. ethischen Traktate. In der biblischen und talmudischen Periode gibt es keine systematische Ausarbeitung der Ethik: Sogar in den *Pirqé Avot* (Sprüche der Väter) – dem einzigen Traktat der Mishna, der sich ausschließlich mit der Ethik beschäftigt – findet man hauptsächlich eine Zusammenstellung ethischer Sprüche bzw. ethischer Behauptungen von einzelnen Rabbinern, jedoch keine spekulative Anordnung dieses vielschichtigen Materials. Die so genannte *sifrut ha-musar* (ethische Literatur) entwickelt sich erst im Mittelalter, als zum ersten Mal versucht wird, aus der biblischen und talmudischen Ethik eine spezifische Gattung als Gegenstand der spekulativen Reflexion zu machen.

Das letzte Kapitel von *Emunot ve De'ot* (*Das Buch der Glaubenslehre*), das Saadiah Gaon im 9. Jh. schrieb, ist dem menschlichen Verhalten gewidmet und wurde als das erste jüdische Werk zur Ethik im Mittelalter betrachtet. Wie das später, im 11. Jh., von Solomon ibn Gabirol geschriebene Werk *Tikkun Middot ha-Nefesh*, stellt sich das ethische System von Saadiah Gaon außerhalb des erzählerischen Charakters der talmudischen Literatur: Saadiah Gaon und Ibn Gabirol analysieren die jüdische Ethik im Ausgang vom griechischen und arabischen Denken. Die Tatsache, dass ihre Werk auf Arabisch geschrieben wurden (erst im 12. Jh. übersetzte sie Judah ibn Tibbon ins Hebräische), stellt eine weitere Schwierigkeit für die Verbreitung dieser Philosophie im frühmittelalterlichen Judentum dar, die ein rein ethisches System jenseits der jüdischen Tradition zu etablieren versuchte.

Unter diesem Blickwinkel ist das erste wichtige Werk der jüdischen ethischen Literatur *Chovot ha-Levavot* (*Die Pflicht der Herzen*) von Bachya ben Joseph ibn Paquda (11. Jh.), in dem zehn religiöse und moralische Tugenden postuliert werden, die das Thema der jeweiligen Abschnitte des Buchs darstellen. In *Ma'alot ha-Middot* (*Grade der Wissenschaften*), das in der zweiten Hälfte des 13. Jh.s geschrieben wurde, illustriert Jehiel ben Jekuthiel Anav

aus Rom 24 Prinzipien des vollkommenen ethischen Verhaltens (die positiven sind zu befolgen, die negativen zu vermeiden). Bachya ben Asher, einer der wichtigsten spanischen Kabbalisten, untersucht in seinem Werk *Kad ha-Kemach* in alphabetischer Ordnung die Elemente, aus denen die ethische Vollkommenheit besteht, während Moses Chayyim Luzzato in seinem ethischen Werk *Mesillat Yesharim* die unterschiedlichen Schritte zur Vollkommenheit des menschlichen Handelns beschreibt. Als eines der wichtigsten ethischen Werke des jüdischen Mittelalters gilt aber nach wie vor *Schmone Peraqim* (Acht Kapitel) von Moses Maimonides (1135/38–1204).

Neben diesen umfassenden Traktaten entstehen im Mittelalter Monographien über spezifische Themen der jüdischen Ethik. Darunter ist *Sha'arei Teshuva* von Jonah ben Abraham Gerondi zu erwähnen, das sich mit der Problematik der Buße, der Sünde und des Schicksals des Sünders im Jenseits beschäftigt. Dieses Werk präsentiert sich in einer der verbreitetsten literarischen Formen des mittelalterlichen Judentums, und das von ihm behandelte Problem der Belohnung und Strafe bildet einen ständigen Bezugspunkt für die jüdische Ethik des Mittelalters.

Im Allgemeinen kann man sagen, dass die jüdisch-philosophische Ethik in Bezug auf die Inhalte sehr viel innovativer ist als die Theologie, der sie ursprünglich entstammt. Alle philosophisch-jüdischen Werke zur Ethik zeichnen sich durch eine intensive Auseinandersetzung mit den platonischen Begriffen ›Materie‹ und ›Geist‹ aus, die antagonistische Elemente bezeichneten. Wegen seiner Betonung praktischer Tuns und moralischen Handelns wurde dem Judentum im Mittelalter von christlichen Denkern vorgeworfen, keine geistigen Grundlagen zu besitzen. Aus diesem Grund bemühten sich fast alle jüdischen Werke zur Ethik um eine Versöhnung zwischen der jüdischen Ethik, wie sie von der Tradition überliefert wurde, und der geistigen Welt. Dabei betonte man die geistigen Grundlagen geschichtlichen Handelns und strich die Aktualität der jüdischen Ethik sowie ihren Einklang mit dem philosophischen Denken heraus. Erwähnenswert ist hier vor allem Bachya ibn Paquda, der im letzten Kapitel von *Chovot ha-Levavot* die folgenden Aspekte der jüdischen Ethik untersucht:

1. den Begriff *kawwanah* (›Einsicht‹, ›Absicht‹). Jeder kultische Ritus ist bedeutungslos, so lange dem religiösen Inhalt keine Aufmerksamkeit geschenkt wird. Was zählt, ist nicht allein die Tat, sondern die bewusste Motivation stellt ebenfalls einen unverzichtbaren Aspekt der jüdischen Ethik dar;

2. die geistigen Vorschriften (*chovot ha-levavot*). Nach ibn Paquda handelt es sich dabei um Tätigkeiten, ohne physische Akte (Gebet, Studium usw.), wie etwa die Behauptung der Einzigkeit Gottes, die Anerkennung seines Werks in der Schöpfung, Ehrlichkeit der Handlungsabsicht, Buße und Liebe zu Gott.

In seinem *Sh'monah Perakim* versucht Maimonides ebenfalls, ein reines ethisches System zu entwickeln, das auf die Gesundheit der Seele (Maimonides war auch Arzt) ausgerichtet ist und dessen Grundlage, trotz der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie, die jüdische rabbinische Tradition bleibt: Die Wiederbelebung der jüdischen Ethik im Rahmen jener philosophischen Denkkategorien, die das griechisch-arabische Mittelalter zur Verfügung stellte, besaß in Maimonides ihren bedeutendsten Repräsentanten. Seine Verdienste liegen besonders in der Klärung des Verhältnisses, das zwischen der moralischen Vollkommenheit des Einzelnen und der Erfüllung religiöser Gebote herrscht.

Letztlich lautet die Hauptfrage der jüdischen Philosophie im Mittelalter: Ist die Ethik lediglich ein Mittel zur Erfüllung der Gebote oder ist sie ein Zweck an sich? Maimonides bietet unterschiedliche und häufig widersprüchliche Antworten auf diese Frage: Oft ordnet er die Ethik der Philosophie unter, aber in vielen Werken skizziert er das ethische Verhalten auch als die bestmögliche Annäherung an Gott. Viele der späteren Anhänger der maimonidischen Philosophie neigten dazu, in der Ethik nur ein Mittel, nicht jedoch einen religiösen Zweck an sich zu sehen (man denke zum Beispiel an *Sefer ha-Ma'alot* – das Buch der Grade – von Shem Tov Falaquera). Wahrscheinlich aus diesem Grund hörte die philosophisch-ethische Literatur nach dem 13. Jh. auf, das bevorzugte Ausdrucksmittel der jüdischen Ethiker zu sein.

In Auseinandersetzung mit dem maimonidischen Rationalismus bedienen sich viele jüdische Denker der Allegorie als Ausdrucksmittel, um die geistige Wahrheit der *mitzvot*, also der praktischen Vorschriften, herauszustellen (vgl. etwa *Malmed ha-Talmidim* von Jacob ben Abba Mari ben Samson Anatoli sowie die zahlreichen exegetischen Werke von Zerahiah ben Isaac ben Shealtiel Gracian).

Auch die rabbinische-ethische Literatur, die sich seit dem 13. Jh. in Spanien, Südfrankreich und Italien entwickelte, war eine direkte Reaktion auf den Aristotelismus des Maimonides: Durch die Wiedergewinnung der talmudischen Erzählungen (besonders der *haggadoth*) versuchten Denker wie Jonah Gerondi, Nachmanides und Bachya ben Asher, die

Unstimmigkeiten zwischen der antiken jüdischen Tradition und den mittelalterlichen Denkkategorien in einer mystischen Konzeption ethischen Verhaltens aufzulösen: Die Notwendigkeit guter Taten ergibt sich aus dem Willen, die menschliche Seele zu Gott zu erheben.

Auch die ersten philosophischen Systematisierungen der talmudischen Ethik im Mittelalter stellen einen Versuch dar, die traditionelle jüdische Ethik mit der damaligen Welt in Einklang zu bringen (vgl. zum Beispiel *Ma'alot ha-Middot* von Jehiel ben Jekuthiel Anav und die beiden Versionen von *Menorat ha-Ma'or*, von denen die erste von Israel al-Nakawa ben Josef aus Toledo und die zweite von Isaac Aboab stammt). Die rabbinisch-ethische Literatur des Mittelalters strebte also keine Erneuerung der jüdischen Ethik an, sondern lediglich eine Anpassung an die mittelalterlichen Denkkategorien der arabischen und christlichen Welt.

### 3. Die ethische Literatur in der aschkenasisch-chassidischen Welt

Der innovative Charakter der jüdischen Ethik wurde im deutschsprachigen Bereich erst sichtbar, als die rabbinisch-ethische Literatur ihren Höhepunkt in Spanien und Frankreich bereits erreicht hatte. Die Einführungskapitel der in Deutschland niedergeschriebenen halachischen Werke stellen eine allumfassende sowie vielschichtige Darstellung der ethischen Lehre aus jüdischer Sicht dar – angefangen von *Sefer Hassidim* über *Sefer ha-Roke'ach* von Eleazar aus Worms bis hin zu *Sefer ha-Gan* von Isaak ben Eliezer (14. Jh.) und *Sefer Hassidim Katan* von Moses ben Eleazar ha-Kohen (15. Jh.).

Obwohl die ethische Problematik dieser Denker die gleiche war wie die der spanischen, italienischen und französischen Philosophen aus dem Judentum, entwickelte sich doch kein System, da die Aschkenasim nicht von der griechisch-arabischen Philosophie beeinflusst wurden, so dass sie ihre Antworten auf die ethischen Probleme ihrer unmittelbaren kulturellen Umgebung entnahmen. Diese Literatur ist somit weniger abstrakt (Grundlagen und Prinzipien werden weniger geschätzt, dagegen sind aktuelle und konkrete Probleme des Einzelnen bzw. der Gemeinde von großer Bedeutung). Zum Beispiel besteht das *Sefer Chassidim* aus über zweitausend kurzen Abschnitten, in der sehr unterschiedliche Themen aus dem moralischen und religiösen Leben ohne Systematisierungsversuch kurz ausgebreitet werden.

Die allgemeine ethische Konzeption der Aschkenasim konzentriert sich auf das Prinzip, dass es sich bei allen Geboten und allen moralischen Vorschriften um nichts anderes handelt als um eine Überprüfung

des menschlichen Vertrauens. Aus diesem Grund besteht der religiöse und ethische Wert einer gewissen Tat auch nicht in ihrer Erfüllung, sondern in der religiösen, ethischen und physischen Mühe, durch die eine solche Erfüllung erreicht werden soll. In diesem Sinne ist ein armer Mensch, der unter großen Schwierigkeiten Geld sammelt, um einen gefangenen Juden freizukaufen, in ethischer und religiöser Hinsicht lobenswerter als ein reicher Mensch, der dieselbe Tat ohne Mühe vollbringt.

Nach demselben Prinzip findet man in der aschkenasisch-ethischen Literatur einen deutlichen Unterschied zwischen *din Torah* (dem ›irdischen‹ Gesetz) und *din shamaym* (dem ›heiligen‹ Gesetz). Die buchstäbliche Erfüllung der in der Torah enthaltenen Vorschriften führt nicht unbedingt zur Erfüllung der höchsten religiösen *mitzvot*. Nach dem *din Torah* ist ein Dieb ein Dieb, während nach dem *din shamaym* ein deutlicher – und daher auch zu berücksichtigender – Unterschied zwischen demjenigen besteht, der aus Hunger stiehlt, und demjenigen, der sich bereichert.

Auch in Bezug auf die Ethik endete die kreative Kraft jüdischen Denkens mit der Vertreibung der Juden aus Spanien sowie den ersten Judenverfolgungen in Zentral- und Osteuropa. Das theologische, philosophische und ethische Vakuum wurde im jüdischen Denken von der mystischen Bewegung der Kabbala gefüllt, die im 16. Jh. in Safed entstand und aus der für über 300 Jahre ethische Literatur und anderes hervorging.

#### 4. Die ethische Literatur der Kabbala

In der mystisch-ethischen Literatur sind drei Gedanken eng miteinander verbunden:

1. das ethische Dogma, in dem Vorschriften symbolisch aufgefasst werden;
2. die wechselseitige Spiegelung von irdischer und überirdischer Welt;
3. die Abhängigkeit zwischen der Erfüllung irdischer Taten und entsprechenden Prozessen im Jenseits, die als Konsequenz aus diesen Taten folgen.

Die kabbalistische Literatur, die sich auf frühmystische Werke (besonders das Zohar) bezieht, betrachtet die Vorschriften als Widerspiegelung göttlicher Taten, so dass der Mensch aktiver Teil des göttlichen Plans wird. Das Buch *Tomer Devorah* von Moses ben Jacob Cordovero, eines der ersten Werke aus der ethischen Welt der Kabbala, beschreibt in einer komplexen symbolischen Sprache die gegenseitige Abhängigkeit

von menschlichen und göttlichen Taten. Elijah ben Moses de Vidas, Verfasser von *Reshit Chokhmah* und Schüler von Cordovero, entwickelte das Prinzip seines Lehrers weiter und betrachtete die moralischen Taten des Menschen als Widerspiegelung des Kampfs zwischen Gut und Böse im Himmel. Isaac Luria, der im 16. Jh. das wichtigste kabbalistische System entwickelte, lokalisierte die ethische Verantwortlichkeit des Menschen und seines Handelns noch deutlicher im Aufbau des kabbalistischen Baums, nämlich im Aufstieg von der niedrigeren zu den höheren mystischen Sphären (*sefirot*). Die kabbalistisch-ethische Literatur des 17. Jh.s konzentrierte sich auf diese zentrale Rolle der menschlichen Verantwortung und auf deren Folgen in der überirdischen Welt. Das wichtigste Werk dieser Zeit ist *Kav ha-Yashar* von Zevi Hirsch Koidonover.

Im Lauf des 17. und 18. Jh.s wurde das ethische Denken der Kabbala von einer starken messianischen Strömung beeinflusst, deren Ergebnisse in den Werken *Mesillat Yesharim*, *Da'at Tevunot* und *Derekh ha-Shem* von Moses Chayyim Luzato zu finden sind. Diese Schriften sollten dann zur Grundlage der hassidischen und halachischen Literatur im 18. und 19. Jh. werden.

Dieser kurze Exkurs in die Geschichte der jüdisch-ethischen Literatur macht deutlich, warum eine allgemeine Konzeption der Ethik innerhalb des Judentums unmöglich zu geben ist. Natürlich sind allgemeine Themen identifizierbar (die Position des Menschen im Universum, seine Bestimmung zur Erfüllung des göttlichen Willens, die Widersprüche im endlichen Wesen des Menschen, der den universalen Wert der Gerechtigkeit auf Erden zu verwirklichen hat). Aus dieser Literatur ergeben sich auch Fragen, die im Lauf der Zeit unverändert geblieben sind: das Leiden des Gerechten und der Wohlstand des Ungerechten, die Schöpfung des Bösen, die Widersprüche einer ›befohlenen Freiheit‹, d. h. die freie Annahme des ethischen Jochs göttlicher Vorschriften, die Bedeutung von Sünde und Buße, der Unterschied zwischen Gehorsam aus Liebe und Gehorsam aus Furcht, die Bedeutung von *devekut* (Gemeinsamkeit mit Gott) und deren Verwirklichung, die ethische Bedeutung der *kavanah*, die ethische Beziehung zu Nicht-Juden, soziales Verhalten gegenüber der Gemeinde und der eigenen Familie sowie das Leben der Seele nach dem Tod.

Diese allgemeinen Themen werden nicht als isolierte abstrakte Begriffe in einer Art ›dogmatischer Literatur‹ ausgearbeitet. Trotz der universalen Dilemmata der menschlichen Seele versuchen die jüdischen Ethiker, eine Verbindung zum praktischen Leben und zur Lösung konkreter Fälle zu halten. Damit

diese Werke von einem breiten und manchmal ungebildeten Publikum verstanden werden könnte, haben die jüdischen Ethiker unterschiedliche literarische Strategien entwickelt, die Rezeption des Inhalts zu vereinfachen (mit Formen wie Märchen, Sagen und Epigramme). Aus diesem Grund gilt die jüdische ethische Literatur nicht als Zweig der theologischen Literatur.

## 5. Ethik im heutigen Judentum: Bio- und Wirtschaftsethik

Nach dem Prinzip, dass die Bibel für menschliche Auslegungen offen ist, so dass ihre verborgene Bedeutung im Lauf der Geschichte ans Licht gebracht werden kann, beschäftigt man sich heute mit den Problemen der modernen Welt, ohne dabei den Bezug auf die Torah als ethische Orientierung für das Verständnis des göttlichen Willens aus den Augen zu verlieren. An dieser Stelle können nur einige der heutigen Positionen im Rahmen der jüdischen Ethik skizziert werden.

Nach jüdischer Tradition ist die Torah der »Baum des Lebens« (*ez chayym*), ihre Lehre soll mithin zum Wohlstand, zur Glückseligkeit und zum gerechten sozialen Leben führen. Trotzdem liest man in der Torah auch: »Alles hat seine bestimmte Stunde, jedes Ding unter dem Himmel hat seine Zeit. Geboren werden hat seine Zeit, und Sterben hat seine Zeit« (Pred 3,1–2). Der Tod als natürliches Ende bzw. natürliches Ereignis der physischen Welt wird im Judentum nicht dämonisiert oder mit Furcht belegt. Das Wichtigste ist, dass das Sterben auch »nach Gerechtigkeit« verläuft: Die Würde, mit der das Leben der Menschen geführt wird, soll auch im Fall seines Todes berücksichtigt werden. In Bezug auf die Euthanasie (hebr.: *mittah tova*, »ein guter Tod«) wird somit passive Sterbehilfe erlaubt, wenn die Entwicklung der Krankheit keine Hoffnung mehr erkennen lässt und von unbehandelbaren Schmerzen begleitet wird. Was die aktive Sterbehilfe angeht, so sind die Beispiele der talmudischen Tradition allerdings umstritten. Wenn ein Sterbender bereits Salzweizen im Mund hat (nach damaliger medizinischer Auffassung garantierte das die Weiterernährung des Patienten), ist es verboten, diesen zu entfernen. Wenn der Sterbende jedoch noch keinen Salzweizen im Mund hat, ist es verboten, ihm diesen zu geben, weil dadurch nur seine Agonie verlängert würde.

Auch in Fragen der Gentechnologie gilt die Torah als Autorität für bioethische Entscheidungen. Die Stammzellforschung wird nur erlaubt, wenn die Stammzelle zu einer gewissen Entwicklungsstufe ge-

kommen sind und der Zweck der Forschung in der Behandlung von bis daher unheilbaren Krankheiten besteht. Gott hat Adam seine ganze Schöpfung zur Verfügung gestellt, damit dieser sein Leben ständig verbessern kann. Nur wenn der Mensch versucht, Gott nachzumachen, wie zum Beispiel durch die Erschaffung des *Golem*, wird er bestraft. Aus diesem Grund ist das Klonen von Menschen aus jüdischer Sicht nicht erlaubt.

Die jüdische Wirtschaftsethik basiert auf dem Deuteronomium sowie auf allen *mitzvot*, deren Inhalt mit der Wirtschaft zu tun haben, von der Rückzahlung der Zinsen bis zum Erberecht. Das Hauptanliegen besteht darin, die Ausbeutung anderer Menschen abzuschaffen, irdische Ressourcen und Energiequellen gerecht aufzuteilen und die Vorrangigkeit des individuellen und kollektiven Lebens vor den Forderungen des Wirtschaftsmarktes zu betonen.

## Literatur

- Dan, Joseph: *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*. Seattle 1986.  
 Dorf, Elliott/Newman, Louis: *Contemporary Jewish Ethics and Morality: A Reader*. New York 1995.  
 Hurwitz, Peter/Picard, Jacques/Steinberg, Avraham (Hg.): *Jüdische Ethik und Sterbehilfe: Eine Sammlung rabbinischer, medizinischer, philosophischer und juristischer Beiträge*. Basel 2006.  
 Kellner, Menachem M.: *Contemporary Jewish Ethics*. New York 1978.  
 Kilcher, Andreas B./Fraisie, Otfried (Hg.): *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen*. Stuttgart/Weimar 2003.  
 Rosner, Fred: *Biomedical Ethics and Jewish Law*. Hoboken 2001.  
 Safran, Alexander: *Jüdische Ethik und Modernität*. Tübingen/Basel 2000.  
 Sherwin, Byron L.: *Jewish Ethics for the Twenty-First Century*. Syracuse 2000.  
 Spero, Shubert: *Morality, Halakha, and the Jewish Tradition*. New York 1983.

Francesca Yardenit Albertini

## Kompromiss

### 1. Einleitung

In einschlägigen philosophischen Wörterbüchern sucht man den Begriff »Kompromiss« in der Regel vergeblich. Es scheint sich dabei um einen philosophisch nicht sonderlich interessanten Begriff zu handeln. Kompromisse – so scheint es – sind Sache der politischen Praxis und des alltäglichen Lebens. Kompromisse zu schließen, hat stets den Beigeschmack des unentschiedenen und nicht geradlinigen Handelns. Gleichwohl sind Kompromisse lebenspraktisch schlicht notwendig. Weitgehend unklar ist jedoch, wie Kompromisse ethisch zu bewerten sind. Kommen wir lediglich einer unvollkommenen Wirk-



lichkeit entgegen, wenn wir Kompromisse schließen? Ist ein kompromissberechtigtes Handeln nur ein unvollkommen moralisches Handeln? Gibt es Lebensbereiche, in denen ein Kompromiss schlechthin unmoralisch ist, auch wenn große Nachteile zu erwarten sind? Zudem verstärken Kompromisse häufig ungerechte Lebensverhältnisse, denn Kompromisse schließt man nur, wenn die Gegenseite in der Lage ist, einen hinreichenden Druck auszuüben. Mit Kompromissen kommt man daher tendenziell stets den Mächtigen entgegen. Zweifellos würde jedoch ein vollständiger Verzicht auf Kompromisse zu Sozialverhältnissen führen, in denen unablässig entschlossene Überzeugungstäter einen kompromisslosen Kampf gegeneinander führten. Die Vorstellung von einer solchen Gesellschaft erscheint unmittelbar bedrohlich. Aus dieser Perspektive scheint es geradezu moralisch geboten, Kompromisse zu schließen. Andererseits scheint eine Pflicht zum Kompromiss mit dem kategorischen Charakter moralischer Forderungen unvereinbar zu sein. Führt also der kategorische Charakter der Moral zu kompromisslosen Verhaltensweisen, die moralisch fragwürdige Sozialverhältnisse generieren? Schon diese einführenden Bemerkungen machen deutlich, dass es sich um ein Phänomen handelt, das zentrale Momente der Moralphilosophie berührt und daher ethischer Reflexion bedarf.

## 2. Begriffsklärung

Was zeichnet einen Kompromiss aus? Ein Kompromiss wird sehr bewusst angestrebt und führt zu Entscheidungen, bei denen wir unser Handeln im Hinblick auf Wünsche und Überzeugungen anderer modifizieren. Bevor man einen Kompromiss findet, versuchen Opponenten in der Regel, in Verhandlungen einander in Richtung der jeweils eigenen Position zu bewegen. Ein Kompromiss wird ausgehandelt. Dabei geht es stets um eine gemeinsame Praxis, bei der die Akteure auf die Kooperation miteinander angewiesen sind. Wenn wir gemäß einem Kompromiss handeln, dann tun wir etwas, von dem wir nicht im Letzten überzeugt sind. Wir lassen uns auf den Kompromiss ein, weil wir dem Opponenten entgegenkommen wollen, um ihn seinerseits zum Abrücken von Positionen zu bewegen, die mit unseren Auffassungen und Forderungen noch weniger vereinbar sind als der Kompromiss. Für eine effektive und friedliche politische Praxis sind Kompromisse ebenso unverzichtbar wie für das Zusammenleben einer Familie oder Nachbarschaft. In verschiedenen politischen Systemen sind Kompromisskulturen unterschiedlich stark ausgeprägt. Manche politischen Sys-

teme setzen stark auf die Konfrontation zwischen den Opponenten und lassen es in der Regel auf Kampfabbestimmungen ankommen, in anderen politischen Kulturen wird möglichst viel durch Kompromisse geregelt. Wie immer die Regelungen im Einzelnen aussehen, es wird doch kein politisches System und keine Form des Zusammenlebens gänzlich auf den Kompromiss verzichten können.

Vom Kompromiss zu unterscheiden sind *Toleranz*, *Respekt* und *Konsens*. Wenn ich Kulturen, Traditionen, Überzeugungen und Verhaltensweisen *toleriere*, so bin ich bereit, anderen ihre Überzeugung zuzugestehen, sehe mich aber nicht veranlasst, von eigenen – davon abweichenden – Verhaltensweisen und Überzeugungen Abstand zu nehmen. Bei der Toleranz bleiben die Unterschiede in den Positionen der Opponenten erhalten, ohne dass ein friedliches Zusammenleben gefährdet ist. In der Regel toleriert man nicht jede Überzeugung und Verhaltensweise, manche sind nicht zu tolerieren. Häufig tolerieren wir Überzeugungen und Verhaltensweisen auch deshalb, weil sie uns selbst nicht weiter betreffen, es also gar keine Notwendigkeit gibt, eine Auseinandersetzung herbeizuführen. Auf jeden Fall bringt man Verhaltensweisen und Überzeugungen, die man (nur) zu tolerieren gewillt ist, in der Regel keine besondere Wertschätzung entgegen. Das ist anders, wenn man Verhaltensweisen und Überzeugungen respektiert. Beim *Respekt* lasse ich die Überzeugungen des Anderen nicht nur zu, sondern ich begegne ihnen sogar mit Achtung, wenngleich ich sie mir nicht zu Eigen mache. Respekt bringt man zudem nicht allein Verhaltensweisen und Überzeugungen, sondern auch Personen entgegen. Im Unterschied zur moralischen Achtung, die von individuellen Unterschieden bewusst absieht, bezieht sich Respekt stets auch auf die Besonderheiten individueller Personen, Verhaltensweisen und Überzeugungen. Im Falle des *Konsenses* kommen mehrere Akteure hinsichtlich ihrer Überzeugungen überein. Wenn man einen Konsens findet, so haben sich in der Regel zuvor differierende Positionen verändert und sich auf eine gemeinsam getragene Überzeugung verständigt. Während bei der Toleranz und dem Respekt die Differenz zwischen den Positionen erhalten bleiben kann, tritt im Falle des Konsenses eine Veränderung der Überzeugungen oder Verhaltensweisen ein. Diese Veränderung beruht auf einer Einsicht in der Sache. Ich verändere meine Position, weil ich mich habe überzeugen lassen. Bisweilen ist dazu die Positionsveränderung nur eines der Opponenten erforderlich, es ist aber auch denkbar, dass beide Opponenten ihre Position verändern und sich konsensuell auf eine dritte Position verständigen können. Der *Kompromiss* ist auch mit einer

Verhaltensänderung verbunden. Jedoch bin ich in diesem Fall bereit, mein Handeln zu modifizieren, wenngleich ich nach wie vor nicht überzeugt bin, dass die modifizierte Verhaltensweise die *an sich* bessere ist. Ich sehe aber ein, dass es vorzugswürdig ist, wenn alle Parteien ihr Handeln am Kompromiss orientieren statt auf Divergenzen zu beharren, die zur Lähmung der Handlungsfähigkeit führen oder sogar zur Folge haben, dass sich eine Praxis etabliert, die mit meinen Überzeugungen noch unverträglicher ist als der Kompromiss.

Eine weitere Abgrenzung ist erforderlich im Hinblick auf ein Handeln im Sinne eines ausgeglichenen, die Extreme meidenden *mittleren Weges* im Sinne des Aristoteles. Wer sein Verhalten daran orientiert, dass er bestimmte extreme Verhaltensweisen meidet, da sie mit hohen psychischen Kompensationskosten verbunden sind, ungesund erscheinen oder aus anderen Gründen nicht überzeugen, der handelt im Sinne des mittleren Weges, weil er diesen als intrinsisch richtig ansieht und nicht im Sinne des Kompromisses, der als Abweichen vom Richtigen und Guten erscheint, wenngleich vielleicht als situationsbedingt vertretbares oder notwendiges Abweichen.

### 3. »Kompromiss« aus der Perspektive verschiedener ethischer Theorien

Wie jedoch ist der Kompromiss moralphilosophisch zu beurteilen? Im Sinne einer *konsequentialistischen Ethik* scheint diese Frage keine allzu großen Probleme aufzuwerfen. Wenn es im Wesentlichen darauf ankommt, dass die Resultate einer Handlung oder einer Anzahl von Handlungen den Nutzen im Sinne einer subjektiven oder sozial geteilten Axiologie erhöhen, dann kommt es nur darauf an, ob die Folgen mehrerer, auf einem Kompromiss beruhender Verhaltensweisen axiologisch besser zu Buche schlagen, als wenn die Opponenten an ihren einander zuwiderlaufenden Verhaltensweisen festhalten und dabei eine Handlungs lähmung auftritt, sich die Handlungsfolgen wechselseitig neutralisieren oder gar eine Kampfsituation mit ungünstigen Folgen für alle Beteiligten entsteht. Diese Perspektive kann man mit spiel- und entscheidungstheoretischen Mitteln so operationalisieren, dass auch eine Bewertung komplexer Handlungsfelder möglich erscheint. Vermutlich wird der Kompromiss dabei in vielen Fällen positiv zu Buche schlagen.

Für *deontologische Theorien* hingegen stellt der Kompromiss ein wirkliches Problem dar. Zunächst scheint es mit der Idee kategorischer moralischer

Verpflichtungen unverträglich, sich auf einen Kompromiss einzulassen. Wenn es moralisch verboten ist zu lügen, so ist jedes Abweichen von dieser moralischen Verpflichtung als unmoralisch zu bewerten. Es mag dann zwar einen Konflikt zwischen moralischen und prudentiellen Bewertungen geben, aber die moralische Bewertung wird davon letztlich nicht berührt. Es mag mir schaden, die Wahrheit zu sagen, aber es ist moralisch geboten. Man kann eventuell Unterschiede hinsichtlich der Bedeutung der moralischen Verpflichtung ausmachen, aber all dies macht den Kompromiss noch nicht moralisch hoffähig. Allenfalls wird es vielleicht verzeihlich erscheinen, einen Kompromiss einzugehen, moralisch richtig wird es dadurch noch nicht.

Die Kompromisslosigkeit der deontologischen Ethik, die in Kants rigoroser Haltung gegenüber dem Lügen seinen paradigmatischen Ausdruck fand (Kant 1968) und von Max Weber als »Gesinnungsethik« kritisiert wurde (Weber 1988), hat nicht unwesentlich zum Eindruck beigetragen, dass der kategorische Anspruch dieser Moral in sich ein Moment des Fanatischen trägt. Mit der offenen und toleranten Gesellschaft scheinen kategorische moralische Forderungen nicht vereinbar (Popper 1992). Ja, es scheint im Sinne einer humanen Moral sogar geboten, kategorische moralische Verpflichtungen aus der Gesellschaft zu verbannen, weil sie den Keim des Kampfes zwischen den verschiedenen Moralauffassungen in sich tragen. Wenn verschiedene Akteure unterschiedliche Handlungsweisen als kategorische Verpflichtungen ansehen, dann ist das friedliche Zusammenleben ernsthaft gefährdet. Aus *kontraktualistischer Perspektive* könnte man hier ergänzen: Daher ist es erforderlich, die Grundlagen der gemeinschaftlichen Institutionen und der verbindlichen Handlungserwartungen explizit von den moralischen Überzeugungen der Akteure abzukoppeln. Für die verbindlichen Grundlagen des Staatswesens sind nur jene Verhaltensmaximen tauglich, die für ein friedliches Zusammenleben unabdingbar sind. Die moralischen Überzeugungen der Bürger können innerhalb des Staatswesens zur Geltung gebracht werden, der Staat hat sich ihnen gegenüber aber neutral zu verhalten. Gegen diese Überlegung werden eine Reihe von Bedenken vorgebracht. Es stellt sich etwa die Frage, warum sich der Einzelne diesen Verbindlichkeiten unterwerfen soll, sobald das aus seiner individuellen Perspektive keinen Nutzen verspricht. Denn die Vorteile der allgemeinen Friedfertigkeit zu genießen, ohne sich selbst Einschränkungen aufzuerlegen, scheint in jedem Fall die attraktivere Alternative zu sein. Auf jeden Fall bereitet der Kompromiss im Kontext der Vertragstheorien gar keine Probleme.

Hingegen ist es der Normalfall, dass von den Überzeugungen der Einzelnen bei der Einrichtung gesellschaftlicher Institutionen abgesehen wird (Gauthier 1986; Kersting 1996).

Nun geht es allerdings den heute relevanten Varianten einer deontologischen Ethik explizit um den Schutz des Individuums und seiner grundlegenden Rechte, womit der Vermeidung des Kriegs natürlich eine hohe Priorität zukommt. Im Unterschied zu kontraktualistischen Positionen haben dann jedoch – etwa im Sinne der Kantischen Menschenwürde-Formel – die Achtung vor dem Anderen und die daraus resultierenden Verpflichtungen eine genuin moralische Bedeutung. Dabei stellt sich natürlich die Frage, wie eine Theorie, die von kategorischen moralischen Verpflichtungen ausgeht, sich zu Kompromissen verhalten kann, die einerseits dem kategorischen Anspruch der Moral zuwiderlaufen, andererseits aber für ein friedliches Zusammenleben erforderlich scheinen. Einige Möglichkeiten seien angedeutet:

Eine erste Möglichkeit besteht darin, zwischen *Ideal- und Praxisnormen* zu unterscheiden. Demnach kann die Ethik zwar über unbedingte Normen streiten (werttheoretisch formuliert: über absolute Werte). Davon ist aber eine Praxisebene zu unterscheiden. Während die Theoretische Ethik Idealnormen bestimmt, denen dann im Prinzip uneingeschränkte Geltung zuzusprechen ist, hat es die Angewandte Ethik mit der Bestimmung von Praxisnormen zu tun, die sich als Approximation an das Ideal verstehen lassen, als bestmögliche Realisierung des als richtig Erkannten. Im Rahmen einer Werttheorie ist das vielleicht unter der Perspektive möglich, dass es um eine bestmögliche Realisierung von Werten geht. Geht man hingegen davon aus, dass Idealnormen mit dem Anspruch auf kategorische Verbindlichkeit ausgestattet sind, so ist das weitaus schwieriger, da natürlich der Geltung der Norm Abbruch getan wird, wenn man Bedingungen formuliert, unter denen von der Erfüllung dieser Norm abgesehen werden kann.

Im Rahmen der *Diskursethik* hat K.-O. Apel zwei *Ebenen der ethischen Reflexion* unterschieden (Apel 1992). Während ein Teil A die Aufgabe hat, im Diskurs das moralisch Richtige unter Absehung von den Realisierungsmöglichkeiten zu bestimmen, sei es unter einer Verantwortungsperspektive erforderlich, diese Aufgabe der Ethik um einen Teil B zu ergänzen, in dem konkrete Handlungsnormen unter Berücksichtigung praktischer Gegebenheiten bestimmt werden sollen. Im Rahmen von Teil B ist es statthaft und erforderlich, politisch-pragmatische Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Nun scheint ein Problem darin zu bestehen, dass es keine klare Kriteriologie für den

Übergang von der einen zur anderen Ebene gibt. Man sieht hingegen die Gefahr, dass die kategorische Geltung moralischer Forderungen durch den konkreten Diskurs latent ausgehebelt wird. Man fragt sich zudem, welchen Verbindlichkeitsstatus Normen in Teil A haben sollen, wenn diese Ergänzungsbedürftigkeit besteht, und ob es bei den in Teil B anvisierten Überlegungen um genuin ethische Reflexionen geht bzw. wo die Grenze zu unmittelbar politischen Erwägungen verläuft. Zumindest erschiene es erforderlich, genauer zu bestimmen, wie das Verhältnis der Ebenen zu denken ist.

Eine weitere Lösung könnte man etwa in bestimmten Varianten des *Liberalismus* realisiert sehen. Danach wäre der Bereich kategorischer moralischer Verpflichtungen auf *eng umschriebene Grundrechte* zu beschränken (körperliche Unversehrtheit und Gewährung von zentralen Freiheitsrechten). Über die daraus erwachsenden Verpflichtungen wären dann aus moralphilosophischer Perspektive keine Verhandlungen möglich. Jenseits dieser Ebene strikter Verbindlichkeiten eröffnen sich Handlungsräume, die von moralischen Restriktionen weitgehend frei sind. Hier spielen zwar die individuellen moralischen Überzeugungen eine Rolle, aber sie sind nicht als kategorisch verpflichtend anzusehen. Dem engen Raum moralischer Regelungen, in dem für Kompromisse kein Platz ist, steht ein weiter Raum konkreter politischer Entscheidungen gegenüber, in dem Kompromisse moralisch unbedenklich sind. Nun stellt sich natürlich die Frage, wo die Grenze zwischen beiden Bereichen verläuft und – abhängig vom jeweiligen Moralkonzept – wie genau die Begründung einer solchen Grenzziehung zu denken ist. Zudem stellt sich die Frage, inwiefern eine solche Betrachtung der Komplexität moderner Gesellschaften Rechnung zu tragen in der Lage ist. Immer mehr moralische Diskurse beziehen sich auf Problemstellungen, bei denen eine unmittelbare Schädigung eines Anderen zwar nicht gegeben ist, aber doch durchaus mittelbare und langfristige Auswirkungen auf moralische Rechte und moralische Güter nicht auszuschließen, wenn nicht gar wahrscheinlich sind. Im Hinblick auf die meisten ethischen Diskurse ist es sicherlich schwierig, die klare Trennung zwischen einer Ebene strikter kategorischer Verpflichtungen und einer weiten Ebene moralfreier Entscheidungsräume aufrechtzuerhalten.

Nun scheint es allerdings fraglich, ob mit diesen Vorschlägen die zentralen Momente deontologischer Ethiken überhaupt erfasst sind. Wenn man davon ausgeht, dass das Moralprinzip kategorische Verpflichtungen begründet, dann ergibt sich die Frage, welchen Verpflichtungsstatus konkrete Handlungs-

normen haben. Ginge man von einem Verhältnis im Sinne von *Ideal- und Praxishnorm* aus, so erhält gewissermaßen jede einzelne Norm (Nicht-Lügen, Nicht-Töten etc.) eine kategorische Verbindlichkeit auf einer idealen Ebene, wogegen Praxishnormen nur als Approximation zu begreifen sind, deren eigener Verbindlichkeitsstatus theoretisch aber kaum eingeholt werden kann. Diese Perspektive führt zu der Frage, wie sich verschiedene kategorisch gültige Normen zueinander verhalten und wie man mit dem Problem umgeht, dass ihre Verbindlichkeit quasi permanent außer Kraft gesetzt wird. Möglich ist es natürlich, dass diesen Normen lediglich der Charakter einer *prima-facie-Verpflichtung* zugesprochen wird, wogegen über den Verbindlichkeitscharakter der konkreten Handlungsverpflichtung erst unter Kenntnis aller relevanten Gesichtspunkte der Handlungssituation und nach Abwägung verschiedener *prima-facie-Verpflichtungen* etwas gesagt werden kann (vgl. dazu Beauchamp 2001, S. 156 ff.; Ross 1930). Damit verschiebt sich allerdings das Problem nur, insofern der Geltungsbereich von *prima-facie-Verpflichtungen* wiederum von einem Moralprinzip her bestimmt und beurteilt werden muss.

Anders stellt sich die Situation dar, wenn man davon ausgeht, dass es ein *Moralprinzip* gibt, das kategorische Geltung besitzt. Dabei denke ich an ein Moralprinzip im Sinne des Kategorischen Imperativs oder auch an das von Alan Gewirth formulierte »Principle of Generic Consistency« (PGC), das (in der Übersetzung von Steigleder 1999, S. 137) lautet: »Jeder Handelnde soll stets in Übereinstimmung mit den konstitutiven Rechten der Empfänger seiner Handlungen wie auch seiner selbst handeln.« Ein solches Moralprinzip ist material gehaltvoll, aber als oberstes Moralprinzip zu verstehen, also im Sinne eines letzten Maßstabs. Wenn die kategorische Geltung an das Moralprinzip selbst gebunden ist, dann muss dieses Prinzip selbst im Hinblick auf einzelne Handlungssituationen konkretisiert werden (dazu Gewirth 1978, S. 199 ff.; Steigleder 1999, S. 157 ff.). Diese Bestimmung ist dann jedoch nicht als Deduktion zu begreifen, sondern das konkrete moralische Urteil ist ein *gemischtes Urteil*, bei dem die Beschäftigung mit einer Vielzahl relevanter Gesichtspunkte der Handlungssituation im Licht des Moralprinzips zu beurteilen ist. Das Moralprinzip selbst ist als Prinzip zu begreifen, das auf diese Konkretisierung in Handlungssituationen hin angelegt ist. Im Rahmen der Anwendung des Moralprinzips auf konkrete Handlungskontexte ist dann durchaus eine Reihe von Abstufungen im Verbindlichkeitsstatus der einzelnen Handlungsverpflichtungen anzunehmen. Wohl gibt es bestimmte Schutzrechte von Indivi-

duen, die aus dem Moralprinzip sehr unmittelbar folgen und an denen kaum Einschränkungen vertretbar sein dürften. Da viele Handlungen sich aber in sehr komplexen Handlungskontexten abspielen, ist das Moralprinzip zwar uneingeschränkt verbindlich, die Verbindlichkeit der konkreten Handlungsnorm jedoch von zahlreichen Faktoren abhängig. Das führt nicht zu einer Beliebigkeit in der Applikation, aber doch zum Erfordernis, ein komplexes Feld von Handlungskontexten ins Auge zu fassen. Diese einzelnen Handlungsnormen stellen keine Kompromisse dar, sondern Bestimmungen des moralisch Richtigen in konkreten Situationen. Aber eine solche Konzeption des Verhältnisses von Prinzipien- und Anwendungsdimension lässt im Rahmen einer deontologischen Ethik eine differenzierte Beurteilung von Kompromissen erst möglich erscheinen.

#### 4. »Kompromiss« in konkreten ethischen Diskursen

Vor dem Hintergrund der skizzierten Überlegungen kann man dann sicherlich nicht von einem »moralischen Kompromiss« reden und auch nicht von einem »ethischen Kompromiss«. Die Ethik hat die Aufgabe, das moralisch Richtige unter Maßgabe eines moralphilosophisch auszuweisenden Moralprinzips im Hinblick auf konkrete Handlungskontexte zu bestimmen. Wenn jedoch die Verbindlichkeit der einzelnen Handlungsnormen im Hinblick auf die Vielzahl relevanter Einflussgrößen in konkreten Beurteilungen nur als abgestufte Verbindlichkeit zu begreifen ist, dann muss es auch den Raum geben für die *moralische Beurteilung politischer Kompromisse* (Mieth 1984). Die Kompromisse sind dabei nicht als moralische, sondern als politische Kompromisse zu sehen, d.h. als Kompromisse, die ausgehandelt werden im Raum politischen Handelns. Aber gleichwohl können Kompromisse als moralisch mehr oder weniger verantwortbare Kompromisse erscheinen. Wenn Handlungsfolgen im Lichte eines kategorisch verpflichtenden Moralprinzips beurteilt werden, dann ist auch Raum für Kompromisse. Wenn sich die Kompromissbildung auf Gegenstände bezieht, bei der die moralische Beurteilung aufgrund der Komplexität der einschlägigen Sachverhalte nur begrenzt sicher sein kann, dann werden Vorzugskriterien erforderlich (Steigleder 1999, S. 179 ff.) und prozedurale Gesichtspunkte möglich, die einen Kompromiss in Abhängigkeit von einem Moralprinzip als mehr oder weniger vertretbar erscheinen lassen. Der Raum moralisch vertretbarer politischer Kompromisse hängt dann allerdings zusammen mit der Frage der

Unsicherheit und Vieldimensionalität von Handlungssituationen.

Es ist jedoch mit Nachdruck zu betonen, dass es hier um eine ethische Beurteilung der moralischen Qualität politischer Kompromisse geht. Etwas ganz anderes ist der Vorgang der *Kompromissbildung durch Ethik*. Gerade in der Angewandten Ethik oder der Arbeit politischer Ethikberatergruppen wird die Aufgabe der Kompromissbildung als Aufgabe der Ethik angesehen. Die Ethik nimmt dann gleichsam eine Grenzüberschreitung in die Politik vor. Das ist natürlich hochgradig fragwürdig. Ethik hat es mit der argumentativen und reflexiven Prüfung von moralischen Argumenten in Bezug auf strittige Handlungsfelder zu tun. Die moralische Legitimierung einzelner Handlungen findet seine Grenzen in den argumentativen Möglichkeiten der Ethik. In der Politik hingegen sind Kompromisse unabweisbar. Politik muss handlungsfähig sein, und das bedeutet, dass sie nach langen Prozessen der Deliberation und wissenschaftlichen Beratung am Ende darauf verwiesen ist, Mehrheitsentscheidungen zu fällen und Kompromisse auszuhandeln. Die Ethik kann und sollte diese Aufgabe weder übernehmen noch anstreben. Sofern die Ethik versucht, gesellschaftliche Dissense zu moderieren und Kompromisse auszuhandeln, erschleicht sie moralische Legitimation und entlastet vermeintlich die Politik. Diese Grenzüberschreitung ist auch deshalb gefährlich, weil in den ethisch moderierten Verhandlungsprozessen in der Regel keine Repräsentanz aller gesellschaftlichen Kräfte möglich ist. Wenn Ethik hingegen Aufgaben übernimmt, die den gewählten Volksvertretern zukommen, so nimmt sie Teil an einem schleichenden Prozess der Aushöhlung demokratischer Institutionen, der selbst schon moralisch fragwürdig ist. Davon zu unterscheiden ist eine Reflexionskompetenz der Ethik auf die moralische Qualität politischer Kompromisse. In einer ethischen Reflexion, die der Komplexität moderner Gesellschaften Rechnung trägt, ist diese Aufgabe von zentraler Bedeutung.

## Literatur

- Apel, Karl-Otto: »Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?«. In: ders./Kettner, Matthias (Hg.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Recht, Politik und Wissenschaft*. Frankfurt a.M. 1992, S. 29–61.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Hamburg <sup>4</sup>1985.
- Axelrod, Robert: *Die Evolution der Kooperation*. München 1987 (engl. *The Evolution of Cooperation*. New York 1984).
- Beauchamp, Tom L.: *Philosophical Ethics. An Introduction in Moral Philosophy*. Boston et al. <sup>3</sup>2001.
- Benjamin, Martin: *Splitting the Difference. Compromise and Integrity in Ethics and Politics*. Lawrence 1990.
- Gauthier, David P.: *Morals by Agreement*. Oxford 1986.
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago 1978.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Hamburg 1996.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg 1999.
- : »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen« [1797]. In: ders.: *Werke: Akademie Textausgabe*. Bd. 8, Berlin 1968, S. 421–430.
- Kersting, Wolfgang: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt 1996.
- Kettner, Matthias (Hg.): *Angewandte Ethik als Politikum*. Frankfurt a.M. 2000.
- Mieth, Dietmar: »Christliche Überzeugung und gesellschaftlicher Kompromiß«. In: Weber, Helmut (Hg.): *Der ethische Kompromiß*. Freiburg, CH/Freiburg i. Br. 1984, S. 113–145.
- Popper, Karl R.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. 2 Bde. Tübingen <sup>7</sup>1992 (engl. *The Open Society and Its Enemies*. London 1945).
- Ross, William D.: *The Right and the Good*. Oxford 1930.
- Steigleder, Klaus: *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Gewirth*. Freiburg i. Br./München 1999.
- Weber, Max: »Politik als Beruf« [1919]. In: Ders.: *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen 1988, S. 505–560.

Marcus Düwell

## Konsens

### 1. Begriffsklärung

In deskriptiven Kontexten wird der Ausdruck »Konsens« zur Kennzeichnung von Übereinstimmungen in den Meinungen oder Überzeugungen mindestens zweier Personen gebraucht. Konsens besteht zwischen Personen über solche Deutungen, Beschreibungen, Normen, Werte etc., die sie ausdrücklich oder unausdrücklich gemeinsam anerkennen oder gemeinsam ablehnen. Sein Bestehen kann als soziale Tatsache empirisch, z.B. mit den Methoden der Demoskopie, festgestellt werden. Von einem deskriptiven Konsensbegriff, der allein auf das Vorhandensein, nicht aber auf die Bedingungen des Zustandekommens von Übereinstimmungen bezogen ist, sind in der Moralphilosophie und der politischen Philosophie normative Konsenskonzepte mit dem Ziel abgesetzt worden, einen internen Zusammenhang zwischen bestimmten Formen vernünftiger intersubjektiver Anerkennung und der moralischen Richtigkeit bzw. der Legitimität des in diesem Sinn Anerkannten aufzudecken. Solchen Versuchen stellt sich zunächst die Aufgabe, vernünftige von bloß zufälligen, gewohnheits- und vorurteilsbedingten oder auch manipulativ hergestellten Übereinstimmungen zu unterscheiden. Entlang der Bedeutungsmomente »Einverständnis«, »gemeinsame Einsicht« sowie »Eini-gung« und im Blick auf verschiedene Rationalitätstypen wie strategische und epistemische Rationalität

ergibt sich eine ganze Reihe möglicher Formen rationaler Übereinstimmung und Übereinkunft. Konsens-theorien der Wahrheit müssen hier vernachlässigt werden (vgl. dazu Rähme 2010).

Prozeduralistische Ansätze gehen davon aus, dass sich die Rationalität eines Konsenses nur an den Eigenschaften des Prozesses der Konsensbildung bemessen kann. Sie reformulieren die Frage nach Konsensrationalität daher als Frage nach der Rationalität einverständnis- bzw. einigungsorientierter Kommunikation. So bindet der dialogische Konstruktivismus den rationalen Konsens an eine kommunikative Beratungspraxis, welche auch in moralischen Konfliktsituationen eine ›transsubjektive‹, die konfligierenden Zwecke und Mittel am Leitfaden von Verträglichkeit deutende und gegebenenfalls verändernde Einigung herbeiführen soll (vgl. Lorenzen/Schwemmer 1973, S. 107–129). Ähnlich wie vertragsförmige Übereinkünfte (vgl. den Beitrag »Kontraktualismus«) beruhen solche Einigungen weniger auf epistemischen Gründen als auf interessenrelativen Motiven. Sie sind am Modell der gemeinsamen »Beschlussfassung« über Richtlinien der verträglichen Handlungskoordination abgelesen (ebd., S. 116; kritisch dazu Kambartel 1989, S. 18ff.). Auch die Diskursethik erläutert die Rede von rationalem Konsens prozeduralistisch (vgl. Apel 1973; ders. 1998a; Habermas 1991). Allerdings ist das ›Verfahren‹ des argumentativen Diskurses, auf das sich die diskursethische Erläuterung beruft, nicht am Ziel einer als zweckrational erstrebenswert angesehenen verträglichen Beschlussfassung, sondern an dem der gemeinsamen Einsicht aus intersubjektiv überzeugenden Gründen orientiert (vgl. Habermas 1996a, S. 59ff.). Argumentativer Konsens über die Richtigkeit einer moralischen Norm N wird hier als mögliches Resultat eines Diskurses verstanden, in dem unter Bedingungen einer verallgemeinerten gegenseitigen Perspektivenübernahme geprüft wird, ob N »aus der Sicht eines jeden von allen gewollt werden könnte« (ebd., S. 48). In der diskursiven Konsensbildung über moralische Normen verbindet sich das konstruktive Moment der vernünftigen Willensbildung durch Entwurf einer auf intersubjektive Gültigkeit bezogenen moralischen Selbstgesetzgebung mit dem kognitiven Moment des Erkennens oder ›Entdeckens‹ des moralisch Richtigen (vgl. Habermas 1996a, S. 52).

Von diesen dialogisch-kommunikativen Typen rationalen Einverständnisses unterscheidet Rawls den ›übergreifenden Konsens‹ (›overlapping consensus‹) (vgl. Rawls 1994). Hierbei handelt es sich um eine intersubjektive Übereinstimmung, die als ergebniskonvergentes Resultat verschiedener, im Prinzip auch monologisch möglicher Beratungen zustande

kommt, wenn alle Parteien einem vorgeschlagenen normativen Inhalt zustimmen, nachdem jede für sich und auf der Beurteilungsgrundlage ihrer jeweils eigenen moralischen, ethischen oder religiösen Überzeugungen die Akzeptabilität dieses Inhalts festgestellt hat. Rational bzw. vernünftig ist ein solcher Konsens in dem Maß, in dem die verschiedenen ins Spiel gebrachten Beurteilungsgrundlagen bestimmten materialen Vernunftmaßstäben genügen.

## 2. Zum Historischen

Die Begriffsgeschichte von ›Konsens‹ lässt sich durch philosophische, rhetorische und theologische Diskussionen bis zu Aristoteles, Platon und Sokrates zurückverfolgen (vgl. Böhler/Rähme 1998). Die Idee eines durch Argumentation zu erzielenden Konsenses geht zurück auf die Sokratische Praxis des Prüfens von Gründen für und Einwänden gegen problematische Behauptungen oder Annahmen im Dialog (vgl. z. B. Gorgias 487d-e [Platon 1973]) und die Unterscheidung dieser Praxis des Überzeugens von der sophistisch-rhetorischen Dialogstrategik des Überredens (vgl. Kuhlmann 1992). Historisch einflussreicher als das sokratische, an Kommunikation, intersubjektiver Begründung und gemeinsam zu erzielender Einsicht orientierte Verständnis von ›Übereinstimmung‹ waren einerseits kontraktualistische Konsenskonzeptionen und andererseits Ansätze, die mit einem Vorverständnis aller, der meisten oder zumindest der ›Vernünftigen‹ hinsichtlich eines Kernbereichs von Überzeugungen rechneten und dieses auf eine allgemeine menschliche ›Naturanlage‹ oder ›Vernunftausstattung‹ zurückführten. Die Idee einer unabhängig von sprachlicher und kommunikativer Verständigung bestehenden und zugleich Gültigkeit garantierenden Übereinstimmung aller Menschen liegt z. B. Ciceros Konzept des *consensus omnium populorum et gentium* zugrunde, welches an die stoische Lehre von den *koinai ennoiai*, den allen Menschen gemeinsamen Vorstellungen und Begriffen, anknüpft und vor allem in naturrechtstheoretische Argumentationen Eingang gefunden hat. Um der Annahme eines solchermaßen bestehenden bzw. faktischen Konsenses Begründungsleistungen zumuten zu können, bedarf es metaphysischer Argumente. Das stoische Naturrecht betrachtete den *consensus omnium* als Ausdruck der kosmischen Ordnung. Das christliche Naturrechtsdenken dagegen berief sich auf den Intellekt und den Willen Gottes als Schöpfer und Richter (vgl. Oehler 1969; Wolf et al. 1984; Böhler/Rähme 1998, S. 1265 f.).

### 3. ›Argumentativer Konsens‹ in der Diskursethik

›Praktischer Diskurs‹ und ›argumentativer Konsens‹ stehen im Mittelpunkt der diskursethischen Klärung des Gültigkeitssinns moralischer Normen und der diskursethischen Antwort auf die Frage nach Kriterien für die Unterscheidung moralisch richtiger von moralisch unrichtigen Normen. In moralisch-praktischen Diskursen beruht argumentativer Konsens auf der gemeinsamen und intersubjektiv begründeten Anerkennung oder Ablehnung von Gültigkeitsansprüchen auf moralische Richtigkeit durch die Diskursteilnehmer. Er ist auf eine Kommunikationssituation angewiesen, aus der alle nicht-argumentativen Faktoren, die den Ausgang des Verständigungsprozesses beeinflussen würden, ausgeschlossen sind. Zu den Bedingungen einer solchen Kommunikationssituation gehören nach Habermas die prinzipielle Offenheit bzw. Partizipationsmöglichkeit für jede Person, die relevante Argumente beitragen könnte, die Chancengleichheit aller Beteiligten, Aussagen zu behaupten, Begründungen für Behauptetes einzufordern, Fragen zu stellen usw., die Wahrhaftigkeit der Teilnehmer in ihren Beiträgen sowie die Abwesenheit von Zwang (vgl. Habermas 1996a, S. 62f.). Die Erfüllung dieser Anforderungen an die intersubjektiven Anerkennungsverhältnisse und die »Aufrichtigkeit« und »Unbefangenheit« (Habermas 1999, S. 311) der Diskursteilnehmer würde gewährleisten, dass alle verfügbaren Argumente zum Zuge kommen und unparteilich geprüft werden. Argumentativer Konsens ergibt sich unter solchen Bedingungen genau dann, wenn einem Normvorschlag von allen aus denselben Gründen Zustimmung gewährt oder von allen aus denselben Gründen Zustimmung verweigert wird. Eine zwar gemeinsame, aber auf jeweils unterschiedlichen Gründen beruhende Zustimmung oder Ablehnung würde sich schlecht mit dem epistemischen bzw. kognitiven Anspruch vertragen, der dem argumentativen Konsens als einer Übereinstimmung innewohnt, die von den Beteiligten als gemeinsam gewonnene Einsicht bzw. Erkenntnis gedeutet wird. Dieser Punkt bezeichnet den wichtigsten Unterschied sowohl zu Rawls' Konzept des ›overlapping consensus‹ als auch zu Kompromissen und generell zu solchen Typen rationaler Übereinkunft, die nicht oder nicht primär mit epistemischen Ansprüchen verbunden sind.

Habermas erläutert den Sinn von ›moralischer Richtigkeit‹ bzw. ›moralischer Gültigkeit‹ durch den Universalisierungsgrundsatz ›U‹, welcher besagt, »dass eine Norm genau dann gültig ist, wenn die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die

sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Interessenlagen und Wertorientierungen *eines jeden* voraussichtlich ergeben, von *allen* Betroffenen *gemeinsam* zwanglos akzeptiert werden könnten« (Habermas 1996a, S. 60). ›U‹ spezifiziert den allgemeinen, auf Handlungsnormen überhaupt bezogenen Diskursgrundsatz (vgl. ebd., S. 59, siehe den Beitrag »Diskursethik«) zu einer ›Argumentationsregel‹ für moralisch-praktische Diskurse. Diese soll den *moral point of view* rekonstruieren und damit die Hinsicht angeben, in der sich eine Norm als argumentativ konsenswürdig erweisen muss, um als moralisch gerechtfertigt gelten zu dürfen. Im Blick auf ›U‹ stellt sich u. a. die Frage nach der Extension des Ausdrucks ›alle Betroffenen‹ bzw. nach der Gesamtheit derjenigen Wesen, deren Bedürfnisse als solche von moralischen Anspruchssubjekten geachtet und in die moralisch-praktische Konsensbildung – gegebenenfalls durch advokatorische Vertretung – einbezogen werden sollen. Denn bereits an unseren moralischen Intuitionen wird deutlich, dass die Menge der ›Betroffenen‹ in vielen Fällen nicht auf die der Argumentationsfähigen reduziert werden kann, sondern selbst noch über die Menge derjenigen hinausreicht, die auch nur ›im Prinzip‹ dazu imstande wären, ihre Bedürfnisse als »interpersonal kommunizierbare ›Ansprüche« (Apel 1973, S. 425) argumentativ geltend zu machen und moralische Normen aufgrund von Argumenten zu akzeptieren oder abzulehnen (vgl. Skirbekk 1995).

Anders als Habermas will Apel nicht nur eine kognitivistische Explikation des *moral point of view* und eine Operationalisierung derselben in Form einer Argumentationsregel für die moralisch-praktische Konsensbildung liefern, sondern darüber hinaus eine selbst noch moralische Pflicht zur Bemühung um die argumentativ-konsensuelle Lösung von Handlungskonflikten begründen (vgl. Apel 1973, S. 423 ff. u. ders. 1998b, S. 765 ff.). In Habermas' rein kognitivistischer Lesart der Diskursethik, welche ›der praktischen Vernunft ausschließlich epistemische Leistungen‹ zumutet (Habermas 1991, S. 187), liege eine »Unterbestimmung des mit dem ›moral point of view‹ verbundenen deontischen Verpflichtungscharakters« (Apel 1998b, S. 765). Denn die diskursethische Rekonstruktion des moralischen Gesichtspunkts könne von einer Verbindlichkeitsbegründung der Grundnorm, »dass im Falle von Interessenkonflikten praktische Diskurse *stattfinden sollen* und ihre Ergebnisse auf die Lebenswelt *angewendet werden sollen*« (ebd., S. 771), nicht sinnvoll getrennt werden.

Apel erläutert den Gültigkeitssinn moralischer Normen mit Bezug auf die *regulative Idee* eines Konsenses, in dem die Bedürfnisse und Interessen aller

möglichen moralischen Anspruchssubjekte argumentativ berücksichtigt wären. Diese Gültigkeitsexplikation liefert kein konkretes und verfügbares Kriterium der Begründung material gehaltvoller moralischer Normen in Diskursen ›hier und jetzt‹. Sie hat aber dennoch normativ-kritischen Charakter, insofern sie einen prinzipiellen Fallibilitätsvorbehalt gegenüber allen Resultaten moralisch-praktischer Argumentationen begründet. Der Bezug auf den Konsens der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft gehört Apel zufolge ebenso wie die Anerkennung der »*Gleichberechtigung* und *gleiche[n] Mitverantwortung* aller möglichen Diskurspartner als Interessenvertreter« zu den moralisch gehaltvollen Präsuppositionen des Argumentierens (ebd., S. 770). Diese seien insofern *a priori* konsenswürdig, als ihre Anerkennung auch in einem Dissens, der als rational soll zählen können, noch vorausgesetzt werden müsste (vgl. auch 1998a, S. 186).

Der Rekurs auf regulative Ideen in der diskursethischen Explikation des Sinns von ›moralischer Richtigkeit‹ ist u. a. von Albrecht Wellmer als Residuum eines metaphysischen Denkens kritisiert worden, das einer sprachpragmatisch ansetzenden Sinnkritik nicht standhalten könne (vgl. Wellmer 1986; ders. 1993). Ein weiterer grundsätzlicher Einwand richtet sich gegen die diskursethische Behauptung, argumentative Konsense über die moralische Richtigkeit von Normen seien kognitiver Art. Konsensbildung über moralische Fragen könne nur als kollektive Entscheidung darüber, wie wir leben wollen, also als Verfahren der gemeinsamen Willensbildung und nicht als Verfahren des Erwerbs moralischer Erkenntnis oder Einsicht, verstanden werden. Auf diesen Einwand ist in letzter Zeit von Seiten realistischer Deutungen der Diskursethik mit Versuchen reagiert worden, den kognitiven gegenüber dem konstruktiven Aspekt diskursiver Konsensbildung über moralische Normen zur Geltung zu bringen (vgl. Davis 1994; Lafont 1999, Kap. 7). Realistisch sind diese Deutungsansätze nicht im Sinne einer korrespondenztheoretischen Erklärung von moralischer Richtigkeit als Übereinstimmung mit normativen Tatsachen in der Welt. Sie weisen nur darauf hin, dass ein Bereich generalisierbarer Interessen als Sinnbedingung moralischer Argumentation vorausgesetzt werden muss, sofern die Bestimmung des moralisch Richtigen als desjenigen, was ›im argumentativ begründbaren und gleichmäßigen Interesse aller‹ liegt, zutrifft. Habermas weist diese Deutung der Diskursethik als ›ontologisierend‹ zurück und erklärt den kognitiven Aspekt moralischer Konsensbildung zum einen durch die prozeduralen Bedingungen argumentativer Diskurse und zum anderen durch den

in praktischen Diskursen vorausgesetzten »Bezugspunkt einer inklusiven Gemeinschaft wohlgeordneter interpersonaler Beziehungen [...], der uns, sobald wir in Argumentationen eintreten, *nicht mehr zur Disposition steht*« (Habermas 1999, S. 313).

#### 4. Argumentativer Konsens als ›anwendbares‹ Kriterium moralischer Richtigkeit?

Rational ist ein diskursiv erzielter Konsens nach Apel und Habermas in dem Maß, in dem der Verständigungsprozess, der zu seiner Bildung führt, einerseits bestimmten Bedingungen intersubjektiver Anerkennung unter den tatsächlichen Diskursteilnehmern genügt und andererseits prinzipiell für alle, die ein relevantes Argument beitragen könnten, offen ist. Weil die Diskursethik diese prozeduralistische Explikation von ›Konsensrationalität‹ mit einer kognitivistischen Deutung des Moralischen verbindet, muss sie alle konkreten konsensuellen Resultate von praktischen Diskursen unter Fallibilitätsvorbehalt stellen. Als ›wahrheitsanaloger‹ und universaler Gültigkeitsanspruch (vgl. Habermas 1999) kann der mit moralischen Normen verbundene Anspruch auf Richtigkeit in realen Diskursen niemals definitiv eingelöst werden. Denn diese unterliegen unaufhebba- ren Beschränkungen hinsichtlich Zeit, Wissen, argumentativer Kompetenz und nicht zuletzt hinsichtlich der Zahl der moralischen Anspruchssubjekte, die ihre möglicherweise relevanten Beiträge in die jeweilige Argumentation einbringen können. Deshalb würde auch die restlose Erfüllung aller normativen Anforderungen an die Argumentationssituation in einer derart begrenzten Argumentationsgemeinschaft die Gültigkeit einer erreichten Übereinstimmung nicht garantieren. Gegen das formale und prozedurale Verständnis von ›argumentativer Übereinstimmung‹ ist daher eingewandt worden, dass der Verzicht auf die Auszeichnung spezifischer materialer Kriterien für moralische Richtigkeit, die – z. B. in Form *a priori* gültiger Werte – einer diskursiven Problematisierung selbst enthoben wären, zu einer kriteriologischen Ohnmacht der diskursethischen Konsenskonzeption führt (vgl. z. B. Höhle 1990, S. 248–255). Angesichts dieses Einwands befinden sich diskursprozeduralistische Ansätze aber im Vorteil. Denn jedes vorgeschlagene ›materiale‹ Kriterium müsste ja selbst wiederum einer argumentativen Einschätzung durch alle Argumentierenden prinzipiell offenstehen und, wenn es problematisiert wird, argumentativ begründet werden. Kriterien erhalten kritisches oder begründendes Potential überhaupt nur innerhalb von Argumen-



tationen, in die sie selbst als Gründe bzw. Bestandteile von Argumenten eingebracht werden. Sie ›sind‹ nichts anderes als Gründe, und als solche unterliegen sie den Anforderungen diskursiv-rationaler Anerkennungswürdigkeit. An dieser Erwiderung auf den Vorwurf der kriteriologischen Irrelevanz der diskurs-ethischen Konsenskonzeption zeigt sich aber zugleich, dass die Rede von argumentativem Konsens als Kriterium für moralische Gültigkeit irreführend ist: Ein argumentativer Konsens über eine Norm N fügt den Gründen, auf deren Basis er zustande gekommen ist, nichts an Begründungskraft hinzu, kann selber also nicht als ein – weiterer – Grund und daher auch nicht als ein – weiteres – Kriterium für die Anerkennung von N gezählt werden. Weil darüber hinaus kein erreichbarer Konsens die moralische Richtigkeit seines Inhalts garantiert und der Konsens der unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft im Sinne Apels als Kriterium nicht verfügbar ist (vgl. Apel 1998a, S. 113), erschöpft sich der ›operationalisierbare‹ kriteriale Zusammenhang zwischen faktischer argumentativer Anerkennungswürdigkeit und moralischer Richtigkeit darin, dass ein argumentativer Konsens, der möglichst umfassend die Bedürfnisse und Interessen von ›Betroffenen‹ berücksichtigt, die Rationalität eines prinzipiell fehlbaren Für-richtig-Haltens von Normvorschlägen sicherstellt.

Erfolg oder Misserfolg von konkreten Versuchen der argumentativen Konsensbildung über ethisch und moralisch relevante Fragen hängen von einer Vielzahl empirischer Faktoren ab.

Vor allem im Blick auf die medizin-, umwelt- sowie technikpolitische Planungs- und Entscheidungspraxis werden daher in der ›angewandten‹ Ethik in letzter Zeit verschiedene konsensorientierte Bewertungs-, Beratungs- und Entscheidungsverfahren als mögliche Antworten auf empirische Fragen der Organisation und Institutionalisierung ethischer Diskurse ausführlich diskutiert (vgl. die Beiträge in Bayertz 1996; Kettner 2000, Teil II sowie die dort angegebene Literatur).

## 5. ›Übergreifender Konsens‹, *modus vivendi* und Kompromiss

Mit dem Konzept des ›übergreifenden Konsenses‹ will Rawls einen Ausweg aus der folgenden Problemsituation aufzeigen: Einerseits sind sowohl Legitimität als auch Stabilität in demokratisch verfassten Rechtsstaaten auf eine breite konsensuelle Anerkennung der wesentlichen Verfassungsinhalte im Licht einer geteilten Konzeption politischer Gerechtigkeit

angewiesen. Andererseits kann unter den Bedingungen des Pluralismus der ethischen und religiösen Weltansichten, die in demokratischen Gesellschaften herrschen, keine allgemeine Anerkennung einer Konzeption politischer Gerechtigkeit erwartet werden, die sich auf eine Zustimmung aller aus denselben Gründen stützen könnte. Angesichts dieser Problemdiagnose beruft sich Rawls auf den Gedanken, dass »verschiedene Voraussetzungen zu denselben Schlussfolgerungen führen können«. Solange die »wesentlichen Elemente der Konzeption politischer Gerechtigkeit – ihre Grundsätze, Standards und Ideale –« aus der Perspektive jeder einzelnen umfassenden Lehre begründet werden können, ist, so Rawls, ein mehr als inhaltlicher Konsens, der sich auch auf die Gründe erstrecken würde, die jeder Einzelne für seine Zustimmung hat, nicht zwingend notwendig (Rawls 1994, S. 307). Ein übergreifender Konsens über eine Gerechtigkeitskonzeption G sei dementsprechend genau dann möglich, wenn jede beteiligte Partei die durch G spezifizierten Gerechtigkeitsgrundsätze im Licht ihrer eigenen Konzeption des Guten mit Gründen anerkennen kann und wenn keine der beteiligten Parteien erwartet, dass ihre spezifischen Gründe für die Anerkennung von G von den anderen Parteien als die ›eigentlich richtigen‹ übernommen werden. Als Resultat einer nicht-öffentlichen, nämlich von jeder Partei vor dem Hintergrund ihrer je eigenen *comprehensive doctrine* durchgeführten Begründung etabliert der übergreifende Konsens allererst die Grundlage für einen öffentlichen Rechtfertigungsdiskurs über Verfassungsprinzipien entlang der Maßstäbe einer gemeinsam – wenn auch aus jeweils verschiedenen Gründen – anerkannten Gerechtigkeitskonzeption.

Rawls unterscheidet den übergreifenden Konsens von bloßem Kompromiss und *modus vivendi* sowohl im Blick auf seinen Inhalt als auch auf der Ebene der Gründe, die zu seinem Zustandekommen und zu seiner Revision führen könnten (vgl. Grimen 1997). Als strategisch ausgehandelte, nutzenrationale Einigungen bzw. Vereinbarungen zwischen konkurrierenden Interessenparteien beruhen Kompromiss und *modus vivendi* auf der aktuell herrschenden Verteilung von Handlungs- und Verhandlungsmacht einerseits, von Interessen und Präferenzen andererseits. Daher büßen sie ihren situativen Halt und damit tendenziell auch ihre Bindekraft ein, sobald sich die Interessen oder ihre präferenzielle Ordnung ändern. Dasselbe gilt, wenn sich die Verteilung von Handlungs- und Verhandlungsmacht ändert. Ein übergreifender Konsens dagegen würde, so Rawls, über »Veränderungen in der Verteilung der politischen Macht« ebenso wie über Änderungen von Interessen-

lagen hinweg stabil bleiben – letzteres allerdings nur, solange sich die veränderten Interessen innerhalb des normativen Rahmens der bis dahin am übergreifenden Konsens teilhabenden comprehensive doctrines geltend machen und verfolgen lassen (Rawls 1994, S. 310). Kompromisse erfordern darüber hinaus von den beteiligten Parteien mehr oder weniger große Verzichtleistungen, Konzessionen und Abstriche von dem, was sie ›eigentlich‹ wollen, aber in der gegebenen Situation nicht erreichen können (vgl. den Beitrag ›Kompromiss‹). Dies ist bei einem übergreifenden Konsens zumindest dann nicht der Fall, wenn in den normativen Repertoires aller beteiligten umfassenden Lehren die Anerkennung eines Prinzips der Toleranz hinsichtlich der jeweils anderen beteiligten Konzeptionen des Guten angelegt ist und ein Toleranzprinzip damit selbst als Bestandteil des übergreifenden Konsenses ausgezeichnet werden kann (vgl. Rawls 1994, S. 310ff.). Nur solche umfassenden Lehren, denen die eigene Durchsetzung nicht als normative Zielorientierung eingeschrieben ist, können an einem übergreifenden Konsens in Rawls' Sinn partizipieren.

Sofern aber Gerechtigkeitskonzeptionen nicht allein durch Argumente begründet, sondern auch im Licht der jeweils als überzeugend eingeschätzten Gründe verstanden und gedeutet werden, wird es fraglich, ob die an einem übergreifenden Konsens Partizipierenden ihre jeweilige Zustimmung wirklich ›demselben‹ Inhalt gewähren. Wenn dieses hermeneutische Bedenken berechtigt ist, dann eröffnet sich ein Spielraum für Dissens spätestens in der Deutung der gemeinsam akzeptierten Gerechtigkeitsprinzipien und damit zugleich hinsichtlich der Menge von Verfassungsprinzipien, die in deren Licht als begründbar gezählt werden dürfen. Der Bedarf an deliberativer und diskursiver Verständigung, welcher im Rahmen der nicht-öffentlichen Begründung des übergreifenden Konsenses ungedeckt bleibt, wird auf jene öffentlichen Diskurse verschoben, innerhalb derer die präsumtiv gemeinsam anerkannte Gerechtigkeitskonzeption zur Begründung oder Kritik von Verfassungsinhalten mobilisiert werden soll. Aus diesem und anderen Gründen haben besonders Vertreter deliberativer Demokratiekonzeptionen Einwände gegen Rawls' Idee einer durch nicht-öffentliche Rechtfertigungen etablierten Plattform des öffentlichen Vernunftgebrauchs erhoben (vgl. z.B. Bohman 1996; einige Beiträge in Bohman/Rehg 1997; Habermas 1996b).

## 6. ›Informed Consent‹ in der Medizinethik

In der Medizinethik wird der Konsensbegriff v.a. im Blick auf sein Bedeutungsmoment der Zustimmung bzw. Einwilligung diskutiert. Dabei geht es um die Frage, inwiefern die Legitimität ärztlicher Eingriffe und medizinischer Versuche am Menschen die informierte und selbstbestimmte Einwilligung (›informed consent‹) des jeweiligen Patienten bzw. Probanden voraussetzt, sowie um die genaue Bestimmung der Anforderungen, die erfüllt sein müssen, damit die Einwilligung eines Patienten in eine Behandlung oder auch diejenige eines Probanden in die Teilnahme an einem medizinischen Versuch als informiert und selbstbestimmt gelten darf (vgl. Beauchamp/Faden 1986; Vollmann 2000). Die meisten Konzeptionen treffen sich in den folgenden Punkten: Der Arzt muss den Patienten über die Diagnose, die vorgeschlagene Behandlung mit ihren Chancen und Risiken sowie über alternative Behandlungsmöglichkeiten informiert haben; der Patient muss zu einem hinreichenden Verständnis dieser Information gelangt sein und im Licht der verstandenen Information eine selbstbestimmte explizite Einwilligung gegeben haben (vgl. Beauchamp/Faden et al. 1995). Besondere Probleme ergeben sich dort, wo Patienten aufgrund ihrer physischen oder psychischen Verfassung nicht zu einer informierten und selbstbestimmten Entscheidung in der Lage sind. In solchen Fällen wird auf die advokatorische Vertretung der Patienteninteressen durch gesetzliche Vertreter bzw. dann, wenn solche nicht zur Verfügung stehen, durch den Arzt selbst verwiesen. Befürworter des Informed Consent-Modells begrüßen seine inzwischen weit verbreitete Institutionalisierung in der medizinischen Praxis als Ausdruck des Übergangs von einem traditionell paternalistischen zu einem die Würde und Autonomie des Patienten als moralischer Person berücksichtigenden Verständnis des Verhältnisses zwischen Arzt und Patient.

### Literatur

- Apel, Karl-Otto: »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik«. In: ders.: *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Frankfurt a.M. 1973, S. 358–435.
- : »Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung«. In: ders.: *Auseinandersetzungen – In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a.M. 1998a, S. 81–193.
- : »Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' ›Faktizität und Geltung‹«. In: ders.: *Auseinandersetzungen – In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a.M. 1998b, S. 727–837.
- Bayertz, Kurt (Hg.): *Moralischer Konsens. Technische Eingriffe in die menschliche Fortpflanzung als Modellfall*. Frankfurt a.M. 1996.

- Beauchamp, Tom L./Faden, Ruth R.: *A History and Theory of Informed Consent*. New York 1986.
- et. al.: »Informed Consent«. In: Reich, Warren Th. (Hg.): *Encyclopedia of Bioethics*. Bd. 3. New York 1995, S. 1232–1270.
- Böhler, Dietrich/Rähme, Boris: »Konsens«. In: Ueding, Gert (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 4. Tübingen 1998, S. 1256–1298.
- Bohman, James: *Public Deliberation. Pluralism, Complexity, and Democracy*. Cambridge, Mass./London 1996.
- /Rehg, William (Hg.): *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge, Mass./London 1997.
- Davis, Felmon J.: »Discourse Ethics and Ethical Realism: A Realist Realignment of Discourse Ethics«. In: *European Journal of Philosophy* 2 (1994), S. 125–142.
- Grimen, Harald: »Consensus and Normative Validity«. In: *Inquiry* 40 (1997), S. 47–62.
- Habermas, Jürgen: »Erläuterungen zur Diskursethik«. In: ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M. 1991, S. 119–226.
- : »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral«. In: ders.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M. 1996a, S. 11–64.
- : »Vernünftig, versus »Wahr« – oder die Moral der Weltbilder«. In: ders.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M. 1996b, S. 95–127.
- : »Richtigkeit versus Wahrheit«. In: Ders.: *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt a.M. 1999, S. 271–318.
- Hösle, Vittorio: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. München 1990.
- Kambartel, Friedrich: »Universalität als Lebensform. Zu den (unlösbaren) Schwierigkeiten, das gute und vernünftige Leben über formale Kriterien zu bestimmen«. In: Ders.: *Philosophie der humanen Welt*. Frankfurt a.M. 1989, S. 15–26.
- Kettner, Matthias (Hg.): *Angewandte Ethik als Politikum*. Frankfurt a.M. 2000.
- Kuhlmann, Wolfgang: »Zum Spannungsfeld Überreden – Überzeugen«. In: Ders.: *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik*. Würzburg 1992, S. 73–91.
- Lafont, Cristina: *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Cambridge, Mass./London, UK 1999.
- Lorenzen, Paul/Schwemmer, Oswald: *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*. Mannheim/Wien/Zürich 1973.
- Oehler, Klaus: »Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik«. In: Ders.: *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des Griechischen Denkens*. München 1969, S. 234–271.
- Platon: »Gorgias«. In: Ders.: *Werke*. Bd. 2. Hg. v. Gunther Eigler. Darmstadt 1973, S. 269–503.
- Rähme, Boris: *Wahrheit, Begründbarkeit und Fallibilität. Ein Beitrag zur Diskussion epistemischer Wahrheitskonzeptionen*. Heusenstamm 2010.
- Rawls, John: »Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses«. In: Ders.: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze von 1978–1989*. Frankfurt a.M. 1994, S. 293–332.
- Skirbekk, Gunnar: »Ethischer Gradualismus: jenseits von Anthropozentrismus und Biozentrismus?« In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43 (1995), S. 419–434.
- Vollmann, Jochen: »Das Informed Consent-Konzept als Politikum in der Medizin. Patientenaufklärung und Einwilligung aus historischer und medizinethischer Perspektive«. In: Kettner 2000, S. 253–279.
- Wellmer, Albrecht: *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt a.M. 1986.

- : »Wahrheit, Kontingenz, Moderne«. In: Ders.: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt a.M. 1993, S. 157–177.
- Wolf, Ernst et al.: »Naturrecht«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart. Bd. 6. Basel 1984, S. 560–623.

Boris Rähme

## Moral

### 1. Einführung

»Moral« als ein beschreibend gebrauchter Begriff bezeichnet summarisch alle von einem Menschen oder einer Gesellschaft als richtig und wichtig anerkannten Normen und Ideale des guten und richtigen Sichverhaltens (ein altes Wort hierfür ist: »Sitten«, lat. *mores*) plus der mehr oder weniger vernünftigen Überzeugungen, die es ermöglichen, diesen Normen und Idealen einen ernst zu nehmenden Sinn zu geben, sie zu rechtfertigen oder gegebenenfalls auch kritisch zu modifizieren.

Wie die Moral einer sozialen Gruppe positiv in ihren »Sitten«, »moralischen Idealen« oder anerkannten »Moralregeln« sich manifestiert, so tritt sie an den individuellen Personen in Form von moralisch bedeutsamen »Charakterzügen« und »Tugenden« (gr. *ethos* Charakter, *éthos* Gewohnheit), ihrem »Gewissen« und ihren moralisch »wertvollen Handlungen« in Erscheinung (Westermarck 1909; Edelstein et al. 1993). »Ethik« hingegen ist eine bestimmte Disziplin in den überkommenen Einteilungen der Philosophie, nämlich Philosophie der Moral, eine theoretische Reflexion der gelebten Moral, der praktisch vorhandenen und in Geltung stehenden moralischen Überzeugungen. Es ist die Aufgabe der Ethik, unseren moralischen Urteilen (z.B. »Reproduktives Klonieren ist moralisch verwerflich, weil es die Menschenwürde missachtet«) auf den Grund zu gehen, d.h. sie auf ihre Verallgemeinerbarkeit, Einsichtigkeit, Triftigkeit und Vereinbarkeit mit unseren übrigen moralischen, aber auch sonstigen (z.B. wissenschaftlichen oder religiösen) Überzeugungen und Urteilsgründen zu untersuchen (Frankena 1973, 1981; Leist 2000).

### 2. Soziale Funktionen von Moral

Lässt sich die so beschriebene Moral durch eine spezifische soziale Funktion und Leistung genauer fassen? Für Moralregeln bzw. -normen (nicht aber für moralische Ideale) bietet es sich an, ihre Funktion darin zu sehen, dass man nach ihnen *leben* sowie

eigenes und fremdes Verhalten *beurteilen* kann; denn Moralregeln bzw. -normen teilen Verhalten, eigenes wie fremdes, in moralisch ›richtiges‹ (d.h. schätzenswertes, erlaubtes oder sogar gebotenes) und moralisch ›falsches‹ (d.h. verachtenswertes, nicht erlaubtes bzw. verbotenes Verhalten). Diese Einteilung ist informell (ähnlich wie etwa im normativen System Takt und Höflichkeit), d.h. es gibt keine formell zur Entscheidung unklarer Fälle und zur Weiterentwicklung der Moral beauftragte Instanz (anders als im positiven Recht). Diese Einteilung von beurteilbarem Verhalten ist gemeint, wenn Moral, wie es oft geschieht, als eine »normative Institution«, als »Handlungsorientierungssystem« oder als »handlungsleitendes Wissen« apostrophiert wird (Gert 1998, S. 12–18). Es liegt dann nahe, Moral als einen sozialen Mechanismus zu sehen, dessen Leistung in dem Schutz besteht, den sie Personen gegen physische sowie symbolische Verletzungen gewährt; gegen »Abhängigkeiten und Angewiesenheiten, die in der Unvollkommenheit der organischen Ausstattung und der fortbestehenden Hinfalligkeit der leiblichen Existenz (besonders deutlich in Phasen von Kindheit, Krankheit und Alter) begründet sind. Die normative Regelung interpersonalen Beziehungen lässt sich als poröse Schutzhülle gegen Kontingenzen verstehen, denen der verkehrbare Leib und die darin verkörperte Person ausgesetzt sind« (Habermas 2001, S. 62 f.).

### 3. Die eine Moral und die vielen Moralen

Funktion und Leistung aufeinander beziehend, können wir das mit ›Moral‹ Gemeinte folgendermaßen bestimmen: Die Moral – im Singular – ist das gelebte, d.h. handlungswirksam verinnerlichte Grundverständnis davon, wie ›wir alle‹ (d.h. eine mehr oder weniger inklusiv gedachte Menge von Trägern einer moralischen Verantwortung) ernst nehmen sollten, wie sich unser beurteilbares Tun und Lassen auf alle relevanten Anderen sowie auf uns selbst im Guten wie im Schlechten auswirkt (vgl. Frankena 1981, S. 26). Dass Moralsubjekte auf Andere *sowie* auf sich selbst Rücksicht nehmen, impliziert nicht, dass sie auf Andere *genau so und im selben Sinne* wie auf sich selbst Rücksicht nehmen. In einigen historisch einflussreichen Moralauffassungen, besonders innerhalb der so genannten »Perfektionsmoralen« (Hurka 1993), kann jeder, von Selbstsorge um die Steigerung der eigenen moralisch wertvollen Qualitäten erfüllt, sich selbst der nächste sein, während umgekehrt in Moralen des Altruismus die Möglichkeit der Ungleichwertigkeit von Selbst und Anderem innerhalb

der moralischen Berücksichtigung ins Extrem der Selbstlosigkeit gehen kann.

Moralen – im Plural – (etwa die ›christliche Moral‹, die ›ärztliche Standesmoral‹, die ›Tierschutzmoral‹, die ›moderne Menschenrechtsmoral‹) legen dieses Grundverständnis auf eine jeweils eigene, mehr oder weniger profilierte Weise aus. Verschiedene Moralen können sich drastisch darin unterscheiden, wer oder was als der relevante Andere zählen soll. (Alle Menschen – oder nur bestimmte? Nur Menschen – oder alle empfindungsfähigen Tiere? usw.). Solche Unterschiede werden in Ethik und Metaethik häufig als Unterschiede im »moralische[n] Status« begriffen (Warren 1997). Sie unterscheiden sich überdies darin, in welcher Form die moralisch verantwortlichen Handelnden alle relevanten anderen Wesen berücksichtigen sollen – und wie sich selbst im Verhältnis zu diesen. (Durch schonende Rücksicht auf die Leidensfähigkeit anderer Wesen? Durch Achtung der Selbstbestimmung von hierzu fähigen anderen – oder durch ein Gebot, ihr Wohl nach Kräften zu fördern? Durch die Zuschreibung von Rechten, z.B. Achtung eines Rechts auf Leben – oder durch weitergehende Verbote, sie zu schädigen? usw.). Exemplarisch moderne Moralen (wie die dem Menschenrechtsdenken inhärente Moral) beziehen sich ihrem Geltungsanspruch nach auf alle Menschen, verlangen die Form von allseits anerkannten Rechten und Pflichten und stützen diesen Anspruch auf die Annahme eines unter allen sozialisierten Menschen normalerweise vorhandenen oder zumindest so denkbaren Vernunftvermögens.

### 4. Drei Kultivierungsrichtungen von Moral

Durch die Geschichte des theoretischen Nachdenkens über Moral (Ethik) wie durch die gelebten Moralauffassungen selbst ziehen sich zwei Leitfragen, die vereinfachend mit den Stichworten ›Gerechtigkeit‹ und ›Glück‹ gekennzeichnet werden können: Wie handelt man (ge)recht? Und wie wäre ein wahrhaft gutes Leben zu führen? Bestimmter: (Frage 1) Wie soll ein Leben im Ganzen aussehen, um ein gutes zu sein? Und was muss einer tun, um ein solches gutes Leben wirklich führen zu können? (Frage 2) Wie soll unter Personen mit konfligierenden Zielen, Interessen, Bedürfnisansprüchen umgegangen werden, damit es gerecht zugeht? Was müssen wir tun, damit es wirklich gerecht zugehen kann?

Warum zwei Leitfragen und nicht eine? (Zur Irreduzibilität beider Fragen vgl. Krämer 1992, S. 122). Offenbar ergibt weder die im gelebten Leben noch die in der Reflexion erfolgende Erkundung des mora-

lich Guten eine einheitliche letzte Antwort; vielmehr können in Moralgemeinschaften durchaus mehrere höchste Güter (oberste Werte) angenommen werden, ohne dass hierbei Unvernunft im Spiel sein müsste (Wolf 1999). Die rein vernunftthaber nicht mehr weiter einschränkbare *Vielfalt* möglicher höchster Güter (bzw. höchster Werte) führt aber unvermeidlich zu *Konflikten*. Mit solchen Konflikten können Menschen auf sehr verschiedene Weise umgehen. Es gehört zu den Kennzeichen von ›Vernunftmoralen‹ (d. h. Moralauffassungen, die einen internen Zusammenhang von vernünftiger und moralischer Autorität annehmen), dass als die am wenigsten unvernünftige Umgangsweise mit solchen Konflikten die *Gerechtigkeit* erscheint (Kohlberg 1995). Gerechtigkeit ist keineswegs etwas ›ganz anderes‹ als das Gute. Vielmehr gehört sie selber, als etwas Gutes, zum Guten. Sie hat aber auch eine Eigenbedeutung. Derzufolge gehört zur Gerechtigkeit wesentlich, dass Gerechtigkeit etwas für *alle* Menschen, die sie betrifft, Gutes sei, ja sein muss; dass sie nicht etwas sein kann, was für einige gut aber deshalb für andere schlecht ist. Denn wenn zwar für die einen das, was sie gerecht nennen, gut ist, dadurch aber für andere gerade nicht gut, dann geht es nicht wirklich gerecht zu (Baier 1995, S. 326 f.; Rawls 1992; Tugendhat 1993, S. 364 f.)

Die genannten Leitfragen aller Moral decken sich aber nicht völlig mit der folgenden Frage, die ein spezifisch modernes (nämlich ›universalistisches‹ i. S. von: an alle moralisch zurechenbaren Handlungs-subjekte gerichtetes) Verständnis dessen ausdrückt, was es bedeutet, ernsthaft moralische Urteile zu fällen: (Frage 3) Was ist richtig oder falsch, wenn die Frage ist, wie sich jeder x-beliebige Mensch zu anderen verhalten dürfen soll und wie nicht?

Seit der westlich-modernen Aufklärung schiebt sich diese dritte Frage, die zwei anderen reformulierend und modifizierend, in den Vordergrund unserer Moralauffassung (zur Bedeutung dieses Aufstiegs vgl. systematisch Apel 1976, 2001; Habermas 1996; Scanlon 1998; historisch vgl. Becker 1992; Ilting 1983). Alle nachhaltig bekannten Moralregeln (z. B. »Du sollst nicht töten«, »was jemandem gehört, soll niemand ihm einfach wegnehmen dürfen«, »Lügen ist moralisch verboten«, »unnötig Leiden zufügen ist verwerflich«, »Notleidenden nach Kräften helfen ist gut«, »die Würde jedes Menschen muss respektiert werden«; eine Liste von zehn allgemein anerkanntswürdigen Moralregeln gibt Gert 1998, S. 216) können wir als inhaltsvolle Antwortversuche auf die Herausforderung begreifen, die in der dritten Frage ausgedrückt ist. Wenn kein Gott Autor der Moral ist, dann sind Moralregeln zu begreifen als die in Moral-

gemeinschaften sozialkonstruktiv entwickelten und festgelegten Antwortversuche auf die dritte Frage, also unter dem Gesichtspunkt, dass wir in der Regel die im Zusammenleben von Menschen jederzeit möglichen (und nie eliminierbaren) Übel möglichst zu verringern versuchen wollen (Gert 1998, S. 344). Genauer betrachtet kann es sich freilich nicht um irgendwelche Übel handeln, sondern nur um moralrelative, d. h. nur bei Zugrundelegung einer bestimmten Moral identifizierbare und bewertbare, Übel. (Ein Übel oder Gut ist nicht unmittelbar ein moralisches Übel oder Gut).

## 5. Lässt sich Moral neutral definieren?

Angesichts der historischen und kulturellen Vielfalt von Auffassungen der Menschen über das, was sie als ›die eine‹ oder als ›ihre Moral‹ hochhalten (oder als ›die Moral der anderen‹ abwerten), ist die Bestimmung eines strukturellen Moralbegriffs ein kapitaales Problem der Metaethik: Wie können wir Fragen der empirisch offenen und nichtpräjudizierenden *Beschreibung* moralischer Codes von Fragen der *Rechtfertigung* (Begründung) bestimmter moralischer Ansprüche oder Überzeugungen so trennen, dass wir beide Sorten von Fragen nicht schon durch Zugrundelegung einer bestimmten, von uns favorisierten Moral vorentschieden haben? (Ladd 1957; Gert 1998). In der analytischen Metaethik der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts trat durch die scheinbar unüberwindliche Schwierigkeit, wie Moral überhaupt zu definieren sei ohne eine bestimmte Moral vorauszusetzen und dadurch per definitionem und somit unzulässig vorurteilsvoll zu privilegieren, eine jahrzehntelange Selbstlähmung ein.

Dieses Neutralitätsproblem (der Ethik und Metaethik) löst sich aber als ein Scheinproblem auf, wenn man zweierlei beherzigt: Die Beschreibungsfrage kann empirisch-hermeneutisch angegangen werden. Die Daten sind dann das, was kompetente Sprecher für ihre Moral halten, und die Abgrenzungen, wer und wer nicht als kompetent gilt, nehmen sie ebenfalls selbst vor. Die induktive Moralbeschreibung bleibt erfahrungs offen, revidierbar, modifizierbar. Die Rechtfertigungsfrage kann strikt normativ-reflexiv angegangen werden. Eine normative Differenz, gegenüber wem und wie sich Moralurteile im Rahmen einer Moral M1 rechtfertigen lassen sollen und gegenüber wem und wie sie sich ›eigentlich‹ rechtfertigen lassen sollten, kann dann immer nur im Rahmen einer Moral M2 behauptet werden, die natürlich ihrerseits sich kritisch befragen lassen muss, gegenüber wem und wie es sich im Rahmen von M2

rechtfertigen lässt, wenn mit der Behauptung jener Differenz irgendwelche normativen Konsequenzen verbunden werden (z. B. die Abwertung von M1 als »eine primitive Gruppenmoral«).

Eine andere und bequemere, aber unhaltbare Lösung des Moraldefinitionsproblems suggeriert die unter rationalistischen Ethikern beliebte Rede von »dem Gesichtspunkt« oder »der Perspektive« der Moral (*the moral point of view*, Baier 1958). Diese meta-ethische Begriffsbildung wird dogmatisch oder zirkulär, sobald bestimmte Züge derjenigen Moralauffassung, von der »die Perspektive der Moral« abgelesen wird, in den Rang von Demarkationskriterien von Moral gegen Nichtmoral (wie Recht, Etikette, Klugheit, Ästhetik, Religion) erhoben werden (Williams 1999). Solche Züge können sein: Universalismus (vs. Partikularismus); Pflichtförmigkeit des Moralischen (vs. Tugendförmigkeit des Moralischen); Gründung des moralischen Sollens auf Vernunft (vs. auf Emotionen oder »Werterfahrung«, Düwell 1999, S. 161 f.); Vorrang des normativen Modus von Verboten (vs. Vorrang von Erlaubnissen oder Geboten); Vorrang des Richtigen/Gerechten vor dem Guten/Tugendhaften; Sorge-für-Andere (vs. Selbstsorge); Unparteilichkeit (vs. beziehungspezifische Loyalitäten); Konkurrenzlosigkeit (*overridingness*) moralisch guter Gründe, wo diesen in einer Entscheidungssituation Gründe anderer Art entgegenstehen könnten. Der Begriff einer Moral überhaupt sollte derlei Unterscheidungen Raum bieten, ohne jeweils eine Seite der Unterscheidung bereits ausgezeichnet zu haben.

## 6. Moral als Fähigkeit zur Mitbetroffenheit

Hinreichend offen wird die »Moralperspektive« erst dann begriffen, wenn damit eine komplexe Fähigkeit gemeint ist, die in der Kommunikations- und Interaktionsgemeinschaft von Menschen normalerweise entwickelt wird: Die Fähigkeit, (1) repräsentativ ernst zu nehmen, wie (2) Handlungsaktivität von Menschen (3) in einem Bereich, für den sie als zuständig gelten, (4) zum Guten oder Schlechten (5) aller Wesen ausschlägt, die diesbezüglich zählen sollen. Die so strukturierte Fähigkeit können wir als Mitbetroffenheit bezeichnen.

Worauf stützt sich diese Beschreibung? Soweit wir wissen, enthält jede Moralauffassung Abgrenzungen, um bestimmte Bereiche von Objekten zu bilden, auf die, soweit sich zurechnungsfähige Subjekte zu ihnen verhalten, in moralischem Sinne Rücksicht genommen werden soll: Status- oder Anspruchsgruppen von Moralobjekten (=5). Auch wird jede Moralauf-

fassung irgendwelche Wertstandards enthalten, die bestimmbar machen, ob und inwieweit Moralobjekte durch Aktivitäten, die sie betreffen, besser oder schlechter gestellt werden: ob und inwieweit es für sie zuträglich oder abträglich, schädigend oder nützlich, gut oder übel ist, wie sie behandelt werden (=4). Damit die Moralsubjekte B und C den A für etwas moralisch Unrechtes verantwortlich machen können, genügt es nicht, dass etwas *geschehen* ist, was für A, B und C als moralisches Unrecht zählt. Es genügt auch nicht, dass A für das Geschehen *irgendwie* kausal eine wesentliche Rolle gespielt hat. Vielmehr muss A anerkanntermaßen dafür zuständig sein, das Geschehen (bzw. das, was daran moralisch relevant ist) zu kontrollieren. Mit den Grenzlinien der Zuständigkeit kovariieren auch die Rechenschaftspflichten, die man den zuständig gemachten Subjekten auferlegen kann (=3). Für welches Spektrum von Aktivitäten kann ein Moralsubjekt zuständig und deshalb im Prinzip auch moralisch rechenschaftspflichtig sein? Klarerweise gehören zu dieser Menge alle Verhaltensweisen, zu denen Personen sich frei (willentlich, absichtlich) entscheiden können. Aber es ist keineswegs in allen Moralauffassungen so, dass man sich lediglich für das, was man *tut* – im Sinne des unmittelbaren Ausführens einzelner Handlungen – verantwortlich hält oder gehalten wird. Vielmehr kann A moralisch verantwortlich gemacht werden für alles, was A wenigstens in einem gewissen Ausmaß von sich aus zu kontrollieren vermag (z. B. auch welche Wünsche man hegt, welche Vorlieben und Abneigungen man aufbaut, welche Gewohnheiten man entwickelt, welche Einstellungen man kultiviert oder aufgibt) (=2).

Dass man sich mit einer Moralauffassung identifiziert (sich von ihr leiten lässt, ihr folgt, »ihr gemäß lebt« usw.), beinhaltet unmittelbar, dass man etwas ernst nimmt. Ernstnehmen ist nicht auf Kennen oder Wissen reduzierbar, sondern enthält zudem ein »volitives« Moment: Wer moralisch (statt unmoralisch oder amoralisch) sein will, *will* etwas – und zudem hält er dies, moralisch sein zu wollen, für richtig und wichtig. Dass ein Moralsubjekt es auch für richtig (und nicht bloß für wichtig) hält, was es will, zeigt an, dass moralisches Ernstnehmen neben dem volitiven zugleich immer auch ein »kognitives« Moment enthält. Denn wo unter Menschen ein Sinn für Richtigkeit gepflegt wird, bilden sich auch diesbezügliche Urteilspraktiken; aber ohne Kognition, d. h. erkennendes Denken, keine Urteilspraktiken. Praktiken des moralischen Urteilens wiederum vermitteln die Wichtigkeit, die Moralakteure ihrer Moralauffassung geben (und nicht nur die Richtigkeit, von der sie überzeugt sind): Praktiken des moralischen Urteilens werden symbolisch-expressiv zu Vehikeln für Billi-

gung und Missbilligung, Lob und Tadel, Hochschätzung und Verachtung. Die Wichtigkeit ihrer Moralansprüche erscheint den Moralsubjekten zugleich als ein Ausdruck dessen, dass auch andere Moralsubjekte – gleich ihnen – diese Ansprüche an das Handeln anderer – und an sich selbst – stellen. Sie werden in Gemeinschaft mit anderen ernst genommen, Wichtigkeit erscheint darum als Allgemeinverbindlichkeit (=1). (Allgemeinverbindlichkeit bezieht sich auf eine wirkliche oder angenommene Wir-Gemeinschaft, doch würde man die Moral fehlerhaft beschreiben, wenn man behaupten wollte, in jeder Moralgemeinschaft falle deren Wir mit demjenigen unbestimmten und maximalen Wir zusammen, an das man denkt, wenn man Behauptungen über alle möglichen Moralen aufstellt).

Fassen wir das repräsentative Ernstnehmen noch genauer: Das Ernstnehmen verteilt sich auf die Mitglieder einer Moralgemeinschaft: In der Gemeinschaft wird von jedem Einzelnen *qua* Mitglied der Gemeinschaft *gegenüber* sich selber sowie gegenüber anderen *qua* Mitgliedern der Gemeinschaft etwas ernst genommen. A will, dass alle anderen (B, C, ...) sich an etwas halten, weil sie (B, C, ...) wollen, dass alle anderen (inklusive A) sich daran halten. So ist dieser wie jener und einer so gut wie ein anderer ein ›Repräsentant‹ ihrer Moralgemeinschaft: A wie B wie C ... ist ›Repräsentant‹ einer Menge von Moraldressaten, die sich als Adressaten derselben Moral M anerkennen. Dass moralische Anforderungen ›repräsentativ‹ ernst genommen werden, heißt deshalb auch, dass es dem Akteur A nicht egal ist, wie B den C behandelt, und zwar auch dann nicht egal ist, wenn A faktisch gar nicht von B's Verhalten betroffen ist.

## 7. Folgerungen

Ist eine Moral M erst einmal intra- und interpersonell ›internalisiert‹, dann zählt eine Person, die missachtet, was unter den Adressaten von M repräsentativ ernst genommen werden sollte, hierfür einen Preis, sei es in Form von Furcht, Scham, Schuld oder Beeinträchtigung der Selbstachtung oder der Wertschätzung seitens anderer Mitglieder ihrer Moralgemeinschaft. Der oben beschriebene strukturelle Fähigkeitsbegriff der ›Perspektive der Morak‹ ist aber so allgemein angesetzt, dass die bestimmte Rücksichtnahme auf die Berücksichtigungsansprüche anderer etwas ist, was sich zwar normalerweise in Gemeinschaften von natürlichen menschlichen Personen verkörpert, strukturanalog aber auch in Verantwortungsträgern anderer Art realisiert sein kann, deren

Akteurqualitäten nicht die von natürlichen menschlichen Personen sind, z. B. in Organisationen (Wieland 2001). Hier eröffnen sich interessante Ausblicke auf überindividuelle Ausgestaltungen der Moral.

## Literatur

### Standardliteratur

- Apel, Karl-Otto: »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik«. In: ders.: *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. Frankfurt a.M. 1976, S. 358–435.
- Baier, Kurt: *The Moral Point of View*. Ithaca/New York 1958.
- : *The Rational and the Moral Order. The Social Roots of Reason and Morality*. Chicago 1995.
- Frankena, William K.: *Ethics*. Englewood Cliffs, NJ <sup>2</sup>1973.
- : *Thinking about Morality*. Michigan 1981.
- Gert, Bernard: *Morality. Its Nature and Justification*. Oxford 1998.
- Hurka, Thomas: *Perfectionism*. Oxford 1993.
- Iltting, Karl-Heinz: *Naturrecht und Sittlichkeit*. Stuttgart 1983.
- Kohlberg, Lawrence: *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt a.M. 1995.
- Ross, William D.: *The Right and the Good*. Oxford 1930.
- Scanlon, Thomas M.: *What We Owe to Each Other*. Cambridge 1998.
- Westermarck, Edward: *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*. 2 Bde. Leipzig 1909.
- Williams, Bernard: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*. Berlin 1999 (engl. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge 1985).

### Weiterführende Literatur

- Apel, Karl-Otto: *The Response of Discourse Ethics*. Leuven 2001.
- Becker, Lawrence C. (Hg.): *A History of Western Ethics*. New York 1992.
- Düwél, Marcus: *Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen*. Freiburg i. Br./München 1999.
- Edelstein, Wolfgang/Nunner-Winkler, Gertrud/Noam, Gil (Hg.): *Moral and Person*. Frankfurt a.M. 1993.
- Habermas, Jürgen: »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral«. In: ders.: *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a.M. 1996, S. 11–64.
- : *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a.M. 2001.
- Krämer, Hans: *Integrative Ethik*. Frankfurt a.M. 1992.
- Ladd, John: *The Structure of a Moral Code. A Philosophical Analysis of Ethical Discourse Applied to the Ethics of the Navaho Indians*. Cambridge 1957.
- Leist, Anton: *Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik*. Berlin 2000.
- Rawls, John: »Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie«. In: ders.: *Die Idee des politischen Liberalismus*. Frankfurt a.M. 1992, S. 80–158.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a.M. 1993.
- Warren, Mary Anne: *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford 1997.
- Wieland, Josef (Hg.): *Wirtschaftsethik und Moralverantwortung*. Heidelberg 2001.
- Wolf, Ursula: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbek 1999.

## Moral point of view

### 1. Perspektiven der Handlungsbewertung

Eine Handlung kann von verschiedenen Standpunkten aus bewertet werden. Es lassen sich drei alternative Perspektiven unterscheiden (vgl. Habermas 1991; Höffe 1994, S. 53): *Erstens* kann sie unter zweckrationalen Gesichtspunkten erwogen werden. In diesem Fall werden bestimmte Ziele oder Zwecke vorausgesetzt, und es geht nur darum herauszufinden, welche Mittel geeignet sind, um sie zu erreichen. Es handelt sich daher um einen technisch oder instrumentell rationalen Standpunkt. Die *zweite* Möglichkeit involviert pragmatische Überlegungen darüber, was dem eigenen Wohlergehen oder Selbstinteresse zuträglich ist. Dies ist der Standpunkt der Klugheit. Die *dritte* Perspektive bildet die Bewertung einer Handlungsoption von einem genuin moralischen Standpunkt aus (engl. *moral point of view*).

Die Frage ist nun, was diesen Standpunkt ausmacht. Diesem Problem kann man sich auf zwei Wegen nähern, deskriptiv oder normativ. Mit deskriptiven Aspekten beschäftigen sich einerseits die Sozialwissenschaften, beispielsweise Ethnologie und Soziologie. Sie untersuchen die Merkmale der faktischen moralischen Regelsysteme sozialer Gruppen. Die philosophische Disziplin, die sich dem moralischen Standpunkt deskriptiv nähert, ist die Metaethik. Für die formale Bestimmung des moralischen Standpunkts ist dabei besonders die semantische Analyse moralischer Urteile wichtig. Die materiale Bestimmung des moralischen Standpunkts hingegen ist Gegenstand der normativen Ethik.

### 2. Formal-semantische Bestimmung des moralischen Standpunkts

Die Untersuchung der Semantik moralischer Urteile gewann zu Beginn des 20. Jh.s in der sog. sprachanalytischen Philosophie große Bedeutung. Das war u. a. eine Folge des logischen Positivismus, dessen strenge wissenschaftstheoretische Annahmen kaum Raum für moralphilosophische Fragestellungen ließen, wie sie in der philosophischen Tradition aufgefasst worden waren. Dadurch gewann die Strategie an Attraktivität, moralische Urteile auf andere, besser analysierbare Urteilsarten zu reduzieren. Der formalen Bestimmung des moralischen Standpunkts fällt daher im Rahmen reduktionistischer Ansätze eine besonders wichtige Rolle zu. In ihrer radikalsten Form führt diese Option zu einer skeptischen Position, die die intersubjektive Verbindlichkeit mora-

lischer Urteile nicht für rational ausweisbar hält (Non-Kognitivismus). So interpretierten die Emotivist/innen (z. B. Stevenson 1944) moralische Urteile als Ausdruck bzw. Beschreibung subjektiver Präferenzen oder Gefühle, deren scheinbar objektive Form zur Manipulation der Gefühle bzw. Präferenzen und des Verhaltens anderer dient. Dies kommt der Leugnung eines genuin moralischen Standpunkts gleich.

Eine andere, weniger radikale Form der semantischen Analyse moralischer Urteile wurde von R. M. Hare (1972) vorgeschlagen. Seiner Meinung nach zeichnen sich moralische Urteile durch *Präskriptivität* und *Universalisierbarkeit* aus. Die Präskriptivität bezieht sich auf den Sprechakttyp, der mit Hilfe moralischer Urteile vollzogen wird (genauer: ihre illokutionäre Rolle). Sie dienen nicht zur Feststellung von Tatsachen, sondern haben als Verhaltensvorschriften imperativen Charakter bzw. implizieren bestimmte Imperative. Wegen ihrer Präskriptivität können moralische Urteile nicht aus rein deskriptiven Prämissen gefolgert werden. Hare teilt somit Humes Annahme einer fundamentalen Kluft zwischen Sein und Sollen, die nur um den Preis eines sog. Naturalistischen Fehlschlusses (Moore) übersprungen werden kann.

Trotz der präskriptiven Deutung moralischer Urteile ist diese Analyse nicht reduktionistisch gemeint. Aufgrund ihrer Universalisierbarkeit unterscheiden sich moralische Urteile von anderen Imperativen, aus denen sie deshalb auch nicht ableitbar sind. *Universalisierbarkeit* bedeutet allgemein: Ein Prädikat ist auf verschiedene Gegenstände anwendbar, wenn sie in den relevanten Hinsichten gleich sind. Im Fall moralischer Urteile folgt daraus: Sie gelten für jedermann gleichermaßen, ob er nun Ausführender der Handlung ist oder Betroffener. Den Universalisierbarkeitsgedanken verwendet Hare, um ein rationales Entscheidungsverfahren für die Ethik zu etablieren. Spätestens hier verlässt er den Bereich der Metaethik. Es geht nun nicht mehr lediglich um eine Analyse, sondern um ein Verfahren, mit dessen Hilfe die Richtigkeit substantieller moralischer Urteile ausgewiesen werden kann.

Ob eine Handlung (bzw. die ihr zugrunde liegende Maxime) moralisch richtig ist, lässt sich überprüfen, indem man sich in die Situation all derjenigen versetzt, die von der Handlung betroffen sind, und sich überlegt, ob man an ihrer Stelle die Ausführung der Handlung wünschen könnte. Hares Verfahren hat also große Ähnlichkeit mit der sog. Goldenen Regel »Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu!« (zu diesem Vergleich vgl. Wimmer 1980, S. 267). Die moralische Bewertung einer Handlung muss unabhängig davon sein, ob man



Ausführender oder Betroffener ist. Mit anderen Worten: Wer eine Handlung für moralisch richtig erachtet, die er anderen zufügt, muss bei diesem Urteil auch dann bleiben, wenn er selbst betroffen ist, andernfalls verwickelt er sich in eine Inkonsistenz. Hält jemand es beispielsweise für moralisch richtig, anderen Schaden zuzufügen, so gilt das auch für den Fall, dass er der Geschädigte ist.

Diese Konzeption besticht durch ihre Einfachheit, ist jedoch mit einigen Schwierigkeiten behaftet. So bleibt die Perspektive, die man bei moralischen Erwägungen einnimmt, an die eigenen Neigungen und Wünsche gebunden. Fälle, in denen die Präferenzen anderer davon abweichen, finden keine Berücksichtigung. Trotz seines Ziels, ein rationales Entscheidungsverfahren für die Ethik auszuarbeiten, gründet der moralische Standpunkt bei Hare deshalb letztlich auf rational nicht mehr ausweisbaren Neigungen und Präferenzen, die sich aus einer kontingenten und mehr oder weniger frei wählbaren Lebensform ergeben (vgl. Wimmer 1980, S. 271 ff.).

Die Probleme von Hares Ansatz werfen Zweifel daran auf, ob eine formal-semantische Bestimmung des Gegenstandsbereichs der Moral und der Rechtfertigung moralischer Urteile genügen kann. Gleichwohl bleibt der Versuch einer formalen Auszeichnung moralischer Urteile sinnvoll. Man kann darin eine Propädeutik sehen, die der Prüfung normativer Ansprüche vorgelagert ist (vgl. beispielsweise die ersten Vorlesungen in Tugendhat 1993).

### 3. Normative Bestimmung des moralischen Standpunkts

Die Vorschläge zur inhaltlichen Bestimmung des moralischen Standpunkts in der gegenwärtigen Diskussion sind vielfältiger Natur, und es können hier nur einige wenige von ihnen angesprochen werden. Es lassen sich zwei wichtige Theoriestränge unterscheiden: Im Rahmen des ersten kommt den Aspekten Unparteilichkeit, Universalisierbarkeit und Reziprozität (Gegenseitigkeit) eine zentrale Rolle zu (a-d). Er umfasst utilitaristische Theorien und eher an Kant orientierte Ansätze. Den zweiten Strang bilden stark kontextsensitive partikularistische Ethiken, die allgemein gültigen Kriterien höchstens eine untergeordnete Bedeutung beimessen (e-g).

a) *Utilitarismus*: Der Utilitarismus hat in seiner über zweihundertjährigen Geschichte eine Vielfalt an Ausdifferenzierungen hervorgebracht, auf die hier nicht im Detail eingegangen werden kann (bedeutende historische und zeitgenössische Vertreter finden sich in Höffe 1992a). Wichtige Aspekte der

utilitaristischen Sichtweise des moralischen Standpunkts sind (1) das *Konsequenzprinzip*: für die moralische Qualität einer Handlung sind die Folgen ausschlaggebend, (2) die *Werttheorie*: die Folgen einer Handlung werden danach beurteilt, ob sie einen bestimmten Wert befördern (Nutzen), z. B. die Steigerung des Wohlbefindens (bzw. die Vermeidung von Leid) oder die Erfüllung aufgeklärter Präferenzen, und (3) der *Maximierungsgedanke*: entscheidend für die moralische Bewertung einer Handlung ist, dass die kollektive Summe des aus der Handlung für die betroffenen Individuen entstehenden Nutzens maximiert wird. Der Gegenstand der moralischen Bewertung muss aus utilitaristischer Sicht jedoch nicht eine einzelne Handlung sein (Handlungsutilitarismus), es gibt auch Theorien, für die der Nutzen der allgemeinen Befolgung einer Regel entscheidend ist (Regelutilitarismus). Aufgrund seiner Ausrichtung am Wohlbefinden bzw. Leiden ist dem Utilitarismus eine Tendenz inhärent, die Reichweite des moralischen Standpunkts nicht nur auf Menschen zu beschränken, sondern auch Tiere einzuschließen (vgl. Singer 1994, Kap. 3).

b) *Kantischer Konstruktivismus*: Die Alternative zum Utilitarismus bilden an Kants Ethik orientierte Theorien. Der schärfste Unterschied zwischen beiden Positionen ist, dass kantische Ansätze Personen als Selbstzwecke betrachten, denen Rechte zukommen, die nicht im Interesse anderer veräußerbar sind. Das richtige Verfahren, um moralische Entscheidungen zu treffen, bietet der kategorische Imperativ. Die von vielen Vertreter/innen des sog. kantischen Konstruktivismus (beispielsweise Hill 1992, Korsgaard 1996) bevorzugte Formulierung des moralischen Standpunkts beruht sich auf Kants Gedanken eines idealen »Reichs der Zwecke« (vgl. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 433 f.). Diese Situation zeichnet sich durch folgende Merkmale aus: »The members are rational and autonomous; they ›abstract from personal differences‹; they make only ›universal laws‹; they are ›ends in themselves, and presumably recognize each other as such; they are all both ›authors‹ and ›subjects‹ of the law [...]« (Hill 1992, S. 245). Der Anspruch der kantischen Konstruktivist/innen besteht dabei primär darin, den moralischen Standpunkt auf der Grundlage von wenig problematischen moralischen Vorstellungen zu modellieren und dadurch eine Entscheidungshilfe für strittige Fälle zu gewinnen.

c) *Rawls*: Eine Sonderstellung innerhalb des kantischen Konstruktivismus kommt John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* (1975) zu. Dies betrifft einerseits die Reichweite seiner Theorie, die sich auf die Entscheidung über die politische Grundstruktur einer Gesell-

schaft bezieht. Andererseits versucht Rawls zunehmend, seine Gerechtigkeitstheorie von einer umfassenden kantischen Moralphilosophie unabhängig zu machen (vgl. Rawls 1992). Das von Rawls vorgeschlagene methodische Vehikel besteht in der Wahl von Gerechtigkeitsgrundsätzen für eine politische Gemeinschaft hinter dem sog. »Schleier des Nichtwissens« (*veil of ignorance*). Durch diese Konstruktion werden den entscheidenden Personen Informationen über ihre Präferenzen, soziale Stellung und andere moralisch nicht relevante Fakten vorenthalten. Obwohl die Individuen in der Entscheidungssituation eine Klugheitswahl treffen, handelt es sich um eine Operationalisierung des moralischen Standpunkts, da die Rahmenbedingungen der Situation bereits normativ aufgeladen sind.

d) *Diskursethik*: Vor allem im deutschsprachigen Raum spielt die Diskursethik (z. B. Habermas 1983) eine zentrale Rolle in der moralphilosophischen Diskussion. Der Grundgedanke dieses Ansatzes ist, dass jede Kommunikation bereits eine Festlegung auf die normativen Bedingungen rationaler Argumentation voraussetzt. Eine von systematischen Verzerrungen befreite Kommunikationssituation, der ideale Diskurs, erweist sich deshalb als geeignete Bestimmung des Standpunkts, von dem aus moralische Fragen entschieden werden müssen. Gefordert ist dabei die faktische Durchführung des Diskurses unter idealisierten Bedingungen, dessen Ergebnisse nicht gedanklich antizipiert werden können. Bei dieser Position ist die Bestimmung des moralischen Standpunkts eng mit dem Problem der Motivation zu moralischem Handeln verknüpft: Wer sich einmal auf einen Diskurs einlässt, hat sich damit *ipso facto* schon auf den moralischen Standpunkt verpflichtet.

e) *Tugendethiken*: Sie räumen den universalen moralischen Normen höchstens beschränkt Relevanz ein, einige Vertreter/innen lehnen deren Existenz sogar ab. Wichtig, um moralische Entscheidungen treffen zu können, sind hingegen bestimmte Charakterzüge oder eine gewisse moralische Sensibilität, die zu einer situationsangemessenen Wahrnehmung und Entscheidung führt. Der moralische Standpunkt wird in diesem Kontext eher als eine Haltung oder innere Einstellung gefasst und ist weniger durch allgemeine Kriterien bestimmbar. Die Vertreter/innen tugendethischer Ansätze (vgl. Crisp/Slote 1997) orientieren sich gemeinhin an den antiken Formen ethischer Reflexion, wobei der Kunst häufig eine wichtige Funktion bei der Ausbildung und Ausübung der moralischen Urteilsfähigkeit zukommt (vgl. beispielsweise Nussbaum 1992)

f) *Kommunitarismus*: Ein Analogon zur Tugendethik im Bereich der politischen Philosophie ist der

sog. Kommunitarismus. Seine Vertreter/innen (vgl. die Beiträge in Honneth 1993) lehnen den Gedanken einer allgemein verbindlichen Rekonstruktion des moralischen Standpunkts zur Beantwortung von Gerechtigkeitsfragen ab. Die Legitimität der Normen, die die politische Grundstruktur einer Gesellschaft ausmachen sollen, hängt ihrer Meinung nach von den gewachsenen ethischen Traditionen und Auffassungen des guten Lebens der jeweiligen Gemeinschaft ab.

g) *Ethics of care*: Kritik an den universalistischen Fassungen des moralischen Standpunkts wurde auch seitens der Vertreter/innen der feministisch orientierten *ethics of care* laut. Diese setzen demgegenüber auf eine eher von Frauen verfolgte Art moralischer Überlegung auf der Grundlage von Sympathie und Mitgefühl (vgl. Noddings 1984). Die Konsequenzen dieses Ansatzes erstrecken sich auch auf den Bereich der politischen Philosophie.

#### 4. Moralische Motivation

Neben den einzelnen Ausdifferenzierungen des moralischen Standpunkts wird unter der Frage nach dem *moral point of view* diskutiert, warum man den moralischen Standpunkt überhaupt einnehmen soll. Insofern man diese Frage für sinnvoll hält, kann man eine Antwort aus verschiedenen Perspektiven erwägen (vgl. Gert 1983, Kap. 10): moralisch, anhand von allgemein rationalitätstheoretischen Annahmen oder auf der Grundlage des rationalen Egoismus. Zu den beliebtesten Argumenten gehören solche, die versuchen, aufgrund des aufgeklärten Eigeninteresses für die Moralität zu argumentieren. Sie variieren den Hobbes'schen Grundgedanken, dass die allgemeine und uneingeschränkte Vorrangigkeit eigennütziger Gründe zu einem grausamen Naturzustand führen würde, der in niemandes Interesse liegen kann (vgl. Baier 1974, Gauthier 1986, Höffe 1992b).

#### Literatur

- Baier, Kurt: *Der Standpunkt der Moral. Eine rationale Grundlegung der Ethik*. Düsseldorf 1974 (engl. *From a Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics*. New York/Ithaca 1958).
- Crisp, Roger/Slote, Michael (Hg.): *Virtue Ethics*. Oxford 1997.
- Gauthier, David: *Morals by Agreement*. Oxford 1986.
- Gert, Bernard: *Die moralischen Regeln*. Frankfurt a.M. 1983 (engl. *The Moral Rules*. New York et al. 1966).
- Habermas, Jürgen: »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«. In: ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. 1983, S. 53–125.
- : »Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«. In: ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M. 1991, S. 100–118.

- Hare, Richard M.: *Die Sprache der Moral*. Frankfurt a.M. 1972 (engl. *The Language of Morals*. Oxford 1952).
- Hill, Thomas Jr.: »Kantian Constructivism in Ethics«. In: *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca/London 1992, S. 226–250.
- Höffe, Otfried (Hg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte*. Tübingen <sup>2</sup>1992a.
- : »Herrschaftsfreiheit oder gerechte Herrschaft?«. In: ders.: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -Probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt a.M. <sup>4</sup>1992b, S. 404–418.
- : *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1994.
- Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt a.M./New York 1993.
- Kant, Immanuel: »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. In: *Gesammelte Schriften*. Hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902ff., Bd. IV, S. 385–463.
- Korsgaard, Christine M.: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge 1996.
- Noddings, Nel: *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley, Calif. 1984.
- Nussbaum, Martha: »»Finely Aware and Richly Responsible: Literature and the Moral Imagination«. In: *Love's Knowledge*. New York/Oxford 1992, S. 148–167.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1975 (engl. *A Theory of Justice*. Cambridge 1971).
- : »Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie«. In: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*. Hg. von W. Hirsch. Frankfurt a.M. 1992, S. 80–158. (engl. »Kantian Constructivism in Moral Theory. The Dewey Lectures«. In: *The Journal of Philosophy* 77 (1980), S. 515–572).
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*. Stuttgart <sup>2</sup>1994 (engl. *Practical Ethics*. Cambridge 1979).
- Stevenson, Charles L.: *Ethics and Language*. New Haven, Conn. 1944.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a.M. 1993.
- Wimmer, Reiner: *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*. Frankfurt a.M. 1980.

Catrin Misselhorn

## Moralischer Status

### 1. Hinführung

Die Diskussion über den »moralischen Status« von Entitäten stellt sich in verschiedenen Theorien der Ethik ganz unterschiedlich dar. Es besteht nicht einmal Einigkeit darüber, dass es sich hier überhaupt um eine moralphilosophisch relevante Diskussion handelt. In manchen Varianten wertethischer oder utilitaristischer Theorien etwa sind Handlungsnormen abhängig von der *Bewertung von Zuständen* und *Nutzenbilanzen*, wobei es von sekundärer Bedeutung ist, wer solche Zustände realisiert. Gemäß mancher tugendethischer Konzeptionen gilt es geradezu als

Zeichen für die legalistische Engführung der Prinzipienethiken, dass moralisches Verhalten von Überlegungen zum moralischen Status abhängig gemacht wird. In vielen Ansätzen ist es jedoch von zentraler Bedeutung feststellen zu können, wer oder was Träger von intrinsischen Werten, von Würde oder von Rechten sein kann. Auch im Hinblick auf Theorien, die bei der Beurteilung von Handlungsfolgen einen Schutz von Interessen in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellen, taucht die Frage auf, wer überhaupt Träger von (moralisch zu berücksichtigenden) Interessen sein kann. Mit der Frage nach dem »moralischen Status« einer Entität wollen wir bestimmen, ob, in welcher Hinsicht und in welchem Umfang dieser Entität eine moralische Berücksichtigung zukommt oder nicht zukommt. Dabei kann unterschieden werden zwischen einer moralischen Rücksichtnahme, die sich *aus dem moralischen Status dieser Entität selbst ergibt*, und einer moralischen Rücksichtnahme, die sich aus der Relevanz ergibt, die eine Entität für andere Entitäten besitzt, denen ein moralischer Status zukommt. Mit dem Rekurs auf einen »moralischen Status« ist zudem noch nicht gesagt, dass alle Wesen, denen ein solcher Status zukommt, den *gleichen moralischen Status* haben. Schließlich ist zu unterscheiden zwischen der *Bestimmung des moralischen Status* und den daraus folgenden *normativen Konsequenzen*. Wenn man feststellt, dass ein bestimmtes Wesen einen moralischen Status hat, so wird damit zunächst einmal nur festgestellt, dass es in moralischer Hinsicht Berücksichtigung verdient und welcher Art diese Berücksichtigung ist. Um konkrete moralische Forderungen zu formulieren, gilt es hingegen festzustellen, welche Schutzgüter in Bezug auf dieses Wesen in konkreten Situationen bedroht sind und wie diese Güter zu anderen Schutzgütern in ein Verhältnis zu setzen sind. Diese Frage tritt in der Diskussion um den Umgang mit menschlichen Embryonen und Feten, die allein auf die Statusdiskussion konzentriert ist, häufig in den Hintergrund.

Im Folgenden soll kurz auf Kritiken an der moralischen Sonderstellung des Menschen eingegangen werden, um darauf die folgenden Aspekte des moralischen Status genauer zu untersuchen: *Wem und warum wird ein moralischer Status zugeschrieben, welche Konsequenzen hat diese Zuschreibung und welche Extension hat der moralische Schutzbereich*.

### 2. Anthropozentrik in der Kritik

Aus ganz unterschiedlichen Gründen und theoretischen Erwägungen heraus wurde Kritik daran vorgebracht, dass traditionell nur dem Menschen ein eige-

ner moralischer Status zugeschrieben wird. Diese Diskussion wurde in verschiedenen Kontexten bedeutsam. Eine verstärkte Beschäftigung mit nicht-menschlichen, leidensfähigen Wesen hängt etwa mit der utilitaristischen Konzentration auf die Schmerzvermeidung zusammen. Die Sonderstellung des Menschen wurde aber auch diskussionsbedürftig, weil klassische natur- und geschichtsphilosophische Annahmen durch Evolutionsbiologie und Sozialwissenschaften revisionsbedürftig erschienen. Wenn der Mensch in einer evolutionären Entwicklungskontinuität zu sehen ist, dann stellt sich die Frage, was ihn moralisch so bedeutsam macht. Schließlich geriet die Anthropozentrik im Rahmen der Umweltkrise in die Kritik. Zwar stellt die Umweltzerstörung bereits im Hinblick auf den Schutz der Lebensgrundlage des Menschen ein moralisches Problem dar, doch viele Autoren sehen in der Instrumentalisierung der Natur für die Zwecke und Interessen des Menschen das problematische und revisionsbedürftige Grundübel der moralischen Orientierung des Abendlandes (wie es auch schon von Adorno und Heidegger beklagt wurde). Paul Taylor etwa fordert Respekt gegenüber der Natur ein (Taylor 1986), andere Autoren entwickeln diese Orientierung sogar zu einem egalitären Bio- oder Ökozentrismus weiter, der eine moralische Gleichbehandlung alles Lebendigen oder gar der Natur als Ganzes einfordert. Eine Ausweitung der moralischen Rücksichtnahme fordert auch Hans Jonas (1979), wobei sich aus der dort zugrunde gelegten teleologischen Naturbetrachtung eine Hierarchie von Schutzgütern herauslesen lässt, die eine Vorrangstellung des Menschen impliziert. Neben der Frage, inwieweit diese Konzepte begründungstheoretisch überzeugen, ist allerdings zu diskutieren, welche normativen Konsequenzen eine solche Erweiterung moralischer Schutzforderungen nach sich zieht. (Ein gutes Beispiel ist etwa die Debatte um die ›Würde der Kreatur‹, vgl. Balzer et al. 1998; Baranzke 2003). Eine Ausdehnung von Achtungsforderungen wirft Probleme bei der genauen Bestimmung des Gegenstandes des moralischen Schutzes auf (›Natur als Ganzes‹, Ökosysteme oder alle lebendigen Wesen). Auf jeden Fall wäre die Folge eine weitgehende Revision der Menschenrechte zugunsten des Schutzes von Natureinheiten und Tieren.

Viel beachtet wurde die Kritik von Peter Singer an der moralischen Sonderstellung der Gattung ›Mensch‹ (Singer 1994). Singer stellt die (metaethisch angreifbare) These auf, das Wesen der Moral liege in der ›gleichmäßigen Berücksichtigung der Interessen aller‹. Unsere Moral hingegen habe die Interessen der Mitglieder der biologischen Gattung ›Mensch‹ stärker berücksichtigt. Diese vorrangige Berücksichti-

gung sei das Ergebnis einer unberechtigten Bevorzugung, die er als ›Speziesismus‹ bezeichnet. Darunter ist eine moralisch nicht ausgewiesene Diskriminierung zugunsten einer bestimmten Gattung zu verstehen, in Analogie etwa zum Rassismus oder Sexismus. Demgegenüber fordert Singer, alle Interessen seien gleich zu berücksichtigen. Jedem Wesen, das in der Lage ist, Interessen zu entwickeln, komme ein moralischer Status zu. Unterschiede hinsichtlich der zu erwartenden Rücksichtnahme könnten allein durch unterschiedlich geartete Interessen begründet werden; so stellt sich angesichts der Zukunftsorientierung und Antizipationsfähigkeit des Menschen das Tötungsverbot bei ihm anders dar als bei Tieren.

Nun stellt sich allerdings die Frage, worauf der ›Speziesismus‹-Vorwurf genau abzielt: Geht es um die *Extension* des Schutzbereiches oder um die *Gründe* für einen moralischen Schutz? Wird kritisiert, dass der *Schutzbereich* der Moral sich auf alle Gattungsglieder erstreckt? Das könnte ja durchaus Ergebnis einer moralphilosophischen Argumentationsleistung sein, ist also noch nicht eo ipso falsch, wenngleich begründungsbedürftig. Das scheint aber auch nicht Singers Punkt zu sein. Vielmehr hebt er darauf ab, dass die Zugehörigkeit zur Gattung ›Mensch‹ den *Grund* für die moralische Bevorzugung darstellt. Diese These ist aber nicht sehr überzeugend. Die moralische Sonderstellung des Menschen wurde in der Geschichte der Ethik mit Gottesebenbildlichkeit, Personalität, Handlungs-, Vernunft- oder Kommunikationsfähigkeit oder einer geschichtsteleologischen Sonderstellung des Menschen begründet. Ohne das im Einzelnen bewerten zu wollen, muss man doch feststellen, dass stets auf moralisch relevante Eigenschaften des Menschen zur Begründung seines besonderen moralischen Status rekurriert wurde und nicht willkürlich eine biologische Gattung ausgezeichnet wurde. Der Vorwurf des ›Speziesismus‹ fungiert als Kampfpapare, deren moralphilosophischer Gehalt von Singer nicht präzise formuliert wurde. Unabhängig davon bleibt aber die systematisch wesentliche Frage, ob, warum und in welcher Hinsicht Mitgliedern der Gattung Mensch ein moralisch besonders ausgezeichneter Status zukommt, auch wenn sie über personale Eigenschaften, Handlungs- und Kommunikationsfähigkeit (noch) nicht oder nicht mehr verfügen.

### 3. Die Begründung des moralischen Status

Die Frage nach dem moralischen Status zielt also darauf ab, wer oder was eine moralische Berücksichtigung verdient. Dabei hängt die Beantwortung

dieser Frage intern mit dem moralphilosophischen Begründungskonzept zusammen, da mit dem jeweiligen Ansatz stets grundlegende Vorentscheidungen hinsichtlich der Bestimmung des moralischen Status verbunden sind.

Von dem Gedanken des *Gesellschaftsvertrags* her oder von Konzepten, die eine moralische Rücksichtnahme als den aus Eigeninteresse motivierten gegenseitigen Verzicht auf Aggression verstehen, wird man nur diejenigen in die moralische Rücksichtnahme einbeziehen, die als eigenständige Akteure zum Vertragsabschluss fähig sind oder von denen eine (potentielle) Bedrohung ausgeht. Insofern ist hier der Kreis der zu berücksichtigenden Wesen am stärksten restringiert. Im Rahmen kontraktualistischer Überlegungen ist allenfalls die Argumentation vorstellbar, dass die staatlichen Institutionen die Aufgabe haben, ihren Mitgliedern das Gefühl grundlegender Sicherheit zu gewähren. Wenn man den moralischen Eigenwert von Menschen an den Grenzen personalen Lebens anzweifelt, dann werde diese Sicherheit in Frage gestellt. Allerdings ist das ein instrumentelles Argument, das Embryonen keinen eigenen moralischen Status zuerkennt. Vielmehr wird ihr Schutz allein um des Sicherheitsgefühls der Handlungsfähigen empfohlen.

Die Zuschreibung eines *intrinsic moralischen Status* wird im allgemeinen davon abhängig gemacht, dass bei einem Wesen bestimmte moralisch relevante *Eigenschaften* oder *Charakteristika* vorliegen. Zunächst kann auf die *Leidens- oder Schmerzfähigkeit* von Wesen verwiesen werden, ihre *Verletzlichkeit*. Es wird auch von *Interessenfähigkeit* als Voraussetzung für einen moralischen Status gesprochen. Daran schließen sich philosophische Fragen nach den zugrunde gelegten Konzepten von Interesse, Verletzlichkeit- oder auch Bedürftigkeit an. Je nachdem wie anspruchsvoll diese Konzepte gefasst werden, ist der Kreis der berücksichtigungswerten Wesen enger oder weiter. Ein solches Konzept kann sich jedoch darauf berufen, dass moralische Rücksichtnahme nur bei Wesen sinnvoll ist, die durch das Handeln anderer verletzt oder auf jeden Fall tangiert werden können. Wer keine Interessen und keine Schmerzempfindung hat, der wird durch das Handeln an ihm gar nicht berührt. Folglich sei eine Forderung nach Interessenberücksichtigung hier gar nicht erforderlich, wogegen allen verletzlichen Wesen ein *intrinsic moralischer Status* zukommt (zur Diskussion vgl. Feinberg 1984).

Nun kann allerdings eingewandt werden, dass mit dem Verweis auf die *Verletzlichkeit* noch nicht gezeigt ist, dass einem bedürftigen Wesen auch der Anspruch zukommt, dass seine Interessen berücksichtigt wer-

den. Verschiedene deontologische Konzepte machen den besonderen moralischen Status, der mit den Begriffen ›Würde‹ und ›Rechten‹ umschrieben wird, von der *Handlungs- oder Vernunftfähigkeit* abhängig bzw. vom Vorliegen *personaler Eigenschaften*. Nur weil wir vernünftige Wesen sind und weil wir zwischen Handlungsalternativen wählen können, sind wir moralische Subjekte und haben einen moralisch ausgezeichneten Status. In der klassischen Ausformulierung dieses Konzepts bei Kant erhalten alle vernünftigen Wesen einen besonderen moralischen Status, sind ›Zweck in sich selbst‹ und verdienen eine entsprechende Behandlung (Kant 1999). Diese Fokussierung auf einen moralischen Sonderstatus freier Wesen ist im Grunde auch der Kern der rechtsstaatlichen Ordnungen. Allerdings wird in der neueren Diskussion darauf abgehoben, dass man zwischen *moral agents* und *moral patients* unterscheiden könne, dass also der Kreis der Subjekte, die zu moralischer Rücksichtnahme fähig sind, mit dem Kreis der zu berücksichtigenden Wesen nicht zusammenfallen muss. Wenn es jedoch zutrifft, dass die Vernunft- oder Handlungsfähigkeit den Grund für die Zuschreibung eines moralischen Status darstellt, so müsste sich der Kreis der *moral patients* dann allerdings wiederum dadurch bestimmen lassen, dass sie einen qualifizierten Bezug zur Vernunftfähigkeit aufweisen.

Die genannte Fragestellung verändert sich m.E. auch nicht, wenn man als Alternative zu den hier angeführten Ethik-Konzeptionen auf eine ›Sorgeethik‹ oder auf Tugendkonzeptionen rekurriert. Statt von Prinzipien oder Rechten wird dann vom fürsorglichen Umgang gesprochen oder von empathischen Haltungen. Zwar sind damit moralisch bedeutsame Aspekte benannt, aber das zentrale Problem zur Bestimmung des Kreises der Berechtigten stellt sich auch hier. Sobald es um bedürftige Wesen geht, sobald Ressourcen knapp werden und Abwägungen erforderlich sind, stellt sich unvermeidlich die Frage, wer denn die Wesen sind, denen eine fürsorgende Zuwendung zusteht. Ähnliches gilt etwa bei dem Verweis auf sog. ›advokatorische Diskurse‹, der von Diskursethikern häufig vorgebracht wird. Damit soll der Kreis der moralisch zu berücksichtigenden über den Kreis der Kommunikationsfähigen erweitert werden, indem die Interessen von nicht-kommunikationsfähigen menschlichen Wesen, zukünftigen Generationen und Tieren *advokatorisch* im Diskurs präsent sind. Es stellt sich hier allerdings unmittelbar die Frage, wer genau Anspruch auf einen Advokaten hat. Der Verweis auf ›advokatorische Diskurse‹ fügt damit dem zur Debatte stehenden Problem, wer in den Kreis der *moral patients* einbezogen werden

sollte, keine neuen Gesichtspunkte hinzu, sondern benennt allenfalls die Methode der Einbeziehung (vgl. Werner 2001).

#### 4. Die Extension des moralischen Status

Nun wird in der neueren ethischen Diskussion besonders der *Umfang des moralischen Schutzbereiches* diskutiert. Dabei ist von verschiedenen Konzeptionen her ein *Schutz der Natur* im Hinblick auf die Abhängigkeit der vernünftigen Wesen, der Personen oder auch der leidensfähigen Wesen von ihrer Umwelt begründbar. Allein ein extrem liberalistisches Modell hat vielleicht Probleme damit, Freiheitsrechte des Menschen im Hinblick auf den Natur- und Umweltschutz einzuschränken. Aber alle Konzeptionen, die einem langfristigen Schutz der menschlichen (oder auch tierischen) Lebens- und Handlungsmöglichkeiten einen zentralen Stellenwert beimessen, kommen um solche Forderungen nicht umhin. Diese Schutzforderungen müssen zudem nicht allein in einem sehr engen instrumentellen Sinne begriffen werden, vielmehr hat Natur als Lebensraum des Menschen auch ästhetische Qualitäten, die für das Leben des Menschen wertvoll und wichtig sind. Für diese Diskussion ist es jedenfalls nicht erforderlich, natürlichen Entitäten einen eigenen moralischen Status zuzuschreiben.

Gänzlich umstritten ist jedoch die Frage, inwiefern auch Wesen der menschlichen Gattung einen eigenständigen moralischen Status besitzen, denen die personalen Eigenschaften, Interessen oder Charakteristika nicht, noch nicht oder nicht mehr zukommen; den Eigenschaften also, die den Grund dafür darstellen, dem Menschen einen besonderen moralischen Status zuzusprechen. Sicherlich kein Grund für die Zuschreibung eines besonderen moralischen Status ist die Zugehörigkeit zur *Gattung* homo sapiens, da die Mitgliedschaft in einer spezifischen Gattung keinen Grund für eine moralische Auszeichnung darstellt. Vom Grund der Zuschreibung muss allerdings die *Extension* des Schutzbereiches unterschieden werden. Es könnte natürlich sein, dass es gute Gründe gibt, alle Mitglieder der Gattung in den mit dem Würdebegriff bezeichneten Schutz einzubeziehen. Diese Gründe müssten aber andere sein als der alleinige Verweis auf die Gattungszugehörigkeit.

Sehr restriktiv wird diese Frage von jenen beantwortet, die allein *aktual vorfindliche Interessen und Eigenschaften* in den Blick nehmen. Dann ergibt sich die strikte Alternative, dass ein Wesen diese Interessen und Eigenschaften, die einen besonderen mo-

ralischen Status begründen, hat oder nicht hat (vgl. etwa Engelhardt 1996). Wie angedeutet sehe ich in Konzepten des langfristigen Eigeninteresses oder des Gesellschaftsvertrags eine aktuelle Betrachtung angelegt. Wenn die Zuschreibung eines moralischen Status letztlich von der erwartbaren Rücksichtnahme des anderen auf mich abhängig ist, dann ist nicht ganz ersichtlich, warum eine Ausweitung über den Kreis der aktuell Handlungsfähigen hinaus erforderlich sein soll. Auch im Präferenzutilitarismus steht die Berücksichtigung aktueller Interessen im Vordergrund.

Allenfalls kann aus der aktuellen Perspektive ein ›Vorsichtsprinzip‹ (*precautionary principle*) von Bedeutung sein, von dem in verschiedenen Kontexten der Angewandten Ethik die Rede ist. Man könnte etwa bei Menschen mit bestimmten Behinderungen, bei Komatösen und Menschen in vergleichbaren Zuständen unsicher sein, inwiefern hier Leidensfähigkeit oder Personalität vorliegen. Das Vorsichtsprinzip wäre dann von Bedeutung. Ähnlich mag es im Hinblick auf bestimmte Säugetiere Unsicherheiten geben, ob nicht doch personale Eigenschaften vorliegen. Je nach Ausmaß der Unsicherheit könnte das ein Grund sein, das Handeln auf der sicheren Seite zu fordern. Im Hinblick auf menschliche Embryonen oder Neugeborene dürfte es keinen Anlass zu Zweifeln geben, dass hier Handlungsfähigkeit nicht vorliegt. Empfindungsfähigkeit liegt teilweise vor, wenngleich wohl geringer ausgeprägt als bei verschiedenen Säugetierarten. Aus dem ›precautionary principle‹ dürften daher in dieser Hinsicht keine besonderen moralischen Gesichtspunkte folgen (dagegen Beyleveld 2000).

Im Rahmen einer aktuellen Betrachtungsweise ist noch auf ein Argument hinzuweisen, dass einen abgestuften moralischen Schutz begründen soll. Alan Gewirth hat das *principle of proportionality* eingeführt (Gewirth 1978, S. 121ff.). Dieses Prinzip besagt: Wenn die Handlungs- und Vernunftfähigkeit der Grund dafür ist, einen besonderen moralischen Status zuzuschreiben, dann ist der nur teilweise Besitz dieser Eigenschaft Grund zur Zuschreibung eines abgestuften moralischen Status. Wenn die Eigenschaft  $\times$  Grund für die Zuschreibung des Status  $z$  ist, dann ist der Besitz eines Teils von  $\times$  Grund für die Zuschreibung eines entsprechenden Teils von  $z$ . Proportional zum Zuwachs von Handlungs- und Vernunftfähigkeit würden dann die Berechtigungen zunehmen (kritisch dazu Hill 1984). Dieses Argument bringt auf den ersten Blick das Problem mit sich, dass hinsichtlich der Abstufung der moralisch relevanten Eigenschaften eine Quantifizierung und damit auch Relativierung die Folge sein könnte. Es gibt dann

nicht nur unterschiedliche Formen des moralischen Status, sondern man kann sie auch mehr oder weniger besitzen und das führt im Hinblick auf Unterschiede in Bezug auf die Handlungsfähigkeit zu Problemen. Doch man kann zugestehen, dass diese Überlegung darauf abzielt, dass zwar jede Person uneingeschränkt den moralischen Status besitzt, gleichwohl auch Wesen, die nur zum Teil personale Eigenschaften besitzen, ein begrenzter moralischer Schutz zukommt. Es wäre jedoch darüber hinaus gesondert zu begründen, warum ein partieller Besitz dieser Eigenschaft überhaupt schon moralisch bedeutsam ist. Wenn der Besitz der Handlungsfähigkeit einen moralischen Status begründet, dann begründet der partielle Besitz noch nicht einen anderen moralischen Status. Es spricht hingegen viel dafür, dass diese aktuelle Betrachtungsweise selbst ein ›Alles oder Nichts‹ nach sich zieht.

Nun stellt es natürlich keine Möglichkeit dar, bei der Bestimmung des moralischen Status nicht auf moralisch relevante Eigenschaften oder Charakteristika zurückzugreifen. Da nicht eo ipso klar ist, welche Wesen einen besonderen moralischen Status haben, ist diese Zuschreibung begründungsbedürftig. Eine Weigerung, moralisch relevante Eigenschaften zu benennen, würde also zu einem reinen Dezisionismus führen. Wenn hingegen die Besonderheit von handlungs- oder vernunftfähigen Wesen als Ausgangspunkt für die Bestimmung des moralischen Status anerkannt ist, dann kann man dafür argumentieren, dass noch-nicht oder nicht-mehr handlungsfähige Wesen an diesem moralischen Status partizipieren.

Ich will das kurz im Hinblick auf *Embryonen und Neugeborene* ausführen. Es besteht kein Zweifel, dass Embryonen und Neugeborene nicht handlungsfähig sind. Ferner ist klar, dass die reine Gattungszugehörigkeit kein hinreichender Grund für eine moralisch relevante Statuszuschreibung ist. Zudem ist deutlich, dass Schmerzempfindlichkeit und Verletzlichkeit hier noch keine Sonderbehandlung rechtfertigen. Ein Einschluss von Embryonen und Neugeborenen in den moralischen Schutzbereich kann allenfalls darauf rekurrieren, dass hier ein besonderer Zusammenhang mit Personen besteht. Dieser Zusammenhang wird in der Regel unter der Perspektive eines Kontinuitäts-, Identitäts- und Potentialitätsverhältnisses diskutiert, das zwischen dem Embryo und der späteren Person besteht (kritisch zu der Debatte Kaminsky 1998). Wesentlich ist daran, dass dabei nicht versucht wird, dem Embryo aktuell besondere Eigenschaften zuzusprechen. Wenn jedoch die Personalität, die Handlungs- oder Vernunftfähigkeit die Grundlage dafür darstellt, Wesen einen besonderen

moralischen Status zuzusprechen, so ist es moralisch relevant, dass ein Wesen die Potentialität besitzt, sich zu einem solchen Wesen zu entwickeln (vgl. dazu Steigleder 1999, S. 184 ff.; Düwell 2000). Eine Praxis, die Embryonen und Neugeborenen einen besonderen Schutz zukommen lässt, wäre dann sogar dringend geboten. Gegen das Potentialitätsargument wird häufig eingewandt, dass es ein Unterschied sei, ob man eine potentielle Person sei oder eine Person. Dieser Unterschied kann auch in der Tat eine Ungleichbehandlung von potentiellen Personen und Personen begründen. Jedoch ist die Entwicklungsperspektive des Embryos und Neugeborenen die einzige Perspektive, die es überhaupt erforderlich erscheinen lässt, sie in die moralische Berücksichtigung einzubeziehen, sofern man die Vernunft- und Handlungsfähigkeit von Personen in der Tat als moralisch ausschlaggebend ansieht. Einer eigenen Betrachtung bedarf es allerdings, um zu zeigen, wann genau dieser Schutz aufgrund der Potentialität beginnt (vgl. dazu etwa Buckle 1988; Schockenhoff 1993).

An diese sehr grundlegenden Überlegungen zum moralischen Status wären jedoch auch zahlreiche detailliertere Überlegungen im Hinblick auf die konkreten Abwägungssituationen etwa beim Schwangerschaftsabbruch, bei der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik oder bei der Forschung an Embryonen anzuschließen. Dabei ist auch zu berücksichtigen, dass es hier um hochrangige Schutzgüter geht und das mit der Möglichkeit einer Selektion von Embryonen sehr weitgehende moralische Fragen verbunden sind (dazu etwa Düwell/Mieth 1999; Geyer 2001; Kollek 2001). Man wird auch diese allgemeinen Erwägungen zum moralischen Status von rechtsethischen Überlegungen unterscheiden müssen, wie ein effizienter rechtlicher Schutz in diesem Bereich möglich ist. Es ist sogar nicht auszuschließen, dass der Rechtsschutz weiter gefasst sein sollte als der moralisch strikt begründbare Schutzbereich, wenn es Schwierigkeiten bereitet, Missbräuche auszuschließen. Solche Abwägungsfragen erscheinen aber nur dann erforderlich, wenn Embryonen *überhaupt* eine moralische Bedeutung zukommt, und das gilt es moralphilosophisch erst zu diskutieren.

## Literatur

### Standardliteratur

- Beylvelde, Deryck: »The Moral Status of the Human Embryo and Fetus«. In: Haker, Hille/Beylvelde, Deryck (Hg.): *The Ethics of Genetics in Human Procreation*. Aldershot et al. 2000, S. 59–85.
- Buckle, Stephen: »Arguing from Potential«. In: *Bioethics* 2 (1988), S. 227–253.
- Damschen, Gregor/Schönecker, Dieter (Hg.): *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York 2003.

- Düwell, Marcus: *Bioethik – Methoden, Theorien und Bereiche*. Stuttgart 2008, bes. S. 100–115.
- : »Philosophical Presuppositions of Practical Ethics«. In: Schaler, Jeffrey A. (Hg.): *Singer under Fire. The Moral Iconoclast Faces His Critics*. Chicago/La Salle 2009, S. 395–419.
- Dworkin, Ronald: *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*. New York 1994.
- Engelhardt, H. Tristram: *The Foundations of Bioethics*. New York 1996.
- Feinberg, Joel: *Harm to Others*. Oxford 1984.
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago 1978.
- Kaminsky, Carmen: *Embryonen, Ethik und Verantwortung. Eine kritische Analyse der Statusdiskussion als Problemlösungsansatz angewandter Ethik*. Tübingen 1998.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]. Hamburg 1999.
- Kollek Regine: *Präimplantationsdiagnostik. Embryonenselektion, weibliche Autonomie und Recht*. Tübingen 2001.
- Leist, Anton: *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*. Frankfurt a.M. 1990.
- Lenzen, Wolfgang (Hg.): *Wie bestimmt man den ›moralischen Status‹ von Embryonen?* Paderborn 2004.
- Quante, Michael: *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*. Frankfurt a.M. 2002.
- Regan, Tom: »Wie man Rechte für Tiere begründet«. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a.M. 1997, S. 33–46.
- Schockenhoff, Eberhard: *Ethik des Lebens*. Mainz 1993.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*. Stuttgart 1994.
- Steigleder, Klaus: *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Gewirth*. Freiburg i.Br./München 1999.
- Warren, Mary Anne: *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford 1997.

### Weitere Literatur

- Balzer, Philipp/Rippe, Klaus Peter/Schaber, Peter: *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen*. Freiburg i.Br./München 1998.
- Baranzke, Heike: »Würde der Kreatur und ›Mitgeschöpflichkeit‹ – Indikatoren für einen bioethisch induzierten Paradigmenwechsel in Ethik und Recht«. In: Bobbert, Monika/Düwell, Marcus/Jax, Kurt (Hg.): *Umwelt – Ethik – Recht*. Tübingen/Basel 2003.
- Düwell, Marcus/Mieth, Dietmar (Hg.): *Von der prädiagnostischen zur präventiven Medizin. Ethische Aspekte der Präimplantationsdiagnostik*. Suppl. Ethik in der Medizin. Heidelberg 1999.
- Geyer, Christian: *Biopolitik. Die Positionen*. Frankfurt a.M. 2001.
- Hill, James F.: »Are Marginal Agents ›Our Recipients?« In: Regis, Eduard jr. (Hg.): *Gewirth's Ethical Rationalism: Critical Essays with a Reply by Alan Gewirth*. Chicago 1984, S. 180–191.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a.M. 1979.
- Steigleder, Klaus: »Müssen wir, dürfen wir schwere (nicht-therapierbare) genetisch bedingte Krankheiten vermeiden?« In: Düwell, Marcus/Mieth, Dietmar (Hg.): *Ethik in der Humangenetik. Die neueren Entwicklungen der genetischen Frühdiagnostik aus ethischer Perspektive*. Tübingen 2000, S. 91–119.
- Taylor, Paul W.: *Respect for nature. A theory of environmental ethics*. Princeton, NJ 1986.
- Werner, Micha H.: »Who counts? Argumente zur Beantwortung der Inklusionsfrage im Rahmen der transzendental-pragmatischen Diskursethik«. In: Niquet, Marcel/Herrero, Francisco J./Hanke, Michael (Hg.): *Diskursethik: Grundlegungen und Anwendungen*. Würzburg 2001, S. 265–292.

Marcus Düwell

## Moralpädagogik

### 1. Begriff

Die Moralpädagogik hat die Aufgabe, Moralerziehung in schulischen und außerschulischen Kontexten zu beschreiben, zu reflektieren und begründet anzuleiten. Der Begriff der Moralerziehung kann dabei in einem engen Sinne die Erziehung zur Anerkennung und Umsetzung bestimmter Normen und Werte meinen. In einem weiten Sinne umschließt er moralische und ethische Erziehung bzw. Bildung und dient als Oberbegriff für ein Begriffsfeld aus Werte- und Tugenderziehung, Charakter- und Gewissensbildung, ethische Erziehung, Ethikdidaktik etc. Im Folgenden wird Moralerziehung und entsprechend -pädagogik in diesem weiten Sinne verstanden.

### 2. Disziplinäre Zuordnung und Entwicklung

Im Rahmen der Ethik ist Moralerziehung bzw. Erziehung als Gegenstand einer bereichsspezifischen Ethik zu betrachten, die sich aber bislang vergleichsweise wenig etabliert hat. Im Rahmen der Pädagogik ist die Moralpädagogik zugleich Teil der Allgemeinen Pädagogik und eigene Disziplin. Die Moralpädagogik ist unmittelbar mit der Allgemeinen Pädagogik und deren Geschichte verknüpft, insofern die Vermittlung bzw. Reflexion spezifisch moralischer Normen und Werte als eine der grundlegenden Dimensionen von Erziehung und Bildung gelten (Mauermann/Weber 1981; Weber 1999). Ihr Status hängt aber jeweils von der wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Pädagogik als z.B. empirisch-analytischer, hermeneutischer oder kritisch-emanzipatorischer Wissenschaft bzw. Lehre ab, die Erziehungspraxis erklärend bzw. verstehend beschreiben und/oder auf der Basis instrumenteller bzw. letztlich ethischer Begründungen kritisch reflektieren und anleiten will (Krüger 2000; Lenzen/Mollenhauer 1995). Dabei kann in Abgrenzung zur Sozialisation Erziehung formal als Prozess oder Ergebnis einer intentionalen sozialen Interaktion zwischen Erziehenden und zu Erziehenden, insbesondere Eltern bzw. Lehrer/innen und Heran-



wachsenden, verstanden werden, die der Förderung der zu Erziehenden dient (in Anlehnung an Brezinka 1986; Weber 1999). Die materiale Bestimmung dessen, was unter welchen Bedingungen und mit welchen Mitteln als Förderung begriffen werden darf und soll, richtet sich in der abendländischen Tradition zum einen am Ziel der gesellschaftlichen Integration, zugleich aber auch an der Würde, Autonomie und Mündigkeit der zu Erziehenden aus. Im deutschsprachigen Raum wird daher dem Begriff der Erziehung der Begriff der Bildung an die Seite gestellt, der in Absetzung zum eher hierarchisch, sozial und zweckorientiert gedachten Erziehungsverhältnis eine eher selbständige und selbstzweckhafte Entfaltung aller Anlagen eines Menschen zu einer reifen und autonomen Persönlichkeit betont. Moralpädagogik ist in diesem Sinne für alle pädagogischen Disziplinen relevant, d. h. nicht nur für die Schulpädagogik, sondern auch für die Früh-, Berufs- bzw. Wirtschafts- und Hochschulpädagogik sowie für die Sonder-, Sozial- und Erwachsenenpädagogik etc. Eine besondere Affinität hat sie zu pädagogischen Praxisfeldern mit besonders klarem oder umstrittenem moralischem Auftrag wie z. B. der Umwelt-, Friedens- oder Sexualpädagogik. Im Rahmen der Hochschulpädagogik verbindet sich Moralerziehung traditionell mit der Vermittlung eines Wissenschafts- und Berufsethos und wird in jüngster Zeit mit dem Schwerpunkt einer ethischen Grundbildung neu diskutiert (Davis 1999; Lisman 1996; Mandry/Dietrich 2001; Martens 1998). Der Schwerpunkt der Forschung liegt in der Schulpädagogik. Während in den 60er Jahren ideologiekritische und empirisch-analytische Ansätze der Erziehungswissenschaft Moralerziehung für entweder indoktrinär oder einer Wissenschaft nicht zugänglich hielten, wurde Ende der 70er Jahre der Erziehungsauftrag der Schule insgesamt neu diskutiert und z. B. die Forderung nach einer schulischen Charakter- und Tugenderziehung erhoben. Ihr wurde entgegengehalten, dass Wertewandel und Pluralismus keine traditionelle Vermittlung moralischer Inhalte mehr erlauben, doch wurde angesichts z. B. der ethischen Fragen von Wissenschaft und Technik das Desiderat ethischer Urteilsbildung umso dringender gesehen. Die Moralpädagogik konzentrierte sich in der Folge auf die Förderung von Moralität und ethischer Urteilsbildung und verlagerte ihren Schwerpunkt von der Vermittlung gesellschaftlich geteilter moralischer Inhalte auf die Vermittlung individueller moralischer und ethischer Kompetenzen. Die Etablierung als Forschungsdisziplin wurde in Deutschland durch die Einführung des Ethikunterrichts gestärkt; zudem boten die Entwicklungen innerhalb der Moralpsychologie die empiri-

sche Basis für ein zunehmend eigenständiges, interdisziplinäres Forschungsfeld.

### 3. Fragestellung

Als didaktische Kernfrage der Moralpädagogik kann die interdisziplinäre Frage formuliert werden, wer, was, wie und warum in Bezug auf Moralerziehung lehren und lernen kann, darf bzw. soll. Zur Frage des Könnens führt die Anthropologie an, dass der Mensch z. B. als weltoffenes Mängelwesen nicht nur erziehungsfähig, sondern auch -bedürftig ist. Die psychoanalytischen, lerntheoretischen und genetisch-konstruktivistischen Ansätze der Moralpsychologie implizieren, dass die Moralentwicklung intentional beeinflusst bzw. gefördert werden kann und erlauben empirischen Aufschluss über die Voraussetzungen, Methoden und Wirksamkeit der Moralerziehung. Dabei wird die Frage nach dem Verhältnis von Urteil und Handeln so beantwortet, dass von verschiedenen Entwicklungslogiken moralischer Kognitionen und Emotionen bzw. Motivationen auszugehen ist (Garz/Oser/Althof 1999). Zur Frage des Dürfens im Sinne der prinzipiellen Legitimität der insbesondere schulischen Moralerziehung wird angeführt, dass die Vermittlung von Moral in der Schule performativ unvermeidlich ist und daher besser kritisch reflektiert und begründet sowie kontrolliert und intentional erfolgt (Adam/Schweitzer 1996). Die Frage des Sollens führt in drei Spannungsfelder, erstens, in das für Erziehung typische von sozialer Integration und Mündigkeit der zu Erziehenden, zweitens in das von Indoktrination und Laissez-faire und drittens von Moralismus und Relativismus. Zur Frage, wer lehrt oder lernt bzw. lehren oder lernen soll, ist aus soziologischer Perspektive zu bedenken, dass Moralerziehung auch im Rahmen der Familie (Mauermann 1997), des Freundeskreises und der Gesellschaft (Bertram 1980; Portele 1978) stattfindet und die Schule nur einen begrenzten Einfluss haben kann und – aus juristischer Perspektive – im Hinblick auf die Grenzen des staatlichen Erziehungsauftrags gegenüber den Freiheitsrechten von Eltern und Schüler/innen auch nur haben soll. In diesem Rahmen der schulpädagogischen Moralpädagogik liegt der Schwerpunkt auf der Didaktik der Schulfächer Religion (Nipkow 1998; Biesinger/Hänle 1997), Philosophie bzw. Ethik (Brüning 1999; Martens 1998; Rehfus 1986; Rohbeck 2000; Schmidt 1983, 1984; Steenblock 2000; Tichy 1998; Tremml 1994) und Politik (Fellsches 1977; Reinhardt 1997; Sutor 1989). Darüber hinaus wird Moralerziehung aber auch als Aufgabe aller Schulfächer (Rekus 1991; Schmidt

1996) bzw. der Schulkultur (Holtappels 1995; Kohlberg 1986; Weber 1979) diskutiert. Die weitere Bearbeitung der Fragen, warum und wie in Bezug auf Moralerziehung gelehrt bzw. gelernt werden soll, hängt im Einzelnen davon ab, was als deren Ziele und Gegenstände bestimmt wird.

#### 4. Ansätze

Zur Systematisierung dessen, was gelehrt bzw. gelernt werden soll, kann erstens zwischen Moral und Ethik so unterschieden werden, dass mit ›Moral‹ die in einer Gruppe bzw. Gesellschaft verbindlichen, handlungsleitenden Normen und Werte, und mit ›Ethik‹ die prüfende und argumentativ begründende Reflexion und Theorie der Moral bezeichnet wird, die sich sowohl auf Fragen des Sollens als auch des Strebens bzw. Glücks beziehen kann. Moralerziehung im wörtlichen engen Sinne, die im deutschsprachigen Raum häufig sollensethisch konnotiert ist, kann dann analytisch von einer Ethikerziehung unterschieden werden. Im Deutschen wird eine entsprechende Rückbindung der Moralerziehung i.e.S. an ethische Reflexion häufig mit Begriffen wie »Ethische Erziehung« (Adam/Schweitzer 1996) oder »Moralische Selbstbestimmung« (Oser/Althof 1994) signalisiert, aber eine Bezeichnung für eine Ethikerziehung oder -pädagogik im spezifischen Sinne ist nicht etabliert. Im Angelsächsischen beziehen sich Begriffe wie *moral and values education* oder *ethics education* häufig zugleich auf Moral und Ethik, sind dabei aber tendenziell eher strebensethisch konnotiert. Es ist, zweitens, auch zu berücksichtigen, welche personalen Strukturen – Charakter, Gewissen oder Handlungsautonomie – angesprochen sind. Drittens kann der Schwerpunkt der Vermittlung auf verschiedenen Arten von Inhalten – einzelnen Moralien, Normen, Werten, Tugenden, ethischem Wissen – oder auf – kognitiven, emotionalen oder motivationalen – Kompetenzen liegen.

##### 4.1 Moralerziehung im engeren Sinne

4.1.1 Vermittlung von Moralität/Soziales Lernen: Noch ›vor‹ der Vermittlung bestimmter Normen und Werte kann in der Tradition der Gewissensbildung (Kerstiens 1987) das Ziel von Moralerziehung die Förderung von Moralität überhaupt sein. So streben z.B. die britischen Lifeline Projekte vorrangig die Förderung von Empathie und Perspektivenwechsel an (McPhail/Middleton/Ingram 1978). Andere neuere Ansätze sozialen Lernens gehen von der Wirkmächtigkeit der in der Schule gelebten Moral zwischen Lehrer/innen und Schüler/innen aus, die u.U.

als heimlicher Lehrplan explizite Lern- und Lehrziele performativ konterkariert. Demgegenüber versuchen sie, die Schulkultur z.B. über Leitbildprozesse bewusst zu gestalten und Schule als Handlungsfeld in den Unterricht zu integrieren. Empirisch am breitesten erforscht ist das Modell der gerechten Schulgemeinschaft, der ›Just Community‹, das Lawrence Kohlberg zu Beginn der 80er Jahre in Überformung seines früheren, auf die ethische Urteilskompetenz konzentrierten Modells entwickelte (Kohlberg 1986). Es zielt auf die Stärkung des Gemeinschaftssinns, die Identifikation mit kollektiven Werten und die Entwicklung von Verantwortung und Fürsorge in der Verknüpfung von Urteilen und Handeln. Pädagogische Grundprinzipien sind die Zumutung von Verantwortung, die Authentizität und Gemeinsamkeit der diskutierten Probleme, die Partizipation an der Normentstehung, die Demokratisierung des Schullebens, die Orientierung an der Kraft des Arguments sowie der wechselseitige Handlungs- bzw. Begründungsbezug von Urteil bzw. Handeln (Oser/Althof 1994). Diese Prinzipien werden in der Gründung einer die gesamte oder Teile der Schule umfassenden Gemeinschaft konkretisiert, in der vorzugsweise authentische und aktuelle, aber auch hypothetische Konflikte und Dilemmata von Lehrer/innen und Schüler/innen gemeinsam bearbeitet und durch die Formulierung und Etablierung von Regeln gelöst werden. Zum Setting gehören ausserdem eine Vorbereitungsgruppe, ein koordinierender und kontrollierender Vermittlungsausschuss, Reflexionssitzungen der Lehrer/innen, der Einbezug der Eltern und eine fortlaufende Evaluation des Prozesses. Der/die Lehrer/in ist parteiliche/r und dadurch stimulierende/r Repräsentant/in der Gruppen- oder Gemeinschaftsautorität, dessen/deren Autorität sich wie die aller Beteiligten im Rahmen partizipatorischer Demokratie an der Kraft des Arguments bemisst. Nach eigenem Anspruch versucht das Modell einen Mittelweg zwischen Indoktrination und Relativismus zu gehen, womit zugleich eine Grundfrage aller Modelle zur Förderung von Moralität angesprochen ist, nämlich, wie das Verhältnis von Moralität, spezifischen Normen und Werten und ethischer Reflexion im konkreten pädagogischen Feld zu denken ist.

4.1.2 Vermittlung einer spezifischen Moral: Als traditionelle Aufgabe der Moralerziehung wird die Vermittlung von Moral angesehen, wie sie vom 19. bis zum frühen 20. Jh. vorrangig als Tugend- und Charakterbildung, seit den 1970er Jahren verstärkt unter der häufig unscharf verwendeten Bezeichnung ›Werteerziehung‹ verfolgt wird. Der Tugend-Ansatz wird im 20. Jh. insbesondere durch Bollnow moralpäda-

gogisch relevant (Bollnow 1958). Die Kategorie des Charakters steht bei Herbart im Vordergrund und wird zu Beginn des 20. Jh.s z. B. von Foerster (1953) und Kerschensteiner (1929) fortgeführt. In den USA findet in den 1970er Jahren die *character education* über das *American Institute for Character Education (AICE)* in Kindergärten und Schulen Verbreitung. Das *Character Education Curriculum (CEC)* zielt die Förderung einer Vielzahl von Eigenschaften wie Ehrlichkeit, Freundlichkeit, Hilfsbereitschaft, Mut, Effizienz, Achtung bürgerlicher Pflichten und menschlicher Grundrechte an und wird in Materialien und Handreichungen konkretisiert (American Institute for Character Education 1974). Dem Vorzug der curricularen Präzision und didaktisch-methodischen Transparenz und Konkretion wird entgegengehalten, dass die Auswahl der Tugenden nicht legitimiert wird und de facto soziale Anpassung intendiert, dass keine Lernhilfen für Wertkonflikte geboten werden und dass das Ansinnen der Vermittlung eines Tugend- und Wertekanon in einer pluralistischen Welt grundsätzlich zu befragen ist (Mauermann 1982). In den späten 70er Jahren tritt in Deutschland die Kategorie des Charakters in den Hintergrund, und Adressat der Vermittlung wird das Handlungssubjekt, dessen Einstellungen und Präferenzen durch Werteerziehung beeinflusst werden sollen, wobei zwischen der Vermittlung von spezifisch moralischen und anderen Werten zu unterscheiden ist. Werteerziehung wird hier material verstanden, wobei dann vor allem die Frage nach Auswahl, Begründung und normativer Interpretation der zu vermittelnden Werte zu stellen ist, sei es allgemein oder in einzelnen moralisch ›geladenen‹ Praxisfeldern wie der Umwelt- oder Friedenserziehung etc. Darüber hinaus kann der Begriff der Werteerziehung auch eine strebensethische und zugleich formale Pointierung im Sinne der Wertklärung haben.

4.1.3 Lebenshilfe und formale Wertklärung: Der materialen Vermittlung von Moral in sollensethischer Pointierung können strebensethisch orientierte Ansätze an die Seite gestellt werden, die das Gelingen insbesondere individueller Lebensentwürfe im Blick haben. In Deutschland ist z. B. in einigen Lehrplänen des Ethikunterrichts das Ziel der Lebenshilfe verankert, wofür er sich der Bezugsdisziplinen der Pädagogik (als Kunst) und der Psychologie (als Therapie) bedient und seitens der Lehrenden auch therapeutische Funktionen abverlangt (Tremml 1994). Im anglo-amerikanischen Raum ist der Ansatz der Wertklärung, der *Value Clarification*, verbreitet, der es ablehnt, in der Schule bestimmte oder gemeinsame Werte zu vermitteln, sondern auf die Kompetenzen

der Bewusstmachung, Prüfung und Umsetzung individueller Werte abzielt (Simon 1981). Ein ›Wert‹ soll dadurch entstehen, dass etwas nach Abwägung verschiedener Möglichkeiten und ihrer Konsequenzen frei gewählt, hochgeschätzt sowie gegenüber anderen bejaht wird und handlungsleitend und beständig ist. Dem/der Lehrer/in kommt dabei die Rolle eines non-direktiven Beraters/in zu. Diesem Ansatz wurden u. a. die fehlende Unterscheidung zwischen moralischen und anderen Werten, ethischer Relativismus und in der Praxis performativ selbstwidersprüchliche, nämlich autoritäre und konformistische Effekte vorgeworfen (Oser/Althof 1994, S. 475–515).

## 4.2 Vermittlung von Ethik

4.2.1 Ethisches Wissen: Ein in Deutschland großer Bestandteil von schulischen Curricula ist in der Regel die Vermittlung von ethischem bzw. ethisch relevantem Wissen z. B. aus der akademischen Praktischen Philosophie. Aus moralpädagogischer Sicht müsste dessen Bedeutung im Spannungsfeld zwischen Moralerziehung im engeren Sinne und ethischer Urteilskompetenz noch weiter diskutiert und entfaltet werden.

4.2.2 Ethische Urteilskompetenz: Ansätze zur Förderung ethischer Urteilskompetenz sollen nicht bestimmte Inhalte, Werte oder Normen, vermitteln, sondern die Fähigkeit zu deren eigenständiger ethischer Reflexion und Begründung fördern. Aus der narrativen Ethik stammt die Idee des ethischen Lernens am Modell, das im Gegensatz zum Vorbild, das zu Nachahmung und Befolgung aufruft, Verfahren des Auffindens des Guten aufzeigt und somit die kritische Distanz zur konkreten Lösung aufrechterhält (Mieth/Mieth 1978). Aus der analytischen Ethik kommen Ansätze der Wertanalyse, *Value analysis*, die Wertkonflikte durch eine Analyse der Problemkonstellation und Abwägung zwischen den Werten lösen sollen; dem Lehrer/der Lehrerin kommt die Aufgabe zu, die relevanten Informationen zur Verfügung zu stellen (Coombs/Meux 1971; Fraenkel 1977). In Deutschland sind Urteilsbildungsmodelle verbreitet, die unerlässliche Dimensionen ethischen Urteilens beschreiben und dazu beitragen wollen, ethische Konflikte strukturiert zu lösen (Bender 1988; Pfeifer 2003; Tödt 1990). Gerade im Bereich der Angewandten Ethik mit ihrem hohen Problemlösungs- und Handlungsdruck sind eine ganze Reihe von Modellen entwickelt worden, die auch in Schule und Ausbildung Anwendung finden, z. B. im Bereich der Medizinethik (Baumann-Hölzle 1999) und in der Bio- und Technikethik (Bender/Platzer/Sinemus 1995; Haker 1998; Mieth 1993; Runtenberg 2001).

Dabei ist zu bedenken, dass auch der Schritt der Wahrnehmung eines ethischen Problems als solches zu operationalisieren und das Verhältnis der Modelle zu den unterschiedlichen ethischen Ansätzen einerseits und zu moralpsychologischen Modellen andererseits zu diskutieren ist (Dietrich 2001). Aus der Moralpsychologie selbst kommt die Dilemma-Diskussion nach Kohlberg, der Anfang der 70er Jahre begann, sein sechsstufiges moralpsychologisches Entwicklungsmodell ethischer Urteilskompetenz für die Moralerziehung umzusetzen, da sich zeigen ließ, dass die Entwicklung durch die schulische Diskussion von Dilemmata gefördert werden kann (Kohlberg 1995). Die Aufgabe des/der Lehrers/in ist es, u. a. durch das Angebot einer Argumentation der jeweils nächsten Stufe eine konstruktive Verunsicherung auszulösen und damit eine höherstufige Reorganisation zu stimulieren. An diesem Ansatz wird – wie an allen Ansätzen zur ethischen Urteilskompetenz – in moralpädagogischer Hinsicht v. a. kritisiert, dass er nur die kognitive Moralentwicklung, nicht aber zugleich den Aufbau moralischer Motivation fördert. Außerdem hat insbesondere die Diskussion um die sechste Stufe des Modells gezeigt, dass die Beschreibung der Entwicklungsstufen und ihre didaktisch-ethische Begründung als Entwicklungsziele voneinander zu unterscheiden sind. Zusammenfassend kann aus ethischer Perspektive in Bezug auf die Beantwortung der didaktischen Fragestellung gesagt werden, dass der Beitrag der Ethik insbesondere zur Analyse- und Begründungsarbeit der Didaktik noch weiter herausgearbeitet, die Etablierung einer entsprechenden Bereichsethik gestärkt und die Systematisierung des Verhältnisses der Ethik zur Pädagogik entsprechend weiterentwickelt werden sollten.

## Literatur

### Standardwerke

- Adam, Gottfried/Schweitzer, Friedrich (Hg.): *Ethisch erziehen in der Schule*. Göttingen 1996.
- Bender, Wolfgang: *Ethische Urteilsbildung*. Stuttgart 1988.
- Brüning, Barbara: *Ethikunterricht in Europa. Traditionen, Konzepte und Perspektiven*. Leipzig 1999.
- Mauermann, Lutz/Weber, Erich (Hg.): *Der Erziehungsauftrag der Schule. Beiträge zur Theorie und Praxis moralischer Erziehung unter besonderer Berücksichtigung der Wertorientierung im Unterricht*. Donauwörth <sup>2</sup>1981.
- Oser, Fritz/Althof, Wolfgang (Hg.): *Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebe- reich*. Stuttgart <sup>2</sup>1994.
- Pfeifer, Volker: *Didaktik des Ethikunterrichts*. Stuttgart 2003.
- Schmidt, Heinz: *Didaktik des Ethikunterrichts I. Grundlagen*. Stuttgart 1983.
- Tremel, Alfred K.: »Ethik als Unterrichtsfach in den verschiedenen Bundesländern. Eine Zwischenbilanz«. In: ders. (Hg.): *Ethik macht Schule! Moralische Kommunikation in Schule und Unterricht*. Frankfurt a.M. 1994, S. 18–29.
- Weber, Erich: *Pädagogik. Eine Einführung*. Band 1: Grundfragen und Grundbegriffe; Teil 3: Pädagogische Grundvor- gänge und Zielvorstellungen – Erziehung und Gesellschaft/ Politik. Donauwörth <sup>8</sup>1999.

### Weiterführende Literatur

- American Institute for Character Education (AICE): *Character Education Curriculum*. Austin 1974.
- Baumann-Hölzle, Ruth: »Sieben Schritte ethischer Urteils- bildung«. In: Dies.: *Autonomie und Freiheit in der Medizin- ethik. Immanuel Kant und Karl Barth*. Freiburg 1999, S. 320–330.
- Bender, Wolfgang/Platzer, Katrin/Sinemus, Kristina: »Zur Ur- teilsbildung im Bereich Gentechnik. Die Flavr-Savr-To- mate«. In: *Ethica* 3 (1995), S. 293–303.
- Bertram, Hans: »Moralische Sozialisation«. In: Hurrelmann, Klaus/Ulich, Dieter (Hg.): *Handbuch der Sozialisationsfor- schung*. Weinheim 1980, S. 717–744.
- Biesinger, Albert/Hänle, Joachim (Hg.): *Gott – mehr als Ethik: der Streit um LER und Religionsunterricht*. Freiburg 1997.
- Bollnow, Otto Friedrich: *Wesen und Wandel der Tugenden*. Frankfurt a.M. 1958.
- Brezinka, Wolfgang: *Erziehung in einer wertunsicheren Gesell- schaft. Beiträge zur Praktischen Pädagogik*. München 1986.
- Coombs, Jerrold/Meux, Milton: »Teaching strategies for value analysis«. In: Metcalf, Lawrence E. (Hg.): *Values education: rationale, strategies, and procedures*. Washington D.C. 1971, S. 29–74.
- Davis, Michael: *Ethics and the University*. London 1999.
- Dietrich, Julia: »Grundzüge ethischer Urteilsbildung.« In: Roh- beck, Johannes (Hg.): *Ethisch-philosophische Basiskompe- tenz*. Dresden 2004, S. 65–96.
- Fellsches, Josef: *Moralische Erziehung als politische Bildung*. Heidelberg 1977.
- Foerster, Friedrich Wilhelm: *Schule und Character*. Reckling- hausen <sup>13</sup>1953.
- Fraenkel, Jack R.: *How to Teach about Values: An Analytic Approach*. Englewood Cliffs, New Jersey 1977.
- Garz, Detlef/Oser, Fritz/Althof, Wolfgang: *Moralisches Urteil und Handeln*. Frankfurt a.M. 1999.
- Haker, Hille: »Genetische Beratung und moralische Entschei- dungsfindung«. In: Düwell, Marcus/Mieth, Dietmar (Hg.): *Ethik in der Humangenetik*. Tübingen 1998, S. 238–270.
- Holtapps, Heinz Günter (Hg.): *Entwicklung von Schulkultur: Ansätze und Wege schulischer Erneuerung*. Neuwied 1995, S. 6–36.
- Kerschensteiner, Georg: *Charakterbegriff und Charaktererzie- hung*. Leipzig <sup>4</sup>1929.
- Kerstiens, Ludwig: *Das Gewissen wecken. Gewissen und Ge- wissensbildung im Ausgang des 20. Jhs*. Bad Heilbrunn 1987.
- Kohlberg, Lawrence: »Der ›Just-Community‹ – Ansatz der Moralerziehung in Theorie und Praxis«. In: Oser, Fritz/ Fatke, Reinhard/Höffe, Otfried (Hg.): *Transformation und Entwicklung*. Frankfurt a.M. 1986, S. 21–55.
- : *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt a.M. 1995.
- Krüger, Heinz-Hermann (Hg.): *Einführung in Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft*. Opladen 2000.
- Lenzen, Dieter/Mollenhauer, Klaus (Hg.): *Theorien und Grundbegriffe der Erziehung und Bildung*. Stuttgart 1995. (Enzyklopädie Erziehungswissenschaft; Bd. 1).
- Lisman, C. David: *The Curricular integration of Ethics*. London 1996.
- Mandry, Christof/Dietrich, Julia (Hg.): *Ethisch-Philosophische Grundlagen im Lehramtsstudium*. Dokumentation einer Fachtagung des Ministeriums für Kultus, Jugend und Sport

- Baden-Württemberg und des Interfakultären Zentrums für Ethik in den Wissenschaften. Tübingen 2001.
- Martens, Ekkehard: »Philosophiedidaktik«. In: Pieper, Annemarie: *Fachdisziplinen der Philosophie*. Leipzig 1998, S. 281–303.
- : »Philosophicum elementare. Zur (Wieder-)Einführung von Philosophie in die Lehrerbildung«. In: Lohmann, Karl Reinhard/Schmidt, Thomas: *Akademische Philosophie zwischen Anspruch und Erwartung*. Frankfurt a.M. 1998, S. 196–208.
- Mauermann, Lutz: »Theorien und Methoden der Werterziehung in der Schule – ein kritischer Überblick«. In: *Pädagogische Welt*. August 1982, S. 472–494.
- : »Moralische Erziehung in der Familie«. In: Macha, Hildgard/Mauermann, Lutz (Hg.): *Brennpunkte der Familienerziehung*. Weinheim 1997, S. 156.
- McPhail, Peter/Middleton, David/Ingram, David: *Moral education in the middle years*. London 1978.
- Mieth, Dietmar: »Freisetzung von Mikroorganismen – ethische Kriterien«. In: Wils, Jean-Pierre (Hg.): *Orientierung durch Ethik*. Paderborn 1993, S. 43–55.
- Mieth, Irene/Mieth, Dietmar: »Vorbild oder Modell? Geschichten und Überlegungen zur narrativen Ethik«. In: Stachel, Günter/Mieth, Dietmar (Hg.): *Ethisch handeln lernen*. Zürich 1978, S. 106–115.
- Nipkow, Karl Ernst: *Bildung in einer pluralen Welt*. Bd. I: *Moralpädagogik im Pluralismus*. Gütersloh 1998.
- Portele, Gerhard (Hg.): *Sozialisation und Moral*. Weinheim 1978.
- Rehfs, Wulf D./Becker, Horst (Hg.): *Handbuch des Philosophieunterrichts*. Düsseldorf 1986.
- Reinhardt, Sibylle: »Moral- und Werteerziehung«. In: Sander, Wolfgang (Hg.): *Handbuch politische Bildung*. Bonn 1997, S. 338–348.
- Rekus, Jürgen (Hg.): *Schulfach und Erziehung. Fachdidaktische Beiträge zur moralischen Erziehung im Unterricht*. Hildesheim 1991.
- Rohbeck, Johannes (Hg.): *Methoden des Philosophierens*. Dresden 2000.
- Runtenberg, Christa: *Didaktische Ansätze einer Ethik der Gentechnik: Produktionsorientierte Verfahren im Unterricht*. Freiburg i.Br. 2001.
- Schmidt, Heinz: *Didaktik des Ethikunterrichts II*. Der Unterricht in Klasse 1–13. Stuttgart 1984.
- : »Ethische Erziehung als fächerübergreifende und fächerverbindende Aufgaben«. In: Adam/Schweitzer (Hg.) 1996, S. 313–331.
- Simon, Sidney B.: »Wertklärung im Unterricht«. In: Mauermann/Weber (Hg.) 1981, S. 202.
- Steenblock, Volker: *Philosophische Bildung*. Einführung in die Philosophiedidaktik und Handbuch: Praktische Philosophie. Münster 2000.
- Sutor, Bernhard: »Politikunterricht und moralische Erziehung. Zum Verhältnis von politischer Bildung und politischer Ethik«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 46 (1989), S. 3.
- Tichy, Matthias: *Die Vielfalt des ethischen Urteils: Grundlinien einer Didaktik des Fachs Ethik/Praktische Philosophie*. Bad Heilbrunn 1998.
- Tödt, Heinz Eduard: »Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung«. In: Ulrich, Hans G. (Hg.): *Evan-gelische Ethik*. München 1990, S. 295–322.
- Weber, Erich: *Das Schulleben und seine erzieherische Bedeutung*. Donauwörth 1979.

Julia Dietrich

## Moralpsychologie / Moralentwicklung

### 1. Begriff und Gegenstandsbereich

Die Moralpsychologie ist ein Teilgebiet der Psychologie, in dem es – wie in der gesamten Psychologie – verschiedenartige, häufig nicht klar umrissene Auffassungen von Moral gibt. In einem weiten Verständnis von Moral bezieht sich die Moralpsychologie sowohl auf Vorstellungen, welche die moralische Richtigkeit des Handelns betreffen, als auch auf Vorstellungen vom ›guten Leben‹. Die Moralpsychologie beschreibt, interpretiert und erklärt mit psychologischen Methoden, Begriffen und Theorien psychische Vorgänge und Strukturen, die im Zusammenhang mit Moral in einem weiten Sinne stehen, also moralische Kognitionen, Emotionen, Motivationen und Verhaltensweisen bzw. Handlungen von Individuen und Gruppen. Die Fragestellungen und Ergebnisse variieren dabei in Abhängigkeit vom jeweils zugrunde gelegten Moralverständnis. Darüber hinaus strebt die Moralpsychologie die Anwendung der gewonnenen Erkenntnisse in Therapie, Erziehung und Rechtsprechung an. Innerhalb der Ethik wird die Moralpsychologie der empirischen bzw. deskriptiven Ethik zugerechnet. Im Unterschied dazu würde eine normativ verstandene Ethik der Psychologie etwa nach dem Umgang mit Versuchspersonen in der Forschung (z. B. Gefährdung oder Täuschung in Experimenten, Fragetechniken in Tests oder Interviews) und mit Klienten in der Therapie (z. B. Schweigepflicht, Gestaltung der therapeutischen Beziehung, Aufklärung) fragen oder sich mit unausgewiesenen Wertungen in psychologischen Theorien und Therapien beschäftigen.

Insbesondere folgende Teilgebiete der Psychologie liefern Beiträge zum Themenbereich ›Moral‹: Die allgemeine Psychologie erforscht moralrelevante Handlungsvoraussetzungen wie z. B. Situationswahrnehmung, Motivationen und Entscheidungsprozesse. Die Entwicklungspsychologie fragt nach altersabhängigen Veränderungen im Laufe eines Lebens (z. B. in Bezug auf Perspektivenübernahme, kritisches Denken oder nonkonformes Verhalten), die Persönlichkeitspsychologie u. a. nach moralischer Identität, Gewissen und nach interindividuellen Unterschieden (z. B. in Wertüberzeugungen). Die Sozialpsychologie und die Ökologische Psychologie untersuchen die Auswirkungen sozialer (Partner, Gruppen), materialer, kultureller, historischer und anderer Kontexte auf Phänomene wie z. B. Aggression, Konformismus oder Toleranz. Die Biopsychologie erkundet die phy-

siologischen Grundlagen moralrelevanten psychischen Geschehens (z.B. die Zusammenhänge zwischen Hormonen und Emotionen, Hirnpotentialen und Verhalten).

## 2. Historische Entwicklung

Die Psychologie als Erfahrungswissenschaft hat bereits Anfang des 20. Jh.s Tests zur quantitativen Messung ›moralischer‹ Charakterzüge wie z.B. Ehrlichkeit, Hilfsbereitschaft oder Fleiß entwickelt. Um Moraltests zu Alltagsverhalten in Beziehung zu setzen, führten Hartshorne und May (1928) mit Schulkindern Selbst- und Fremdbefragungen durch und fanden eine stärkere Situations- als Persönlichkeitsabhängigkeit des Verhaltens. Zwischen 1930 und 1960 wurde Moral im Kontext umfassender Persönlichkeitskonstrukte wie z.B. Gewissen oder Identität thematisiert. In den 60er Jahren erregten einige sozialpsychologische Untersuchungen zum Einfluss externer Faktoren auf individuelles Verhalten Aufsehen, so z.B. das Gehorsamsexperiment von Milgram (1963, vgl. 1974). Im deutschsprachigen Raum werden seit den 70er Jahren überwiegend die Ansätze von Piaget und Kohlberg zur Entwicklung des moralischen Urteils rezipiert und Moralpsychologie deshalb häufig auf Überlegungen zur Moralentwicklung reduziert.

## 3. Theoretische Kontexte

›Moral‹ wird innerhalb unterschiedlicher psychologischer Theorietraditionen behandelt. Diese unterscheiden sich in ihren Fragestellungen, ihren (u.a. anthropologischen) Annahmen und unterstellten Mechanismen (z.B. psychische Dynamik, Konditionierung, Strukturen der Interaktion zwischen Individuum und Umwelt), untersuchten Phänomenen (z.B. Träume, beobachtbares Verhalten, Kognitionen) und verwendeten Methoden (z.B. Interview, Laborexperiment, Beobachtung) und dementsprechend im Geltungsbereich ihrer Aussagen. Die Ansätze von Freud (Tiefenpsychologie), Bandura (Kognitive Lerntheorie), Piaget bzw. Kohlberg (Genetischer Strukturalismus) sind trotz Kritik und Weiterentwicklungen bis heute als Paradigmen moralpsychologischer Theorien bedeutsam. Im Rahmen anderer Theorietraditionen, wie etwa dem klassischen Behaviorismus, der humanistischen oder der systemischen Psychologie, fanden bisher nur in geringem Ausmaß und nicht immer explizit moraltheoretische Überlegungen statt. Zwar spielt implizit die Frage nach den empirischen Bedingungen der

Freiheit des Individuums im Willen und im Handeln in vielen psychologischen Theorietraditionen eine Rolle, und die psychologische Forschung untersuchte viele Phänomene, die in einem weiteren Sinne als moralisch relevant gelten können. Doch die folgenden Ausführungen konzentrieren sich, obwohl sich keine scharfen Trennungen vornehmen lassen, auf Ansätze, die sich mehr oder weniger explizit mit ›Moral‹ beschäftigen. Dabei steht – angesichts der schwer eingrenzbarer Fülle von Beiträgen zu Bedingungen und Zielen ›guten bzw. gelingenden Lebens‹ – das normative Verständnis von ›Moral‹, das sich auf die moralische Richtigkeit von Handlungen bezieht, im Vordergrund.

Ein Bestandteil der psychoanalytischen Persönlichkeitstheorie Freuds ist das auf der Grundlage freier Assoziation und Traumdeutung entwickelte, fragmentarisch gebliebene Strukturmodell mit den psychischen Instanzen Es, Ich, Über-Ich (Freud 1923). Das Ich (Realitätsprinzip) in seiner psychischen Funktion der bewussten Auseinandersetzung mit der Außenwelt vermittelt zwischen Trieben und Bedürfnissen aus dem Es (Lustprinzip) und verinnerlichten elterlichen und gesellschaftlichen Wert- und Normvorstellungen aus dem Über-Ich (Moralprinzip). Mit Freud lassen sich zum einen Krankheiten der ›moralischen Hemmung‹ (Hysterie, Zwang) und der ›moralischen Hemmungslosigkeit‹ (Masochismus, Melancholie), zum anderen die Entstehung moralischer Verpflichtungen durch Identifikationsprozesse und kulturelle Vorgaben beschreiben und erklären (Freud 1930). Wie aus Sicht der Psychoanalyse eine Moraltheorie konzipiert werden kann, die sich der kritischen Vernunft verpflichtet sieht, diskutieren aus psychologischer und philosophischer Sicht Ebrecht/Wöll (1998). Innerhalb der zahlreichen tiefenpsychologischen Weiterentwicklungen kam es besonders im Rahmen der Ich- und Selbst-Psychologie zu Reflexionen, die sich explizit oder implizit mit Vorstellungen vom ›guten Leben‹ beschäftigen. So lehnt sich z.B. der Analytiker Wolf (1993) mit seinem explizit moralpsychologischen Ansatz an Kohuts Selbstpsychologie (1979) an, der Entwicklungspsychologe Noam (1986) an Eriksons 8-stufige Identitätstheorie (1966).

Banduras sozial-kognitive Lerntheorie (1979) geht davon aus, dass moralisches Verhalten (neben beobachtbarem Tun auch Kognitionen, Einstellungen, Gefühle u.a.) wie jedes andere Verhalten auch durch Beobachtung und Nachahmung anderer Menschen erlernt wird. Zusätzlich zum behavioristischen Konzept externer Verstärkung werden vermittelnde Denkvorgänge (Selbstregulierungsmechanismen), d.h. Aufmerksamkeits-, Gedächtnis- und Selbstverstärkungs-

prozesse angenommen. Bandura unterscheidet vor dem Hintergrund seiner Laborexperimente zum Modellernen zwischen Aneignung und Ausführung eines Verhaltens: Die Aneignung hängt von Persönlichkeitsmerkmalen des Vorbilds sowie des Beobachters, deren Beziehung zueinander und den Situationsbedingungen ab. Die Ausführung eines gelernten Verhaltens wird von Ergebniserwartungen (wie sind die Aussichten auf externe soziale Verstärkung oder Bestrafung?), Kompetenzerwartungen (verfüge ich über die notwendigen Fähigkeiten?) und den persönlichen Standards (passt das Verhalten zu meinen persönlichen Leistungsansprüchen und Werthaltungen?) moduliert. Persönliche Bewertungsstandards, die intern verstärkend oder bestrafend wirken, ergeben sich nicht durch eine bloße Übernahme externer Vorgaben, sondern jedes Individuum konstruiert sie aktiv aus zahlreichen und mitunter konfligierenden Regeln und Modellvorgaben der Umgebung (Bandura 1991). Explizit moralispezifische Sozialisationstheorien finden sich innerhalb der sozial-kognitiv lerntheoretischen Tradition beispielsweise bei Aronfreed (1968) und bei Hoffman (1976), weiterführende Diskussionen bei Kurtines/Gerwitz (1991).

Freud und Bandura sowie andere Ansätze dieser Theorietraditionen erklären zwar die Übernahme und Befolgung vorgegebener familiärer und gesellschaftlicher Normen, weisen aber nur wenige Theorieelemente auf, die mit der freien Anerkennung externer Normen durch ein einsichtsfähiges und selbstbestimmtes Individuum in Verbindung gebracht werden können. Bindet man das Moralverständnis jedoch eindeutig an den Aspekt freier Selbstverpflichtung, gelten in erster Linie folgende Ansätze als psychologische Moraltheorien:

Piaget (1935) unterscheidet in seiner strukturalgenetischen Entwicklungstheorie zwei Stadien des moralischen Urteilens, die er über hermeneutisch-rekonstruktive Interviews mit Kindern über Spielregeln und über Begründungen ihrer Handlungsempfehlungen für moralische Konfliktsituationen fand. Das ›heteronome‹ Stadium ist durch Egozentrismus, Gehorsam gegenüber Autoritäten und ihren Regeln sowie durch eine Orientierung an Handlungskonsequenzen geprägt. Aufgrund ontogenetischer Dispositionen – u. a. der dynamischen Äquilibrationstendenz (z. B. zur Auflösung kognitiver Unstimmigkeiten) – und auf der Grundlage bereits entwickelter innerpsychischer Strukturen (z. B. der für die Rollenübernahme erforderlichen kognitiven Fähigkeiten) wird dieses Stadium auf systematische Weise transformiert und erweitert, wenn Anregungen aus der Umwelt (z. B. über egalitäre Interaktionen, moralische Konflikte, Diskussionen über Mo-

ral) hinzutreten: Das Kind gelangt in das Stadium der ›autonomen‹ Moral. Es betrachtet Regeln nun als Ergebnis wechselseitiger Vereinbarungen, Regelverstöße als Vertrauensbruch und Intentionen als maßgeblich für die Bewertung von Handlungen.

Kohlberg (ab 1958, vgl. 1995) beschreibt in Anlehnung an Piaget ein Stufenmodell der Entwicklung moralischen Urteilens, das er aus Längsschnittbefragungen zu moralischen Dilemma-Geschichten (z. B. Darf Heinz für seine krebskranke Frau ein lebensrettendes Medikament, das er nicht bezahlen kann, stehlen?) erschloss. Eine Analyse der Urteilsbegründungen führte Kohlberg zu drei Niveaus mit je zwei Stufen, die entwicklungslogisch aufeinander aufbauen, die nicht umkehrbar, jedoch förder- bzw. störfähig sind. Sie sind bestimmten Lebensaltern zugeordnet, kulturunabhängig und werden kognitiv komplexer sowie moralisch autonomer: Präkonventionelles Niveau: An Strafvermeidung orientierter Gehorsam bzw. Selbstinteresse. 1. Stufe: Richtig ist Regelbefolgung aus Gehorsam gegenüber Autoritäten. 2. Stufe: Richtig ist die Verfolgung eigener Interessen.

Konventionelles Niveau: Soziale Anerkennung suchende Konformität bzw. Einhaltung rollenbezogener Verpflichtungen. 3. Stufe: Richtig ist, die Erwartungen anderer zu erfüllen und loyal zu sein. 4. Stufe: Richtig ist die Erfüllung von Gesetzen und übernommenen Pflichten.

Postkonventionelles Niveau: Ausrichtung an allgemeinen moralischen Prinzipien aus gesellschaftlichem Allgemeininteresse bzw. aus Einsicht in die Gültigkeit universaler moralischer Prinzipien und Anerkennung des Verpflichtetseins. 5. Stufe: Richtig ist die Einhaltung wechselseitiger Vereinbarungen und die Maximierung des Nutzens möglichst vieler. 6. Stufe: Richtig ist die Befolgung autonom gewählter, universaler Prinzipien der Gerechtigkeit (z. B. Lebensrecht, Gleichheit).

Kohlberg provozierte mit seinem umfangreichen, explizit moralpsychologischen Ansatz Kritik und zahlreiche Weiterführungen. Gilligan (1984) vertrat aufgrund ihrer empirischen Studien die prominente, jedoch mittlerweile empirisch sehr umstrittene (z. B. Nunner-Winkler 1991) These, es gebe eine männliche, prinzipienorientierte Gerechtigkeitsmoral und eine weibliche, kontextorientierte Fürsorgemoral. Nunner-Winkler (1993) kritisierte Kohlbergs Annahme eines kognitiv-affektiven Parallelismus durch den empirischen Aufweis, dass der Erwerb moralischen Wissens bzw. Urteilens und der Aufbau moralischer Motivation (zur Befolgung einer als verpflichtend anerkannten moralischen Norm) in getrennten, zeitlich versetzten Lernprozessen verläuft. Kohlberg

leiste also in erster Linie einen Beitrag zur Entwicklung des moralischen Denkens. Keller und Edelstein (1993) fanden in ihren Studien zum Freundschaftskonzept bei Kindern im Unterschied zu Kohlberg bereits auf den Stufen 2–4 ein fortgeschrittenes Moralverständnis. Snarey (1985) zeigte, dass sich interkulturell und überregional nur die Stufen 1–4 nachweisen lassen. Montada (1998) vermisst Überlegungen zur Moralentwicklung Erwachsener, Eckensberger (ab 1980, vgl. 1998) bestreitet die Annahme spezifisch moralischer Operationen und erhält durch eine handlungstheoretische Rekonstruktion Kohlbergs elf Entwicklungsstufen des moralischen Urteils.

Döbert und Juranek (2000) untersuchten, wie sich differierende Moral- und Gerechtigkeitsverständnisse bei der Interpretation der Antworten auf hypothetische Dilemmasituationen auswirken. Den jeweiligen Status der sechs Stufen hinterfragend akzeptiert Habermas (1991) lediglich die Stufen 1–4 als natürliche Entwicklungsstufen, die Stufen 5 und 6 hingegen zeichneten als moralphilosophische Konstrukte einen normativen Zielzustand des Lernens aus.

Quer zur bisherigen Systematik psychologischer Theorietraditionen beziehen sich auch empirische und theoretische Beiträge aus den Teilgebieten Sozial- und Persönlichkeitspsychologie explizit auf Moral. Zur Klärung der Konzepte ›Motivation‹, ›Einstellung‹ und ›Werthaltung‹ in der Sozialpsychologie sowie der Konzepte ›Identität‹ und ›Selbstkonzept‹ in der Persönlichkeitspsychologie wurden unterschiedlichste psychologische Theorien und empirisch-deskriptive Erhebungsmethoden herangezogen. So verknüpfen beispielsweise Ajzen und Fishbein (1975) in ihrer ›Theorie geplanten Verhaltens‹, einer neueren Variante der ›Erwartung  $\times$  Wert-Theorien‹, das Konzept der ›Einstellung‹ mit den Variablen ›Überzeugung‹, ›Absicht‹ und ›Verhalten‹. Neben ›Einstellungen‹ trägt unter anderem eine ›subjektive Norm‹, die sich aus sozialen Normen und einer diesbezüglichen subjektiven Motivation zusammensetzt, entscheidend zur Verhaltensabsicht einer Person bei. Einen eigenständigen Beitrag zur theoretischen und empirischen Bestimmung von Werthaltungen lieferte u. a. Rokeach (1973), indem er zwischen Zielwerten (wünschenswerten Zuständen, personalen und sozialen Werten) und Instrumentalwerten (Lebenshaltungen wie Mut, Unabhängigkeit, Liebesfähigkeit) unterschied, die, als zentrale Standards im kognitiven System einer Person angesiedelt, den Einstellungen und Verhaltensweisen vorausgehen. Ein Zusammenspiel verschiedener, direkt moralisch relevanter Variablen repräsentieren auch jüngere integrative Modelle in der Identitäts- und Selbstkonzeptforschung, so z. B. die Ansätze von Kegan (1986) oder Haußer

(1983). Haußer definiert Identität als Einheit aus Selbstwahrnehmung bzw. Selbstkonzept, Selbstbewertung bzw. Selbstwertgefühl und Kontrollbewusstsein bzw. Kontrollüberzeugungen. Die so bestimmte Identität entwickelt ein Mensch aus Erfahrungen, die für ihn bedeutsam sind, und sie wiederum sind es, die ihn zur Verwirklichung von Selbstansprüchen motivieren.

#### 4. Forschungsausblick

Es besteht weiterer Forschungsbedarf hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen moralischen Kognitionen, Emotionen, Motivationen und dem Handeln in allen Lebensphasen. Aus forschungsmethodischer Sicht problematisch bleibt insbesondere die empirische Erfassung der subjektiven Anerkennung der Geltung moralischer Normen. Versuche der Verknüpfung unterschiedlicher Ansätze zu einer umfassenden moralpsychologischen Theorie gibt es bisher nur ansatzweise (vgl. z. B. Blasi 1993; Kohlberg 1995).

#### 5. Praxisrelevanz

Die (Moral-)Psychologie kann mit ihren Untersuchungen und Reflexionen im Unterschied zur Ethik keine Aussagen über die Richtigkeit bzw. Gültigkeit einer Moral bzw. moralischer Normen machen. Da jedoch jedem Sollen ein Können vorausgehen muss, hat sie Relevanz für die Ethik, indem sie Aussagen über grundlegende empirische Voraussetzungen des moralischen Handelns und der moralisch reflektierten Lebensführung macht. Da außerdem zur Erreichung psychologischer, pädagogischer oder rechtlicher Ziele, die selbst wiederum zum Gegenstand ethischer Reflexion gemacht werden können, für Problemdiagnosen und Lösungswege teilweise auch moralpsychologisches Wissen erforderlich ist, hat die Moralpsychologie Konsequenzen für Psychotherapie, Rechtsprechung, Pädagogik und Erwachsenenbildung. So können sich in einer Psychotherapie, die beispielsweise Affektkontrolle, soziale Kompetenz oder die Identitätsentwicklung verbessern will, die therapeutischen Mittel und Wege auch an Erkenntnissen und Theorien aus der Moralpsychologie orientieren. Die Rechtsprechung kann sich etwa bei der Frage der Schuldfähigkeit oder im Strafvollzug auf Erkenntnisse der Moralentwicklung beziehen. In der (Moral-)Pädagogik liegen je nach ›angewandtem‹ Moralentwicklungsmodell andere Methoden der Erziehung und Bildung nahe, um die eigens zu rechtfertigenden normativen Ziele wie etwa eine reflek-



tierte Lebensführung, moralisches Argumentieren oder moralisch verantwortetes Handeln im Alltag oder im Beruf zu fördern.

## Literatur

- Ajzen, Icek/Fishbein, Martin: *Belief, Attitude, Intention and Behavior. An Introduction to Theory and Research*. Reading, Mass. 1975.
- Aronfreed, Justin: *Conduct and Conscience. The Socialization of Internalized Control over Behavior*. New York 1968.
- Bandura, Albert: *Sozial-kognitive Lerntheorie*. Stuttgart 1979 (engl. Orig. 1977).
- : »Social Cognitive Theory of Moral Thought and Action«. In: Kurtines/Gewirtz 1991 (Vol. 1), S. 45–103.
- Blasi, Augusto: »Die Entwicklung der Identität und ihre Folgen für moralisches Handeln«. In: Edelstein/Nunner-Winkler 1993, S. 119–147.
- Döbert, Rainer/Juranek, Natalie: »Zur Rolle der Begrifflichkeiten: Die Auswirkungen eines Gerechtigkeitsrahmens auf die Aufschlüsselung eines moralischen Dilemmas – Eine Forschungsnotiz«. In: Edelstein, Wolfgang/Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.): *Moral im sozialen Kontext*. Frankfurt a.M. 2000, S. 234–259.
- Ebrecht Angelika/Wöll, Andreas (Hg.): *Psychoanalyse, Politik und Moral*. Tübingen 1998.
- Eckensberger, Lutz H.: »Die Entwicklung des moralischen Urteils« [1980]. In: Keller, Heidi (Hg.): *Entwicklungspsychologie*. Bern 1998, S. 476–516.
- Edelstein, Wolfgang/Nunner-Winkler, Gertrud/Noam, Gil G. (Hg.): *Moral und Person*. Frankfurt a.M. 1993.
- Erikson, Erik H.: *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*. Frankfurt a.M. 1966 (amerik. Orig. 1959).
- Freud, Sigmund: »Das Ich und das Es« [1923]. In: ders.: *Gesammelte Werke XII*. Frankfurt a.M. 1976.
- : »Das Unbehagen in der Kultur« [1930]. In: ders.: *Gesammelte Werke XIV*. Frankfurt a.M. 1976.
- Gilligan, Carol: *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München 1984 (amerik. Orig. 1982).
- Habermas, Jürgen: »Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über Stufe 6«. In: ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M. 1991, S. 49–76.
- Hartshorne, Hugh/May, Mark A. et al.: *Studies in the Nature of Character*, 3 Bde, New York 1928 ff.
- Haußer, Karl: *Identitätsentwicklung*. New York 1983.
- Heidbrink, Horst: *Einführung in die Moralpsychologie*. Weinheim <sup>3</sup>2008.
- Hoffman, Martin L.: »Empathy, Role-taking, Guilt, and Development of Altruistic Motives«. In: Lickona, T. (Hg.): *Moral Development and Behavior: Theory, Research, and Social Issues*. New York 1976, S. 124–143.
- Horster, Detlef (Hg.): *Moralentwicklung von Kindern und Jugendlichen*. Wiesbaden 2007.
- Kegan, Robert, *Die Entwicklungsstufen des Selbst*. München 1986 (amerik. Orig. 1982).
- Keller, Monika/Edelstein, Wolfgang: »Die Entwicklung eines moralischen Selbst von der Kindheit zur Adoleszenz«. In: Edelstein/Nunner-Winkler 1993, S. 307–334.
- Kohlberg, Lawrence: *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt a.M. 1995 (1958 unveröff. Diss., ab den 60er Jahren zahlreiche Veröffentlichungen).
- /Levine, Charles/Hewer, Alexander: »Zum gegenwärtigen Stand der Theorie der Moralstufen«. In: Kohlberg 1995, S. 217–372 (amerik. Orig. 1984).
- Kohut, Heinz: *Die Heilung des Selbst*. Frankfurt a.M. 1979 (amerik. Orig. 1977).
- Kurtines, William M./Gewirtz, Jacob L. (Hg.): *Handbook of Moral Behavior and Development*. Vol. 1: Theory, Vol. 2: Research, Vol. 3: Application. Hillsdale, N.J. 1991.
- Milgram, Stanley: *Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität*. Reinbek 1974 (amerik. Orig. 1974 – über die Experimente von 1963).
- Montada, Leo: »Moralische Entwicklung und moralische Sozialisation«. In: Oerter, Rolf/Montada, Leo (Hg.): *Entwicklungspsychologie* [1982]. Weinheim <sup>4</sup>1998, S. 862–894.
- Noam, Gil G.: »Stufe, Phase und Stil: Die Entwicklungsdynamik des Selbst«. In: Oser, Fritz/Fatke, Reinhard/Höffe, Otfried (Hg.): *Transformation und Entwicklung. Grundlagen der Moralerziehung*. Frankfurt a.M. 1986, S. 151–191.
- Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.): *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*. Frankfurt a.M. 1991.
- : »Die Entwicklung moralischer Motivationen«. In: Edelstein/Nunner-Winkler 1993, S. 278–303.
- Piaget, Jean: *Das moralische Urteil beim Kinde*. Stuttgart 1935 (frz. Orig. 1932).
- Rokeach, Milton: *The Nature of Human Values*. New York 1973.
- Snarey, John: »Cross-Cultural Universality of Socio-Moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research«. In: *Psychological Bulletin* 97 (1985), S. 202–232.
- Wolf, Ernest S.: »Selbst, Idealisierung und Entwicklung von Werten«. In: Edelstein/Nunner-Winkler 1993, S. 148–170.

Monika Bobbert

## Motivation

### 1. Motive und Gründe

Motive für Handlungen und Gründe für Handlungen scheinen auf den ersten Blick etwas ganz Verschiedenes zu sein. Wenn wir nach den möglichen Gründen für eine Handlung fragen, möchten wir wissen, was für die Ausführung dieser Handlung spricht. Wir fragen also nach einer *Rechtfertigung* der Handlung. Damit ist eine *normative* Dimension des Handlungsverstehens eröffnet. Auf die Frage »Warum hast du das getan?« erwarten wir dann eine Antwort, die uns Auskunft darüber gibt, welche »guten Gründe« für die Handlung angeführt werden können. Die angegebenen Gründe können wir gegebenenfalls einer Kritik unterziehen. Dabei geht es darum, ob die Handlung gut oder schlecht, ob sie effizient oder ineffizient, ob sie richtig oder falsch ist.

Mit dem gleichen Wortlaut kann jedoch auch etwas anderes gemeint sein. Wir können uns mit der Frage »Warum hast du das getan?« auch nach den *Motiven* einer Handlung erkundigen. Fragen wir auf diese Weise, dann wollen wir verstehen, was den Handelnden zu der Handlung geführt hat. Wir sind also daran interessiert, wie das Zustandekommen der Handlung erklärt werden kann. *Erklärungen* einer Handlung unterscheiden sich aber von deren mögli-

chen Rechtfertigungen. Hier geht es nicht darum, ob die jeweiligen Handlungen hinreichend begründet werden können oder nicht. Vielmehr wollen wir wissen, auf welche Weise sie zustande kommen. Unter dieser Perspektive ist also eine *kausale* Dimension des Handlungsverstehens angesprochen.

Gründe als mögliche Rechtfertigungen und Motive als mögliche Ursachen einer Handlung dürfen also nicht miteinander verwechselt werden. Es kann die besten Gründe für eine Handlung geben, ohne dass wir dazu motiviert sind, die Handlung auch tatsächlich auszuführen. Und umgekehrt kann man zu Handlungen motiviert sein, obwohl gute Gründe gegen ihre Ausführung sprechen. Durch eine strikte Trennung zwischen Gründen und Motiven, zwischen der normativen und der kausalen Dimension des Verstehens von Handlungen, wird man jedoch schnell dazu geführt, die bestehenden Verbindungen aus den Augen zu verlieren. Es ist wohl kein Zufall, dass uns für die Frage nach Handlungsmotiven und für die Frage nach Handlungsgründen eine einzige Formulierung zur Verfügung steht.

Eine allzu strikte Trennlinie zwischen Handlungsgründen und Motiven ist auch verantwortlich dafür, dass die moralphilosophische Debatte um Motive für moralisches Handeln häufig als eine Auseinandersetzung um die Beantwortung der Frage »Warum moralisch sein?« geführt wird. Entgegen dem ersten Anschein ist es jedoch nicht einfach, den Sinn dieser Frage genau zu verstehen. Dafür ist es von Nutzen, einen Blick in die philosophische Handlungstheorie zu werfen. Ist geklärt, was Handlungsmotive im Allgemeinen sind, kann auch nach den Motiven für moralisches Handeln gefragt werden. Erst dann lässt sich besser verstehen, was mit der Frage »Warum moralisch sein?« gemeint sein kann und welche Prämissen akzeptiert werden müssen, wenn man annimmt, dass es auf diese Frage überhaupt eine Antwort gibt.

## 2. Handlungstheoretische Grundlagen

Eine Handlung ist das absichtliche Verhalten einer Person. Eine Formulierung von Donald Davidson (1985, S. 57) ist geeignet, diese Charakterisierung noch etwas zu präzisieren: »Die folgende Schilderung ist, wie es scheint, eine, wenn auch ungefähre und unvollständige, so doch zutreffende Beschreibung der Situation, in der jemand mit einer Absicht handelt: Er schreibt einem Sachverhalt (einem Zweck oder der eigenen Ausführung einer Handlung, die bestimmte Bedingungen erfüllt) positiven Wert zu; er glaubt (oder weiß oder nimmt wahr), dass eine

Handlung einer Art, deren Ausführung ihm freisteht, den geschätzten Sachverhalt fördern oder hervorbringen oder verwirklichen wird; dementsprechend handelt er (d. h. er handelt *wegen* seiner Wertsetzung bzw. seines Wunsches und seiner Überzeugung)«.

Die von Davidson gewählte Formulierung mag im ersten Moment als komplex erscheinen, weil er eine allgemeine, auf sehr unterschiedliche Handlungstypen gleichermaßen zutreffende Strukturbeschreibung geben möchte. Im Grunde drückt sie aber einen relativ einfachen und in der Geschichte der Philosophie auch weithin akzeptierten Gedanken aus. Anhand eines Beispiels lässt er sich verdeutlichen:

- (1) Marcus will sich vor Regen schützen.
  - (2) Marcus glaubt, dass das Aufspannen eines Regenschirms ihn vor Regen schützt.
- 
- (3) Marcus spannt einen Regenschirm auf.

Das Beispiel hat nicht zufällig die Form eines praktischen Syllogismus. Ein solcher erklärt eine Handlung, indem er die Gründe angibt, deretwegen der Handelnde sie ausführt. Im obigen Beispiel besteht der Grund aus zwei Teilgründen. Einerseits hat die handelnde Person einen Wunsch, den sie erfüllt haben will. Es ist der Wunsch, sich vor Regen zu schützen (1). Andererseits hat sie den Glauben, dass durch das Aufspannen eines Regenschirms der Wunsch erfüllt wird (2). Diese beiden zusammengenommen erklären die Handlung, das Aufspannen eines Regenschirms (3). Beide Teilgründe sind unverzichtbar für das Stattfinden der Handlung. Ohne ihren Wunsch hätte die handelnde Person kein *Motiv*, überhaupt zu handeln. Und ohne den *Glauben* an ein geeignetes Mittel hätte sie keine Vorstellung davon, durch welche Handlungsweise ihr Wunsch erfüllt werden könnte.

Diese Beobachtung lässt sich verallgemeinern. Demnach bestehen Handlungserklärungen aus zwei Teilen. Zum einen muss ein Element vorhanden sein, welches das Motiv für das Handeln angibt (in diesem Fall ein spezifischer Wunsch). Im Zitat von Davidson heißt es dazu, der Handelnde »schreibt einem Sachverhalt (einem Zweck oder der eigenen Ausführung einer Handlung, die bestimmte Bedingungen erfüllt) positiven Wert zu«. Solche positiven Bewertungen von Sachverhalten kommen in den so genannten »Pro-Einstellungen« einer Person zum Ausdruck (engl. »proattitude«; vgl. dazu grundlegend Davidson 1980/1985, Kap. 1). Pro-Einstellungen sind mentale Zustände, in denen festgelegt ist, welche Sachverhalte *befürwortet* und welche *abgelehnt* werden. Um die Handlungserklärung zu vervollständigen,

muss zu der Angabe des motivationalen Teils, der Pro-Einstellung, noch ein zweiter Teil hinzukommen. Es ist die Angabe eines geeigneten Glaubenszustands, in dem der Handelnde sich befindet. Schematisch:

- (A) Der Handelnde hat die Pro-Einstellung P.  
 (B) Der Handelnde hat den Glauben, dass durch das Ausführen einer Handlung, die die Eigenschaft X hat, die Pro-Einstellung P erfüllt oder ihre Erfüllung gefördert wird.
- 
- (C) Der Handelnde führt eine Handlung mit der Eigenschaft X aus.

Pro-Einstellungen und Glaubenszustände spielen eine komplementäre Rolle bei solchen Handlungserklärungen. Sie können dies nur, weil es sich bei beiden um mentale Zustände handelt, die propositional strukturiert sind. Ihr propositionaler Gehalt lässt sich jeweils mit Hilfe eines »dass«-Satzes wiedergeben. Der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden Kategorien von mentalen Zuständen lässt sich gut durch eine halbformale Schreibweise hervorheben, wobei die Art des mentalen Zustands durch das Matrixverb und der propositionale Gehalt in Parenthese wiedergegeben wird:

- (4) *glauben* (dass der Regenschirm aufgespannt ist)  
 (5) *befürworten* (dass der Regenschirm aufgespannt ist)

Während (4) ein typisches Beispiel eines Glaubenszustands ist, handelt es sich bei (5) um eine Pro-Einstellung. Glaubenszustände und Pro-Einstellungen unterscheiden sich durch die Rolle, die ihrem propositionalen Gehalt zukommt. Ein Glaubenszustand ist genau dann wahr, wenn der im propositionalen Gehalt angegebene Sachverhalt tatsächlich besteht. Besteht er nicht, sollten wir den Glaubenszustand, d.h. unsere Meinung über die Welt, ändern. Wenn wir beispielsweise erkennen, dass der Regenschirm nicht aufgespannt ist, werden wir (4) aufgeben.

Bei Pro-Einstellungen verhält es sich anders. Bei ihnen gibt der propositionale Gehalt an, wie die Welt in unseren Augen aussehen sollte. Erkennen wir, dass der Regenschirm nicht aufgespannt ist, werden wir (5) nicht aufgeben, sondern versuchen den Sachverhalt zur Existenz zu bringen. Wenn nichts anderes dagegen spricht, werden wir also dementsprechend handeln. Weil ihre wesentliche Funktion darin besteht, uns dazu zu bringen, Handlungen auszuführen, kann man bei Pro-Einstellungen von »Motiven« im eigentlichen Sinn sprechen.

Handlungserklärungen weisen im Gegensatz zu

anderen Arten der Erklärung eine Besonderheit auf: Sie nehmen Bezug auf die interne Rationalität ihres Gegenstands. Handlungen werden durch eine Bezugnahme auf die Gründe, aus denen der Handelnde sie ausführt, erklärt. Entgegen dem ersten Anschein besteht also doch ein enger Zusammenhang zwischen Motiven und Gründen, zwischen der kausalen und der normativen Dimension des Verstehens von Handlungen. Dies ist möglich, weil auf der einen Seite Motive als mentale Zustände kausal wirksam sind. Sie weisen auf der anderen Seite aber eine propositionale Struktur auf, können deshalb auch logische Beziehungen eingehen und damit den Raum normativer Gründe eröffnen. Handlungsgründe sind also mentale Zustände von Personen. Von der »Existenz« von Gründen wird aber zu Recht auch dann gesprochen, wenn es sich nur um *mögliche* Handlungsgründe einer Person handelt, ohne dass diese auch aktual vorliegen. Solche Gründe haben jedoch keine kausale Wirksamkeit.

### 3. Internalismus und Externalismus

Welche Motive können beim moralischen Handeln wirksam sein? Es ist klar, dass moralische Handlungen nicht aus der allgemeinen Theorie des Handelns herausfallen dürfen. Vielmehr lässt sich die Frage nur innerhalb einer einigermaßen klar ausgearbeiteten Handlungstheorie beantworten. Wird der oben skizzierte Ansatz zugrunde gelegt, müssen auch bei moralischen Handlungen Motive im Sinn von Pro-Einstellungen vorhanden sein.

Die zentrale Debatte, in der heute die Frage nach Motiven der Moral geführt wird, ist die Kontroverse über Internalismus oder Externalismus in der Moraltheorie. Bei dieser Debatte geht es darum, wie der Zusammenhang zwischen Gründen und Motiven im Bereich der Moral zu denken ist. Sind moralische Gründe schon von sich aus motivierend, oder ist moralisches Handeln auf außermoralische Quellen der Motivation angewiesen? Während die so genannten »Internalisten« annehmen, dass ein sehr enger Zusammenhang zwischen moralischen Gründen und den entsprechenden Motiven besteht, dass also mit den Gründen, wenn sie einem bewusst sind, auch notwendig ein Motiv zum Handeln gegeben ist, verneinen die so genannten »Externalisten« diese enge Verbindung. (Die Ausdrücke »Internalismus« und »Externalismus« zur Bezeichnung dieser Positionen gehen auf Falk 1947/48 zurück; vgl. auch Frankena 1958. Seit Williams 1979 die Themenstellung auf allgemeine Fragen der Handlungsmotivation ausgeweitet hat, kommen diese Ausdrücke jedoch in sehr

unterschiedlichen Kontexten mit jeweils unterschiedlichen Bedeutungen vor. Im Folgenden werde ich mich auf die moraltheoretische Verwendung beschränken; vgl. dazu auch Brink 1989, Kap. 3; Dancy 1993, Kap. 1 und Smith 1994, Kap. 3.)

Der vom Internalismus behauptete Zusammenhang betrifft natürlich nicht die Moral selbst, sondern unser Bewusstsein der Moral. Die internalistische These lautet genauer formuliert: Eine moralische Überzeugung zu haben ist notwendig mit einem Motiv zum entsprechenden Handeln verbunden. Noch ein zweites Missverständnis ist zu vermeiden: Zwar ist nach Ansicht des Internalismus durch das Bewusstsein der Gründe ein hinreichendes Motiv für die Handlung notwendig mitgegeben. Ob die entsprechende Handlung auch tatsächlich ausgeführt wird, liegt jedoch noch immer in der Entscheidung des Handelnden. Nicht jedes für sich hinreichende Motiv wird auch umgesetzt. Dass moralische Gründe und Motive »notwendig verbunden« sind, heißt nicht automatisch, dass dem Motiv entsprechend gehandelt wird. Der Internalismus lässt beispielsweise zu, dass zum gleichen Zeitpunkt miteinander konkurrierende Motive existieren, von denen jedoch nur eines umgesetzt werden kann.

Der moraltheoretische Internalismus behauptet also, dass ein *notwendiger* Zusammenhang besteht zwischen dem Bewusstsein der Existenz moralischer Gründe und der Existenz von Motiven für moralisches Handeln. Der Externalist behauptet hingegen, dass dieser Zusammenhang *kontingent* ist. Es wäre dann durchaus vorstellbar, dass jemand, der davon überzeugt ist, eine bestimmte Handlung aus moralischen Gründen ausführen zu müssen, dennoch kein Motiv hat, entsprechend zu handeln. Mehr noch: Nach Ansicht des Externalismus muss immer ein »externes« Motiv hinzukommen, andernfalls würde es niemals zur Ausführung einer moralischen Handlung kommen.

Was könnten solche externen Motive für moralisches Handeln sein? Auf diese Frage sind im Laufe der Geschichte der Moraltheorie verschiedene Antworten gegeben worden. Eine mögliche Antwort besteht in dem Hinweis auf Sanktionen, die der moralisch Handelnde vermeiden möchte. Dabei kann es sich um »äußere« (Strafe) oder um »innere« Sanktionen handeln (etwa Schuld- und Schamgefühle). Das Motiv moralischer Handlungen läge dann darin, solche unliebsamen Sanktionen zu vermeiden bzw. – wenn positive Sanktionen mit einbezogen werden – nach einer Belohnung für das Handeln zu streben (vgl. für eine solche externalistische Moralauffassung beispielsweise Mills *Utilitarismus*, Kap. 3). Eine weitere Möglichkeit für den Externalisten besteht darin,

jedem moralisch Handelnden einen tief sitzenden Wunsch nach Anerkennung durch die moralische Gemeinschaft zu unterstellen. Auch könnte die treibende Kraft moralischen Handelns in ganz spezifischen, mit einem moralischen Urteil aber nicht notwendig verbundenen Emotionen verortet werden. Zu denken ist hier vor allem an Sympathie, Mitleid oder andere als »altruistisch« zu bezeichnende Gefühle. Dem Externalismus stehen also verschiedene Wege offen. Wesentlich für diese Position ist jedoch die Annahme, dass diese Motive nicht notwendig mit den moralischen Überzeugungen der handelnden Personen verbunden sind.

Damit gerät der Externalismus aber in Konflikt mit unseren vortheoretischen Intuitionen zu dieser Frage. Wir gehen normalerweise davon aus, dass moralische Überzeugungen eine andere Art von Einfluss auf unser Handeln haben können als nicht-motivationale Zustände, etwa Glaubensannahmen. Zwar können auch diese relevant für unser Handeln werden. So kann die Meinung, dass es regnet, zusammengenommen mit dem Wunsch, nicht nass zu werden, eine Person dazu veranlassen, einen Regenschirm mitzunehmen. Aber diese Meinung wird nur dann für ihr Handeln relevant, wenn die Person unabhängig davon noch ein entsprechendes Motiv, eine Pro-Einstellung, für die Handlung hat (in diesem Fall etwa den Wunsch, nicht nass zu werden).

Es scheint sehr plausibel, dass moralische Überzeugungen in vielen Fällen nicht nur für unser Handeln relevant, sondern für sich selbst genommen auch zureichende Motive für unser Handeln sein können. Moralische Überzeugungen besitzen eine »motivationale Kraft«. Und der Externalismus kann diese motivationale Kraft nicht anerkennen. Da der Zusammenhang zwischen moralischen Überzeugungen und entsprechenden Handlungsmotiven aus externalistischer Sicht kontingent ist, folgt aus dieser Position die Möglichkeit, dass eine Person zwar feste moralische Überzeugungen hat, sie aber darin kein Motiv sieht, ihnen entsprechend zu handeln. Genau in dieser Annahme liegt aber das Problem des Externalismus. Denn wenn eine Person *erstens* der festen moralischen Überzeugung ist, dass bestimmte Handlungen getan werden müssen, und sie *zweitens* sich in einer Situation befindet, in der sie eine solche Handlung tun kann, und *drittens* keine anderen Gründe aus ihrer Sicht dagegen sprechen, diese Handlung auszuführen, sie aber dennoch die Handlung unterlässt, dann halten wir die Person entweder für irrational – das heißt in diesem Fall für willensschwach beziehungsweise unbeherrscht – oder wir würden nicht glauben, dass sie tatsächlich die unterstellte moralische Überzeugung hat. Zwischen dem

Haben einer moralischen Überzeugung und ihrer praktischen Relevanz scheint ein begrifflicher Zusammenhang zu bestehen, den der Externalismus nicht erklären kann (für eine prominente Verteidigung des Externalismus in der Moraltheorie vgl. jedoch Brink 1989, Kap. 3; für eine ausführliche Kritik, auch an Brinks Argumenten, vgl. Smith 1994, Kap. 3).

Nun gibt es jedoch verschiedene Arten, einen Internalismus zu vertreten. Es reicht nicht aus, einfach einen notwendigen Zusammenhang zwischen dem Bewusstsein moralischer Gründe und den entsprechenden Motiven zu postulieren. Es muss auch gezeigt werden, worauf die behauptete Notwendigkeit dieses Zusammenhangs beruht. Wie kann die »internalistische Forderung« (zu dieser Formulierung vgl. Korsgaard 1986) sichergestellt werden? Wie ist der notwendige Zusammenhang zwischen moralischen Überzeugungen und entsprechenden Pro-Einstellungen denkbar?

Grundsätzlich stehen hier zwei Wege offen, und beide sind im Laufe der Geschichte der Philosophie in unterschiedlichen Varianten besprochen worden.

(a) Eine Möglichkeit, den moralischen Internalismus zu vertreten, liegt darin, moralischen Überzeugungen, beispielsweise die Überzeugung, dass eine bestimmte Handlungsweise moralische Pflicht ist, selbst als motivationale Zustände zu analysieren. Grund und Motiv der Handlung wären identisch, und deshalb bestünde zwischen Grund und Motiv auch ein notwendiger Zusammenhang. Moralische Überzeugungen wären also Pro-Einstellungen und keine Glaubenszustände. Metaethische Theorien wie der Emotivismus, der Expressivismus oder der Präskriptivismus sind mit diesem Weg kompatibel. Eine wichtige Konsequenz aus einer solchen Vorgehensweise liegt darin, dass moralische Überzeugungen dann nicht im strikten Sinn »wahr« oder »falsch« sein können. Die Möglichkeit rationaler Argumentationen im Bereich der Moral muss dann über andere Wege erklärt werden (für einen solchen Versuch auf der Grundlage einer antirealistischen Metaethik vgl. Scarano 2001, insbes. Teil II).

(b) Der zweite Weg möchte an der Unterschiedlichkeit von moralischen Gründen und Motiven festhalten und dennoch die internalistische Forderung erfüllen. Wie ist dies denkbar? Ein prominenter Versuch in diese Richtung findet sich in der Kantischen Ethik. Das, was in der modernen Debatte als »moralische Gründe« bezeichnet wird, sind bei Kant die »objektiven Bestimmungsgründe« des Willens. »Motive« im modernen Sinn entsprechen jedoch dem, was Kant »subjektive Triebfedern« nennt. In ihnen liegen die subjektiven Kausalursachen für die Aus-

führung einer Handlung. Zwischen der Rechtfertigung und der Erklärung einer moralischen Handlung gibt es bei Kant einen engen Zusammenhang. Das moralische Gesetz ist in seiner Theorie sowohl objektiver Bestimmungsgrund als auch subjektive Triebfeder des Handelns. Es ist »*principium diiudicationis*« und »*principium executionis*« zugleich.

Dennoch sind Gründe und Motive nach Kant nicht identisch. Seine Handlungstheorie geht von der Prämisse aus, dass ein Handeln ohne Mitwirkung von Gefühlen für uns Menschen nicht möglich ist. Hieraus erklärt sich eine seiner Leitfragen, wie reine Vernunft für sich praktisch sein kann. Mit dem Gefühl der Achtung benennt Kant deshalb ein spezifisches Gefühl, das die Verbindung zwischen moralischen Gründen und der entsprechenden Motivation leisten soll. Dafür versucht er zu zeigen, dass dieses Gefühl einen apriorischen Status hat. Da nach Kant Apriorität und Notwendigkeit immer zusammenfallen – eine These, die durchaus bestreitbar ist (vgl. Kripke 1980) –, ergibt sich dadurch zugleich die Notwendigkeit der Verbindung zwischen moralischen Gründen und der entsprechenden Motivation. Darin liegt der von Kant gewählte Weg, den moralischen Internalismus sicherzustellen (vgl. insbesondere Kant *Kritik der praktischen Vernunft*, 3. Hauptstück; für eine detaillierte Analyse von Kants Argumentation vgl. Scarano 2002).

Der Kantische Argumentationsgang ist aus mehreren Gründen nicht ganz unproblematisch. Aber er ist zweifellos einer der einflussreichsten Versuche, den oben genannten zweiten internalistischen Weg zu gehen, d.h. trotz der Ablehnung der Identität von Gründen und Motiven einen notwendigen Zusammenhang zwischen beiden zu postulieren. (Vgl. für ein allgemeines entscheidungstheoretisches Argument, warum dieser zweite Weg nicht so einfach gangbar ist, Lewis 1988 und 1996.)

#### 4. »Warum moralisch sein?«

Die Internalismus-Externalismus-Debatte macht deutlich, dass die Frage nach Motiven für moralisches Handeln kaum mit der Frage »Warum moralisch sein?« gleichzusetzen ist. Denn diese Formel nimmt entsprechend den handlungstheoretischen Grundannahmen eine jeweils ganz andere Bedeutung an. Unter einer internalistischen Perspektive kann es sich allenfalls um die bekannte Frage nach der Rechtfertigung der Geltung unserer moralischen Überzeugungen handeln. Denn wenn wir von der Gültigkeit eines moralischen Urteils überzeugt sind, hätten wir gemäß dieser Auffassung allein dadurch schon

ein Motiv für das entsprechende Handeln. Es ist unter dieser Annahme sinnlos, nach Motiven zu fragen, wenn schon die Überzeugung besteht, dass es moralische Gründe zum Handeln gibt. Unter einer externalistischen Sichtweise sieht dies jedoch anders aus. Hier geht es bei der Frage »Warum moralisch sein?« um etwas anderes als die Rechtfertigung moralischer Urteile. Vielmehr wird damit gefragt, ob es für eine Person irgendwelche externen Motive gibt, einem von ihr als richtig angesehenen moralischen Urteil in ihrem Handeln zu entsprechen.

Die Internalismus-Externalismus-Debatte hat ganz erhebliche Konsequenzen für eine Reihe von Forschungsgebieten. So hängt offensichtlich unsere Konzeption von *Begründung* im Bereich der Moral entscheidend davon ab. Denn wenn wir wissen wollen, warum wir eine moralisch gebotene Handlung ausführen sollen, wenn wir also nach der Rechtfertigung der Handlung fragen, dann ist unter internalistischen Prämissen damit nur nach der Rechtfertigung eines moralischen Urteils gefragt. Unter externalistischen Annahmen ist jedoch noch mehr verlangt. Zusätzlich zu dem entsprechenden moralischen Urteil muss auch das Motiv noch begründet werden. Warum sollte ich ein Motiv haben, das als moralisch richtig eingesehene auch umzusetzen? Der Internalismus kommt hingegen mit einem einstufigen Begründungsbegriff aus.

Nicht nur normative, auch deskriptive Disziplinen haben Berührungspunkte mit der Externalismus-Internalismus-Debatte. Eines der Beispiele ist natürlich die *Moralpsychologie*, in der die Motivationsfrage eine wesentliche Rolle spielt (zur Bedeutung der Internalismus-Externalismus-Debatte für die Moralpsychologie vgl. Wren 1986). Ein anderes Beispiel ist die *Moralpädagogik*. Was Motive für moralisches Handeln sein können, hat große Auswirkungen auf unser Verständnis davon, welche Rolle einerseits Sanktionen und andererseits diskursive Argumentationen im Prozess der Erziehung zur moralischen Verantwortung spielen. Die Internalismus-Externalismus-Debatte berührt aber auch *soziologische* Fragestellungen. Zu denken ist hier etwa an das vieldiskutierte Problem der »Stabilität« von Gesellschaften. Es ist nicht unerheblich, ob die moralischen Grundlagen für die Aufrechterhaltung von Demokratie und Gerechtigkeit hauptsächlich über ein Strafsystem oder im Wesentlichen durch moralische Gesinnungen zu leisten sind. Die Motivationsdebatte spielt auch hier eine nicht zu vernachlässigende Rolle (für eine solche Fragestellung vgl. etwa Rawls 1971, Teil III; für eine Analyse seiner Argumentation vgl. Scarano 1998). Die Frage nach Motiven moralischen Handelns ist also nicht allein von metaethischem

Interesse. Abgesehen von der Relevanz für die Lebensführung jedes Einzelnen, liegt in ihr eine zentrale Fragestellung nicht nur für die unterschiedlichen Zweige der Moraltheorie, sondern auch für die Gesellschaftstheorie.

## Literatur

- Brink, David O.: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge 1989.
- Dancy, Jonathan: *Moral Reasons*. Oxford/Cambridge, Mass. 1993.
- : *Practical Reality*. Oxford 2000.
- Davidson, Donald: *Essays on Actions and Events*. Oxford 1980 (dt.: *Handlung und Ereignis*. Frankfurt a.M. 1985).
- Falk, W. David: »Ought' and Motivation«. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 48 (1947/48), S. 111–138.
- Frankena, William K.: »Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy« [1958]: In: Goodpaster, Kenneth E. (Hg.): *Perspectives on Morality. Essays by William K. Frankena*. Notre Dame/London 1976, S. 49–73 u. 223–227.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft* [1788]. In: *Kants gesammelte Schriften*. Hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. V. Berlin 1908/13, S. 1–164.
- Korsgaard, Christine M.: »Skepticism about Practical Reason«. In: *The Journal of Philosophy* 83 (1986), S. 5–25 (dt. »Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft«. In: Gosepath, Stefan (Hg.): *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Vernunft*. Frankfurt a.M. 1999, S. 121–145).
- Kripke, Saul A.: *Naming and Necessity*. Oxford 1980 (dt. *Name und Notwendigkeit*. Frankfurt a.M. 1981).
- Lewis, David: »Desire as Belief«. In: *Mind* 97 (1988), S. 323–332.
- : »Desire as Belief II«. In: *Mind* 105 (1996), S. 303–313.
- Mill, John Stuart: *Utilitarianism*. London 1863 (dt. *Der Utilitarismus*. Stuttgart 1976).
- Nagel, Thomas: *The Possibility of Altruism*. Oxford 1970 (dt. *Die Möglichkeit des Altruismus*. Frankfurt a.M. 1998).
- Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. 1971 (dt. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1975).
- Scarano, Nico: »Der Gerechtigkeitssinn«. In: Höffe, Otfried (Hg.): *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Berlin 1998, S. 231–249.
- : *Moralische Überzeugungen. Grundlinien einer antirealistischen Theorie der Moral*. Paderborn 2001.
- : »Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants *Kritik der praktischen Vernunft*«. Erscheint in: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin 2002.
- Smith, Michael: *The Moral Problem*. Oxford 1994.
- Williams, Bernard: »Internal and External Reasons« [1979]. In: ders.: *Moral Luck*. Cambridge 1981, S. 101–113 (dt. »Interne und externe Gründe«. In: *Moralischer Zufall*. Frankfurt a.M. 1984, S. 112–124).
- Wolf, Jean-Claude: »Moralischer Internalismus. Motivation durch Wünsche versus Motivation durch Überzeugungen«. In: *Conceptus* 74 (1996), S. 47–61.
- Wren, Thomas E.: »Moralpsychologie und Metaethik: Ein Arbeitsbündnis«. In: Edelstein, Wolfgang/Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.): *Zur Bestimmung der Moral*. Frankfurt a.M. 1986, S. 37–54.

Nico Scarano

## Naturalistischer Fehlschluss

Unter einem naturalistischen Fehlschluss wird häufig eine – wie viele meinen – unzulässige Ableitung normativer Schlüsse aus rein deskriptiven Prämissen verstanden. Diese These wird auch als Hume'sches Gesetz bezeichnet. Das ist mit dem Ausdruck ›naturalistischer Fehlschluss‹ jedoch nicht gemeint. Der Begriff ›naturalistischer Fehlschluss‹ stammt aus G.E. Moores 1903 erschienenem Buch *Principia Ethica*. Moore meint damit keinen fehlerhaften Schluss aus bestimmten Prämissen, sondern vielmehr ein falsches Verständnis des Wortes ›gut‹ zu identifizieren, das sich seiner Meinung nach bei so unterschiedlichen Philosophen wie Bentham (Moore 1970, S. 49), Mill (ebd., S. 110f.), Spencer (ebd., S. 90) und auch Aristoteles (ebd., S. 246) findet. Moore glaubt, dass für die Ethik viel davon abhängt, dieses falsche Verständnis von ›gut‹ zurückzuweisen. Was ist unter dem naturalistischen Fehlschluss nun genau zu verstehen?

### 1. Die unterschiedlichen Bedeutungen

Der Begriff des ›naturalistischen Fehlschlusses‹ wird von Moore im Kontext der Diskussion der Bedeutung des Wortes ›gut‹ eingeführt. Er vergleicht die Bedeutung von ›gut‹ mit der Bedeutung des Wortes ›gelb‹ und kommt dabei zum Schluss, dass das Wort ›gut‹ genauso wenig wie das Wort ›gelb‹ definiert werden kann (Moore 1970, S. 36ff.). Das, worauf der Ausdruck ›gelb‹ sich bezieht, ist nicht mit dem gleichzusetzen, worauf wir Bezug nehmen, wenn wir von Lichtschwingungen, die das Auge eines Beobachters reizen, reden. Das ist nicht das, was wir mit ›gelb‹ meinen. Mit dem Ausdruck ›gelb‹ beziehen wir uns auf etwas, worauf wir uns mit keinem anderen Ausdruck beziehen. Dasselbe gilt nach Moore nun auch für das Wort ›gut‹: Mit ›gut‹ nehmen wir auf etwas Bezug, worauf wir mit keinem anderen Wort Bezug nehmen. Und das bedeutet nach Moore, dass es sich bei ›gut‹ um einen undefinierbaren Ausdruck handelt. Es kann sein, dass alle Dinge, die gut sind, zugleich auch immer etwas anderes sind. Daraus darf man nach Moore nun aber nicht den Schluss ziehen, dass gut mit dieser andern Eigenschaft identisch sei. Es ist genau dies, was viele Philosophen fälschlicherweise glaubten. Wie Moore ausführlich darlegt, bezeichnet ›gut‹ eine Eigenschaft sui generis. Diese Eigenschaft ist keine natürliche Eigenschaft, da auf sie sonst mit einem deskriptiven Ausdruck Bezug genommen werden könnte, was nach Moore nicht der Fall ist.

Wenn man die Ausführungen genauer betrachtet,

wird deutlich, dass unter dem naturalistischen Fehlschluss unterschiedliche Dinge verstanden werden: Einen naturalistischen Fehlschluss begeht man, wenn man a) das Wort gut definiert; b) wenn man gut mit einer bestimmten Eigenschaft, auf die wir mit einem anderen Ausdruck auch Bezug nehmen können, gleichsetzt und c) wenn man die Meinung vertritt, gut sei eine natürliche oder eine bestimmte übernatürliche Eigenschaft (vgl. Baldwin 1990, S. 71 f.).

### 2. Das Argument der offenen Frage

Dass man einen Fehler begeht, wenn man eines der drei genannten Dinge tut, ergibt sich nach Moore aus folgender Überlegung. Betrachten wir den Definitionsvorschlag »gut ist das, was von allen begehrt wird«. Das kann nach Moore nicht als eine Definition von ›gut‹ angesehen werden, da es sinnvoll wäre, zu fragen, ob das, was von allen begehrt wird, auch wirklich gut ist. Das wäre aber nach Moore nicht sinnvoll, wenn ›gut‹ dasselbe wie »das, was von allen begehrt wird«, bedeuten würde. Zudem wäre dann auch die Aussage »Das, was von allen begehrt wird, ist gut« eine Tautologie und in die Aussage übersetzbar »Das, was von allen begehrt wird, wird von allen begehrt« (vgl. Moore 1970, S. 47). »Das, was von allen begehrt wird, ist gut«, ist aber keine Tautologie und deshalb sind die beiden Ausdrücke ›gut‹ und »das, was von allen begehrt wird« auch nicht gleichbedeutend. Dies lässt sich nach Moore nun auf jeden Ausdruck übertragen, der zur Definition von ›gut‹ herangezogen wird. Bei jedem Prädikat N, das ›gut‹ zu definieren vorgibt, lässt sich fragen: »x ist N, aber ist x auch gut?« Diese offene Frage, die in Bezug auf beliebige Prädikate formuliert werden kann, zeigt nach Moore, dass das Wort ›gut‹ nicht definiert werden kann (in gleicher Weise auch, dass gut nicht mit etwas anderem gleichgesetzt werden kann und dass gut eine nicht-natürliche Eigenschaft bezeichnet).

### 3. Nicht-natürliche Eigenschaften

Moore betont an mehreren Stellen, dass die Eigenschaft keine natürliche Eigenschaft ist. Was aber heißt es, keine natürliche Eigenschaft zu sein? Was unterscheidet natürliche von nicht-natürlichen Eigenschaften? Moore meint, dass als natürlich das angesehen werden sollte, was Gegenstand der Naturwissenschaften und der Psychologie ist (Moore 1970, S. 78). Er führt dann weiter aus, dass natürlich das ist, was *in der Zeit* existiert. Im Anschluss daran wirft

er die Frage auf, was dies im Blick auf natürliche Eigenschaften nun bedeutet. Nach Moore sind natürliche Eigenschaften diejenigen Eigenschaften, die unabhängig vom Objekt existieren, dem sie zukommen (vgl. ebd., S. 79). Im Unterschied dazu handelt es sich bei nicht-natürlichen Eigenschaften um Eigenschaften, die nicht unabhängig vom Objekt, dem sie zukommen, existieren, und entsprechend auch – so Moore – nicht unabhängig von einem Objekt vorgestellt werden können. »Kann man sich ›gut‹ als *für sich* in der Zeit existierend vorstellen und nicht bloß als Eigenschaft eines natürlichen Gegenstandes? Ich für meinen Teil kann es nicht [...]« (ebd., S. 79).

Diese Bestimmung nicht-natürlicher Eigenschaften ist natürlich höchst problematisch. Welche Eigenschaft existiert objektunabhängig und lässt sich dementsprechend als für sich bestehende Eigenschaft vorstellen? Und wären insofern nicht sämtliche Eigenschaften als nicht-natürliche Eigenschaften zu betrachten?

In seiner 1942 erschienenen Schrift *Reply to my Critics* macht Moore einen anderen Vorschlag und bezeichnet gut als eine Eigenschaft, die von den natürlichen Eigenschaften des Objekts, dem sie zukommt, abhängig ist: »I should never have thought of suggesting that goodness was ›nonnatural‹, unless I had supposed that it was ›derivative‹ in the sense that, whenever a thing is good [...] its goodness depends on the presence of certain non-ethical characteristics possessed by the thing in question [...] if a thing is good [...] then that this is so *follows* from the fact that it has certain natural intrinsic properties [...]« (Moore 1942, S. 588). Das ist eine andere Abhängigkeit: eine Abhängigkeit nämlich nicht von der Existenz des Objekts, sondern vielmehr von gewissen natürlichen Eigenschaften, die das Objekt hat, das gut ist. Diese Abhängigkeit ist theoretisch gesehen weniger problematisch. Sie erinnert an das, was man in der neueren Diskussion als *Supervenienz* moralischer Eigenschaften bezeichnet (vgl. Blackburn 1984, S. 182ff.).

Wenn man gut in dieser Weise versteht, ist unklar, wieso es sich bei diesen Eigenschaften nicht auch um natürliche Eigenschaften handeln soll. Die Tatsache, dass eine Eigenschaft von einer andern Eigenschaft abhängig ist, macht eine Eigenschaft nicht eo ipso zu einer nicht-natürlichen Eigenschaft. Jedenfalls würden wir zögern, Eigenschaften, die Gegenstand der Biologie sind, aufgrund ihrer Abhängigkeit von chemischen oder physikalischen Eigenschaften als nicht-natürliche Eigenschaften zu bezeichnen.

#### 4. Kritik des Arguments der offenen Frage

Genauso problematisch wie die Unterscheidung zwischen natürlichen und nicht-natürlichen Eigenschaften ist das Argument der offenen Frage. Moore unterstellt implizit, dass es sich bei Aussagen wie »gut ist das, was von allen begehrt wird«, um eine analytische Aussage handelt und es entsprechend selbstwidersprüchlich wäre zu sagen, »x ist nicht gut, obwohl es von allen begehrt wird«. Man kann solche Aussagen jedoch als synthetische Aussagen verstehen, die notwendigerweise wahr sind. Sie lassen sich also einfach als das begreifen, was Saul Kripke eine epistemisch kontingente, aber notwendige Wahrheit nennt (vgl. Kripke 1981). »Die Temperatur ist die mittlere kinetische Energie der Moleküle« ist ein Beispiel einer solchen Aussage. Sie ist das Resultat empirischer Untersuchungen, zugleich aber, wie Kripke argumentiert, wahr in allen möglichen Welten. Wichtig ist nun, dass offene Fragen im Blick auf Aussagen dieser Art sinnvoll sind. Die Aussage »Ich sehe, dass x die Temperatur T hat, doch hat x auch die mittlere Energie der Moleküle E« (wobei der Wert von E T entspricht) ist nicht selbstwidersprüchlich (vgl. Putnam 1982, S. 273). Sie ist dies deshalb nicht, weil das Verhältnis von Temperatur und der mittleren kinetischen Energie der Moleküle nicht vor aller empirischen Untersuchung feststeht.

Das scheint deutlich zu machen, dass Moores Argument nicht zeigen kann, dass gut nicht mit einer anderen Eigenschaft identisch sein kann. »Es mag zwar sein, dass der Begriff ›gut‹ mit keinem physikalistischen Begriff synonym ist [...], aber daraus folgt nicht, dass *gut sein* nicht dieselbe Eigenschaft ist wie *P-sein*, wobei P eine geeignete physikalistische [...] Eigenschaft ist« (ebd., S. 273). Wenn das Argument der offenen Frage zeigen würde, dass ›gut sein‹ mit keiner andern Eigenschaft identisch sein kann, dann würde sie gleichzeitig auch zeigen, dass ›Temperatur‹ eine nicht-natürliche Eigenschaft ist, die mit keiner anderen Eigenschaft identisch ist. Diesen Schluss wird jedoch niemand ziehen wollen. Wie Putnam meint, hat Moore Eigenschaften und Begriffe durcheinander gebracht (vgl. ebd., S. 273). Aus der Tatsache, dass zwei Begriffe nicht synonym sind, lässt sich nicht der Schluss ziehen, dass das, worauf sie sich beziehen, auch verschieden sein muss (vgl. Baldwin 1990, S. 88; Brink 2001, S. 161).



## 5. Der naturalistische Fehlschluss in der Rezeption

Moore's Argument der offenen Frage wurde von Alfred Ayer und Charles Stevenson als ein Argument für den *ethischen Nonkognitivismus* verstanden, der besagt, dass moralische Urteile nicht wahrheitswertfähig sind. Moore selbst war ein ethischer Kognitivist: Das Wort ›gut‹ bezeichnet seiner Meinung nach eine Eigenschaft eigener Art, deren Vorliegen darüber entscheidet, ob die Aussage »x ist gut« wahr ist oder nicht. Moore's Argument lässt sich aber zugunsten eines ethischen Nonkognitivismus verwenden, wenn man – wie Ayer und Stevenson dies tun – sämtliche Eigenschaften ausschließt, die sich wie nicht-natürliche Eigenschaften empirisch nicht überprüfen lassen. Unter dieser Voraussetzung könnten ethische Urteile allein dann wahrheitswertfähig sein, wenn sie dasselbe wie gewisse empirische Prädikate bezeichnen würden. Doch hier wird nun für Ayer und Stevenson Moore's Überlegung relevant, wonach gut nicht mit einer empirischen Eigenschaft identifiziert werden kann. Wenn man annimmt, dass es keine anderen Eigenschaften als empirische gibt, dann folgt: Das Wort ›gut‹ bezeichnet nicht bloß keine empirische, sondern überhaupt keine Eigenschaft. Nach Ayer und Stevenson beschreibt man mit dem Ausdruck ›gut‹ nichts, man bringt damit ihrer Ansicht nach vielmehr ein Gefühl zum Ausdruck, mit der Intention, bei den Hörern dasselbe Gefühl hervorzubringen (vgl. Ayer 1936, S. 108; Stevenson 1937, S. 25).

Richard M. Hare glaubt, dass Moore's Argument der offenen Frage für seine präskriptivistische Auffassung von ›gut‹ verwendet werden kann. Dabei meint Hare, wie er in seinem 1952 erschienenen Buch *The Language of Morals* ausführt, dass das Argument nicht richtig formuliert ist, aber ein richtiges Fundament besitzt (vgl. Hare 1983, S. 114ff.). Moore hat darin Recht, dass das Wort ›gut‹ – anders als ethische Naturalisten und Deskriptivisten glauben – keine Eigenschaft bezeichnet. Wenn das Wort ›gut‹ bestimmte Eigenschaften bezeichnen würde, dann wäre es – so Hare – unmöglich, den Satz »A, das die Eigenschaften C hat, ist gut« als eine Empfehlung zu verwenden, da diese Aussage eine analytische wäre und gleichbedeutend mit der Aussage »A, das die Eigenschaften C hat, ist C«. Nun ist es aber so, dass wir solche evaluativen Aussagen als Empfehlungen verwenden. Dem kann nach Hare der ethische Naturalist nicht Rechnung tragen. Und genau das war es seiner Ansicht, was Moore im Blick hatte.

Thomas Scanlon greift in *What We Owe To Each Other* (1998) auf Moore's Argument der offenen

Frage zurück, um für eine bestimmte Ansicht über das Verhältnis dessen, was gut bzw. wertvoll ist und dem, wofür wir Gründe haben, zu argumentieren (Scanlon 1998, S. 96). Danach gilt: »x ist gut« bedeutet nichts anderes, als dass x Eigenschaften besitzt, die uns Gründe zum Handeln oder für bestimmte Einstellungen liefern. Das Wort ›gut‹ verweist auf keine Eigenschaft eigener Art; es weist vielmehr auf das Vorliegen von Gründe liefernden Eigenschaften hin. Nach Scanlon wird dies deutlich an offenen Fragen wie »x ist angenehm, aber ist es auch gut?« Dass dies eine offene Frage ist, lässt sich, wie Scanlon meint, damit erklären, dass uns das Faktum, dass x angenehm ist, nicht notwendigerweise Gründe zum Handeln oder Gründe für Einstellungen liefert. »Questions such as ›This is C, but is it valuable?‹ (where ›C‹ is a term for some natural or ›metaphysical‹ property) therefore have an open feel, because they explicitly ask whether a certain practical conclusion is to be drawn. Even if one believes that the properties that ›C‹ refers to provide grounds for drawing this conclusion, just saying that something has these properties does not involve drawing it. So the question feels ›open‹ even if one believes that the answer to it is ›yes‹« (ebd., S. 96f.). Es ist diese Differenz zwischen den natürlichen Eigenschaften von Dingen und den praktischen Gründen, die wir haben, auf welche Moore's offene Fragen nach Scanlon's Meinung aufmerksam machen.

## Literatur

- Ayer, Alfred: *Language, Truth and Logic*. London 1936.  
 Baldwin, Thomas: *G. E. Moore*. London/New York 1990.  
 Blackburn, Simon: *Spreading the Word*. Oxford 1984.  
 Brink, David O.: »Realism, Naturalism, and Moral Semantics«. In: *Social Philosophy & Policy* 18 (2001), S. 154–176.  
 Hare, Richard M.: *Die Sprache der Moral*. Frankfurt a. M. 1983 (engl. *The Language of Morals*. Oxford 1952).  
 Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Bd. 2. Hamburg 1978 (engl. *A Treatise of Human Nature*. Hg. v. L. A. Selby-Bigge. Oxford 1978).  
 Kripke, Saul A.: *Name und Notwendigkeit*. Frankfurt a. M. 1981 (engl. *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass. 1980).  
 Moore, George E.: *Principia Ethica*. Stuttgart 1970 (engl. *Principia Ethica*. Oxford 1903).  
 –: *Reply to my Critics*. In: *The Philosophy of G. E. Moore*. Hg. v. P. A. Schilpp. Evanston 1942.  
 Putnam, Hilary: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Frankfurt a. M. 1982 (engl. *Reason, Truth and History*. Cambridge 1981).  
 Scanlon, Thomas: *What We Owe To Each Other*. Cambridge, Mass. 1998.  
 Stevenson, Charles L.: *The Emotive Meaning of Ethical Terms*. In: *Mind* 46 (1937), S. 14–31.

Peter Schaber

# Person

## 1. Begriffsklärung

Die Semantik des Begriffs der Person hat seit mehr als zwei Jahrtausenden eine Reihe von entwicklungsgeschichtlichen Umbrüchen erfahren, mit denen definitivische Ausweitungen und Verengungen verbunden gewesen sind. Mit dem Personbegriff sind sowohl metaphysische und theologische wie auch bewusstseinsphilosophische, moralphilosophische und alltagspsychologische Bestimmungen verbunden worden. Sein semantisches Profil gewinnt der Begriff der Person in der Regel durch die Abgrenzung vom Begriff des Menschen bzw. des *animal rationale*. In der neueren Philosophie spielt der Ausdruck ›Person‹ die Rolle des modernen Subjektbegriffs.

In theoretischen Kontexten wie in alltäglichen Handlungsvollzügen ergeben sich Zugänge zum Begriff der Person vor allem über die Bestimmungen ›Selbstreferenz‹, ›Intentionalität‹, ›Handlungsgründe‹, ›Lebensplan‹ sowie ›wechselseitige Anerkennung‹ und ›gegenseitige Achtung‹. Für den Normalfall des Erwachsenenlebens zeichnet sich ein semantischer Kern ab, der formelhaft dahingehend zusammengefasst werden kann, dass der Begriff der Person sich auf ein Wesen bezieht, das im sozialen Raum unter den Bedingungen möglichen Selbstbewusstseins und möglicher Autonomie lebt. Dabei ist nicht vorausgesetzt, dass der Personstatus von der Aktualität des Selbstbewusstseins oder von symmetrischen Anerkennungsverhältnissen zu anderen selbstbewussten Personen abhängig ist.

In weiten Teilen der gegenwärtigen Philosophie, insbesondere in den systematischen Kontexten der neueren angloamerikanischen Philosophie bringt der Begriff der Person auf unverfängliche Weise das Subjekt von epistemischen und moralischen Einstellungen zur Darstellung. In Bereichen der Angewandten Ethik gilt seine Semantik dagegen als noch nicht hinreichend geklärt. Insbesondere die zeitliche Extension des Personbegriffs ist umstritten. Der Streit bewegt sich in seinen extremen Punkten zwischen Ansätzen, die personale und menschliches Leben unterschiedslos zusammenfallen lassen, und Ansätzen, die nur die Zeit selbstbewusster Aktivität als personale Leben gelten lassen wollen.

## 2. Historischer Überblick

Die Begriffsgeschichte von ›Person‹ verfügt über eine vom Begriff des Menschen und des *animal rationale* deutlich abgesetzte Semantik und lässt sich in vier

Phasen unterteilen: die Stoa, die christliche Metaphysik, die neuzeitliche Erkenntnistheorie, Philosophie des Geistes und Moralphilosophie von Locke bis Strawson sowie die Angewandte Ethik. Das semantische Feld des Personbegriffs weist in den jeweiligen Phasen beträchtliche Unterschiede auf.

Als etymologischer Ursprung von ›Person‹ wird der griechische Ausdruck *prosopon* vermutet. Er gilt als Vorlage für den lateinischen Begriff *persona*. Frühe lateinische Verwendungsweisen lassen sich den Kontexten des Theaters und später der Rechtsprechung, Grammatik und Rhetorik zuordnen. Ciceros *De officiis* enthält ein frühes Dokument der Philosophie der Person (vgl. Cicero 1994 [1. Buch]). Im Kontext der Analyse einer moralisch vorzugswürdigen Lebensweise wird eine auf Panaitios von Rhodos zurückgehende Lehre dargestellt, derzufolge sich das Verhalten vernünftiger Individuen in unterschiedlichen *personae* ausdrückt. Ihre wesentliche Bestimmung teilen vernünftige Individuen danach mit allen anderen Personen. Sie verfügen zudem noch über eine Eigentümlichkeit, die immer nur einer Person im Unterschied zu allen anderen Personen zukommt. Diese beiden *personas* haben Menschen von ihrer Natur aus. Darüber hinaus wird das personale Leben durch seine Kontingenz und den jeweils in ihm wirksamen Lebensplan bestimmt. Welche personale Ausrichtung das Leben eines vernünftigen Individuums schließlich annimmt, hängt von seiner Entscheidung ab. Die Bedeutung von Ciceros Darstellung liegt darin, dass sie die Umriss einer Philosophie der Person kenntlich werden lässt, in der sich anthropologische und ethische bzw. deskriptive und normative Bestimmungen verschränken.

Während sich Verwendungsweisen des Personbegriffs in der Antike auf die menschliche Lebensform sowie auf ihre Sprache und Institutionen beschränken, wird der Personbegriff in der Patristik aus seiner Verankerung in der menschlichen Existenzform herausgelöst und in theologische Kontexte verlagert. Dem Menschen wird dabei der Personstatus zunächst entzogen. Bestimmend für diesen begriffsgeschichtlichen Abschnitt ist Tertullians Trinitätsformel ›*tres personae – una substantia*‹, mit der die Dreifaltigkeit Gottes eine konsistente semantische Form erhalten soll. Boethius erweitert schließlich das semantische Feld des Personbegriffs. Für ihn ist die Person die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur (vgl. Boethius 1988, S. 82). Damit tritt der Personbegriff als Bezeichnung für die wesentliche Bestimmung vernünftiger Individuen wieder in das Umfeld der Semantik des Ausdrucks ›*animal rationale*‹ ein. ›*Persona*‹ und ›*animal rationale*‹ sind gleichwohl nicht synonym.

Zwar finden sich bei Panaitios bzw. Cicero bereits Ausdifferenzierungen zwischen metaphysischen, individualitätstheoretischen und ethischen Bestimmungen des Personbegriffs, die Modifikationen und Weiterführungen in der Patristik und Scholastik zeigen sich aber von den antiken Vorgaben weitgehend unabhängig. Darüber hinaus wird der Personbegriff in das christliche Weltbild integriert und kann auf diese Weise eine eigene Wirkungsgeschichte entfalten.

In der Philosophie der Neuzeit erfährt der Begriff der Person seine systematische Grundlegung in der Erkenntnistheorie, Philosophie des Geistes und Ethik. Verwendungsweisen der Antike und des Mittelalters spielen dabei keine konstitutive Rolle mehr. Richtungsweisend sind vielmehr moderne Bestimmungen wie ›Selbstbewusstsein‹, ›Lebensplan‹, ›Autonomie‹ und ›Würde‹.

Der methodische Neuanfang zeigt sich deutlich in John Lockes *Essay Concerning Human Understanding*, in dem der Personbegriff semantisch von den Begriffen der Seelensubstanz und des Menschen abgesetzt wird (vgl. Locke 1976, Buch II, Kapitel 27). Ohne auf traditionelle oder biologische Bestimmungen zurückzugreifen, definiert Locke die Person als ein intelligentes Wesen, das aufgrund seiner Vernunft und seines Selbstbewusstseins zu einer überlegten Lebensführung in der Lage ist und vor allem für seine Zukunft Sorge tragen kann. Von dieser Definition ausgehend entwickelt er eine wirkungsmächtige Theorie personaler Identität, in deren Zentrum die These der retrospektiven Koextensionalität von Personalität, Bewusstsein und Erinnerung steht. Dieser so genannten *memory theory* zufolge reicht die Identität einer Person so weit wie die ihrem Bewusstsein zugänglichen mentalen Zustände und Handlungen. Ein wesentlicher Bestandteil des Ansatzes ist die Ausrichtung auf die künftigen Lebensabschnitte einer Person, der es nicht gleichgültig sein kann, was ihr in absehbarer Zukunft widerfahren wird bzw. widerfahren könnte.

Der wirkungsgeschichtliche Einfluss von Lockes *memory theory* vollzieht sich zum Großteil in der Form kritischer Auseinandersetzungen. Grundsätzliche systematische Einwände werden vor allem von Leibniz (vgl. Leibniz 1971, 2. Buch, Kapitel 27) erhoben. Er macht geltend, dass die Identität einer Person nicht aus Relationen ihrer Bewusstseinszustände hervorgehen kann, sondern diesen vorausgesetzt sei. Dieser substanzphilosophischen Kritiklinie schließen sich auch Joseph Butler (vgl. Butler 1896: »The Analogy of Religion«, 1. Appendix) und Thomas Reid (vgl. Reid 1983: »Essays of the Intellectual Powers«, Essay 3) an. David Hume folgt zwar entschlossen

dem von Locke eröffneten empiristischen Ansatz, er kann aber nicht umhin einzugestehen, dass in seinem Theorierahmen kein überzeugendes Konzept personaler Identität entwickelt werden könne.

Einen bedeutenden Einschnitt in der neuzeitlichen Philosophie der Person stellen Kants Erkenntnistheorie und Moralphilosophie dar. Für die Belange der theoretischen Philosophie weist Kant sowohl substanzphilosophische als auch empiristische Ansätze zurück (vgl. Kant: *KrV*, Transzendente Deduktion und Paralogismenkapitel). Seiner Kritik zufolge können weder Begriffe wie ›Person‹ oder ›Ich‹ nach Maßgabe von Substanzmodellen ausgelegt werden, noch lässt sich der Sachverhalt personaler Identität über die Zeit hinweg ausschließlich aus Bewusstseinsrelationen erklären. In der theoretischen Philosophie entschließt sich Kant zu einer Konzeption personaler Identität, die die Positionalität des empirischen Subjekts in Raum und Zeit mit dem bewusstseinsphilosophischen Theoriestück der Identität des Selbstbewusstseins verbindet (vgl. Kant: *KrV*, Paralogismuskapitel B).

In seiner Ethik nimmt Kant eine gänzlich anders verfasste Stellung zum Personbegriff ein, die mit den Ausführungen der *Kritik der reinen Vernunft* wenig vermittelt ist. Im Anschluss an Rousseau These aus dem *Gesellschaftsvertrag* (vgl. Rousseau 1986, 1. Buch), dass Freiheit, Selbstbestimmung und Menschenrechte (*droits de l'humanité*) der irreduzible Kern personalen Daseins seien, stellt Kant auf kategorische Weise fest, dass die vernünftige Natur als Zweck an sich existiere. Hierin ist der Grund des kategorischen Imperativs zu sehen, der in seiner materialen Vorstellungsart ein Instrumentalisierungsverbot enthält: »Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst« (Kant: *GMS*, S. 429). Kant orientiert sich in seiner Ethik zwar am Menschen, die Feststellung der Autonomie und Würde der Person ist aber keineswegs anthropozentrisch verfasst. Er bestimmt Autonomie ausdrücklich als »Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur« (Kant: *GMS*, S. 436). Diese Ausdifferenzierung von menschlicher Natur und personaler Existenz ist insbesondere für die gegenwärtigen Problemstellungen der Angewandten Ethik überaus bedeutungsvoll.

Während Kants moralphilosophische Persontheorie in der Fluchtlinie von neuzeitlichen Naturrechtslehren, Rousseaus Ethik der Autonomie und den modernen Menschenrechtserklärungen steht, orientieren sich die Vertreter des Deutschen Idealismus personalitätstheoretisch stärker an Anerkennungs-

und Gemeinschaftsbestimmungen – das gilt vor allem für Fichte (vgl. Fichte 1971, 1. Hauptstück) und Hegel (vgl. Hegel 1970, 1. und 3. Teil). Dieser Ansatz erfährt eine breite Aufnahme in der Sozialphilosophie und politischen Philosophie des 20. Jh.s.

Die Philosophie des Geistes und Moralphilosophie des 20. Jh.s. modifizieren die klassischen Problemstellungen der Philosophie der Person nach Maßgabe neuerer methodischer Ansätze wie der Phänomenologie und Sprachanalyse. Die Konvergenz von traditioneller Problemstellung und neuem methodischen Ansatz kennzeichnet auch die Position Peter F. Strawsons. Seine deskriptive Metaphysik geht davon aus, dass es nicht möglich sei, den Personbegriff auf andere Sachverhalte oder Relationen zurückzuführen bzw. aus diesen abzuleiten. Deshalb bezeichnet Strawson »Person« als logisch primitiven Begriff, der für einen Typ von Individuen steht, auf den gleichermaßen Prädikate von Bewusstseinszuständen wie Prädikate von körperlichen Bestimmungen anwendbar seien (vgl. Strawson 1972, Teil I.3). Strawson führt in diesem Zusammenhang den Nachweis, dass es nur dann möglich sei, sich personale Fähigkeiten, Eigenschaften und Zustände zuzuschreiben, wenn man auch in der Lage sei, sie anderen, zugleich und unmittelbar als Personen identifizierten Individuen zuzuschreiben.

Eine Weiterführung klassischer Theorieoptionen kann in der Kontroverse zwischen *simple view* und *complex view* gesehen werden. Der *simple view* begreift Erlebnisperspektive und Identität der Person als Sachverhalte, die in empirischen Identifikations-situationen unzugänglich bleiben (vgl. Chisholm 1976, 1981; Swinburne 1986). In seiner Theorieperspektive werden auch Optionen der Verlängerung personalen Daseins über den körperlichen Verfall hinaus erwogen. Demgegenüber geht der *complex view* davon aus, dass die Einstellungen und der Identitätssinn von Personen auf der Basis materieller oder psychologischer Relationen oder Kontinuitäten verständlich gemacht werden können (vgl. Williams 1978, 1984; Wiggins 1967, 1979; Lewis 1989; Parfit 1984).

Ein weiteres, praktisch überaus bedeutsames Themenfeld der neueren Philosophie der Person sind die Verhaltensweisen und Verhaltensbewertungen über die Zeit hinweg (vgl. Frankfurt 1988; Nagel 1998; Parfit 1984; Taylor 1994; Wollheim 1984). Dabei zeigt sich, dass Zeitbewusstsein ein konstitutives Element personaler Existenz ist. Um das Leben einer Person zu führen, muss ein Verständnis der eigenen zeitlichen Position in Handlungsepisoden vorliegen.

Der Personbegriff steht auch im Zentrum der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte. Der Vor-

stellung von der Person als einem prinzipiell freien und rationalen Subjekt wird seitens der Kommunitaristen die Vorstellung einer fest in ihre sozialen Lebensbedingungen eingebetteten Person gegenübergestellt (vgl. Sandel 1982).

Die grundsätzlichen systematischen Fragestellungen anlässlich des Widerstreits zwischen *simple view* und *complex view* haben in der Angewandten Ethik zu einem eigenen Diskussionszusammenhang geführt. Ethische Bewertungen von Entscheidungssituationen zum entstehenden und vergehenden menschlichen Leben werden in der Regel davon abhängig gemacht, welche Gegebenheiten, Fähigkeiten oder Eigenschaften mit dem Begriff der Person angesprochen werden sollen. Dabei rückt das semantische Gefälle der Ausdrücke »Mensch« und »Person« in das Zentrum der Aufmerksamkeit. Positionen, die eine kriterienunabhängige Synonymie dieser Ausdrücke unterstellen (vgl. Spaemann 1996, S. 252ff.), stehen Ansätzen gegenüber, die die Anerkennung des Personstatus an die Erfüllung von Kriterien binden. In dieser Sichtweise müssen nicht alle Menschen Personen und nicht alle Personen Menschen sein (vgl. Cavalieri/Singer 1993).

Besondere Virulenz erhält das semantische Verhältnis von »Mensch« und »Person« dadurch, dass der Personstatus in eine neue und ethisch folgenreiche Stellung zum Lebensrecht gebracht wird. Hintergrund der veränderten Theoriesituation sind neoutilitaristische Neubewertungen des Tötungsverbots. Im Zusammenhang tierethischer Revisionen hat insbesondere Peter Singer eine Kritik der sich an Sprache und Reflexionsvermögen des Menschen orientierenden Verwendungsweisen des Personbegriffs vorgelegt. Er kritisiert dabei vor allem den Speziesismus traditioneller Ansätze, die den moralischen Status menschlicher Individuen unabhängig von konkreten Fähigkeiten und Eigenschaften allein auf der Basis der Spezieszugehörigkeit festlegen (vgl. Singer 1995).

### 3. Dimensionen, Problemstellungen und Verwendungskontexte

#### 3.1 Die gegenwärtige Theoriesituation

In der gegenwärtigen Theoriesituation müssen zwar Sinn und Bedeutung des Personbegriffs in begriffsgeschichtlicher, systematischer und semantischer Hinsicht als umstritten gelten, sein disziplinärer Ort zeichnet sich gleichwohl in den thematischen und methodischen Verbindungslinien von philosophischer Anthropologie, Philosophie des Geistes, Ethik, Angewandter Ethik und Sozialphilosophie deutlich

ab. In diesem Bereich bezeichnet ›Person‹ ein Wesen, das über Fähigkeiten und Eigenschaften wie Selbstbewusstsein, epistemisches Differenzierungsvermögen, emotiven Ausdruck, Kommunikation, Bildung, Zeitbewusstsein, situationsunabhängige Sprache sowie emotionale und soziale Bindungen verfügt (vgl. Sturma 1997). Weil diese Bestimmungen Bezüge zu mehreren Teildisziplinen aufweisen, kommt es zu semantischen und systematischen Wechselbeziehungen – so wirken sich etliche Befunde in der theoretischen Philosophie direkt auf das ethische Profil des Personbegriffs aus, und Problemstellungen in der Angewandten Ethik gehen unmittelbar in Fragen an die Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes über.

Aufgrund der spannungsreichen disziplinären Verflechtungen der Philosophie der Person wird zuweilen von der Krise der Personbegriffs gesprochen. Tatsächlich ist aber von einem systematischen Aufstieg des Begriffs der Person auszugehen, denn erst in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s wird er zum Gegenstand eines nachhaltigen Interesses. Vorher gibt es zwar eine Vielzahl von Entwicklungslinien, die aber mehrfach unterbrochen werden und weitgehend unbezüglich zueinander verlaufen.

### 3.2 Der Begriff der Person in der theoretischen Philosophie

In der theoretischen Philosophie erfüllt der Begriff der Person unterschiedliche Funktionen. Seine erkenntnistheoretischen Verwendungsweisen beschränken sich in der Regel darauf, die Subjektstelle propositionaler Einstellungen zu bezeichnen – das gilt vor allem für den Bereich der angloamerikanischen Philosophie. Kompliziertere semantische Situationen stellen sich dann ein, wenn singuläre Termini die Person an der Objektstelle propositionaler Einstellungen vertreten. Das geschieht in den Fällen des Selbstverständnisses von Personen und des Verstehens anderer Personen. Solche Fälle weisen in erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Hinsicht referentielle Eigenheiten auf, die mit dem sachlich erzwungenen Auftreten selbstreferentieller Ausdrücke zusammenhängen. Selbst- und Fremdzuschreibungen von psychischen Zuständen werden denn auch nach wie vor als epistemische Besonderheiten aufgefasst, die sich nicht auf herkömmliche Formen propositionaler Einstellungen zurückführen lassen. Das Problem der Erkennbarkeit des Fremdpsychischen gilt gleichermaßen als ungelöstes Problem der Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes.

Im Kontext der theoretischen Philosophie erfährt der Begriff der Person seine wesentliche Prägung in

der Theorie personaler Identität. Sie fragt seit Locke nach den Gründen des Zustandekommens und der Erkennbarkeit der Identität einer Person über die Zeit hinweg. Die jeweiligen systematischen Positionen orientieren sich an der grundsätzlichen Frage, ob personale Identität als ein einfacher oder zusammengesetzter Sachverhalt angesehen werden müsse, der dann in einem weiteren Begründungsschritt je nach methodischem Ansatz in körperlichen oder psychischen Kontinuitäten zu verankern sei. Dabei ist umstritten, ob die Kontinuitäten als notwendige oder hinreichende Bedingungen für personale Identität zu gelten haben. Entsprechend tritt der Begriff der Person sowohl als ›starre Bezeichnung‹ wie als relationale Bestimmung auf. Es regen sich aber auch immer wieder Bedenken, dass die herkömmlichen Ableitungsverhältnisse weder im Fall körperlicher Eigenschaften noch im Fall psychischer Eigenschaften ein befriedigendes Erklärungsmodell personaler Identität zur Verfügung stellen können. Aus diesem Unbehagen heraus werden sogar vereinzelt wieder substanzphilosophische Ansätze erwogen (vgl. Swinburne 1986).

Die Theorie personaler Identität reagiert implizit oder explizit immer auch auf das so genannte Leib-Seele-Problem bzw. Körper-Bewusstsein-Problem. Das geschieht in der Regel vermittelt methodischer Differenzierungen zwischen physischen und mentalen Bestimmungen. Insofern ist sie eng mit der Reduktionsproblematik der modernen Naturwissenschaften verknüpft, die dadurch hervorgerufen wird, dass insbesondere Physik und Biologie die menschliche Lebensform ausschließlich nach Maßgabe ihrer methodischen Paradigmen definieren. Für den Begriff der Person verbleibt unter diesen methodischen Bedingungen kein intentionales Korrelat. Die Philosophie reagiert auf die reduktionistischen Herausforderungen zum einen mit der Zurückweisung der theoretischen Positionen, aus denen die reduktionistischen Verfahrensweisen hervorgehen, und zum anderen mit Versuchen, eine Vereinbarkeit von naturwissenschaftlichen Ansätzen und personalitätstheoretischer Perspektive nachzuweisen. Insbesondere in den Kontexten der analytischen Philosophie sind anspruchsvolle systematische Versuche unternommen worden, die Person ohne Reduktion im naturwissenschaftlichen Weltbild zu verankern. Die grundsätzlichen physikalistischen Annahmen der modernen Naturwissenschaften werden dabei zunächst nicht in Zweifel gezogen. In der nicht-reduktionistischen Theorieperspektive zeigen sich aber dann nomologische Irregularitäten und Situationen prinzipieller Nicht-Vorhersagbarkeit, wenn Personen als solche zum naturwissenschaftlichen Objekt ge-

macht werden (vgl. Feigl 1967; Sellars 1963; MacKay 1967; Wiggins 1967, 1979).

### 3.3 Person und philosophische Anthropologie

In der philosophischen Anthropologie, die disziplinär an der Verbindungslinie von theoretischer und praktischer Philosophie liegt, spielt der Begriff der Person eine zentrale Rolle. Weil das personale Leben immer schon kulturell formiert ist, fällt es schwer, klare Ausdifferenzierungen zwischen natürlichen Bestimmungen des Menschen und sozialen Bestimmungen der Person vorzunehmen. Zwar kann im Normalfall davon ausgegangen werden, dass die Extension der Begriffe des Menschen und der Person für den Großteil des individuellen Lebens zusammenfallen, eine semantische Unterscheidung wird damit aber noch nicht hinfällig. Dieser Sachverhalt zeigt sich nicht zuletzt darin, dass das Leben einer Person sowohl in physischer als auch in sozialer Hinsicht Bestand haben muss und entsprechend auf strukturell unterschiedliche Weise Gefährdungen ausgesetzt ist. Das spannungsreiche Verhältnis von ›Mensch‹ und ›Person‹ bestimmt eine Vielzahl gegenwärtiger Ansätze. Die Diskussion verläuft zwischen den gegensätzlichen Positionen einer Konvergenzthese auf der einen Seite und der speziesismuskritischen Erweiterungsthese auf der anderen Seite. Daneben gibt es eine Vielzahl von unterschiedlichen Ansätzen, die nach Argumentationswegen jenseits der Extreme von Konvergenz- und Erweiterungsthese suchen.

Die Konvergenzthese will den Entwicklungsgang der eigenständigen Begriffsgeschichte von ›Person‹ einer Revision unterziehen. Sie reagiert damit vor allem auf die Gefährdungen, die sich durch die Eingriffsmöglichkeiten der modernen Medizin beim entstehenden und vergehenden menschlichen Leben einstellen. Die These unterstellt, dass die Begriffe ›Mensch‹ und ›Person‹ nicht ausdifferenziert werden dürften, weil ansonsten Relativierungen des Lebensrechts menschlicher Individuen drohten. Verfechter der Konvergenzthese gehen davon aus, dass nur Personen Adressaten für die Zuschreibung von Rechten und Lebensanspruch sein können. Unter dieser Voraussetzung würde in medizinischen Problemfällen die Anerkennung oder Aberkennung des Personstatus zugleich über Leben und Tod des menschlichen Individuums entscheiden. Die Konvergenzthese sieht sich vor allem drei Einwänden ausgesetzt. Zunächst kann darauf verwiesen werden, dass es in der Begriffsgeschichte keine Phase gegeben hat, in der von einer Synonymie zwischen ›Mensch‹ und ›Person‹ ausgegangen worden ist. Der Begriff der

Person hat von Anbeginn Sachverhalte abgedeckt, die durch den Begriff des Menschen nicht mehr hinreichend erfasst werden konnten. Des Weiteren müsste in zusätzlichen Begründungsverfahren gezeigt werden, warum die Anerkennung des Lebensrechts von der Voraussetzung des Personstatus abhängig sein soll. Nicht zuletzt stellt sich den Vertretern der Konvergenzthese die schwierige Aufgabe, den Nachweis zu führen, wie ein biologischer Artbegriff die mit dem Begriff der Person verbundene metaphysische Dignität sichern kann. Für diese Problematik zeichnen sich bislang noch keine methodischen Lösungswege ab.

Die Befürworter der Erweiterung der Semantik von ›Person‹ sehen in der Konvergenzthese lediglich ein speziesistisches Vorurteil, das sich dem Empfinden und Leiden anderer Lebewesen verschließt. Insbesondere in dem Bereich der Tierethik werden anspruchsvolle Projekte verfolgt, deren Zielsetzung darin besteht, bislang nur Menschen zugebilligte Rechte auch nicht-menschlichen Lebewesen zuzusprechen. Es soll eine ethische Gemeinschaft etabliert werden, deren Extension die Grenzen der biologischen Art des *homo sapiens sapiens* zumindest in Richtung auf die so genannten großen Menschenaffen überschreitet (vgl. Cavalieri/Singer 1993). Soweit sich die Erweiterungsthese an spezifischen Fähigkeiten und Eigenschaften orientiert, könnte sie gegebenenfalls auch Formen künstlicher Intelligenz in die ethische Gemeinschaft miteinbeziehen. In der Theorieperspektive der Erweiterungsthese können zwar unbegründete Rückgriffe auf speziesistische Setzungen vermieden werden, es stellen sich aber Bedenken ein, ob der begriffspolitische Gegenzug nicht zu weit geht. Denn zwischen menschlichen Personen und anderen Lebewesen herrschen in epistemischer, moralischer und ästhetischer Hinsicht beträchtliche Asymmetrien. Insbesondere für ethische Bestimmungen der Rechtfertigung, Gleichheit und Gegenseitigkeit finden sich bislang keine Korrelate bei anderen Lebewesen oder Formen künstlicher Intelligenz. Vertreter der Erweiterungsthese halten zwar in der Regel an dem Zusammenhang von Personstatus und Lebensrecht fest, die Orientierung an Fähigkeiten und Eigenschaften beinhaltet aber auch die theoretische Option, zwischen Personstatus, Lebensrecht und moralischer Verpflichtung zu differenzieren.

### 3.4 Der Begriff der Person in der praktischen Philosophie

In der praktischen Philosophie wird der Begriff der Person hauptsächlich als normative Bestimmung eingesetzt. Dabei stehen Fragen nach dem spezifischen Ort der individuellen Person in der sozialen Gemein-

schaft sowie nach der inhaltlichen Auslegung der Menschenrechte im Vordergrund. In den Kontexten der neueren Sozialphilosophie geht der politische Liberalismus von dem Vorrang des Rechten vor dem Guten aus und konstruiert Legitimationsverfahren, in denen dem Begriff der Person in inhaltlicher Hinsicht lediglich eine Minimalausstattung angemessen wird. Diesem Ansatz liegt die grundsätzliche Überlegung zugrunde, dass persönliche und politische Selbstbestimmung strukturell verschieden und insofern in Legitimationsverfahren unterschiedlich zu behandeln seien. Weil zudem die individuellen Lebensführungen in dem, was für gut und erstrebenswert gehalten wird, stark divergieren, seien politische Ausgestaltungen von inhaltlichen Ausrichtungen weitestgehend freizuhalten. Anderenfalls drohten unter den Bedingungen moderner Sozialverhältnisse tiefe Einschnitte in die Autonomie der jeweiligen Personen (vgl. Rawls 1998). Dem formalen Personalitätsgedanken begegnet der sozialphilosophische Kommunitarismus mit einer entschiedenen Kontextualisierung. Als Kern des liberalistischen Begriffs der Person wird die Vorstellung von einem ›ungebundenen Selbst‹ ausgemacht, dessen inhaltliche Leere nicht als Vorzug, sondern geradezu als kultureller Verlust gilt. Erst die Gemeinschaft, in der die jeweilige Person ihr Leben zu führen habe, sei imstande, das Rechte und das Gute zu konstituieren. Persönliche Selbstbestimmung könne entsprechend nur innerhalb der Gemeinschaft gehaltvoll sein – nicht etwa unabhängig von ihr. Die lebenspraktisch entscheidende Problematik verbinde sich denn auch nicht mit der autonomen Ausrichtung der Lebensführung. Vielmehr müsse eine konkrete Antwort auf die Frage gefunden werden, wer die jeweilige Person in ihrer Gemeinschaft sein könne (vgl. Sandel 1982; Taylor 1994).

Eine konzeptionelle und politische Ausweitung der Individualitätsproblematik vollzieht sich in der gegenwärtigen Philosophie der Menschenrechte. Dabei geht es nicht mehr nur darum, über Form und Inhalt des Personbegriffs zu befinden. Vielmehr muss zunächst einmal geklärt werden, welches Menschenbild und Personenverständnis sich mit dem Menschenrechtsgedanken rechtfertigungsfähig verbinden lässt, zumal sich der normative Begriff der Person, so wie er aus der klassischen Philosophie der Neuzeit hervorgegangen ist, einem Eurozentrismusvorwurf ausgesetzt sieht. Es wird beanstandet, dass kulturabhängige Bestimmungen der Entstehung und Geltung nach als universell maßgebend ausgegeben werden. Zwar erweisen sich zumindest im politischen Raum etliche Versionen dieses Vorwurfs in dem Sinne als vordergründig, dass von eigenen Menschenrechtsver-

letzungen und Legitimationsproblemen abgelenkt werden soll, es ist gleichwohl nicht von der Hand zu weisen, dass die Semantik des Menschenrechtsgedankens eng mit der abendländischen Kultur verknüpft ist. In ihrer Perspektive ist der Formulierung der Menschenrechte eine anspruchsvolle Konzeption personalen Lebens unterlegt worden, nach der der einzelnen Person nicht nur persönliche und politische Grundrechte zugebilligt werden, sondern auch das Recht auf Arbeit, Bildung und Teilhabe am kulturellen Leben der Gemeinschaft. Insgesamt steht im Kontext der Politik und Philosophie der Menschenrechte der Personbegriff für die Differenz zwischen der bloßen Existenz als Mensch und den normativen Erwartungen an ein Leben als Person innerhalb einer kulturellen Gemeinschaft. Von der politischen und ethischen Bewertung dieser Differenz ist ein ungleich größerer Teil betroffen als in den technologisch induzierten Problemfeldern des entstehenden und vergehenden menschlichen Lebens.

### 3.5 Der Begriff der Person in der Angewandten Ethik

Ein gegenüber klassischen Fragestellungen gewandeltes Problemfeld hat sich für die Philosophie der Person in der Angewandten Ethik geöffnet. Der Wandel verdankt sich vor allem neuen bioethischen Herausforderungen. Die Neufassungen wirken sich dabei nicht zuletzt auch auf die ursprünglichen Ansätze aus. Das gilt vor allem für das semantische Verhältnis der Begriffe des Menschen und der Person. Während dieses Verhältnis in der philosophischen Anthropologie eine wichtige Rolle für das persönliche und kulturelle Selbstverständnis spielt, wird es in der Angewandten Ethik in einer Problemstellung zugespitzt, bei der es um Leben und Tod geht. Denn in der Angewandten Ethik bringen sowohl die Vertreter der Konvergenzthese als auch die Vertreter der Erweiterungsthese den Personstatus in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Zuerkennung eines Lebensrechts. Es ist aber keineswegs zwingend, einen solchen Zusammenhang anzunehmen. Rechte und der Anspruch auf Leben können auf vielerlei Weise begründet werden, und der Adressatenkreis der moralischen Anerkennung ist keineswegs auf autonome Personen beschränkt. Er kann mögliche, werdende und ehemalige Personen genauso einschließen wie andere Lebensformen.

Der Begriff der Person muss sich vor allem in dem intensivmedizinischen Bereich des entstehenden und vergehenden menschlichen Lebens bewähren. Dabei erweist sich seine Semantik in vielen Fällen noch nicht als hinreichend ausdifferenziert. Es regen sich denn auch Zweifel, ob sie vor dem Hintergrund der

gegenwärtigen medizinischen Entwicklungen überhaupt noch in sachgerechter Weise präzisiert werden kann. Denn die Semantik des Begriffs der Person hat sich bislang an Fähigkeiten und Eigenschaften eines Erwachsenen orientieren können, die in Fällen des entstehenden und vergehenden menschlichen Lebens gerade noch nicht bzw. nicht mehr vorliegen. Die Philosophie der Person sieht sich insofern mit konzeptionellen Erwartungen aus einem Bereich konfrontiert, für dessen Problemstellungen es in ihrer Geschichte und Systematik kaum Vorgaben gibt.

Die von der Angewandten Ethik initiierten Weiterentwicklungen des Begriffs der Person betreffen neben Neufassungen der Begriffe ›Mensch‹ und ›Person‹ vor allem Argumentationsstücke, die sich von den Bestimmungen der Potentialität und des Interesses herleiten. Während das Potentialitätsargument versucht, Embryonen schon in ihren frühesten Stadien als mögliche Personen auszuweisen, soll der Interessebegriff den engen Rahmen spezieistischer Ansätze überschreiten. Dabei wird das Lebensinteresse als die gegenüber dem Leben als Person grundlegendere Bestimmung angesehen. Ein solches Interesse sei nicht auf Angehörige der Spezies *homo sapiens sapiens* beschränkt. Es könne bei nicht-menschlichen Lebewesen vorliegen und zumindest bei einigen Menschen fehlen.

Eine besondere Herausforderung für die Angewandte Ethik ist der Umgang mit Patienten, die die Fähigkeit zu autonomen Entscheidungen verlieren bzw. verloren haben. Versuchen, die Autonomie der Person dadurch zu sichern, dass eine dokumentierte Verfügung aus einem früheren Lebensabschnitt zur Grundlage des Umgangs mit der nicht mehr zustimmungsfähigen Person gemacht wird, stehen gewichtige epistemische Gründe aus der Theorie personaler Identität gegenüber. Danach verfügt die Person über kein ›stehendes und bleibendes Ich‹, sondern hat ihre Identität über die Zeit hinweg auf dem Wege physischer und psychischer Kontinuitäten zu sichern, die selbstreferentiell formiert sind und Revisionsmöglichkeiten von früheren Einstellungen und Entscheidungen einschließen. Die moralische Verpflichtung gegenüber vergehenden oder vergangenen Personen muss insofern in erweiterte Kontexte der ethischen Gemeinschaft eingebettet werden. Bei der Euthanasieproblematik ist überdies zu berücksichtigen, dass eine Entscheidungssituation bezüglich der Sterbehilfe nur dann ethischen Anforderungen genügt, wenn der Patient sich nicht in einer vermeidbaren Notlage befindet und alle Lebensoptionen, einschließlich palliativmedizinischer Betreuung, zur Entscheidung freistehen.

## Literatur

### Standardwerke

- Carrithers, Michael/Collins, Steven/Lukes, Steven (Hg.): *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge 1985.
- Noonan, Harold W.: *Personal Identity*. London 1989.
- Parfit, Derek: *Reasons and Persons*. Oxford 1984.
- Perry, John (Hg.): *Personal Identity*. Berkeley 1975.
- Quante, Michael (Hg.): *Personale Identität*. Paderborn 1999.
- Rorty, Amelie Oksenberg (Hg.): *The Identities of Persons*. Berkeley 1976.
- Shoemaker, Sydney/Swinburne, Richard: *Personal Identity*. Oxford 1984.
- Siep, Ludwig (Hg.): *Identität der Person. Aufsätze aus der nordamerikanischen Gegenwartsphilosophie*. Basel 1983.
- : ›Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel‹. In: Ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt a.M. 1992.
- Spaemann, Robert: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹*. Stuttgart 1996.
- Strawson, Peter Frederick: *Einzelnding und logisches Subjekt. Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik*. Stuttgart 1972 (engl. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London 1959).
- Sturma, Dieter: *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*. Paderborn/Wien/Zürich 1997.
- (Hg.): *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*. Paderborn 2001.
- Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a.M. 1994 (engl. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge 1989).
- Wilkes, Kathleen V.: *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*. Oxford 1988.
- Williams, Bernard: *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956–1972*. Stuttgart 1978 (engl. *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956–1972*. London 1973).

### Weitere Literatur

- Boethius, Anicius M.: *Die Theologischen Traktate*. Hamburg 1988.
- Butler, Joseph: *Works in Two Volumes*. Hg. von W.E. Gladstone. Oxford 1896.
- Cavaliere, Paola/Singer, Peter (Hg.): *Menschenrechte für die großen Menschenaffen. Das Great Ape Project*. München 1993 (engl. *The Great Ape Project. Equality Beyond Humanity*. London 1993).
- Chisholm, Roderick M.: *Person and Object*. London 1976.
- : *The First Person*. Brighton 1981.
- Cicero, Marcus Tullius: *Vom rechten Handeln. De officiis*. Zürich 1994.
- Dennett, Daniel C.: *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Brighton 1981.
- : *Philosophie des menschlichen Bewusstseins*. Hamburg 1994 (engl. *Consciousness Explained*. Boston 1991).
- Dworkin, Ronald: *Bürgerrechte ernstgenommen*. Frankfurt a.M. 1984 (engl. *Taking Rights Seriously*. Cambridge 1977).
- : *Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit*. Reinbek 1994 (engl. *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York 1993).
- Feigl, Herbert: *The ›Mental‹ and the ›Physical‹. The Essay and a Postscript*. Minneapolis 1967.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. In: Ders.: *Werke*, Bd. III. Hg. von I. H. Fichte. Berlin 1971.



- Frankfurt, Harry G.: *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*. Cambridge 1988.
- Hegel, Georg W.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke, Bd. 7*. Frankfurt a.M. 1970.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Hg. von H. Klenner. Hamburg 1996 (engl. *Leviathan*. Hg. von R. Tuck. Cambridge 1996).
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. In: ders.: *Werke*, Bd. III. Akademie-Textausgabe. Berlin 1968 (=KrV).
- : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: ders.: *Werke*, Bd. IV. Akademie-Textausgabe. Berlin 1968 (=GMS).
- : *Kritik der praktischen Vernunft*. In: ders.: *Werke*, Bd. V. Akademie-Textausgabe. Berlin 1968 (=KpV).
- Leibniz, Gottfried W.: *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain – Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. In: ders.: *Philosophische Schriften*. Bd. III. Frankfurt a.M. 1986.
- Lewis, David: *Die Identität von Körper und Geist*. Frankfurt a.M. 1989.
- Locke, John: *Über den menschlichen Verstand*. Hamburg 1976 (engl. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford 1975).
- MacKay, Donald M.: *Freedom of Action in a Mechanistic Universe*. Cambridge 1967.
- McGinn, Colin: *The Problem of Consciousness. Essays Toward a Resolution*. Oxford 1991.
- Nagel, Thomas: *Die Möglichkeit des Altruismus*. Bodenheim 1998 (engl. *The Possibility of Altruism*. Oxford 1970).
- Rawls, John: *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a.M. 1998 (engl. *Political Liberalism*. New York 1993).
- Reid, Thomas: *Philosophical Works. With notes and supplementary dissertation by Sir William Hamilton*. Hildesheim 1983.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart 1986 (franz. *Œuvres complètes. Vol. III: Du Contrat social. Ecrits politiques*. Paris 1964).
- Sandel, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge 1982.
- Sellars, Wilfried: *Science, Perception and Reality*. London 1963.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*. Stuttgart 1995 (engl. *Practical Ethics*. Cambridge 1979).
- Swinburne, Richard: *The Evolution of the Soul*. Oxford 1986.
- Taylor, Charles: *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge 1985.
- Wiggins, David: *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford 1967.
- : *Sameness and Substance*. Oxford 1979.
- Williams, Bernard: *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973–1980*. Königstein; Ts. 1984 (engl. *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge 1981).
- Wollheim, Richard: *The Thread of Life*. Cambridge 1984.

Dieter Sturma

## Pflicht

### 1. Ursprünge des Pflichtbegriffs

Die begrifflichen Ursprünge des Gedankens der Pflicht (gr. kathêkon) liegen in der Frage nach dem, was jemandem gehört, was für ein Handeln angemessen ist und schließlich was jemandem zukommt, was von ihm geschuldet oder von ihm erwartet wird.

Es ist nahe liegend, von diesem Begriff zu dem philosophisch weniger anspruchsvollen Begriff von Pflichten überzugehen, die einer Person in einer bestimmten Rolle zugeschrieben werden – beispielsweise in ihrer Rolle als Arzt, Arbeitgeber oder Politiker, als Elternteil, Sohn oder Tochter. Das lateinische Wort für Pflicht, *officium*, führt ähnliche Konnotationen mit sich, denn die Vorstellung eines Amtes (engl. office) ist genau die einer Rolle, die mit Pflichten verbunden ist. Dieser informelle und spezielle Pflichtbegriff soll allerdings von Pflicht im engeren Sinne unterschieden werden, denn nur in diesem Sinne ist ›Pflicht‹ ein grundlegendes Element der Sprache der Moral.

Der Pflichtbegriff in diesem engeren Sinne ist im Zusammenhang mit anderen Grundbegriffen der Moral zu sehen, insbesondere mit den Begriffen ›Verbindlichkeit‹ und ›Sollen‹. Historisch wurde unterschieden zwischen ›Pflicht‹ bzw. ›Verpflichtung‹ auf der einen Seite und ›Verbindlichkeit‹ auf der anderen Seite, weil der erstere Begriff die auszuführende Handlung bezeichnet, das, was man tun soll. Dagegen bezieht sich der zweite Begriff auf die Qualität, die eine Handlung moralisch verbindlich macht (lat. *obligatio*). Daher neigt dieser Begriff dazu, die Vorstellung einer äußeren Gewalt anzudeuten, entweder in einem physikalischen Sinne oder im Sinne einer gesetzlichen Autorität. Heutzutage können aber sowohl der Begriff der Pflicht als auch der Begriff der Verbindlichkeit alltagssprachlich durch das Wort ›Sollen‹ ausgedrückt werden. Wenn wir sagen, dass jemand verpflichtet ist, etwas zu tun, oder dass ein bestimmtes Handeln moralisch verbindlich ist, meinen wir, dass er oder sie es tun soll. ›Sollen‹ kann entweder in einem praktischen und hypothetischen Sinn oder auch in einem unbedingten und absoluten Sinn verwendet werden. So können wir ›sollen‹ in einem rein strategischen Sinne verwenden, um zu sagen, dass etwas getan werden muss, um ein erwünschtes Ziel zu erreichen. Wir können es aber auch verwenden, um eine Verpflichtung zum Ausdruck zu bringen, die in keinem Zusammenhang mit persönlichen Wünschen und Interessen steht – z. B. die Verpflichtung, ein Versprechen gegenüber einem Verstorbenen einzuhalten oder einen religiösen Ritus durchzuführen und wiederum eine Rolle als Politiker, Soldat, Mutter, Manager auszufüllen oder – in einem noch weiteren Sinne – einfach ein aufrichtiger oder anständiger Mensch zu sein. Obwohl die Unterscheidung zwischen ›sollen‹ als einem Mittel zum Zweck und ›sollen‹ als einem Zweck selbst wichtig ist, wird im Folgenden das hypothetische ›Sollen‹ nicht näher behandelt; nur das unbedingte ›Sollen‹ steht im Zusammenhang mit

Pflicht im engeren Sinne. Dennoch soll nicht außer Acht gelassen werden, dass, wenn es eine Pflicht geben kann, irgendeinen Zweck zu erreichen, es auch eine abgeleitete Pflicht geben könnte – *ceteris paribus* –, die notwendigen Mittel zur Erreichung des Zwecks zu verfolgen.

## 2. Kants Pflichtethik

Die Unterscheidung zwischen dem hypothetischen und dem kategorischen oder unbedingten ›Sollen‹ wurde sehr deutlich von Immanuel Kant (1724–1804) gezogen, dem Architekten der *Deontologie* oder der auf Pflichten bezogenen Ethik. Seine Pflichtethik wird üblicherweise der *teleologischen* Ethik des Altertums und der Utilitaristen seiner Zeit gegenübergestellt. Kant behauptete, dass die Verwischung der Grenzen zwischen Moral oder Tugend auf der einen Seite und der Verfolgung des Glücks auf der anderen bedeute, den größten Fehler der Moralphilosophie zu begehen, denn das Glück sei eine empirische Qualität, die unmittelbar von den Tatsachen der menschlichen Natur abhängig ist. Nach Kant ist jedoch die moralische Vernunft nicht von Psychologie oder Anthropologie abhängig; vielmehr muss die Vernunft selbst das höchste Prinzip der Moral liefern. Kant behauptete also, dass es in der Moral ein apriorisches Element gibt – ebenso wie es seines Erachtens in den Naturwissenschaften der Fall ist –, das, unabhängig von empirischer Beobachtung, allein durch die Vernunft erkannt werden kann. Er schreibt: »Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d.i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse [...]; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur der Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft [...].« (Kant: *GMS*, S. 13 = *AA IV*, S. 389).

Kant ist der Philosoph, der am ausdrücklichsten mit dem Prinzip der Pflicht um der Pflicht willen in Verbindung gebracht wird. Er stellt diese Position auf eine konzise und klare Weise in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* dar, die mit der Behauptung beginnt, dass das einzige, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden kann, ein guter Wille sei: »Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetz gemäß sei, sondern es muss auch um desselben willen geschehen« (Kant: *GMS*, S. 14 = *AA IV*, S. 390). Damit wird die Motivation oder Absicht zum maßgeblichen Kriterium der Moralität einer Handlung; zudem wird

angenommen, dass die einzige akzeptable Motivation im reinen Streben liegt, gemäß dem moralischen Gesetz zu handeln. Nach Kant kann also die Ehrlichkeit eines Händlers nur dann einen moralischen Aspekt besitzen, wenn seine Motivation, ehrlich zu sein, der Überzeugung entspringt, dass dies eben richtig sei – und nicht zum Beispiel der Überzeugung, dass eine gute Moral auch gut für's Geschäft ist. Kant beschreibt die Verbindlichkeit der Pflicht als einen Imperativ oder ein Gebot und ihren absoluten bzw. uneingeschränkten Charakter als kategorisch. Daher rührt der Terminus »kategorischer Imperativ«, von dem Kant einige Formulierungen vorlegt. Die erste und bekannteste von diesen lautet: »Ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden« (Kant: *GMS*, S. 28 = *AA IV*, S. 402).

Anhand von Beispielen erklärt Kant nun, wie dieses eher quasi-logische denn rein moralische Prinzip Pflichten oder Prinzipien im strengen moralischen Sinne hervorbringen kann. Die Beispiele, die Kant anführt, entsprechen der zu seiner Zeit üblichen Unterscheidung zwischen ›vollkommenen‹ und ›unvollkommenen Pflichten‹ sowie zwischen ›Pflichten gegen sich selbst‹ und ›Pflichten gegen andere‹. Das führt zu vier Kategorien von Pflichten: ›vollkommene Pflichten gegen sich selbst‹, ›vollkommene Pflichten gegen andere‹, ›unvollkommene Pflichten gegen sich selbst‹ und ›unvollkommene Pflichten gegen andere‹. Als ein Beispiel einer ›vollkommenen Pflicht gegen sich selbst‹ führt Kant die Pflicht an, sich selbst nicht zu töten. Wer Selbstmord gutheißt, so Kant, verwickelt sich selbst in einen Widerspruch, da jede Rechtfertigung auf die Liebe zu sich selbst rekurrieren müsste, und Selbstliebe ist auf die Erhaltung des Lebens gerichtet, nicht auf seine Beendigung. Als Beispiel einer ›vollkommenen Pflicht gegen andere‹ erörtert Kant den Fall des Versprechens. Hier weist er darauf hin, dass die Verallgemeinerung eines Prinzips, nach dem man ein falsches Versprechen ablegen dürfte, wenn es einem passt, die Institution des Versprechens überhaupt aufheben würde. Daher ist der Versuch, eine solche Regel zu verteidigen, zum Scheitern verurteilt. Im Falle von ›vollkommenen Pflichten‹, kann laut Kant die Verneinung der betreffenden Maxime nicht gedacht werden, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten. Wenn es hingegen um ›unvollkommene Pflichten‹ geht, ist die Situation nicht so klar. Als Beispiel für eine ›Pflicht gegen sich selbst‹ wird die Pflicht angeführt, ein natürliches Talent zu kultivieren; als Beispiel einer ›Pflicht gegen andere‹ verweist Kant auf die Pflicht, anderen zu helfen. Kant behauptet, dass es in beiden Fällen unmöglich ist, zu wollen, dass Maximen, die

diese Pflichten verneinen, zu Naturgesetzen werden, obwohl ein solcher Wunsch an sich keinen formalen Widerspruch darstellen würde. Solche Pflicht sind also ›unvollkommene Pflichten‹ in dem Sinne, dass sie keine spezifischen Handlungen erfordern – sowohl Selbstverwirklichung als auch Nächstenliebe können auf viele verschiedene Weisen umgesetzt werden –, und in dem Sinne, dass ihre Verneinung nicht in sich widersprüchlich ist.

Diese vier Beispiele haben zu heftigen Diskussionen geführt. Im Allgemeinen wird festgestellt, dass die Anwendung des Kategorischen Imperativs zu verschiedenen Schlussfolgerungen führen kann, je nachdem, auf welcher Ebene der allgemeinen Anwendbarkeit eine Maxime geprüft wird. Ein Versprechen zum Beispiel ist auf einer eher allgemeinen Ebene einfach eine Form von Rede oder Kommunikation; auf einer spezifischeren Ebene aber kann es eine Verpflichtung sein, etwas zu tun, was einer uneteiligten dritten Partei Schaden oder Tod zufügt. Ob die Maxime verallgemeinert werden kann oder nicht, hängt also davon ab, wie genau die Besonderheiten der Handlung beschrieben werden. Aber auch wenn es der Fall wäre, dass der Kategorische Imperativ nicht den konkreten Inhalt einer Pflicht bereitstellen könnte, würde das dennoch nicht bedeuten, dass er nicht negativ angewandt werden kann, um festzustellen, dass ein ›Sollen‹, das nicht verallgemeinert werden kann, kein moralisches ›Sollen‹ ist.

Während also Kritik an der Anwendung von Kants Gedankengang im Detail angebracht ist, darf sie den Blick für die allgemeine Linie seiner Argumentation nicht verstellen. Was sie leistet, ist zum einen die Verteidigung der Autonomie der Moral, zum anderen eine Begründung der logischen Unabhängigkeit der Moralität von Überlegungen der Zweckmäßigkeit oder der Autorität. Tatsächlich schlägt Kants Theorie eine Brücke zwischen dem inneren Zwang der Pflicht – der Stimme des Gewissens – und der externen Nötigung der Verpflichtung. Obwohl er die Pflicht als die Notwendigkeit definierte, auf eine bestimmte Weise zu handeln, stellte Kant dennoch fest, dass der Zwang, der hier vorliegt, ein innerer, nicht ein äußerer ist: Es geht eben um die Notwendigkeit, gültigen Begründungen in der moralischen Sphäre unbedingt zu folgen. Dementsprechend sah Kant die Prinzipien nicht als Beschränkungen der Person, sondern als Ausdruck seiner Freiheit. Er betonte die Autonomie des individuellen Willens, indem dieser selbst der Autor und Gesetzgeber der Gesetze wird, die er befolgt. Für Kant ist der moralisch Handelnde keine Marionette. Das moralische Gesetz erscheint den handlungsfähigen Menschen allein deshalb als ein Gesetz, das ihnen von außen

auferlegt wird, weil sie aufgrund ihrer gemischten Natur als Vernunft- und als Sinnenwesen in einen Konflikt zwischen Pflicht und Neigung geraten können. Einem reinen Vernunftwesen, einem Wesen mit einer vollkommenen, unvermischten Rationalität würde die Pflicht nicht als ein Imperativ von außen erscheinen, sondern als ein natürlicher Ausdruck seines innersten Wesens.

### 3. Die weitere Debatte

Der Gedanke, dass es Pflichten oder Verpflichtungen gibt, denen der Vorrang gegenüber allen anderen Erwägungen gebührt, ist keineswegs neu. Gleichwohl stellt das Konzept eines kategorischen ›Sollens‹ eine philosophische Herausforderung dar und ist Gegenstand zahlreicher philosophischer Debatten gewesen. Einige zeitgenössische Moralphilosophen, insbesondere die englische Philosophin Elizabeth M. Anscombe, haben dafür plädiert, darin eine leere, legalistische Vorstellung zu sehen. In einem einflussreichen Aufsatz aus dem Jahre 1958 stellt Anscombe fest, dass, während Pflichten, die wie von den Griechen – ob Dichtern oder Philosophen – im Sinne von Tugenden und Lastern gedacht waren, Inhalt und Substanz besaßen, Kants Begriff des ›Sollens‹ jeglicher Substanz entbehrt und nur einen Begriff der Pflicht ohne jeden Inhalt darstellt. Für sie hat dieser Schritt den Weg für eine Subjektivierung der Moral und letztlich für den zeitgenössischen materialistischen Konsequentialismus überhaupt gebahnt.

Dieser ›Makel‹ in Kants Moralphilosophie ist allerdings, wie oben angedeutet, sehr umstritten. Kant selbst war überzeugt, dass der Verallgemeinerungstest ein selbständiges Kriterium für Handlungen darstellt. Ferner schloss sich Kant, obwohl er dem Gewissen eine privilegierte Stellung zukommen ließ, nicht der Auffassung an, dass »jeder das tun sollte, von dem er glaubt, dass er es tun sollte« – dem populären relativistischen Prinzip des Nicht-Dogmatismus. Für Kant war die Orientierung am Gewissen gleichbedeutend mit dem Wunsch und der Entschlossenheit, dem moralischen Gesetz zu folgen – und was das moralische Gesetz fordert, lässt sich durch ein Verfahren der rationalen Reflexion aufdecken, das, sofern es richtig durchgeführt wird, zu universellen Normen und allgemein gültigen Prinzipien führt.

Kants Auffassung von der Pflicht muss von der einer Reihe anderer Philosophen unterschieden werden, mit denen er sonst vieles gemeinsam hat. Im Allgemeinen vertreten diese Philosophen eine Auffassung, wonach das Gewissen ein unmittelbares Bewusstsein des Richtigen und des Falschen, des ›Sol-

lens« und der Pflicht darstellt. Für manche tritt an die Stelle des Gewissens das moralische Gefühl, die Intuition oder das innere Licht. Dennoch darf man die Unterschiede nicht überschätzen. Während nämlich intuitionistische Philosophen Kant am nächsten stehen, wo sie die Auffassung vertreten, dass die Intuition uns mit einer kleinen Anzahl von relativ einfachen absoluten Prinzipien versieht – z. B. dass man nicht töten, lügen, stehlen usw. solle –, so teilen sie alle mit ihm eine Auffassung der Pflicht und der moralischen Verantwortung, die diese als (a) in irgendeinem Sinn offenkundig und (b) universell anwendbar betrachtet. Die These, dass die Moral diese beiden Eigenschaften besitzt, wurde von einer Anzahl von Philosophen vertreten, die vor Kant lebten, unter anderen Richard Cumberland (1632–1718), Ralph Cudworth (1617–88), Samuel Clarke (1675–1729) und Richard Price (1723–91).

#### 4. Kann man fragen: »Warum soll ich meine Pflicht tun?«

Ein neuerer Vertreter dieser Ansichten ist der britische Philosoph H. A. Prichard (1871–1947), der in einem berühmten Aufsatz in der Zeitschrift *Mind* aus dem Jahre 1912 die Frage stellte: »Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?« Prichard glaubte, dass diese Frage nur mit »Ja« beantwortet werden konnte und dass die Moralphilosophen vor ihm den Fehler gemacht hatten, sich auf die Suche nach Gründen zu machen, *warum* man seine Pflicht tun soll – seiner Ansicht nach etwas, von dem man ohnehin schon weiß, dass man es tun soll, ohne dass dies durch Argumentation begründet werden müsste. Ebenso wie sein Zeitgenosse George E. Moore vergleicht Prichard dies mit der Art, wie Philosophen in der Erkenntnistheorie versuchen, Dinge zu beweisen, die sie längst wissen, beispielsweise allgemein akzeptierte Wahrheiten über den Verstand oder über physikalische Gegenstände. All diese Dinge können, so Prichard, genau wie moralische Wahrheiten entweder unmittelbar gewusst werden oder überhaupt nicht. Insbesondere vertritt Prichard ebenso wie Kant die Ansicht, dass der Nachweis, dass etwas vorteilhaft ist, für die Beantwortung der Frage, ob es unsere Pflicht ist oder nicht, irrelevant ist. Er schreibt: »Das Gefühl der Verpflichtung zu einer bestimmten Handlung oder die Richtigkeit dieser Handlung ist absolut primär (d. h. von nichts anderem abgeleitet) bzw. unmittelbar. [...] Angenommen wir fragen uns, ob unser Gefühl, dass wir unsere Schulden zurückzahlen oder die Wahrheit sagen sollten, aus der Erkenntnis stammt, dass wir mit diesen Handlungen etwas Gu-

tes herbeiführen, zum Beispiel materielles Wohl für A oder richtige Annahmen bei B, d. h. angenommen wir fragen uns, ob es dieser Aspekt der Handlung ist, der uns zu der Erkenntnis führt, dass wir sie tun sollten. Unsere Antwort lautet sofort und ohne Zögern »Nein!« (Prichard 1974, S. 65/69).

Prichard schlägt vor, dass der Grund, warum es möglich erscheinen mag, im Hinblick auf eine Frage der Pflicht nach dem »Warum?« zu fragen, darin zu sehen ist, dass diese Pflicht einfach nicht vollständig dargelegt worden sei. Zum Beispiel: Wenn man Dir sagt, dass Du verpflichtet bist, jemandem etwas zu schenken, ist es vernünftig, die Frage zu stellen: »Warum?«; aber nachdem man Dir die Antwort gegeben hat, hat es keinen Sinn, die Frage weiterhin zu stellen. Sollten wir eines Tages tatsächlich in eine Lage kommen, dass wir eine Angelegenheit der Pflicht bezweifeln, z. B. ob wir unsere Schulden begleichen sollen, dann ist – nach Prichard – das Einzige, was wir tun können, entweder uns in eine Situation zu begeben, in der diese Pflicht relevant wird, oder zu versuchen uns vorzustellen, dass wir in einer solchen Situation seien und dann unseren moralischen Reflexionsfähigkeiten freien Lauf zu lassen.

Allerdings birgt eine intuitionistische Position wie die von Prichard eine Reihe von Gefahren. Die erste von ihnen ist das Problem des moralischen Dissenses. Wenn die moralische Pflicht so eindeutig ist, warum vertreten verschiedene Menschen unvereinbare Sichtweisen? Diesem Einwand kann man auf verschiedene Weise begegnen. Zum einen kann man den Dissens leugnen oder in einer Weise erklären, dass er keinen wirklichen Dissens darstellt. Man sagt z. B., dass es bestimmte Eskimo-Stämme gibt, in denen erwartet wird, dass Kinder ihre Eltern töten, bevor diese alt werden. Wenn dies stimmt, muss es dennoch nicht als Rücksichtslosigkeit gegenüber den Interessen der Eltern ausgelegt werden, sondern kann auf ihren Glauben zurückgeführt werden, dass die Eltern ihren Körper, wie er jetzt ist, in ein zukünftiges Leben mitnehmen würden, in dem ein alter, kranker Körper ein Hindernis wäre. In anderen Fällen ist es vielleicht möglich, psychologische Erklärungen für abweichende Auffassungen zu finden – oder einfach die Erklärung, dass die betreffende Person gedanklich verwirrt sei.

Zweitens wird eine strenge Auffassung von Pflicht manchmal deswegen abgelehnt, weil das Festhalten an Prinzipien, ohne Ausnahmen zuzulassen, zu schwierigen Fällen führen muss. Für jemanden, der die Idee der Pflicht akzeptiert, werden diese Fälle vielleicht einfach akzeptiert werden müssen, denn es gehört zum Wesen der Pflicht, dass sie harte Forde-

rungen an einen Menschen stellen kann. Anders zu denken heißt, einen eher utilitaristischen Ansatz in Fragen der Moral zu vertreten. Ein drittes Problem stellt die Möglichkeit von ›Pflichtkollisionen‹ dar, und dieses Problem ist nicht so leicht zu lösen. Der Oxforder Philosoph Sir David Ross (1877–1971) setzt sich mit diesem Thema in seinem Buch *The Right and the Good* (1930) auseinander und bietet eine mögliche Antwort auf das Problem an.

## 5. Der Begriff der Prima-facie-Pflichten

Ross beginnt mit der Feststellung, dass bestimmte Handlungen richtig sind und dass ›richtig‹ und ›Pflicht‹ einzigartige Begriffe sind, die sich nicht durch andere definieren lassen, z. B. unter Rekurs auf den Begriff ›gut‹. Daraufhin untersucht er die Frage, was in einer Situation zu sagen sei, in der die Pflicht zwei Handlungen notwendig erscheinen lässt, die sich gegenseitig ausschließen.

Das von Ross angeführte Beispiel betrifft eine Situation, in der jemand einer anderen Person ein Versprechen gegeben hat, der aber nun in der Lage wäre, jemand anderen vor schwerem Schaden zu schützen, indem er dieses Versprechen brechen würde. Nach Ross sind hier zwei Pflichten relevant und nicht nur eine: diejenige, ein Versprechen zu halten, und die Pflicht, Schaden von anderen Menschen abzuwenden. Ross gibt zu, dass bestimmte Umstände die letztere zur gewichtigeren Pflicht machen können. Obwohl Ross an dem Begriff der Pflicht festhält, postuliert er deshalb eine Kategorie von Pflichten, die anders sind als die, die von Kant anerkannt werden, für den ja absolute Pflichten unter allen Umständen zwingend sind. Diese Pflichten beschreibt er als »prima facie-Pflichten«: Sie können als in dem Sinn bedingt betrachtet werden, dass sie zwar absolut erscheinen, dennoch mit dem Vorbehalt des *ceteris paribus* versehen sind.

Ross fügt hinzu, dass Prima-facie-Pflichten ›dazu neigen‹, Pflichten zu sein, die sich aus der Sicht auf nur einen Teil einer Situation ergeben; die Frage, was wirklich eine Pflicht sei, hänge aber davon ab, dass man die ganze Situation in Betracht zieht. Man kann dies mit Naturgesetzen wie dem Gesetz der Schwerkraft vergleichen, die nichts an ihrer Gültigkeit einbüßen, obwohl es Situationen gibt, in denen andere, ihnen entgegengesetzte Kräfte abweichende Effekte verursachen. Mit anderen Worten: Auch solche Naturgesetze sind nur *ceteris paribus* gültig. Trotzdem soll eine Prima-facie-Pflicht als selbstevident anzusehen sein. Ross schreibt, dass, sobald wir ausreichende intellektuelle Reife erreicht und der Proposi-

tion ausreichend Aufmerksamkeit gewidmet haben, sie offenkundig sei, ohne dass Beweise oder irgendeine Form der Begründung von außen angeführt werden müssen. Sie ist in demselben Sinn unmittelbar einsichtig, in dem ein mathematisches Axiom oder die Gültigkeit einer Form der Schlussfolgerung unmittelbar einsichtig ist. Wie Kant und andere zieht Ross einen Vergleich zwischen moralischen Gesetzen und denen der Mathematik oder Logik – dies sind Gesetze, die in jeder denkbaren Welt gültig wären. Was allerdings die Frage angeht, wie man entscheidet, welcher Prima-facie-Pflicht der Vorrang gebührt und welche zu einer absoluten Pflicht werden soll, sagt Ross, dass wir dies nie mit hundertprozentiger Sicherheit wissen können, da wir nicht allwissend sind und deswegen nie alle Folgen bestimmter Handlungen kennen können.

Auch Ross' Position hat Kritik auf sich gezogen. Z. B. die Formulierung ›dazu neigen, falsch zu sein‹, so könnte man einwenden, ist gar keine universelle Eigenschaft, sondern nur eine andere Formulierung für: ›Die meisten solcher Handlungen sind falsch, aber manche sind richtig.‹ Wenn das stimmt, dann wäre es für Prima-facie-Pflichten nicht möglich, intuitiv einsichtig zu sein. Ferner kann man die psychologische Erfahrung der Intuition selbst mit Skepsis betrachten.

Dennoch ist Ross' Suche nach einer Art des Kompromisses, die es ermöglichen soll, ernsthafte Folgen gegenüber womöglich trivialen Anwendungen von Prinzipien abzuwägen, zu einem Forschungsprogramm geworden, das sich in neuerer Zeit der britische Philosoph Richard M. Hare zu eigen gemacht hat. In seiner Theorie, die als ›universeller Präskriptivismus‹ bezeichnet wird, hat sich Hare der kantischen Universalisierungstheorie angeschlossen und dafür plädiert, dass Kindern die einfachen Prinzipien der Pflicht gelehrt werden und dass wir als Erwachsene diese Prinzipien normalerweise im Alltag befolgen. Auf einer *intuitiven* Ebene kommen wir nicht ohne solche einfachen Prinzipien der Pflicht aus. Zugleich empfiehlt er jedoch den Konsequentialismus als letztes Entscheidungskriterium für das richtige Handeln, wenn wir die Möglichkeit haben, alle Umstände zu berücksichtigen. Auf einer *kritischen* Ebene sind die Prinzipien also gemäß einem folgenorientierten Kalkül zu hinterfragen. Andere zeitgenössische Philosophen haben versucht, die Debatte zwischen ›Pflicht‹ und ›Zweckmäßigkeit‹ neu zu formulieren, indem sie von ›Externalismus‹ und ›Internalismus‹ reden. Externalismus bezeichnet die These, dass moralische Urteile irgendein externes Bedürfnis benötigen, um motivierend zu wirken, wohingegen Internalismus die These bezeichnet, dass

moralische Urteile intrinsisch motivierend sind, d. h., wer glaubt, er solle etwas tun, hat damit einen Grund, es zu tun.

## 6. Rechte und Pflichten

Es wird oft behauptet, dass Menschen in modernen liberalen Gesellschaften zu sehr darauf bedacht sind, Rechte zu betonen und Pflichten und Verantwortung zu vernachlässigen. Dies mag sein, aber der Zusammenhang zwischen Rechten und Pflichten ist vielleicht nicht so streng oder systematisch, wie diese Behauptung suggeriert. Die These, dass Rechte und Pflichten korrelativ sind, beruht auf der Tatsache, dass die Existenz eines Rechts oft zur Folge hat, dass jemand eine Pflicht hat, entweder etwas Spezifisches zu tun oder es zu unterlassen, etwas anderes zu tun. Dies ist besonders der Fall in Bezug auf »vollkommene Pflichten«. Aber eine unmittelbare, reziproke Beziehung zwischen zwei Individuen wird nicht notwendigerweise berührt: Ein Recht auf Schutz der Privatsphäre z. B. begründet eine allgemeine Pflicht von Seiten unzähliger anderer Menschen, die dem Rechtsträger unbekannt sein können, z. B. die Pflicht, nicht zu spionieren, keine geheimen Überwachungskameras aufzustellen, sich nicht in fremde Computersysteme einzuhacken usw. Ferner folgt, dass, wer diese Pflicht einem einzelnen Menschen schuldet, sie zugleich unzähligen anderen unbekanntenen Menschen ebenfalls schuldet.

Ohne eine klare Korrelation zwischen Rechten und Pflichten muss aber der Begriff des Rechts eigens untersucht werden. Verschiedene Analysen dieses Begriffs sind vorgestellt worden, aber im Allgemeinen teilen Rechte mit Pflichten die Eigenschaft, dass sie unmittelbar einsichtig und universal sind. Während Pflichten allerdings Handlungen erzwingen oder gebieten, können Rechte sie begrenzen oder verbieten. In diesem Sinn sind Rechte z. B. mit Trumpfkarten in einem Kartenspiel verglichen worden. Ein Recht setzt in diesem Sinne Grenzen für etwas, das aus anderen Gründen wünschenswert erscheinen mag; es setzt Grenzen für die Art, wie einzelnen Personen miteinander umgehen, und für die Art, wie sie von Regierungen oder mächtigen Organisationen behandelt werden dürfen. So können Rechte im negativen Sinn als etwas betrachtet werden, das die Wahlfreiheit schützt; es gibt allerdings auch eine positive Auffassung von Rechten, die erst seit Mitte des 20. Jhs. verbreitet ist, dass nämlich Rechte die Berücksichtigung von Interessen gewährleisten. Rechte können auch mit juristischen Regeln verglichen werden, so dass die Existenz oder Nicht-Existenz eines Rechts zu

einer Tatsache wird. Eine solche Betrachtung kann allerdings nicht alle Rechtsansprüche abdecken, und es ist ein weitverbreitetes politisches Ziel, dass wichtige moralische Rechte von der Gesetzgebung anerkannt werden, vor allem was die internationale Gesetzgebung betrifft.

## 7. Schlussfolgerungen

Pflichten werden oft mit dem Inhalt bekannter moralischer Verhaltenskodizes wie den Zehn Geboten, der Sunna oder den Lehren des Konfuzius identifiziert, und solche Normen enthalten – trotz ihrer unterschiedlichen Quellen – oft erhebliche Übereinstimmungen. Für eine allgemeine philosophische Erörterung des Gedankens der Pflicht beziehen wir uns aber vielleicht lieber auf Kant und ziehen es vor, die Frage nach dem Inhalt der Moral von den philosophischen Argumenten zu unterscheiden, die eine Pflicht tatsächlich verpflichtend machen. Dieser letzten Bemerkung muss ferner hinzugefügt werden, dass – wie die Geschichte nur allzu deutlich gezeigt hat – das Gewissen sich irren kann, so dass es nicht möglich ist, die Orientierung am Gewissen ohne weiteres zum Maßstab zu erheben. Eine falsche Vorstellung der Pflicht ist gefährlich, wie solche berühmten Beispiele wie die Inquisition, die Hexenverfolgung in Europa und den USA sowie religiöse Verfolgungen im Allgemeinen zeigen. Dies ist allerdings kein Grund, die Verbindlichkeit von Pflicht und Prinzip aufzugeben, sondern nur daran zu denken, dass es wichtig ist, in dieser Frage aufgeschlossen zu bleiben. Das heißt, dass man bereit sein muss, seine Intuitionen mit Argumenten der Vernunft zu verteidigen und sogar manchmal zähneknirschend zuzugeben, dass man sich geirrt hat.

## Literatur

- Anscombe, Elizabeth M.: *Ethics, Religion, and Politics*. Collected Philosophical Papers, vol. 3. Oxford 1981.  
 –: »Modern Moral Philosophy«. In: *Philosophy* 33 (1958), S. 1–19.  
 Beck, Lewis W.: *Kants Kritik der praktischen Vernunft*. München 1974.  
 Cicero, Marcus T.: *Vom rechten Handeln (De Officiis)*. Hg und übers. v. Karl Büchner. München/Zürich 41994.  
 Hare, Richard M.: *Moral Thinking: Its Levels, Methods and Point*. Oxford 1981 (dt.: *Moralisches Denken: Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*. Frankfurt a. M. 1992).  
 Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe VII. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1968 (=GMS).  
 Korsgaard, Christine M.: *Creating the Kingdom of Ends*. New York 1996.  
 Ludwig, Ralf: *Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten – Die Frage nach der Einheitlichkeit von Kants Ethik*. Frankfurt a. M. 1992.

- Paton, Herbert J.: *The Categorical Imperative*. London 1947. (dt.: *Der kategorische Imperativ*. Berlin 1962).
- Prichard, Harold A.: »Does moral philosophy rest on a mistake?« In: *Mind* 21 (1912), S. 121–152 (dt.: »Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?« In: Grewendorf, Günther/Meggle, Georg (Hg.): Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik. Frankfurt a.M. 1974, S. 61–82).
- : *Moral Obligation*. Oxford 1949.
- Ross, David: *The Right and the Good*. Oxford 1930.
- Wolff, Robert Paul: *The Autonomy of Reason; a Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. New York 1973.

Brenda Almond

## Präferenzen

### 1. Bedeutung des Ausdrucks »Präferenz«

Eine Präferenz im engeren Sinn ist ein Sachverhalt der Art, dass ein Subjekt  $s$  einen bestimmten Sachverhalt  $p$  einem anderen Sachverhalt  $q$  vorzieht. Wenn von »den Präferenzen« eines Subjekts die Rede ist, wird der Ausdruck aber meist in einem weiteren Sinne verwendet, bei dem auch Indifferenzen ( $s$  ist zwischen  $p$  und  $q$  indifferent, d. h.  $p$  und  $q$  sind ihm gleich wichtig oder unwichtig) eingeschlossen sind. In einem sehr weiten, uneigentlichen Sinn werden mit »Präferenzen« auch (vage) quantifizierte Wünsche oder Bewertungen bezeichnet, die den Präferenzen zugrunde liegen können:  $s$  wünscht im Maße  $x$ , dass  $p$  bzw.  $s$  bewertet  $p$  mit  $x$ . Diese Verwendungsweise von »Präferenz« wird im Folgenden vermieden.

Von ihren Wirkungen her kann man verschiedene Arten von Präferenzen unterscheiden. Die beiden wichtigsten sind *motivationale Präferenzen* – dies sind im weiten Sinn wertende propositionale Einstellungen, die unmittelbar in unsere Handlungsentscheidungen einfließen (Genauerer folgt) – und *affektive Präferenzen* – dies sind Wertungen, die Affekte hervorrufen, z. B. (Un-)Zufriedenheit, Freude, Angst. Affektive Präferenzen sind also nicht unmittelbar praktisch und spielen deshalb in der philosophischen Diskussion keine so große Rolle. Sie werden im Folgenden vernachlässigt.

Motivationale Präferenzen beziehen sich im einfachsten Fall auf *eigene Handlungen*. Die Sachverhalte, zwischen denen das Subjekt eine Präferenz hat, sind also mögliche Handlungen dieses Subjekts. Dass » $s$  die Handlung  $a_i$  vor  $a_j$  insgesamt präferiert« (*totale Handlungspräferenz*), bedeutet dann, dass  $s$ , vor die Wahl zwischen  $a_i$  und  $a_j$  gestellt,  $a_i$  ausführt oder ausführen würde. Präferenzen scheinen in diesem Fall direkt beobachtbar zu sein (»revealed preferences«) –

allerdings nicht wirklich: Beobachtbar ist zum einen nur die Handlung; die Präferenz ist aber nicht die Handlung, sondern die subjektive Einstellung, die zu dieser Handlung geführt hat. Zum anderen enthüllt die beobachtbare Handlung auch nicht, welche Alternativen sich dem Handelnden tatsächlich subjektiv gestellt haben. Der Standardweg, die Präferenzen anderer zu ermitteln ist deshalb, sie einfach nach ihren Präferenzen zu fragen. – Neben totalen Handlungspräferenzen gibt es – zumindest theoretisch, ob auch faktisch, ist umstritten – noch *intrinsische Handlungspräferenzen*, bei denen die Handlungen um ihrer selbst präferiert werden, bei denen also das Subjekt  $a_i$  vor  $a_j$  präferieren würde, gesetzt den Fall, dass  $a_i$  wie  $a_j$  keinerlei Konsequenzen hätte.

Im komplizierteren Fall hat ein Subjekt motivationale Präferenzen zwischen *Sachverhalten beliebiger Art*, die also nicht Handlungen zu sein brauchen. Bei intrinsischen motivationalen Präferenzen werden wieder Gegenstände um ihrer selbst willen präferiert. Eine *intrinsische motivationale Präferenz* von  $p$  vor  $q$  ist also eine wertende Einstellung, die in Entscheidungen einfließen kann und die folgenden Effekt hat: Wenn nach Ansicht des Subjekts eine Handlung  $a_p$  mit dem Sachverhalt  $p$  einhergeht, d. h. ihn verursacht, ihn impliziert etc., und eine Handlung  $a_q$  mit dem Sachverhalt  $q$ , wenn die durch die Handlungen  $a_p$  und  $a_q$  hervorgerufenen Welten ansonsten aber in jeder Hinsicht gleich sind und wenn das Subjekt zwischen  $a_p$  und  $a_q$  intrinsisch indifferent ist, dann präferiert das Subjekt auch  $a_p$  vor  $a_q$ . *Totale motivationale Präferenzen* werden aus intrinsischen gebildet. Im Idealfall werden dabei außer der intrinsischen Präferenz zwischen  $p$  und  $q$  auch die intrinsischen Bewertungen aller vermuteten Folgen von  $p$  und  $q$  berücksichtigt.

### 2. Zur Geschichte des Präferenzkonzepts – Präferenz, Wunsch und Nutzen

Der – wirklich komparative – Präferenzbegriff hat philosophisch bis zum Anfang des 20. Jh.s keine Rolle gespielt. Entscheidend war vielmehr der Begriff des, wie man heute sagen würde, Wunsches oder der Bewertung, d. h. dass ein Subjekt einem Sachverhalt einen bestimmten quantifizierbaren subjektiven Wert beimisst:  $s$  wünscht  $p$  im Maße  $x$ . Dies ist allerdings ein technischer Wunschbegriff, der leicht vom alltagssprachlichen abweicht, insofern er kein emotional empfundenes Sehnen impliziert. Zu allen oben unterschiedenen Arten von Präferenzen gibt es entsprechende Wünsche: intrinsische, totale, motivationale, affektive. Eigentlich bilden die motivationalen

*Wünsche*, nicht die Präferenzen, die Basis von Entscheidungen. Rationalitätstheoretisch sind diese Wünsche wichtig, weil sie – oder zumindest einige von ihnen – nach profanen Rationalitätstheorien die Basis dafür oder gar identisch sind mit dem, was für das Subjekt wünschbar, also für es in einem bestimmten Maße gut oder schlecht ist. Es ist aber schwierig diese Wünsche in einer Weise zu *messen*, dass dieses Maß wirklich das Gewicht dieses Wunsches in den Entscheidungen des Subjekts wiedergibt und nicht nur eine subjektive Ansicht des Subjekts über dieses Gewicht. Das – quantitative – Maß dieses Wunsches ist der *Nutzen*.

Diese Messung kann nun mit Hilfe von Präferenzen erfolgen. Die gängigste Theorie hierzu ist die *Theorie des subjektiven Erwartungsnutzens* (*subjective expected utility theory*, kurz: *SEU-Theorie*) (zu alternativen Wünschbarkeitstheorien s. u., Abschn. 5): Ramsey (1926) hat erstmalig ein Messverfahren für subjektiven Nutzen entwickelt, das auf der Erhebung von Präferenzen der Subjekte beruht. John v. Neumann und Oskar Morgenstern (1944; einfache Darstellung: Dawes 1988, Kap. 8) haben dann eine elegantere und axiomatische Messtheorie für Nutzen vorgestellt. Sie haben bewiesen, dass – sofern die Präferenzen eines Subjekts in einem gewissen Sinne rational sind, nämlich bestimmten, in Axiomen beschriebenen Bedingungen genügen – den Gegenständen dieser Präferenzen reelle Zahlen, nämlich – bis auf positiv-lineare Transformationen – eindeutige Nutzenwerte mit folgender Eigenschaft zugeordnet werden können: Die Entscheidungen des Subjekts lassen sich so rekonstruieren, als würde das Subjekt bei jeder Entscheidung versuchen, den (Erwartungs-)Nutzen zu maximieren, also diejenige Handlung wählen, die nach seinen Annahmen über mögliche Handlungsfolgen und deren Nutzen den höchsten (Erwartungs-)Nutzen hervorbringen müsste. (Der *Erwartungsnutzen* einer Handlung *a* ist die Summe der Produkte aus 1. den Nutzen der Folgen von *a* und 2. den subjektiven Wahrscheinlichkeiten, dass *a* diese Folgen hervorbringt). In der Folge sind innerhalb der rationalen Entscheidungstheorie eine Reihe weiterer, im Prinzip ähnlicher Nutzentheorien entwickelt worden, z. B. von Savage und Jeffrey.

### 3. Bedeutung von Präferenzen, Wünschen und Wünschbarkeiten für die Ethik

Der Präferenz- und Wunschbegriff ist zunächst einmal wichtig 1. für die – von Psychologen und Ökonomen betriebene – empirische Entscheidungstheorie, also die empirische Erforschung des tatsächlichen

Entscheidungsverhaltens (gehobene Einführung: Camerer 1995), sowie 2. für deren philosophischen Nachbarn, die Handlungstheorie, und 3. für die – von Ökonomen, Mathematikern und Philosophen betriebene – rationale Entscheidungs- und Nutzen- oder Wünschbarkeitstheorie. Obwohl die rationale Nutzen- oder Wünschbarkeitstheorie das Ziel verfolgt, quantitative Kriterien dafür zu entwickeln, was für die Subjekte *tatsächlich* wie gut bzw. schlecht – oder neutral: wie wünschbar – ist, und das Ziel der rationalen Entscheidungstheorie darin besteht, Regeln für *rationales* Entscheiden zu entwickeln, basieren diese Theorien wesentlich auf der *empirischen* Entscheidungstheorie, insbesondere der Theorie der Wünsche. Denn zum einen gilt ganz allgemein: Wenn man nicht weiß, wie tatsächlich entschieden wird und welche Spielräume bestehen, sich auf andere Weise zu entscheiden, so kann man auch schwerlich sinnvolle – befolgbare und nicht triviale – Ratschläge für rationale Entscheidungen geben. Zum anderen kann eine profane rationale Wünschbarkeitstheorie das tatsächlich Wünschbare nur auf der Basis des Gewünschten bestimmen (= Wertsubjektivismus). Denn eine unabhängig von den Wünschen definierte Wünschbarkeit wäre zum einen in dem Sinne praktisch irrelevant, dass es für die Subjekte keinerlei Veranlassung gäbe, sie in ihren Entscheidungen zu berücksichtigen; zum anderen handelt es sich um eine Form der Heteronomie. In der SEU-Theorie ist die Verbindung zwischen Wünschen und Wünschbarkeit relativ direkt: (Rationale) Wünschbarkeit wird mit dem in der oben beschriebenen Weise ermittelten Nutzen (oder der Wunschstärke) des Subjekts gleichgesetzt.

Für die Ethik ist an diesen Theorien Folgendes interessant: 1. Die Ethik will Vorschriften und Vorschläge für moralisches Handeln und Entscheiden machen. Aus analogen Gründen wie bei der rationalen Entscheidungstheorie sollte sie deshalb über unser tatsächliches Entscheiden ganz allgemein sowie moralische Entscheidungen insbesondere informiert sein. 2. Ethik in einem weiten, aristotelischen Sinn versteht sich auch als Theorie des – im prudentiellen Sinn – guten Lebens. Wenn die rationale Entscheidungstheorie ihrem Rationalitätsanspruch gerecht wird, dann muss sie zugleich die Grundlage dieser Theorie des guten Lebens sein. 3. Viele philosophische Moralbegründungen, insbesondere kontraktualistische (ein aktuelles Beispiel ist die Ethik von Gauthier 1986), gehen von der methodischen Annahme aus, dass es im profanen Sinne rational sein muss, moralisch zu handeln. Inhalt und Begründungsformen solcher Moralen sind dann stark von der Wünschbarkeitstheorie und der rationalen Ent-



scheidungstheorie abhängig. 4. Andere Moralbegründungen setzen die moralische Wünschbarkeit eines Sachverhalts mit bestimmten, insbesondere den moralischen oder altruistischen, Komponenten unserer Wünschbarkeitsfunktion gleich. (Ein klassisches Beispiel ist Schopenhauers Gleichsetzung von moralischer Wünschbarkeit mit der Mitleidskomponente unserer Wünschbarkeitsfunktion; vgl. Schopenhauer 1840, §§ 15–16). 5. Das Ziel säkularer Ethiken besteht meist darin, das Wohl der Menschen (und fühlenden Wesen) zu erhalten, zu steigern, gerecht zu verteilen usw. (Deontologische Ethiken beispielsweise haben jedoch nicht dieses Ziel – was allerdings gewisse Fragen hinsichtlich der Begründbarkeit dieser Ethiken aufwirft.) Die wichtigste Konzeption dieses Wohls ist die auf der Basis von Präferenzen ermittelte (rationale) Wünschbarkeit (= *Präferentialismus*). Beispiele präferentialistischer Ethiken sind der Kontraktualismus, der Präferenzutilitarismus oder gerechtigkeitsorientierte Wohlfahrtsethiken (vgl. Trapp 1988; Lumer 2009, Kap. 7). – Alternative Konzeptionen des menschlichen Wohls setzen dieses z.B. mit der Verfügung über bestimmte Fähigkeiten und Güter gleich (Sen 1985) oder mit der Erfüllung von Bedürfnissen. Problematisch ist daran, dass das eigentlich Werthafte der Fähigkeiten, Güter und Erfüllung von Interessen, genauer gesehen, in ihrer Wünschbarkeit zu bestehen scheint. Häufig wird auch der rationale Hedonismus, der die intrinsische Wünschbarkeit (in etwa) mit der Bilanz aus angenehmen und unangenehmen Gefühlen gleichsetzt, für eine *Alternative* zum Präferentialismus gehalten. Tatsächlich besteht hier aber kein Gegensatz, denn ›Hedonismus‹ bezeichnet ein bestimmtes inhaltliches Wünschbarkeitskriterium, während ›Präferentialismus‹ eine Art der Begründung von Wünschbarkeitskriterien bezeichnet. Tatsächlich wird der rationale Hedonismus oft präferentialistisch begründet (vgl. Brandt 1979, Kap. VII; Lumer 2009, Kap. 5; Sidgwick 1874, S. 111 f., 127–129, 396–398).

#### 4. Präferenzen und Entscheidungen – etwas empirische Entscheidungstheorie

Motivationale Präferenzen sind eingangs schon mit Bezug auf Entscheidungen eingeführt worden. Sie und die ihnen zugrunde liegenden Wünsche repräsentieren subjektiv, was dem Subjekt praktisch wichtig ist, d.h. was es gerne realisiert oder verhindert sehen möchte und was es zu deren Realisierung oder Verhinderung beizutragen gewillt ist. Aber nicht alles, was wir realisiert oder verhindert sehen möchten, könnten wir überhaupt realisieren bzw. verhindern.

Zudem ist das meiste von dem, was wir prinzipiell realisieren oder verhindern könnten, nur durch sich gegenseitig ausschließende Handlungen oder Handlungssequenzen realisierbar. Schließlich wissen wir sehr häufig nicht, welche Wünsche wir prinzipiell realisieren könnten und mit welchen Handlungen, wir haben nur wahrscheinliche Vermutungen darüber oder tappen ganz im Dunkeln. Die Alternativität von Handlungen stellt uns vor die Notwendigkeit der Entscheidung; und *Deliberationen*, d.h. Entscheidungsüberlegungen, zielen darauf, angesichts der beschriebenen Situation möglichst viele und möglichst wichtige Wünsche zu realisieren.

Eine häufige, und auch in den Axiomen der SEU-Theorie vorausgesetzte, tatsächlich aber zu einfache Annahme ist, dass Menschen dieses Entscheidungsproblem so lösen, dass sie ihren Erwartungsnutzen maximieren, also die Handlung mit dem höchsten Erwartungsnutzen wählen. Diese Annahme setzt nicht voraus, dass die Nutzen, also die quantitativen Darstellungen unserer Wünsche, auch subjektiv repräsentiert werden und dass der Erwartungsnutzen tatsächlich berechnet wird. Es wird nur angenommen, dass sich Menschen so entschieden, als hätten sie solche Berechnungen durchgeführt. Allerdings müsste sich die Entscheidung dann hinter dem Rücken des Subjekts, gewissermaßen hydraulisch, vollziehen. Dies verträgt sich jedoch schlecht mit unseren Erfahrungen bei *Deliberationen*, nämlich dass wir bei der Entscheidung unsicher sind, Handlungsfolgen einzeln gegeneinander abwägen usw. – was anscheinend alles Einfluss auf das Resultat der Entscheidung hat.

Die Annahme, Menschen seien Erwartungsnutzenmaximierer, ist aus mehreren Gründen falsch – obwohl *Deliberationen* tatsächlich darauf zielen, möglichst viele und wichtige Wünsche zu realisieren. 1. Die meisten Menschen gewichten in ihren Entscheidungen Handlungsfolgen nicht entsprechend ihren subjektiven Wahrscheinlichkeiten (d.h. linear). Insbesondere gewichten sie kleine Wahrscheinlichkeiten über und große Wahrscheinlichkeiten, die kleiner als 1 sind, unter (Kahneman/Tversky 1979). (Nichtlineare (empirische) Entscheidungstheorien (die wichtigste ist: Tversky/Kahneman 1992; Kurzüberblick über andere: Camerer 1995, S. 626–630) versuchen, solche komplizierteren Gewichtungen zu erfassen. Wegen der im Folgenden aufgelisteten Probleme hat aber keines dieser Modelle eine befriedigende Prognosegüte (Harless/Camerer 1994).) 2. Menschen verwenden bei ihren Entscheidungen oft von Fall zu Fall wechselnde, vereinfachende Entscheidungsheuristiken, die es ihnen z.B. erlauben, bestimmte Handlungsfolgen außer Betracht zu lassen oder Schätzungen nach auffälligen Kenngrößen vor-

zunehmen (vgl. z. B. Payne/Bettman/Johnson 1993). Solche Entscheidungsheuristiken und zum Teil auch übergeordnete implizite Entscheidungskriterien werden zudem selbst nach Kriterien ihrer Nützlichkeit im Dienste der weitestgehenden Wunscherfüllung bewertet und weiterentwickelt. Es gibt also nicht *das* eine Entscheidungskriterium, das von Wünschen zu Entscheidungen führt. 3. Schließlich gibt es auch die von der SEU-Theorie gesuchten, vordeliberativen und irgendwie natürlich festliegenden Wünsche, Nutzen nicht. Vielmehr wird – oft erst während der Deliberation – nach gewissen Kriterien, aber in der Regel recht intuitiv, zum Teil auch durch Rekurs auf Autoritätsargumente, die Wünschbarkeit der fraglichen Sachverhalte geschätzt. Die bei dieser Schätzung verwendeten Kriterien sind häufig nur implizit; sie zielen aber darauf zu erfassen, in welchem Maße der fragliche Gegenstand zu intrinsisch Wünschenswertem führt. Die resultierenden Wünsche sind also selbst schon kognitiv entstanden, also kritisierbar, und meist totale Wünsche, nicht intrinsisch und nicht basal.

Die den totalen Wünschen zugrunde liegenden intrinsischen Wünsche sind zum einen hedonisch, zielen also auf die Verbesserung der eigenen Gefühle (vgl. z. B. Morillo 1992). Zum anderen gibt es aber auch durch die eigenen Gefühle induzierte nicht-hedonische intrinsische Wünsche, z. B. den aus der Wut erwachsenden intrinsischen Wunsch, dem, auf den man wütend ist, zu schaden, oder den aus dem Mitleid erwachsenden intrinsischen Wunsch, die Lage des anderen zu verbessern (Coke/Batson/McDavis 1978, S. 753, 763; Hoffman 1981, S. 51–55; Lumer 1997).

## 5. Rationale Wünschbarkeitstheorien

Die verbreitetste rationale Wünschbarkeitstheorie ist die SEU-Theorie. Die von ihr vorgesehene Nutzenbestimmung setzt wie gesagt voraus, dass die Subjekte die Axiome dieser Theorie erfüllen, d. h. rationale Erwartungsnutzenmaximierer sind. Da jedoch wegen der im vorigen Abschnitt beschriebenen Entscheidungsweisen buchstäblich niemand diese Axiome erfüllt, fehlt streng genommen schon die empirische Grundlage für die Anwendung dieser Theorie. An der SEU-Theorie ist aber auch kritisiert worden, sie sei als Theorie der rationalen Wünschbarkeit zu unkritisch: Sie unterscheidet nicht zwischen basalen und kognitiv abgeleiteten Wünschen; sie übersieht dadurch die kognitiven und damit kognitiven Fehlern unterworfenen Komponenten in den Präferenzen und vergibt auf diese Weise ein

großes Rationalisierungspotential (Lumer 1998, S. 33–38).

Die bekannteste philosophische Alternative zur SEU-Theorie als Theorie der rationalen Wünschbarkeit ist der *Volle-Informations-Ansatz*: Zur quantitativen Wünschbarkeitsbestimmung kann weiterhin die SEU-Theorie verwendet werden; als Ausgangsmaterial dienen aber nicht beliebige Präferenzen, sondern nur Präferenzen, die bei voller Information über alle für die Entscheidung relevanten Sachverhalte und lebhafter Repräsentation dieser Sachverhalte gebildet wurden (z. B. Brandt 1979, Teil 1; Griffin 1986; Sumner 1996). Ein Hauptproblem dieses Ansatzes ist aber schon, dass wir nie oder quasi nie in der erforderlichen Weise vollständig informiert sind und dass auch nicht bekannt ist, welche Präferenzen wir bei vollständiger Information ausbilden. Es fehlt also einfach das Ausgangsmaterial zur Bestimmung der Wünschbarkeit.

Ein weiterer Ansatz der rationalen Wünschbarkeitstheorie ist *rekonstruktiv* (Lumer 2000, Kap. 4–5; Lumer 1998): Ausgangspunkt ist eine minutiöse Erforschung der alternativen Wege und Mechanismen sowie der fixen Grundlagen davon, wie Menschen tatsächlich Handlungen bewerten und entscheiden. Sodann wird unter diesen Alternativen nach dem Kriterium selektiert, welcher dieser Bewertungswege in dem Sinne aufklärungsstabil ist, dass er bei der Konfrontation mit beliebigen (wahren) Informationen nicht aufgegeben wird. Schließlich wird ›Wünschbarkeit‹ so definiert, dass zur Bestimmung dieser Wünschbarkeit der aufklärungsstabile Bewertungsweg gegangen werden muss. Insbesondere werden nach diesem Ansatz die in bestimmten intrinsischen Wünschen ausgedrückten Wünschbarkeiten als *die* rationalen intrinsischen Wünschbarkeiten angenommen; und es wird dann genau spezifiziert, wie daraus totale und Erwartungswünschbarkeiten zu berechnen sind.

## Literatur

### Standardwerke

- Brandt, Richard B.: *A Theory of the Good and the Right*. Oxford 1979.
- Gauthier, David: *Morals by Agreement*. Oxford 1986.
- Griffin, James: *Well-being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford 1986.
- Kahneman, Daniel/Tversky, Amos: »Prospect theory. An analysis of decision under risk«. In: *Econometrica* 47 (1979), S. 263–291.
- Neumann, John v./Morgenstern, Oskar: *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton, NJ 1947.
- Tversky, Amos/Kahneman, Daniel: »Advances in Prospect Theory. Cumulative Representation of Uncertainty«. In: *Journal of Risk and Uncertainty* 5 (1992), S. 297–323.

*Weiterführende Literatur*

- Camerer, Colin F.: »Individual Decision Making«. In: Kagel, John H./Roth, Alvin E. (Hg.): *The Handbook of Experimental Economics*. Princeton, NJ 1995, S. 587–703.
- Coke, Jay S./Batson, Daniel C./McDavis, Katherine: »Empathic Mediation of Helping. A Two-Stage Model«. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 36 (1978), S. 752–766.
- Dawes, Robyn M.: *Rational Choice in an Uncertain World*. Fort Worth et. al. 1988.
- Fehige, Christoph/Wessels, Ulla: *Preferences*. Berlin/New York 1998a.
- : »Preferences – an Introduction, a Short Bibliography«. In: Fehige/Wessels 1998a (=1998b).
- Harless, David W./Camerer, Colin F.: »The predictive utility of generalized expected utility theories«. In: *Econometrica* 62 (1994), S. 1251–1289.
- Hoffman, Martin L.: »The Development of Empathy«. In: Rushton, Philippe J./Sorrentino, Richard M. (Hg.): *Altruism and Helping Behavior. Social, Personality, and Developmental Perspective*. Hillsdale, NJ 1981, S. 41–63.
- Lumer, Christoph: »The Content of Originally Intrinsic Desires and of Intrinsic Motivation«. In: *Acta analytica – philosophy and psychology* 18 (1997), S. 107–121.
- : »Which Preferences Shall Be the Basis of Rational Decision?«. In: Fehige/Wessels 1998a, S. 33–56.
- : *Rationaler Altruismus. Eine prudentielle Theorie der Rationalität und des Altruismus*. Paderborn 2009.
- Morillo, Carolyn R.: »Reward Event Systems. Reconceptualizing the Explanatory Roles of Motivation, Desire and Pleasure«. In: *Philosophical Psychology* 5 (1992), S. 7–32.
- Payne, John W./Bettman, James R./Johnson, Eric J.: *The Adaptive Decision Maker*. Cambridge 1993.
- Ramsey, Frank Plumpton: »Truth and probability« [1926]. In: ders.: *Foundations. Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*. London 1978.
- Schopenhauer, Arthur: »Preisschrift über die Grundlage der Moral« [1840]. In: ders.: *Werke in zehn Bänden. Zürcher Ausgabe*. Bd. VI: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Zürich 1977, S. 143–315.
- Schueler, George F.: *Desire. Its Role in Practical Reason and the Explanation of Action*. Cambridge, Mass. 1995.
- Sen, Amartya: *Commodities and Capabilities*. Amsterdam/New York/Oxford 1985.
- Sidgwick, Henry: *The Methods of Ethics* [1874]. <sup>7</sup>1907. Foreword by John Rawls. Indianapolis/Cambridge 1982.
- Sumner, Leonard W.: *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford 1996.
- Trapp, Rainer W.: »Nicht-klassischer« Utilitarismus. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 1988.

Christoph Lumer

## Prinzip / Maxime / Norm / Regel

1. Mit dem Begriff einer Handlung bezeichnet man ein menschliches Verhalten, bei dem man unterstellt, dass es auch hätte unterbleiben oder anders ausfallen können. Wesen, denen wir Handlungsfähigkeit unterstellen, nennen wir Personen. Handlungen werden durch die Interessen, Werte, Ideale, Maximen und Normen bestimmt und reguliert, an denen sich Per-

sonen orientieren. Das Befolgen von Regeln ist ein essenzieller Bestandteil unserer sozialen Praxis (Verkehrsregeln, Benimmregeln, technische Anweisungen usw.). Für Regeln dürfte es keine funktionalen Äquivalente geben. Demnach können wir zwar einzelne Regeln ändern, aber nicht Regeln insgesamt durch etwas anderes ersetzen. Institutionen, Maximen, Normen und Prinzipien fallen unter den Begriff der Handlungsregel. Institutionen sind komplexe, auf einen bestimmten Sachverhalt zugeschnittene Regelwerke. Maximen sind Regeln, die sich eine Person in Bezug auf bestimmte Situationstypen zum Grundsatz ihres Handelns macht. Es handelt sich um verständige Grundsätze persönlicher Lebensführung, die Einstellungen und Sozialcharaktere prägen und die, wie seit Kant geläufig ist, auf ihre Vereinbarkeit mit höherstufigen Moralprinzipien hin überprüft werden können und müssen (Ott 1998, dort weitere Literatur).

Unter einer Norm ist eine mehr oder weniger stark generalisierte Handlungsanweisung oder Vorschrift (Präskription) zu verstehen. Normen regulieren Handlungen und sind Gründe für Urteile, die über eigene oder über fremde Handlungen gefällt werden. In Normen sind allgemeine Situationstypen mitgedacht, in denen eine bestimmte Norm sich als einschlägig erweist. Die Anwendung von Normen auf Situationen bedarf daher der Urteilskraft. In diesen Situationstypen sind Voraussetzungen enthalten; so setzt die Norm, nicht stehlen zu sollen, voraus, dass es legitimes persönliches Eigentum geben kann. Die Explikation dieser Voraussetzungen führt tief in den lebensweltlichen Hintergrund einer Kultur und womöglich sogar der menschlichen Lebensform als solcher hinein.

2. Normen werden an bestimmten Raum-Zeit-Stellen von bestimmten Gruppen faktisch akzeptiert (oder aber nicht). Die ethische Gültigkeit von Normen bemisst sich an ihrer transsubjektiven Begründbarkeit. Daher ist zwischen faktischer Akzeptanz und begründeter Akzeptabilität einer Norm zu unterscheiden. Parallel hierzu unterscheiden sich empirische Moralforschung und normative Ethik. Die Anforderungen an Begründungen für Normen variieren hinsichtlich des jeweiligen Normtypus. Da viele Normen direkt oder indirekt auf weitgehend anerkannte Werte (Leben, Frieden, Freiheit, Sicherheit, Gesundheit, Selbstverwirklichung, Glück, Pietät usw.) bezogen sind, kann man Normen durch Rekurs auf Werte rechtfertigen, sofern diese sich zwanglos verallgemeinern lassen. Normen können auch durch höherstufige inhaltliche Prinzipien wie Gerechtigkeit und Menschenwürde oder prozedural durch die Legitimität ihrer In-Geltung-Setzung gerechtfertigt

werden. Die Logik der Rechtfertigung von Normen zählt zur ethischen Argumentationstheorie.

Normen müssen durch Normsätze ausgedrückt werden können. Das Verhältnis zwischen Norm und Normsatz ist als ein Ausdrucksverhältnis zu verstehen. Ein Normsatz drückt somit den Gehalt einer ihm zugrunde liegenden Norm aus. Normen lassen sich in anderer Perspektive auch als Verhaltenserwartungen verstehen. Anerkannte Normen konstituieren berechnete Erwartungen. Damit sind Normen auch Maßstäbe für die Beurteilung einzelner Handlungen und für die Angemessenheit bzw. die ›Rationalität‹ moralischer Gefühle angesichts eigener oder fremder Handlungen (Empörung, Schuld, Scham usw.). Funktional betrachtet, stabilisieren Normen Interaktionsmuster. Dadurch reduzieren sie soziale Komplexität und entlasten das Individuum. Vielfach muss man sich auf normenkonformes Verhalten anderer Personen verlassen, d.h. ihnen vertrauen können. Vertrauen setzt eine hohe durchschnittliche Befolgung von Normen und Institutionen voraus. Gefestigte Verhaltenserwartungen und Vertrauen senken, ökonomisch betrachtet, die Transaktionskosten von Interaktionen.

Prinzipien sind entweder oberste inhaltliche Normen oder aber formale Gesichtspunkte, von denen aus sich die Gültigkeit einzelner Normen beurteilen lassen kann. Musterbeispiele für oberste inhaltliche Normen sind das Gebot der »Ehrfurcht vor dem Leben« im Sinne Albert Schweitzers (1923), die Prinzipien der Gerechtigkeit bei John Rawls (1971) oder das »Principle of Generic Consistency« bei Alan Gewirth (1978). Beispiele für formale Prinzipien sind die Goldene Regel, der Kategorische Imperativ und das Diskursprinzip normativer Gültigkeit. Unterschiedliche Denkfiguren, darunter besonders reflexive und transzendente Argumente, sollen die Begründung solcher Prinzipien leisten. Prinzipien lassen sich begründen, indem man nachweist, dass es unter bestimmten Bedingungen (etwa einem »Schleier der Unwissenheit«) rational ist, sich für genau diese Prinzipien zu entscheiden, oder dass bestimmte Prinzipien mit basalen Tätigkeiten (Handeln, Argumentieren) durch (logische oder pragmatische) Implikationsverhältnisse verknüpft sind. Umstritten sind hier u.a. auch die Maßstäbe einer solchen Begründung. Im Folgenden wird nicht auf das Problem einer Begründung von Moralprinzipien eingegangen, sondern es werden Begründungsprobleme aufgezeigt, die mit einfachen Normen verknüpft sind. Zum Begründungsproblem allgemein vgl. Ott (2001 mit weiterer Literatur).

3. Normen weisen eine Struktur auf, die sich hinsichtlich ihrer Komponenten analysieren lässt. Es

lassen sich nach von Wright (1979) folgende Komponenten unterscheiden: 1. Typus, 2. Charakter, 3. Adressatenkreise, 4. Spezifikation, 5. Ausnahmeklausel, 6. Sanktionsbestimmung, 7. Autorität.

3.1 Auf der klassifikatorischen *Typusebene* lassen sich technische, epistemische, konventionelle, rechtliche und moralische Normen unterscheiden. Hinzu kommen Maximen und Spielregeln sowie Regeln für bestimmte Verfahren (Gerichtsprozesse, Wahlen u. dgl.). Technische und epistemische Normen sowie Güteklassen sollen hier als *Standards*, konventionelle Normen als *Gebräuche*, rechtliche Normen als *Gesetze* und moralische Normen als *Gebote* bezeichnet werden. Gebote unterscheiden sich in Unterlassungs- und in Beistandsgebote (Gebote der Fürsorge, der Hilfe, der Solidarität usw.). Unterlassungspflichten sind eindeutiger als Beistandsgebote. Diese bezeichnet man aufgrund der Spielräume des Ermessens im Einzelfall, die sie belassen, als »unvollkommene Pflichten« (Kant). Beistandspflichten gehen graduell in supererogatorische (übergebührende) Handlungen über.

Es bestehen etliche Überlappungen zwischen den genannten Normtypen. Grenzwerte oder Sicherheitsrichtlinien sind teilweise technische Standards und teilweise Gesetze. Die Einhaltung epistemischer »lege-artis«-Standards kann rechtlich oder moralisch normiert werden (Medizinrecht). Gesetze und Gebote wiederum unterscheiden sich häufig nicht in ihren Inhalten, sondern hinsichtlich ihrer Verbindung zu Motiven und Einstellungen. Das Recht verlangt lediglich äußerlich normenkonformes Verhalten, während die Moral sich auch auf die innere Gesinnung bezieht. Prozedurale Regeln werden ebenfalls rechtlich oder moralisch fixiert. Spielregeln und Gesetze können sich berühren (bspw. kann ein grobes Foul einer Körperverletzung nahe kommen; Doping kann rechtlich belangt werden usw.).

3.2 Der *Charakter* (oder ›Gehalt‹) einer Norm bezieht sich darauf, was die Norm ihrem Inhalt nach besagt. Er ergibt sich wesentlich aus der Verbindung einer Handlungsweise mit einem sog. deontischen Operator. Ganz elementar bspw.: »Rauchen verboten!« Deontische Operatoren beziehen sich auf normative Grundmodalitäten: *geboten* (etwas tun sollen bzw. ›müssen‹), *verboten* (etwas nicht tun dürfen bzw. etwas unterlassen sollen), *erlaubt* (etwas tun oder unterlassen dürfen), *ein Recht haben* (nicht an etwas gehindert werden dürfen, s. u.). Diese Grundmodalitäten sind aus sog. ›dichten moralischen Wertungen‹ abstrahiert worden, mit denen wir im Alltag Handlungen als »anständig«, »fair«, »brutal«, »gemein«, »grausam« oder »verwerflich« bezeichnen. Deontische Operatoren stellen gleichsam Zäsuren in

einem Kontinuum von dichten Bewertungen dar. So können wir bspw. eine »feige« Handlung entweder als moralisch erlaubt, obschon unrühmlich, oder aber als unerlaubt qualifizieren.

Die Grundmodalität der Erlaubnisse enthält unterschiedliche Modifikationen. Eine Handlungsweise kann erlaubt sein, weil sie moralisch und rechtlich indifferent ist (*Indifferenz*), weil sie aus bestimmten Gründen zu dulden ist (*Duldung*) oder weil jemand ein Anrecht darauf hat, nicht an etwas gehindert zu werden (*Rechtsanspruch*). Erlaubnisse können an bestimmte Bedingungen und Kriterien geknüpft werden (s.u.). Der Operator »ein Recht haben« drückt eine »starke« Erlaubnis aus; er kann nach Rechtstypen weiter spezifiziert werden (Freiheitsrechte, Teilnahmerechte, Mitgliedschaftsrechte, Teilhaberrechte u.a.). Was normativ indifferent ist, ist immer auch erlaubt, während das Umgekehrte nicht gilt. Man kann sich bspw. nach intensiver Debatte dafür entscheiden, die Präimplantationsdiagnostik oder die aktive Sterbehilfe unter strikt definierten Bedingungen rechtlich zu erlauben. Die Handlungsweise wäre dann bedingt erlaubt. Dadurch rückt die betreffende Handlungsweise jedoch nicht in die Indifferenz. Auch ein strafloses Unrecht ist keine Erlaubnis (Schwangerschaftsabbruch). Neuartige, bislang unregulierte Handlungsweisen (»Rechtslücken«) können als ungeklärte Erlaubnisse verstanden werden.

Manche Erlaubnisse haben den schwachen Sinn von Duldungen, während andere Erlaubnisse den starken Sinn von Anrechten haben. Duldungen sind häufig mit besonderen Lizenzen oder Auflagen verknüpft. Ob es ein Anrecht auf aktive Sterbehilfe, Glücksspiel, Prostitution oder Rauschgiftgenuss gibt, ist strittig. Gleichwohl können diese Praktiken unter bestimmten Bedingungen geduldet werden. Ein Anrecht besagt, dass man jemandem etwas nicht vorenthalten oder untersagen darf. Handlungsweisen, die im starken Sinne erlaubt sind, sind es natürlich auch im schwachen Sinne. Normenlogisch können Erlaubnisse und die Gewährung von Rechten auch als Gebote interpretiert werden, die eine Normautorität an sich selbst richtet (von Wright 1979, S. 98). In diesem Sinne können Menschenrechte als Abwehrrechte von Personen gegenüber dem Staat verstanden werden, die der Staat zu beachten verspricht. Diese normenlogische Deutung erklärt jedoch den Geltungssinn von Rechtsansprüchen nicht befriedigend.

Zum Charakter einer Norm zählt die Bestimmung und Abgrenzung einer Handlungsweise. Handlungsweisen können durch exemplarische Geschichten veranschaulicht werden (»Der barmherzige Samariter«). In der Jurisprudenz ist die Kunst hoch ent-

wickelt, möglichst klare Tatbestände zu definieren, denen dann in der Rechtssprechung Einzelhandlungen zugeordnet werden können (»Dies war räuberische Erpressung in Tateinheit mit Freiheitsberaubung«). Natürlich gehen Handlungsweisen graduell ineinander über und die Zuordnung erfordert im Einzelfall Urteilskraft (»War dies Körperverletzung mit Todesfolge oder Totschlag?«). Handlungsweisen können in Bezug auf Zeiten, Umstände, Akteursgruppen usw. spezifiziert werden (s.u.). Wichtig ist, dass auch in den Spezifikationen eine Handlungsweise erkennbar bleibt.

Die Anwendung eines deontischen Operators auf eine Einzelhandlung wird als deontische Prädikation bezeichnet. Sie setzt eine bestehende Verbindung von deontischen Operatoren und Handlungsweisen voraus. In einfachen Fällen kann die Beziehung durch einen praktischen Syllogismus hergestellt werden: 1) Lügen ist verboten, 2) Diese Äußerung wäre eine Lüge, 3) Also mache diese Äußerung nicht! Auf dem Gebiet der angewandten Ethik, wo häufig aus komplexen Argumentationslagen ein moralisches Urteil gewonnen werden muss, erweist sich das am praktischen Syllogismus orientierte Schlussreglement als unzulänglich

3.3 Normen sind auf eine doppelte Weise adressiert. Erstens muss der Kreis der Personen festgelegt werden, für die die Einhaltung einer Norm (Typ und Charakter vorausgesetzt) verbindlich ist (Normadressaten bzw. *moral agents*), sowie zweitens die Menge der Wesen, denen gegenüber diese Norm befolgt werden soll (»Empfänger« bzw. *moral patients*). Strikte Moralgebote sind universell gültig; d.h. sie sind an Personen überhaupt adressiert und gelten gegenüber allen Mitgliedern der *moral community*, d.h. der Gemeinschaft der moralisch zu berücksichtigenden Wesen. Die *moral community* muss ihrerseits bestimmt werden. Normen, die in einem starken Sinne allgemein verbindlich sind, sind nur eine kleine Teilmenge der Menge aller Normen. In Bezug auf andere Normen können die Mengen der Akteure, für die eine Norm gilt, und die der Handlungsempfänger, die betroffen sind, auf vielfältige Weise variieren. Diese Spezifikationen müssen allerdings auf einem Allgemeinheitsgrad oberhalb bestimmter Individuen verbleiben; sie richten sich an alle Personen, die eine Beschreibung bzw. ein Kriterium erfüllen. In Normen dürfen keine Eigennamen auftauchen, aber es sind Beschreibungen zulässig, durch die Personenkreise festgelegt werden (Abgeordneter, Beamter, Hundehalter, Kapitäne, Jäger, Staatsbürger, Verkehrsteilnehmer, Asylbewerber, Väter usw.). Diese Spezifikationen treten selbst im Bereich der Bürgerrechte auf (sog. Deutschenrechte im

Grundgesetz). Solche Beschreibungen können eine besondere Verpflichtung oder Anspruchsberechtigung implizieren. Dadurch eröffnet sich die Sphäre der besonderen Verpflichtungen und Berechtigungen, d. h. der Spezifikationen.

3.4 In Bezug auf berufsbezogene Rollenpflichten lassen sich Kernvorstellungen angeben, die konstitutiv für eine bestimmte Rolle und in diesem Sinne allgemein sind wie etwa die Norm der traditionellen Medizinethik: »salus aegroti suprema lex«. Für die Norm: »pacta sunt servanda«, gilt in Bezug auf die Ökonomie Gleiches wie für die Fairness-Norm in Bezug auf den Sport oder für das interne Wahrheitsethos in Bezug auf die Wissenschaft (Ott 1997). Andere Verpflichtungen ergeben sich aus geschichtlichen Umständen oder aufgrund neuer technologischer Optionen. Rollenverpflichtungen werden häufig in Standeskodizes niedergelegt. Durch die Schaffung von Kodizes konstituieren sich Professionen, deren Mitglieder mit dem Ausüben ihrer Tätigkeit auch einen moralischen Anspruch verbinden (Medizin, Pädagogik, Seelsorge, Jurisprudenz, mittlerweile auch Ingenieurskunst, Psychotherapie und Informatik). Die Mitglieder dieser Professionen können deliberativ ihre Standeskodizes fortbilden. Hierbei müssen sie konstitutive und kontingente Bestimmungen ihres jeweiligen Kodex aufeinander beziehen.

Andere Spezifikationen von Normen beziehen sich auf Schutzgüter oder auf soziale Kontexte. So kann man allgemein darüber streiten, ob das Jagen von höheren Tieren überhaupt erlaubt oder verboten sein soll. Biozentriker wie Taylor lehnen die Jagd aus moralischen Gründen generell ab (Taylor 1986). Man kann auch das Jagen auf bestimmte Tierarten zu bestimmten Jahreszeiten (Brutzeit) oder in bestimmten Gegenden (»regional vom Aussterben bedroht«) verbieten oder erlauben. Man kann auch unterscheiden zwischen der Subsistenzjagd indigener Bevölkerung und der Jagd nach Trophäen (»Sportjagd«). Zu derartigen Spezifikationen zählen bedingte Erlaubnisse, Sonderregelungen und ähnliche Regulierungen wie etwa das »straflose Unrecht«. »Bedingt« meint, dass eine Handlungsweise nur dann, aber immer dann erlaubt ist, wenn bestimmte Bedingungen (Kriterien) erfüllt sind. So kann ein riskantes Experiment in einem Sicherheitslabor erlaubt, in einem normalen Labor oder im Freiland hingegen verboten sein. Eine Handlung wird dann »genehmigt« (oder es wird von der Strafverfolgung abgesehen), wenn diese Bedingungen erfüllt worden sind. Kulturelle Traditionen können ein Grund sein, Erlaubnisse oder Verbote zeitweilig außer Kraft zu setzen (etwa an hohen religiösen Feiertagen bzw. Karneval). Die deontischen Operatoren »verboten« und »erlaubt« können

also sowohl in der Moral als auch im Recht aufgrund von erfüllten oder nicht erfüllten Bedingungen »umspringen«. Solche Bedingungen lassen sich als Kriterien fassen und zu Genehmigungsverfahren operationalisieren.

Die Spezifikation einer Norm kann zum Gegenstand einer moralischen Beurteilung werden. Die Unterschiede zwischen den folgenden Spezifikationen

1. »Zutritt nur für Clubmitglieder«
2. »Zutritt nur für Weiße«
3. »Zutritt nur im Smoking«
4. »Zutritt nur für Erwachsene«

sind offensichtlich moralisch relevant. Bei (2) ist eine Begründung erforderlich, warum einer Personengruppe aufgrund kontingenter Persönlichkeitsmerkmale etwas verwehrt werden darf. Dies ist eine moralische Frage. Bei (3) muss man begründen, warum die Teilnahme an einem kulturellen Ereignis einen bestimmten äußerlichen Standard erfordert. Dies ist eine Frage der Konvention. Bei (4) muss man eine Norm voraussetzen und interpretieren, die den Schutz von Minderjährigen betrifft. Die Gründe, mit denen wir derartige Spezifikationen rechtfertigen oder kritisieren, unterscheiden sich deutlich voneinander.

Spezifikationen von Normen können daher sinnvolle Schutzbestimmungen angesichts von Gefahren (»Kinder nur in Begleitung Erwachsener«, aber auch fragwürdige Diskriminierungen sein (»Damen nur in Herrenbegleitung«). Begründungsbedürftig sind auch Normen, die eine gezielte Bevorzugung von bestimmten Personengruppen fordern (*affirmative action*). Sie müssen im Lichte höherer Grundsätze oder moralischer Ziele gerechtfertigt werden. Man muss begründen, warum das Ziel einer beruflichen Gleichstellung von Frauen oder das Ziel einer Integration von Behinderten in das Berufsleben moralisch anders zu beurteilen ist als das Ziel »Arbeitsplätze zuerst für Deutsche«. Wichtig bei derartigen Rechtfertigungen ist es, das normenlogische Problem der Spezifikation von Normen nicht mit der ethischen Debatte um Universalismus und Partikularismus zu konfundieren. Auch von einem universalistischen Standpunkt aus lassen sich manche Spezifikationen rechtfertigen, andere nicht.

3.5 Zu allen Normen gehört eine »Es-sei-denn«-Klausel, die sich auf legitime Ausnahmen bezieht. Gültige Normen sind hinreichende Begründungen für singuläre Handlungsaufforderungen, sofern nichts von moralischem Gewicht entgegensteht. Daher gelten alle Normen nur »prima facie«. Niemand darf töten, es sei denn in Notwehr. Man soll nicht

lügen, es sei denn, um einen unschuldig verfolgten Menschen zu retten. Die Eintragungen in die Klausel sind nur dann moralisch vertretbar, wenn sie ihrerseits eine moralische oder rechtliche Bedeutung haben. Egoistische Präferenzen oder rein willkürliche Festlegungen sind unzulässig. Bei technischen Standards wird häufig der Kostenfaktor ins Feld geführt (‚ökonomisch unzumutbar‘). Daher kann man legitime Ausnahmen entweder als Resultat eines Normenkonflikts oder als Ausdruck von ›wirklicher‹ Unzumutbarkeit verstehen. Unzulässige Eintragungen in die Ausnahmeklausel kann man daran erkennen, dass weder Konflikte vorliegen noch ernsthaft Unzumutbarkeiten geltend gemacht werden können. Die schwierige Frage, ob eine Handlungsweise (un)zumutbar ist, lässt sich nicht durch das »Du sollst, denn du kannst!« beantworten. Sicherlich setzt Sollen Können voraus; aber dadurch wird das Problem der Zumutbarkeit nicht vollständig erfasst. Hier fragt sich, aus welcher Perspektive über Unzumutbarkeit befunden werden soll. Wer soll darüber entscheiden dürfen, ob es für eine Familie zumutbar ist, die hinfällige Großmutter in Pflege zu nehmen?

In Handlungssituationen können Normenkonflikte zwischen verschiedenen Unterlassungspflichten, zwischen verschiedenen Beistandspflichten oder aber zwischen einer Unterlassungs- und einer Beistandspflicht auftreten. Aus der Eindeutigkeit der Unterlassungspflichten darf jedoch nicht, wie Kant meinte, gefolgert werden, dass diese im Konfliktfalle immer Vorrang verdienen. Es kann zulässig oder sogar geboten sein, gegen eine ›vollkommene‹ Pflicht (wie das Verbot der Lüge oder des Diebstahls) zu verstoßen, um eine ›unvollkommene‹ Hilfspflicht zu erfüllen (Rettung eines unschuldig Verfolgten oder eines Kranken). Eine ethisch befriedigende Theorie der Auflösung von Normkonflikten liegt nicht vor. Der kantischen Auffassung, wonach es keine unauflösbaren Normenkonflikte (Dilemmata) geben könne, weil der jeweils höhere »Verpflichtungsgrund« immer feststellbar sei, wird mehrheitlich widersprochen. Lässt sich eine Ausnahme rechtfertigen, so liegt kein Grund vor, das Nicht-Befolgen einer Norm zu tadeln oder zu sanktionieren. Ansonsten ist die Einhaltung von gültigen Normen verbindlich (›obligatorisch‹).

3.6 Ein Verstoß gegen gültige rechtliche oder moralische Normen sollte nicht folgenlos sein. Die damit gegebene Forderung nach einer irgendwie unangenehmen Folge für die Person, die gegen solche Normen verstoßen hat, drückt sich formal in der Sanktionsklausel aus. Normverstöße sind mit Sanktionsdrohungen verknüpft. Die Moral verfügt über die informellen Sanktionspotentiale der Empörung

und der Missachtung, während das Recht über Sanktionspotentiale verfügt, die eine Person im Äußerlichen treffen sollen. Aus einer Rechtsnorm folgt per se weder Art noch Ausmaß der ihr zuzuordnenden Sanktion. Überzeugungen, welche Sanktion nach Art und Ausmaß angemessen ist, sind historisch variabel. Viele Straforten, insbesondere die Leibesstrafen, wurden im Prozess der Moderne abgeschafft. Einstmals todeswürdige Vergehen können sich in Bagatelldelikte verwandeln. Eine Rechtfertigung der Verbindung von Normverstößen und ›angemessenen‹ Strafart- und Strafmaßbestimmungen sind unerlässlich. Verschiedene Gruppen können in Bezug auf unterschiedliche Normen sehr unterschiedliche Auffassungen darüber haben, ob in einer Gesellschaft eher ›zu hart‹ oder ›nicht hart genug‹ gestraft werde. Man denke an das Beispiel der Todesstrafe, aber auch an das angemessene Strafmaß bei Umweltdelikten oder bei Sexualdelikten, an die variable Grenze zwischen Ordnungswidrigkeit und Straftat oder an Formen der Entschuldigung und der Wiedergutmachung. Kann der Entzug des Führerscheins oder eine ›elektronische Fußfessel‹ eine legitime Strafort sein und wenn ja, bei welchen Delikttypen soll sie verhängt werden dürfen? Häufig wird von Menschenrechtsgruppen nicht kritisiert, dass ein Delikt bestraft wird, sondern die Höhe des Strafmaßes (bspw. Todesstrafe für Korruption). Bei der Festlegung von rechtlichen Sanktionen spielen Theorien über Sinn und Zweck von Strafe sowie Zielsetzungen (Resozialisierung) eine Rolle. Der Sinn der Strafe kann als Buße, als Generalprävention oder als Verhinderung der Selbstjustiz konzipiert werden. Auch in Bezug auf die Sanktionsklausel sind argumentative Rechtfertigungen erforderlich.

3.7 Unter einer Normautorität ist eine Person oder Instanz zu verstehen, die eine Norm in Kraft zu setzen bzw. zu erlassen sowie durchzusetzen befugt ist. Diese Autorität wurde in Bezug auf moralische Normen lange als eine Art göttlicher Gesetzgeber verstanden. Der Urheber rechtlicher Normen war und ist die jeweilige staatlich-politische Autorität. Das Verhältnis von Normgebung und Normbefolgung wurde häufig nach Maßgabe der Relation zwischen Befehl und Gehorsam gedeutet. Die Autorität befiehlt, erlaubt oder verbietet gewissen Adressaten gewisse Handlungsweisen in gewissen Situationen. »Auctoritas non veritas facit legem« (Th. Hobbes).

Man unterscheidet heteronom erlassene von autonom anerkannten Normen. Ein Grundgedanke der normativen Ethik sowie der politischen Philosophie der Moderne ist es, Normautorität und Normadressaten in bestimmten Modi der Selbstgesetzgebung zu vereinigen. In Bezug auf Gebote ergibt sich

hieraus der Gedanke der moralischen Autonomie, in Bezug auf Gesetze der Gedanke der Volkssouveränität, einer Verfassung und einer demokratischen Gesetzgebung. Die Idee der Autonomie besagt, dass die Akteure nur diejenigen Normen zu befolgen haben, die sie sich selbst aus Einsicht hätten auferlegen bzw. von deren Richtigkeit sie sich selbst haben überzeugen können. Ethische Prinzipien sollen Akteure in die Rolle eines hypothetischen Gesetzgebers versetzen (siehe den Beitrag »Kant«) oder sie nehmen auf ein Einigungsverfahren (siehe den Beitrag »Kontraktualismus«) oder auf ein Verfahren argumentativer Rechtfertigung Bezug (siehe den Beitrag »Diskursethik«).

In der Diskursethik wird unter Voraussetzung der Autonomieidee die Komponente einer Normautorität transformiert in eine Rekonstruktion eines Sollgeltungsanspruches und seiner Bedingungen. Wer eine Handlungsweise H mit einem umgangssprachlichen moralischen Attribut a oder, besser, mit einem deontischen Operator  $\Phi$  verknüpft, der erhebt einen Sollgeltungsanspruch in Bezug auf den Gehalt einer Norm, der mit Gründen  $G_{\text{pro}}$  gestützt oder mit Gegengründen  $G_{\text{con}}$  kritisiert werden kann. Man kann der normativen Proposition »H  $\Phi$ !« auch einen Verweis auf den Schematismus der Moral (»gut vs. böse«) anfügen oder vorausschicken: »Es wäre richtig (gut), wenn gelten würde, dass H  $\Phi$ «. Wer einen Sollgeltungsanspruch erhebt, der präsumiert ein Normbegründungsobjekt zu sein, da er anderen zu verstehen gibt, dass er selbst glaubt, über Gründe zu verfügen, mit denen er den Sollgeltungsanspruch einlösen kann.

Ein umfassender Sollgeltungsanspruch umfasst demnach die Bestimmung der Normkomponenten sowie die hierfür jeweils gegebenen Begründungen. Wer die in den Komponenten enthaltene vollständige Bedeutung einer Norm versteht, kann zu einzelnen Komponenten mit Gründen zustimmend oder ablehnend Stellung nehmen. Er kann dem Gehalt der Norm beipflichten, aber in Bezug auf Sanktionsdrohung oder Adressatenkreis eine abweichende Meinung vertreten.

4. Am Beispiel grundlegender moralischer Unterlassungspflichten soll gezeigt werden, wie sich Sollgeltungsansprüche auch ohne Rekurs auf Diskursvoraussetzungen einlösen lassen. Man kann moralische Unterlassungspflichten (Typus) begründen, indem man eine kontraktualistische Ausgangssituation wählt und zunächst aus der Perspektive eines rationalen Egoisten eine Reihe von Normen einführt, deren Charakteristika es nahe legen, dass die Befolgung durch alle anderen für einen klugen Egoisten prima facie günstig ist. Kluge Egoisten wollen ceteris

paribus, dass alle anderen ihre Handlungsfähigkeit, ihre Freiheit, ihr Leben, ihre Gesundheit sowie ihr Eigentum respektieren, sie nicht täuschen und belügen, demütigen usw. Diese Handlungsweisen sollen daher allen anderen Personen untersagt sein. Dies sind rationale Wünsche (Gert 1983). Rationale Egoisten wünschen auch, dass diese Normen gegenüber den Personen eingehalten werden, die ihnen zufällig die liebsten sind. Keiner wünscht sich eine Welt, in der er ständig um geliebte Menschen fürchten muss. Ein gegenteiliger Wunsch ist schlichtweg pathologisch. Die Inhalte solcher rationaler Wünsche führen zu einer plausiblen Kandidatenliste, die Normgehalte bzw. Charakteristika (»Töten verboten!«) in der grammatischen Form einer verallgemeinerten Du-Anrede zum Ausdruck bringen (»Du sollst nicht«). Die sich daraus ergebende Liste von Grundnormen besteht, wenn man sich an dem Vorschlag von B. Gert (1983) orientiert, aus einem »modernen Dekalog«. Dessen Normen lauten in einer leichten Modifikation:

1. Du sollst nicht töten.
2. Du sollst keine Schmerzen und kein Leid verursachen und niemanden demütigen.
3. Du sollst niemanden seiner Fähigkeiten berauben.
4. Du sollst niemandem seine Freiheit oder Chancen entziehen.
5. Du sollst die Rechte anderer Personen respektieren.
6. Du sollst fremdes Eigentum respektieren.
7. Du sollst Deine Versprechen halten.
8. Du sollst nicht täuschen, manipulieren oder betrogen.
9. Du sollst den Gesetzen gehorchen.
10. Du sollst Deine sonstigen besonderen Pflichten erfüllen.

Das zehnte Gebot verweist auf weiterreichende Rollenpflichten; das neunte bezieht sich auf Rechtsnormen und auf einen qualifizierten Rechtsgehorsam. Spieltheoretisch lassen sich nun folgende Präferenz-Konstellationen rationaler Egoisten einführen.

1. Alle außer mir sollen Moralnormen befolgen.
2. Alle sollen Moralnormen befolgen.
3. Keiner soll Moralnormen befolgen.
4. Keiner außer mir soll Moralnormen befolgen.

Ein kluger Egoist hat folgende Präferenzen:  $1 > 2 > 3 > 4$ . Die Präferenz für 1 ist das Problem des egoistischen Vorbehaltes, an dem die kontraktualistische Ethik laboriert. Zugunsten dieser Präferenz kann jedoch keiner öffentlich argumentieren. Das öffentliche Äußern des egoistischen Vorbehalts ist mit Blick



auf die auch vom Egoisten gewünschte allgemeine Befolgung von Unterlassungsgeboten unvereinbar. Solche Äußerungen verletzen elementare Bedingungen der Anerkennungswürdigkeit und sind a limine nicht konsensfähig. Daraus ergibt sich die allgemeine Akzeptabilität der Auffassung, alle Personen sollen diese Gebote *prima facie* gegenüber allen jeweils betroffenen *moral patients* befolgen.

Diese Aussage bedarf der Spezifikation, da es sein könnte, dass das Tötungsverbot einen anderen Adressatenkreis betreffen könnte als das Gebot, Rechte zu respektieren, das sich nur auf die Wesen bezieht, die als Träger von unterschiedlichen Typen von Rechten (Freiheitsrechte, Teilnahmerechte usw.) überhaupt in Frage kommen. Für das Verbot, Leiden zuzufügen oder zu demütigen, gilt ähnliches, da nur leidensfähige Wesen in Betracht kommen. Versprechen zu halten, ist Pflicht gegenüber all denen, mit denen man durch ein Versprechen ›grammatisch‹ verbunden sein kann usw. Die Moralnorm, nicht töten zu sollen, kann sich in ihrer maximalen Auslegung auf alle Lebewesen beziehen, nicht jedoch auf Lebloses. Aus der maximalen Auslegung (»Töte *prima facie* keine Lebewesen!«) würde sich in Bezug auf das Inklusionsproblem der Biozentrismus ergeben. Es könnte jedoch auch sein, dass das Töten belebter, aber bewusstloser Organismen kein moralisches Unrecht darstellt. Das hiermit aufgeworfene Inklusionsproblem wird in der Umweltethik im Detail erörtert.

## Literatur

- Gert, Bernard: *Die moralischen Regeln*. Frankfurt a. M. 1983.  
 Gewirth, Alan: *Reason And Morality*. Chicago/London 1978.  
 Kellervessel, Wulf: *Normenbegründung in der Analytischen Ethik*. Würzburg 2003.  
 Ott, Konrad: *Ipsa Facto. Zur ethischen Begründung normativer Implikate wissenschaftlicher Praxis*. Frankfurt a. M. 1997.  
 –: Artikel »Maxime«. In: Grupe, Ommo/Mieth, Dietmar (Hg.): *Lexikon der Ethik im Sport*. Schorndorf 1998, S. 342–348.  
 –: *Moralbegründungen zur Einführung*. Hamburg 2001.  
 Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge 1971.  
 Schweitzer, Albert: *Kultur und Ethik*. München 1923.  
 Taylor, Paul W.: *Respect for Nature*. Princeton, New Jersey 1986.  
 Wright, Georg H. von: *Norm und Handlung*. Königstein 1979.

Konrad Ott

## Rationalität

### 1. Vorbegriff

Beim Wort ›Rationalität‹ handelt sich um die Substantivierung des Prädikats ›rational‹, mit dem wir entweder eine Eigenschaft zusprechen oder eine Dis-

position (Fähigkeit, Vermögen, Kompetenz). So bezeichnen wir zum einen Überzeugungen, Argumente, Entscheidungen, Handlungen, Pläne, Strategien oder auch institutionelle Regelungen (z. B. Organisationen) als rational und meinen damit bestimmte Merkmale, die wir mit dem Eigenschaftswort ›rational‹ hervorheben. Wir verwenden diesen Ausdruck aber auch dispositional, und zwar dann, wenn wir sicher sind, dass wir von dem, was die Fähigkeit zur Rationalität besitzt (z. B. Lebewesen, Personen, Institutionen, Systeme), etwas erwarten können, was die Rationalitätseigenschaft aufweist – vor allem also rationale Äußerungen und Verhaltensweisen. In diesem Sinn ist es kein Einwand gegen die traditionelle Definition des Menschen als *animal rationale* (vernünftiges Lebewesen), dass seine Meinungen, Äußerungen, Entscheidungen und Handlungen manchmal ziemlich irrational sind; wenn wir das zugeben, haben wir dem Menschen die Rationalitätskompetenz noch nicht abgesprochen. Umgekehrt macht es keinen Sinn, dort von Irrationalität zu sprechen, wo wir dieses Vermögen gar nicht vermuten – etwa bei Tieren oder Maschinen –, und das bedeutet: Nur rationale, d. h. zur Rationalität fähige Wesen können sich rational oder nichtrational verhalten, was wir im zweiten Fall ›irrational‹ oder vernunftwidrig nennen; die Wesen hingegen, von denen wir gar kein rationales Verhalten erwarten, nennen wir besser ›arational‹ oder vernunftlos. Zudem wird das Prädikatenpaar ›rational-irrational‹ in der Regel normativ oder wertend gebraucht, und so ist es in der Tat einen Tadel wert, wenn sich das *animal rationale* nicht rational verhält, d. h. von seinen Fähigkeiten keinen Gebrauch macht; Tieren oder Maschinen hingegen machen wir keinen Vorwurf, wenn ihr Verhalten oder ihre Äußerungen nicht unseren Rationalitätsstandards entsprechen. So ist es angebracht einen weiten, normativ neutralen von einem engeren, normativ gehaltvollen Begriff von Rationalität zu unterscheiden; das Gegenteil des weiten Rationalitätsbegriffs ist Arationalität, das des engeren Irrationalität.

### 2. Zur Begriffsgeschichte

Obwohl bis ins 19. Jh. die Formel ›*animal rationale*‹ philosophisches Gemeingut war – und zwar weniger als Ausdruck einer unumstrittenen Überzeugung, denn primär als Standardbeispiel der Schullogik dafür, was eine Definition durch Angabe der Gattung und einer *differentia specifica* sei – entfaltete der Terminus ›*rationalitas*‹ keine vergleichbare Wirkungsgeschichte. Die Formel selbst wurde von Cicero eingeführt als lateinische Übersetzung der aristoteli-

schen Charakterisierung des Menschen als *zōon lōgon êchon* – d.h. als des Lebewesens, das den *lōgos* hat, wobei *lōgos* zugleich Denkvermögen und Sprache meint. Bei den Kirchenvätern kommt der Gebrauch von ›*rationalitas*‹ und von ›*rationalitas*‹ auf, wobei Augustinus ›*rationalis*‹ dispositional versteht und ›*rationalis*‹ im Sinne der einfachen Eigenschaft. Kant kehrt dies um und lehrt, dass der Mensch »als mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (*animal rationale*), aus sich selbst ein vernünftiges Tier (*animal rationale*) machen« (Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 321 [A 315]) könne; dabei kommt er unserer sprachlichen Intuition näher und ermöglicht zudem, trotz der faktischen Unvernunft der Menschen das *animal rationale* zu verteidigen. Durch die Herkunft von ›*ratio*‹ aus der Wortfamilie lat. *reor, ratus sum* mit der Grundbedeutung ›rechnen, berechnen‹ und verstärkt durch die Tatsache, dass bei Euklid und bei Platon das griechische Wort ›*rhetōs*‹ (ausgesprochen, bestimmt – vgl. *rhētor*, der Redner) in mathematischen Zusammenhängen verwandt wird – und zwar im Sinne des Berechenbaren im Unterschied zum Inkommensurablen etwa des Verhältnisses von Seite und Diagonale im Quadrat oder der Zahl  $\pi$  – ist ›*rationalitas*‹ im Unterschied zu ›*lōgos*‹ immer auch mit Assoziationen des menschlichen Rechnen- und Kalkulierenkönnens verbunden; verstärkt durch die Vorgeschichte der modernen Mathematik wird dieses Rationalitätsverständnis vorherrschend in der Philosophie der Neuzeit. In seiner Lehre vom Menschen identifiziert Thomas Hobbes die Vernunft (*reason*) unmittelbar mit dem Rechnen-, d.h. Addieren- und Subtrahierenkönnen (vgl. Hobbes I, 5), und dieses operationale Vernunftverständnis bestimmt die gesamte empiristische Tradition (vgl. Specht 1984). Dies ist wohl auch der Grund, warum sich im deutschen Sprachraum, in dem seit Meister Eckhart ›Vernunft‹ als Übersetzung von ›*ratio*‹ gebräuchlich ist, ›Rationalität‹ als Pendant der ›*rationalitas*‹ nicht durchzusetzen vermochte; sofern damit das höchste menschliche Denk- und Erkenntnisvermögen gemeint war, das der Metaphysik des Rationalismus zufolge sich in einer »reinen (d.h. erfahrungsunabhängigen) Vernunftkenntnis aus bloßen Begriffen« (Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*, S. 469 [A 7]) realisieren sollte, sprach man lieber von Vernunft oder »Vernünftigkeit«, und dabei blieb es bis in unser Jahrhundert.

### 3. Moderne Verwendungskontexte

Der Aufstieg des uns geläufigen Rationalitätsbegriffs begann außerhalb des Hauptstroms der Philosophie-

geschichte im späten 19. Jh.; seine moderne Geschichte war nicht mehr von den metaphysischen Begleitvorstellungen des klassischen Vernunftverständnisses belastet.

#### 3.1 Ökonomie

Nicht als Begriff, aber der Sache nach ist Rationalität ein Leitthema der im 18. Jh. entstehenden Politischen oder Nationalökonomie und betrifft dort die Struktur und das Kriterium des wirtschaftlichen Handelns; John Stuart Mill formulierte dies in klassischer Weise im Modell des *homo oeconomicus*, der den höchsten Effekt mit dem niedrigsten Aufwand an Mitteln zu erzielen sucht: »*Political Economy presupposes an arbitrary definition of man, as a being who invariably does that by which he may obtain the greatest amount of necessaries, conveniences, and luxuries, with the smallest quantity of labour and physical self-denial with which they can be obtained in the existing state of knowledge.*« (zit. nach Rolke 1971, Sp. 56f.). In diesem Zusammenhang sind ›*rational*‹ und ›ökonomisch‹ geradezu gleichbedeutend, was an dem sichtbar wird, was auch heute vielfach als ›Rationalisierung‹ gefürchtet wird: der Abbau von teuren Arbeitsplätzen zugunsten billigerer Maschinen. In den modernen Wirtschaftswissenschaften werden Fragen der Rationalität fast ausschließlich in der Rationalen Entscheidungstheorie und in der Spieltheorie erörtert, wo in Modellen der verschiedensten Entscheidungssituationen – z.B. unter Sicherheit, unter Risiko oder in undurchsichtigen Interaktionssituationen, wie beim sog. Gefangenendilemma – das dabei erreichbare Rationalitätsoptimum gesucht wird. Besonders interessant sind dabei die Untersuchungen der prinzipiellen Grenzen der ökonomischen Rationalität (vgl. Elster 1974). Das ökonomische Rationalitätsmodell bildet auch den Hintergrund der weit verzweigten Diskussion über praktische Rationalität am Leitfaden von Entscheidungs- und Spieltheorie (vgl. insbes. Nida-Rümelin 1994).

#### 3.2 Sozialwissenschaften

Die sozialwissenschaftliche Verallgemeinerung des ökonomischen Konzepts von Rationalität ist das Werk von Max Weber; bei ihm wird es zu einem Merkmal von sozialem Handeln überhaupt, das er als ein Handeln bestimmt, »welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Verlauf orientiert ist« (Weber 1973, S. 542). Von den vier »Idealtypen«, die Max Weber dabei unterscheidet (zweckrational, wertrational, affektuell, traditional), ist der der »Zweckrationalität« so weit ins allgemeine und wissenschaftliche Bewusstsein einge-

drungen, dass fast durchweg Rationalität mit Zweckrationalität gleichgesetzt wird, und zwar in vereinfachter und verkürzter Fassung. Bei Max Weber heißt es: »Zwekrational handelt, wer sein Handeln nach Zweck, Mitteln und Nebenfolgen orientiert und dabei sowohl die Mittel gegen die Zwecke, wie die Zwecke gegen die Nebenfolgen, wie endlich auch die verschiedenen möglichen Zwecke gegeneinander rational abwägt« (Weber 1973, S. 566). In der seit Max Horkheimer verbreiteten Rede von der »instrumentellen Vernunft«, die ihm zufolge die Rationalitätskultur der Neuzeit ausschließlich bestimmt (vgl. Horkheimer 1967), bleibt davon nur noch das reine Zweck-Mittel-Verhältnis übrig. Instrumentelle Rationalität besteht demzufolge im bloßen Aufsuchen möglichst effektiver Mittel für die Realisierung vorgegebener und selbst nicht rational diskutierbarer Zwecke, während nach Max Weber der zwekrational Handelnde auch die Zwecke im Lichte der verfügbaren Mittel, der zu erwartenden Nebenfolgen und der übrigen, auch sonst noch zu verfolgenden Zwecke kritisch betrachtet. Durch die These Max Webers, dass der Sonderweg der abendländischen Kultur bestimmt sei durch einen Prozeß der Rationalisierung i. S. einer Durchsetzung von Zweckrationalität in allen Lebensbereichen, gewinnt der zunächst nur handlungstheoretisch eingeführte Rationalitätsbegriff eine grundlegende sozial- und kulturgeschichtliche Bedeutung; Rationalität wird so zum Kennzeichen der Moderne als einer ökonomisch und technologisch durchrationalisierten Welt (vgl. Horkheimer/Adorno 1969; Habermas 1981), die Max Weber selbst schon als das »eherne Gehäuse« der Gegenwart bezeichnet hatte. Dieses Motiv wurde in der soziologischen Systemtheorie weiter ausgearbeitet (Parsons, Luhmann).

Rationalität ist zudem ein Grundproblem der Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften, sofern sie sich als Handlungswissenschaften verstehen; auch dafür sind Überlegungen von Max Weber einschlägig. Ihm zufolge ist Soziologie eine Wissenschaft, »welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will« (Weber 1973, S. 542). Das »deutende Verstehen« ist dabei im Idealfall ein »rationales Motivationsverstehen« (ebd., S. 547), das es uns ermöglicht, den subjektiv gemeinten Sinn, den der Handelnde mit seinem Handeln verbindet und der ihn zum Handeln bewegt, im Lichte des Idealtypus der Zweckrationalität zu deuten. Ob es überhaupt möglich sei, Handlungen rational, d. h. aus den subjektiven Gründen, die Handelnde für ihr Handeln haben, kausal zu erklären, hat unter dem Stichwort »Gründe vs. Ursachen« die philosophische

Handlungstheorie sehr lange beschäftigt. Konsens scheint inzwischen darüber zu bestehen, dass nicht Gründen unmittelbar, wohl aber dem Haben von Gründen eine ursächliche Bedeutung für wirkliches Handeln zugesprochen werden könne, was bedeutet, dass dies auch für die tatsächliche Qualität dieser Gründe gelten muß (vgl. Schwemmer 1976).

Damit ist der Kontext angezeigt, in dem Rationalität zum umstrittenen Thema der Ethnologie und ihrer Theorie wurde: Wenn uns fremde Kulturen als so fremd erscheinen, dass wir sie nicht verstehen können – dürfen wir sie dann als nicht-rational oder »prärrational« einstufen, wie dies die ältere Völkerkunde tat? Und wenn wir sie zu verstehen glauben – projizieren wir dann nicht bloß unsere eigenen Rationalitätsstandards auf sie? Im Zuge der westlichen nachimperialistischen Selbstkritik drängte sich vielen Theoretikern der Gedanke einer Pluralität vollständig verschiedener Rationalitätsformen auf und damit ein kulturrelativistisches Verständnis von Rationalität, das in der Konsequenz die Möglichkeit von Ethnologie selbst *ad absurdum* führt: Denn wie wollen Ethnologen eine *andere* Kultur als eine andere *Kultur* überhaupt identifizieren, wenn deren Rationalität von ihrer eigenen völlig verschieden ist? (vgl. Wilson 1991; Hollis/Lukes 1993). Solche Fragen führen auf die Frage, ob Rationalität nicht doch ein Inbegriff von Bestimmungen und Fähigkeiten ist, der den Menschen als Gattungswesen auszeichnet; eine psychologisch, sprachwissenschaftlich und ethnologisch fundierte Theorie kultureller Universalien (vgl. Holenstein 1985) könnte somit der traditionellen Anthropologie des *animal rationale* doch noch eine empirische Basis verschaffen.

### 3.3 Wissenschaftstheorie

Schließlich ist noch die Diskussion über die »Rationalitätslücke« (Stegmüller) in der Erklärung des Wissenschaftsfortschritts zu erwähnen, die sich in der Popper-Schule der Wissenschaftstheorie entzündete. In der gesamten Philosophie der Neuzeit galt die Existenz und das sichere methodische Fortschreiten der Naturwissenschaften stets als Vorbild und Garantie menschlicher Rationalität überhaupt; die bürgerliche Aufklärungsbewegung kann man als das Projekt verstehen, diese Rationalitätsstandards gegen die Macht der Überlieferung und des Aberglaubens überall zur Geltung zu bringen. Nachdem Popper das traditionelle Rationalitätsmodell der zureichenden Begründung selbst der Irrationalität überführt und durch das der kritischen Prüfung (*trial and error*) ersetzt hatte, versuchte er glaubhaft zu machen, dass auch die Wissenschaftsgeschichte insgesamt diesen Weg genommen habe (vgl. Popper 1982, § 85). Mit

diesem Bild aber sind, wie die wissenschaftshistorischen Detailuntersuchungen zeigten, die Tatsachen nicht zu vereinbaren; vor allem Thomas S. Kuhn zeigte in seinem Werk »Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen« (Kuhn 1999), dass die wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung von der Abfolge so genannter »Paradigmen« bestimmt ist, die in einer bestimmten Forschergemeinschaft für einen begrenzten Zeitraum definieren, was als »normale« Wissenschaft gilt, bis so viele Anomalien auftreten, dass man sie nicht mehr im vertrauten Rahmen bewältigen kann; dann tritt ein anderes Paradigma auf, und die Wissenschaftler laufen zu ihm über aus Gründen, die mehr mit Psychologie als mit Logik zu tun haben. Daraus zog vor allem Paul K. Feyerabend die Konsequenz, dass sich die tatsächliche Wissenschaftsentwicklung im Wesentlichen anarchisch und irrational vollziehe (»Anything goes!«), wodurch die traditionelle Wissenschaftstheorie selbst in den Verdacht gerät, ein irrationales Unternehmen zu sein. Seitdem ist immer wieder versucht worden, diese »Rationalitätslücke« zu schließen und den Rationalitätsanspruch der Wissenschaft und Wissenschaftstheorie zu verteidigen.

### 3.4 Philosophie

Auf dem Umweg über die verschiedenen Rationalitätstheorien, zu denen auch Freuds Psychoanalyse gezählt werden könnte, ist dann das alte Thema »Vernunft« auch in die Philosophie zurückgekehrt; seit dem Ende des deutschen Idealismus hatten sich die Philosophen primär mit der Vernunftkritik beschäftigt und der weiteren Explikation des Vernunftbegriffs kaum Aufmerksamkeit gewidmet. Die These von Jürgen Habermas, dass die verschiedenen philosophischen Strömungen der Gegenwart in einer Theorie der Rationalität konvergieren (Habermas 1981, Bd. 1, S. 16), wird zumindest dadurch bestätigt, dass in den beiden letzten Jahrzehnten eine beträchtliche Anzahl von philosophischen Monographien und Sammelbänden zum Rationalitätsthema erschienen sind (Rescher 1993; Nozick 1995; Brown 1988; Schnädelbach 1984; Gosepath 1992; Apel/Kettner 1996; Wüsthube 1995; Welsch 1995 u. a.); nicht mehr die Vernunft, sondern Rationalität in der Vielfalt ihrer Gestalten steht heute im Mittelpunkt der philosophischen Selbstvergewisserung.

## 4. Rationalitätstypen

Unübersichtliche Phänomenbereiche nötigen zu typisierender Begriffsbildung, um sich in ihnen orientieren zu können, und dies ist im Feld des modernen Begriffs »Rationalität« der Fall.

### 4.1 Historisches

Dies ist insofern kein neuer Tatbestand, als auch die traditionelle Philosophie niemals über ein einheitliches Vernunftkonzept verfügte. So konnte ein und dasselbe Begriffswort sachlich Verschiedenes bezeichnen oder umgekehrt das, was wir auf den ersten Blick als etwas Einheitliches ansehen, in verschiedener Hinsicht ausdifferenziert werden. So erscheint in der antiken griechischen Philosophie der *lógos* einmal als die objektive Weltvernunft, die als ewiges Weltgesetz alle Dinge und Ereignisse bestimmt (Heraklit, Stoa), und dann auch als das subjektive Vermögen von Vernunft und Sprache, das den Menschen vom Tier unterscheidet (Aristoteles). Die platonische Unterscheidung zwischen *noësis* und *diánoia*, die man mit der zwischen dem intuitiven und diskursiven Erkennen übersetzen kann, wird in der lateinischen Tradition die zwischen *intellectus* und *ratio*, und diese wiederum wird nach einer merkwürdigen Vertauschung im Spätmittelalter in der deutschen Terminologie mit »Verstand« und »Vernunft« wiedergegeben; Kant fügte dem dann noch die Urteilskraft als ein von Verstand und Vernunft zu unterscheidendes rationales Vermögen hinzu. Folgenreich war auch die aristotelische Unterscheidung zwischen den der Theorie und der Praxis zugeordneten dianoëtischen Tüchtigkeiten: Wissenschaftliches Erkennenkönnen (*epistéme*) und intuitive Einsicht (*noús*) auf der einen Seite, Herstellenkönnen (*téchne*) und Klugkeit (*phrónesis*) auf der anderen sowie Weisheit (*sophía*) als Einheit von *epistéme* und *noús*; in diesem Sinne hat dann auch Kant grundsätzlich zwischen theoretischer und praktischer Vernunft unterschieden.

Diese traditionellen Vernunfttypen sind weiterhin im philosophischen Diskurs präsent, aber sie können im Umkreis der modernen Rationalitätstheorien nicht unbesehen übernommen werden. Als methodisches Vorbild bietet sich vor allem Max Webers handlungstheoretische Typologie an, die es gestattet, soziale Handlungen nach den Arten und Graden der Rationalität zu ordnen, die den Handelnden leitet; er geht davon aus, dass zweckrationales Handeln der Handlungstyp ist, der uns am verständlichsten erscheint, während wertrationales, affektuelles und traditionales Handeln als Abweichungen von jenem »reinen« Rationalitätstyp erscheinen (vgl. Weber 1973, S. 427 ff.). In all diesen Fällen handelt es sich deswegen um Rationalität, weil das Wort »Rationalität« hier zunächst nicht mehr meint als den Inbegriff der Gründe, den Handelnde selbst für ihr Handeln haben; eine normative Stellungnahme dazu ist nicht im Spiel. – Diese Typologie wurde von Jürgen Habermas aufgenommen und in seiner »Theorie des kommunikativen Handelns« umgestaltet zur doppelten

Unterscheidung zwischen verständigungs- und erfolgsorientiertem Handeln sowie zwischen monologischem und intersubjektivem Handeln, woraus sich – da verständigungsorientiertes Handeln in monologischer Hinsicht keinen Sinn macht – die Trias »instrumentelle, strategische und kommunikative Rationalität« ergibt (vgl. Habermas 1981, Bd. 1, S. 384). – Im theoretischen Bereich war besonders Karl R. Poppers Vorschlag folgenreich, angesichts der unüberwindlichen Schwierigkeiten des traditionellen Rationalitätskonzepts zureichender Begründung einen alternativen Rationalitätstypus zu bevorzugen – den der kritischen Prüfung –, von dem sich zeigen läßt, dass er viel besser mit dem modernen Wissenschaftsverständnis zusammenpaßt; dieser Rationalitätstypus ist die Grundlage der Philosophie des Kritischen Rationalismus.

#### 4.2 Eine Rationalitätstypologie (vgl. Schnädelbach 2000, S. 256 ff.)

Eine leistungsfähige Rationalitätstypologie muß von dem Dispositionsprädikat »rational« ausgehen, das nur Menschen zuschreibbar ist; Rationalität ist ein menschliches Vermögen und nicht mehr als ein metaphysischer Weltzustand behauptbar, wie die traditionelle Philosophie von Heraklit bis zu Hegel in ihrer Mehrheit geglaubt hatte. So können wir auch Dinge, Ereignisse oder Zustände nur dann rational nennen, wenn sie auf menschliches Handeln als ihre Herkunft verweisen; so gesehen ist »Systemrationalität« (Luhmann) eine Metapher, die in Wahrheit »Funktionalität« meint.

4.2.1 Begründungen: Das lateinische Wort »ratio« verweist unmittelbar auf das, was wir denen zuschreiben, die wir für rational halten: nämlich Gründe für ihre Meinungen, Überzeugungen und Handlungen. Rationalität als Disposition meint somit die Kompetenz, Gründe zu haben, über Gründe zu verfügen und Gründe zu präsentieren, und dieses Dritte nennen wir »Begründung«. Eine Rationalitätstypologie beginnt darum am besten mit einer Typologie von Begründungen und konstruiert sie im Sinne von Antworten auf Warum-Fragen. Dabei empfiehlt es sich, theoretische von praktischen und objektive von subjektiven Begründungen zu unterscheiden. Theoretische Begründungen beantworten in objektiver Hinsicht Warum-Fragen, die sich auf die Existenz oder Veränderung von Dingen, Ereignissen und Zuständen in der Welt beziehen; solche objektiven »Gründe« (*rationes*) nennen wir im Unterschied zur metaphysischen Tradition »Ursachen« (*causae*) und die »Begründung« aus Ursachen »Erklärung«, aber es ist keine Frage, dass solche Erklärungen Rationalität

voraussetzen, die man dem Typus »kognitive Rationalität« zuordnen kann. – Die subjektiv-theoretischen Begründungen beantworten die Frage, warum es sinnvoll oder geraten ist, von der Existenz bestimmter Dinge, Ereignisse oder Zustände überzeugt zu sein; man nennt sie allgemein epistemische Begründungen, was es nahe legt, sie dem Typus »epistemische Rationalität« zuzuordnen. – Antworten auf Warum-Fragen in praktischen Zusammenhängen, die sich auf objektive Gründe dafür beziehen, dass etwas zu tun oder zu lassen sei, kann man normative Begründungen nennen; wir kennen sie aus rechtlichen Zusammenhängen, aber auch Gebrauchsanweisungen gehören dazu, denn sie sagen uns, was wir tun müssen, um das zu erreichen, was wir wollen; dies verweist auf den Typus »normative Rationalität«. Schließlich erkundigen wir uns auch nach den subjektiven Gründen oder Motiven für das, was jemand getan hat oder zu tun vorhat; Antworten darauf sind subjektiv-praktische oder auch intentionale Begründungen, und in diesem Sinne kann man von praktischer Rationalität sprechen.

4.2.2 Argumentation: Unsere rationalen Fähigkeiten erschöpfen sich aber nicht darin, Warum-Fragen zu stellen und zu beantworten; Rationalität ist auch erfordert, wenn es darum geht, die in solchen Antworten enthaltenen Feststellungen und somit Behauptungen überhaupt zu beurteilen. Im Unterschied zu Erklärungen und Begründungen, die sich sämtlich auf Dinge, Ereignisse und Zustände in der Welt beziehen, nennen wir die Thematisierung von Behauptungen Argumentation. Dabei geht es um die Geltungsansprüche, die wir immer dann erheben, wenn wir etwas behaupten; bezogen auf die vier Typen der Begründungsrationalität sind dies abgesehen vom logischen Anspruch der Stringenz die Geltungsansprüche »Wahrheit« (kognitiv), »Richtigkeit« (normativ), Plausibilität (epistemisch), Sinnvollsein (praktisch), aber in anderen Kontexten ist mit weiteren Geltungsansprüchen zu rechnen, wie Wahrhaftigkeit, Authentizität oder ästhetischer Qualität. Die argumentative Erörterung von Geltungsansprüchen vollzieht sich im Wechselspiel von Kritik und Rechtfertigung, und sie ist der Ort dessen, was Popper und der Kritische Rationalismus als Kritische Rationalität ins Zentrum ihres Philosophieverständnisses rücken; es läßt sich zeigen, dass dies mit dem übereinkommt, was Kant als Einheit von Vernunft und Kritik in seinem Konzept kritischer Vernunft zusammengedacht hatte, wobei der Urteilskraft neben Verstand und Vernunft die führende Rolle zufällt. Die Unterscheidung zwischen kommunikativem Handeln und Diskurs bei Jürgen Habermas läßt sich

hier aufnehmen, denn unter ›Diskurs‹ ist bei ihm nichts anderes als die nur indirekt auf Fakten bezugnehmende argumentative Erörterung von Geltungsansprüchen gemeint (vgl. Habermas 1981, Bd. 1, S. 37 ff.), weswegen man an dieser Stelle auch von ›Diskursrationalität‹ sprechen könnte.

4.2.3 Verständlichkeit: Der Begründungsrationalität in ihren verschiedenen Gestalten und der Diskursrationalität liegt ein dritter Rationalitätstypus zugrunde, der das Vermögen betrifft, überhaupt etwas zu äußern, was als Einzelbehauptung in eine Begründung eingehen kann oder als Argument in Diskursen verwendbar ist. Ihm entspricht der weite, normativ neutrale Rationalitätsbegriff (vgl. Abschnitt 1), und der meint das Vermögen, etwas Verständliches zu äußern oder zu tun, was wiederum Intentionalität und die Fähigkeit des Regelfolgens voraussetzt. Da man zeigen kann, dass Rationalität qua Verständlichkeit nur in einem intersubjektiv geteilten symbolischen Medium möglich ist, gewinnt die Rationalitätstheorie hier Anschluß an die Anthropologie des *animal symbolicum* (vgl. Cassirer 1996).

## 5. Rationalitätstheorie und Ethik

So wie Kant die theoretische und die praktische Vernunft auf eine gemeinsame Wurzel zurückzuführen versuchte – wobei ihm zufolge die praktische Vernunft das Moralprinzip, d.h. den Kategorischen Imperativ unmittelbar als ein »Faktum der Vernunft« (vgl. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 31 [A 56]) bereitstellt – ist auch in der Moderne immer wieder versucht worden, eine rein rationalitätstheoretische Begründung der Moral zu geben, wobei man utilitaristische (Bentham 1996; Moore 1994; Hare 1992 u.a.) und kontraktualistische Ansätze (z.B. Rawls 1975; Gauthier 1986) unterscheiden kann, die sich am Typus ›praktische Rationalität‹ (vgl. Abschnitt 4.2.1) orientieren. Die Diskursethik (vgl. Apel 1988; Habermas 1983) hingegen legt den Rationalitätstypus ›Argumentation‹ zugrunde und versucht von hier aus mit Hilfe transzendentaler Argumente nachzuweisen, dass man schon mit dem Eintritt in Argumentation überhaupt ethisch relevante Normen als verbindlich akzeptiert habe; damit rücke die Argumentationsrationalität an die Stelle des Kantischen »Faktums« der praktischen, d.h. unmittelbar gesetzgebenden Vernunft. Eine solche »Letztbegründung« der Moral gerät aber in Schwierigkeiten, wenn man bedenkt, dass der normativ gehaltvolle Rationalitätsbegriff, der Richtigkeit meint, als der engere den weiteren von Rationalität als Verständlichkeit voraussetzt, und der ist nicht normativ relevant, denn wir

verstehen auch das Falsche. Zudem sind nicht alle Normen präskriptive Normen, um die es in der Ethik allein geht, wobei noch nicht einmal alle präskriptiven Normen moralisch relevant sind. Schließlich ist zu bedenken, dass in der Argumentation die Regeln, denen wir dabei folgen, immer zum Thema gemacht werden können, so dass auch hier mit einem letzten normativen Fundament nicht zu rechnen ist.

## Literatur

- Apel, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M. 1988.
- /Kettner, Matthias (Hg.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt a.M. 1996.
- Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789]. Oxford 1996.
- Brown, Harold I.: *Rationality. Problems of Philosophy. Their Past and Present*. London/New York 1988.
- Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Hamburg 1996 (engl. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven u.a. 1944).
- Elster, Jon: *Subversion der Rationalität*. Frankfurt a.M./New York 1974.
- Gauthier, David: *Morals by Agreement*. Oxford 1986.
- Gosepath, Stefan: »Rationalität, Rationalisierung (III)«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart 1971ff., Bd. 8.
- : *Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*. Frankfurt a.M. 1992.
- (Hg.): *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*. Frankfurt a.M. 1999.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Zwei Bände. Frankfurt a.M. 1981.
- : *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. 1983.
- Hare, Richard M.: *Moralisches Denken. Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*. Frankfurt a.M. 1992 (engl. *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*. Oxford 1981).
- Hobbes, Thomas: *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civill* [1561]. Cambridge 1991.
- Holenstein, Elmar: *Menschliches Selbstverständnis. Ichbewusstsein, intersubjektive Verantwortung, interkulturelle Verständigung*. Frankfurt a.M. 1985, insbes. S. 104 ff.
- Hollis, Martin/Lukes, Steven (Hg.): *Rationality and Relativism* [1982]. Oxford 31993.
- Horkheimer, Max: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1967.
- /Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung* [1947]. Frankfurt a.M. 1969.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* [1781]. In: ders.: *Werke: Akademie Textausgabe*. Berlin 1968, Bd. 4, S. 1–252.
- : *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [1786]. In: ders.: *Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin 1968, Bd. 4, S. 465–566.
- : *Kritik der praktischen Vernunft* [1788]. In: ders.: *Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin 1968, Bd. 5, S. 1–162.
- : *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798]. In: ders.: *Werke. Akademie Textausgabe*. Bd. 7 Berlin 1968, Bd. S. 115–333.
- Kuhn, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a.M. 1999 (engl. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1962).

- Luhmann, Niklas: *Zweckbegriff und Systemrationalität* [1968]. Frankfurt a.M. <sup>6</sup>1999.
- Moore, George E.: *Principia Ethica: Revised Edition* [1903]. Cambridge 1994.
- Nida-Rümelin, Julian (Hg.): *Praktische Rationalität. Grundlagenprobleme und ethische Anwendungen des rational choice-Paradigma*. Berlin/NewYork 1994.
- Nozick, Robert: *The Nature of Rationality*. Princeton/New York <sup>3</sup>1995.
- Patzig, Günther: *Aspekte der Rationalität*. Erlangen/Jena 1994.
- Popper, Karl R.: *Die Logik der Forschung*. Tübingen <sup>7</sup>1982 (engl. *The Logic of Scientific Discovery*. London u. a. 1959).
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1975 (engl. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. 1971).
- Rescher, Nicolas: *Rationalität. Eine philosophische Untersuchung über das Wesen und die Begründung der Vernunft*. Würzburg 1993 (engl. *Rationality: A Philosophical Inquiry Into the Nature and the Rationale of Reason*. Oxford 1988).
- Rolke, Lothar: »Rationalität, Rationalisierung (II)«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart 1971ff., Bd. 8.
- Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Rationalität. Philosophische Beiträge*. Frankfurt a.M. 1984.
- : *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3*. Frankfurt a.M. 2000.
- : *Vernunft. Grundwissen Philosophie*. Stuttgart 2007.
- Schwemmer, Oswald: *Theorie der rationalen Erklärung*. München 1976.
- Specht, Rainer: »Die Vernunft des Rationalismus«. In: Schnädelbach 1984, S. 70–93.
- Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [1922]. Tübingen <sup>4</sup>1973.
- Welsch, Wolfgang: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1995.
- Wilson, Bryan R. (Hg.): *Rationality* [1970]. Oxford <sup>5</sup>1991.
- Wüsthube, Axel (Hg.): *Pragmatische Rationalitätstheorien*. Würzburg 1995.
- : *Rationalität und Hermeneutik. Diskursethik, Pragmatischer Idealismus, Philosophische Hermeneutik*. Würzburg 1998.

Herbert Schnädelbach

## Recht und Moral

### 1. Rechtsethik als neue Disziplin mit alter Fragestellung

1.1 Innerhalb der bereichsspezifischen Ethik nimmt die Rechtsethik eine besondere Stellung ein, weil sie – anders als etwa die Bioethik oder die Umweltethik – mit dem Recht einen Gegenstand normativ behandelt, der seinerseits normativ geprägt ist. Ethik und Recht wollen menschliches Handeln anleiten, indem sie Vorschriften für gutes und gerechtes Verhalten aufstellen. Dadurch gerät die Rechtsethik in eine »Zwitterstellung« (v. d. Pfordten 1996, S. 204). Sie ist zum einen als Bereich der angewandten Ethik Teil der praktischen Philosophie und betrachtet als solche das Recht in normativer Perspektive von außen. Zum anderen ist die Rechtsethik nur eine neue Bezeich-

nung für die schon seit langem etablierte Rechtsphilosophie, die als Grundlagenfach intern von Rechtswissenschaftlern betrieben wird, die nach normativen Vorgaben für das jeweils positiv geltende staatliche Recht suchen. Die kritische, wertende Methode kennzeichnet also die Rechtsethik sowohl als Teil der philosophischen Ethik als auch als Teil der Rechtswissenschaft. Normative Rechtsphilosophie und Rechtsethik sind deshalb weitgehend deckungsgleich, was sich praktisch auch daran zeigt, dass die neue Rechtsethik in den juristischen Fakultäten an das Grundlagenfach Rechtsphilosophie angegliedert gelehrt wird.

1.2 Als Grundfrage der Rechtsethik wird die Frage genannt: Welches Recht ist gerecht? (v. d. Pfordten 1996, S. 202; ähnlich Precht 1999, S. 497). Diese Frage hat schon seit der Antike die Rechtsphilosophie, soweit sie nicht nur deskriptiv-historisch, sondern normativ vorgeht, zu beantworten versucht (Höffe 1979, S. 1); sie ist deren »normatives Herzstück« (v. d. Pfordten 1996, S. 204). Innerhalb dieser Fragestellung wird die mit ihr anvisierte Sachproblematik des gerechten Rechts meist als Frage nach dem Verhältnis von Recht und Moral formuliert und spezifiziert (Höffe 1979, S. 1). Diese eingeschränkte Frage soll im Folgenden ansatzweise möglichen Antworten zugeführt werden. Dabei soll als erfahrungsgesättigter und realistischer Ausgangspunkt die Feststellung dienen, dass die Bereiche von Recht und Moral zwar nicht deckungsgleich sind, aber doch zahlreiche Verbindungen aufweisen (vgl. Rüthers 1999, § 10 Rn. 405). Ob es sich dabei um rechtsethisch legitimierbare Verbindungen handelt, ist damit freilich noch nicht gesagt.

### 2. Rechtsordnung als Freiheitsordnung

Die äußere Freiheit von jedermann ist der Grundbaustein jeder gerechten Rechtsordnung. Die gerechte Rechtsordnung ist deshalb eine Freiheitsordnung (den Begriff verwendet auch Smid 1991, S. 115; ähnlich Zippelius 1994, § 26 III) oder eine freiheitliche Rechtsordnung. In noch heute gültiger Form hat Kant das in seinem allgemeinen Rechtsgesetz zum Ausdruck gebracht: »Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne« (Kant AA Bd. 6, S. 231). Als einziges angeborenes Recht gilt dementsprechend die »Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann« (Kant AA Bd. 6, S. 237). Die an die

Rechtsethik zu richtende Frage, warum denn die äußere Freiheit der Grundbaustein sein soll, mag selbst für die Rechtslehre Kants (vgl. Kersting 1990, S. 62, 72; Kühl 1991, S. 212, 215f.) noch nicht überzeugend beantwortet sein, doch ist die Freiheit als das grundlegende Prinzip des Rechts weitgehend akzeptiert. Dies kann man an der Dominanz der Freiheit und der Freiheitsrechte nicht nur im deutschen Grundgesetz, sondern auch in der Europäischen Menschenrechtskonvention sowie im UN-Pakt über bürgerliche und politische Rechte ablesen.

Die äußere Freiheit bestimmt auch weitgehend die Rechtsgüterordnung des Strafgesetzbuchs. Neben dem Leben und der körperlichen Unversehrtheit als Ausübungsbedingungen der Freiheit wird im 18. Abschnitt des Besonderen Teils »die persönliche Freiheit« geschützt, unter der man auch heute noch in Anlehnung an Kant die Möglichkeit versteht, sein Verhalten unabhängig von fremdem menschlichen Einfluss zu bestimmen. Im 13. Abschnitt ist »die sexuelle Selbstbestimmung«, d. h. die äußere sexuelle Freiheit geschützt und nicht mehr wie früher die »Sittlichkeit«; bloße Moralwidrigkeiten sind kein zulässiger Gegenstand strafgesetzlicher Regelung (Roxin 1997, § 2 Rn. 3 u. 12). Überhaupt sind die im Strafgesetzbuch enthaltenen Straftaten nach dem auch schon von Kant vorgegebenen Muster der Rechtspflicht gestaltet: »Tue niemandem Unrecht (neminem laede)« (Kant AA Bd. 6, S. 236). Ganz ausnahmsweise wird verlangt, dass jeder aus seiner Freiheitssphäre austritt, um einem in Not Geratenen Hilfe zu leisten (zur Ausnahme des § 323c unter 3), regelmäßig wird aber verlangt, dass man Übergriffe in die Freiheitssphäre eines anderen unterlässt. Die Strafgesetze können als Prototyp allgemeiner Gesetze gelten, die die äußere Freiheit von jedermann schützen, indem sie die Freiheitsausübung wechselseitig beschränken.

Auch die das Wirtschaftsleben tragende Eigentumsordnung ist als Freiheitsordnung auszugestalten (vgl. Kühl 1984) und im deutschen Recht auch so ausgestaltet. Das bedeutet zunächst, dass das Eigentumsrecht eine äußere Freiheitssphäre schützt und dass diese Freiheitssphäre nur im Interesse der Freiheit anderer eingeschränkt werden kann. Mit der Anerkennung der Eigentumsfreiheit sind zugleich die Ergebnisse ihrer Ausübung geschützt, auch wenn sie ungleich ausfallen und zu Armen und Reichen führen; eine permanente Umverteilung ist deshalb rechtlich ausgeschlossen. Nicht ausgeschlossen ist aber auch in kantischer Perspektive die Begrenzung tatsächlicher Eigentumsmacht z. B. durch Kartellrecht, damit alle die Chance haben, Eigentum zu erwerben (Kühl 1999, S. 128 ff.). Die Forderung nach größt-

möglicher Chancengleichheit ist jedenfalls ein Prinzip des positiven deutschen Rechts (vgl. R. Dreier 1981, S. 180, 208, der auf Art. 3, 20 I GG verweist).

Eine freiheitliche Rechtsordnung ist dadurch gekennzeichnet, dass sie die Freiheitsausübung so weit wie möglich unbeschränkt lässt. Anlass zur rechtlichen Begrenzung der äußeren Freiheit ist erst dann gegeben, wenn diese die Freiheitsausübung anderer beeinträchtigt (Seelmann 2001, § 3 Rn. 13). Dann muss die äußere Freiheit wechselseitig nach allgemeinen Gesetzen eingeschränkt werden (Höffe 1979, S. 25, spricht vom Prinzip wechselseitiger Einschränkung und Sicherung von Freiheit). Nur dann ist auch die mit dem Recht im Gegensatz zur Moral verbundene Zwangsbefugnis (vgl. Höffe 1979, S. 24, 29) legitim, d. h. es dürfen rechtliche Sanktionen bis hin zur Strafe angedroht und eingesetzt werden. Bloße Belästigungen scheiden als Anlass für eine Rechtsregelung ebenso aus wie Gesinnungsäußerungen (dazu unter 7) und – wie bereits gesagt – bloße Moralwidrigkeiten. Schwierigkeiten hat eine solche Freiheitsordnung mit dem gegenläufigen Grundprinzip der Solidarität (dazu unter 3) und dem Umwelt-, Natur- und Tierschutz (dazu unter 9).

### 3. Solidarität als Rechtsbegriff

Mit dem schillernden Begriff der Solidarität könnte ein gleichberechtigter Grundbaustein für eine gerechte Rechtsordnung benannt sein. Naturrechtlich könnte man argumentieren, dass dem Menschen Mitmenschlichkeit genauso ursprünglich gegeben sei wie die äußere Freiheit. Doch hat sich Solidarität als Rechtsbegriff mit konkreten Rechtsfolgen bisher nicht durchsetzen können (zum Solidaritätsbegriff der Rechtswissenschaft vgl. Wildt 1995, Sp. 1010). Gewiss ist die Sozialhilfe jedem Hilfsbedürftigen unter bestimmten gesetzlichen Voraussetzungen rechtlich garantiert; auch ist das Eigentumsrecht nach Art. 14 II Grundgesetz »sozialpflichtig«, Art. 15 GG sieht sogar die Möglichkeit der »Sozialisierung« bestimmter Eigentumsgegenstände vor. Dennoch stellt sich für die Rechtsethik oder Rechtsphilosophie die Frage, wie die Solidarität mit dem Prinzip der Freiheit kompatibel gemacht werden kann. Zur Beantwortung dieser Frage bietet es sich an, Solidarität auf die Ermöglichung oder Wiederherstellung von Freiheit zu begrenzen. In Notfällen ist deshalb etwa Solidarität insoweit verlangt, als dies zur Wiederherstellung der Freiheit des in Not Geratenen erforderlich ist. Unter dieser Voraussetzung ist eine strafbewehrte Hilfspflicht, wie sie § 323c Strafgesetzbuch (»Unterlassene Hilfeleistung«) enthält, legitim, auch wenn



dahinter die moralische Pflicht zur Nächstenliebe stehen mag (näher Kühl 2001, S. 53 f.; ähnlich Kahlo 2001, S. 302, 307; kritisch Seelmann 2001, § 3 Rn. 16ff.). Erst recht ist unter dieser Voraussetzung eine Duldungspflicht auch des unbeteiligten Dritten gerechtfertigt, wenn nur durch Zugriff auf seine Rechtsgüter ein in Not geratenes Rechtsgut gerettet werden kann; dies steht nach der weiteren utilitaristisch motivierten Einschränkung des rechtfertigenden Notstands (§ 34 Strafgesetzbuch) unter dem Vorbehalt, dass durch die Notstandshandlung ein wesentlich überwiegendes Interesse gewahrt wird (zur umstrittenen Solidaritätsbegründung des rechtfertigenden Notstands vgl. Kühl 2002, § 8 Rn. 9 f.; kritisch Pawlik 2002, S. 57ff.).

#### 4. Recht und Sozialethik

Die Sozialethik wird besonders im Strafrecht bemüht, um die Strafe und das strafrechtliche Unrecht näher zu kennzeichnen. Sie soll aber auch einem allgemeinen rechtlichen Rechtfertigungsgrund wie der Notwehr Schranken setzen. Auf die Sozialethik im Unterschied zur Individualethik wird dabei ebenso wenig zurückgegriffen wie auf die speziellen Sozialethiken der evangelischen und katholischen Theologie (vgl. dazu Brockhaus-Enzyklopädie, Bd. 20, 1953, S. 530 sowie Graf 1995, Sp. 1134 ff.). Einschlägig erscheint wenigstens teilweise die Sozialethik im engeren Sinne, soweit sie sich auf die normativen Fragen der Grundinstitutionen menschlichen Zusammenlebens konzentriert, denn dazu zählt auch die Strafe (Höffe 1992, S. 253).

4.1 Die staatliche Strafe ist die schärfste Reaktion, die der Staat zur Sanktionierung von Verstößen gegen strafgesetzliche Verbote oder Gebote einsetzt (Kühl 2001, S. 9). Die besondere Schärfe der Strafe ergibt sich nicht nur aus der mit ihr verbundenen Zufügung eines Übels wie einer Freiheitsentziehung oder Geldzahlungsverpflichtung, sondern vor allem aus der im Schuldspruch steckenden sog. sozialethischen Missbilligung (Kühl 1983, S. 14 f.). Damit ist gemeint, dass dem überführten und schuldig gesprochenen Straftäter »im Namen des Volkes« gesagt wird, dass er sich gegen elementare Regeln des menschlichen Zusammenlebens, soweit sie in Strafgesetzen bestimmt sind, vergangen hat. Das verdient einen Tadel oder eben eine (sozialethische) Missbilligung.

4.2 Strafrechtliches Unrecht setzt sich aus einem Handlungsunwert und (bei den häufigen Erfolgsdelikten) Erfolgswert zusammen (Lackner/Kühl 2001, Vor § 13 Rn. 20). Der Handlungsunwert wird neben dem Vorsatz als personalem Bestandteil auch

durch die im Tatbestand des jeweiligen Delikts beschriebenen Handlungsmodalitäten mitgeprägt (Lackner/Kühl 2001, Vor § 13 Rn. 20), die das Wie der Tatbegehung näher umschreiben. So verlangt etwa der Betrug eine Vermögensschädigung durch Täuschung. Die Täuschung bestimmt das Unrecht des Betrugs deshalb mit, weil sie neben ihrer Gefährlichkeit für das von § 263 Strafgesetzbuch geschützte Rechtsgut Vermögen auch ein an sich schon besonders verwerfliches Verhalten darstellt; »listiges« Vorgehen ist eben von besonderer »Gemeinheit« (Kühl 1974, S. 54) oder: Die Lüge ist die Verletzung einer moralischen Pflicht, auch wenn sie zur Strafbarkeit erst dann führt, wenn sie vermittelt über den Irrtum des Getäuschten und seine selbstschädigende Verfügung über sein Vermögen zu einem Schaden führt (schon Kant AA Bd. 6, S. 238 nennt dies »nicht ungegründet«). Die Berücksichtigung der Verwerflichkeitsseite des Handlungsunwerts setzt freilich voraus, dass man im Verbrechen auch ein sozialethisch verwerfliches Verhalten sieht.

4.3 Der vor allem im Strafrecht bedeutsame, aber für die gesamte Rechtsordnung geltende Rechtfertigungsgrund der Notwehr (§ 32 Strafgesetzbuch, § 227 Bürgerliches Gesetzbuch, § 15 Ordnungswidrigkeitengesetz) ist im deutschen Recht von besonderer Schärfe, weil er weder eine Güterproportionalität zwischen angegriffenem Rechtsgut und durch die Verteidigung verletztem Rechtsgut noch ein Ausweichen vor dem rechtswidrigen Angriff verlangt (Kühl 1993, S. 177 f.). Dies hat u. a. zur Folge, dass auch ersetzbare materielle Güter mit lebensgefährlichen Abwehrhandlungen verteidigt werden dürfen, wenn dies zum Schutz des angegriffenen Gutes erforderlich ist. Die Rechtsgrenze der Erforderlichkeit wird aber für nicht ausreichend erachtet, um den Schutz des Angreifers zu gewährleisten, der nicht »vogelfrei« werden darf, auch wenn er sich durch seinen rechtswidrigen Angriff »ins Unrecht gesetzt« hat. Die weitere Beschränkung des Notwehrrechts übernehmen die sog. »sozialethischen« Einschränkungen des Notwehrrechts (Kühl 1990, S. 244). »Sozialethisch« im engeren Sinne sind Einschränkungsversuche, die vom Notwehr übenden Verteidiger in bestimmten Konstellationen eine »soziale Rücksichtnahme« auf den oder eine »(Mindest-)Solidarität« mit dem Angreifer verlangen (vgl. Kühl 2002, § 7 Rn. 159, 160, m.w.N. auch zu kritischen Stimmen), denn nach klassischer Sozialethik wird der Organismus »Menschheit« vom Grundgesetz der Solidarität bestimmt (vgl. Graf 1995, Sp. 1134 mit Hinweis auf K. v. Oettingen). Dies wird vor allem bei Angriffen von Kindern oder Schuldunfähigen, aber auch bei Angriffen von einem auf den anderen Ehegatten disku-

tiert (Kühl 2002, § 7 Rn. 192ff. u. 198ff.). Bei der sog. Absichtsprovokation wird dem Provokateur vorgehalten, dass er durch seine Provokation die Notwehrlage manipuliert habe und deshalb das Notwehrrecht missbrauche (Kühl 2002, § 7 Rn. 230). Bei der sog. Fahrlässigkeitsprovokation wird hingegen verlangt, dass das »provozierende« Verhalten eine bestimmte Qualität hat; überwiegend wird rechtswidriges Provokationsverhalten verlangt, die Rechtsprechung lässt aber auch ein Vorverhalten des später Angegriffenen genügen, das nach den Umständen »sozialethisch zu beanstanden« ist (Kühl 2002, § 7 Rn. 223a m.N.).

4.4 An »sozialethische Wertungen« soll nach der Rechtsprechung der Begriff »Verwerflichkeit«, der eine Nötigung nach § 240 II StGB erst zu einer Straftat macht, anknüpfen (BGHSt 17, 328, 331).

## 5. Recht, Sittengesetz und Sittenwidrigkeit

Das Recht ist kein gegenüber der Moral strikt abgeschotteter Bereich. Häufig verweisen Vorschriften des positiv geltenden Rechts auf die Moral in Gestalt der Sitten (auf diese »Tatsache« weist auch Höffe 1979, S. 11 hin; zur normtheoretischen Ausdifferenzierung von Recht, Sittlichkeit und »Sitten« vgl. Kersting 1995, Sp. 905). Damit begibt sich das Recht einer autoritativen Entscheidung und überlässt diese moralischen Wertungen. – Schon das Grundgesetz weist, obwohl es durch die Garantie der Gewissensfreiheit (Art. 4 I GG) auch die Trennung von Recht und Moral anerkennt, in seinem Grundrechtsteil auf das »Sittengesetz« zurück. Das von Art. 2 I GG jedermann garantierte »Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit« wird nicht nur durch die »Rechte anderer« beschränkt; es wird auch nur demjenigen garantiert, der »nicht gegen [...] das Sittengesetz verstößt«. Als eigenständige Grundrechtsschranke, die nur im Homosexuellen-Urteil des Bundesverfassungsgerichts eine gewisse Bedeutung erlangte (BVerfE 6, 389, 434), ist das nur schwer bestimmbare Sittengesetz (vgl. H. Dreier 1996, Art 2 I Rn. 44) inzwischen nicht nur aus der Verfassungsrechtsprechung, sondern auch aus der Verfassungslehre fast ganz verdrängt (Starck 1999, Art. 2 Rn. 34).

Auch im Zivilrecht wird durch Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuches auf die Sitten Bezug genommen (vgl. Hoeren/Stallberg 2001, § 1 Rn. 16). Von auch praktischer Bedeutung ist dabei die Regelung des § 138 BGB, der ein »Rechtsgeschäft, das gegen die guten Sitten verstößt«, für »nichtig« erklärt. Auch hier ist die konkrete Bestimmung der guten Sitten schwierig. Der Verweis auf das »An-

standsgefühl aller billig und gerecht Denkenden« leitet die erforderliche Konkretisierung nur unzulänglich, so dass letztlich der Richter und damit doch wieder eine rechtlich denkende und urteilende Person über die guten Sitten entscheidet (zur Problematik Seelmann 2001, § 6 Rn. 20ff.). Gelegentlich holt sich das Recht aber auch die Entscheidung, die es den Sitten oder der Moral überlassen hat, zurück. Nachdem etwa der Bereich der Prostitution lange Zeit von einem weitgehenden Sittenwidrigkeitsverdikt betroffen war (im Strafrecht erhielt deshalb die sog. »geprellte Dirne« keinen Schutz ihres Vermögens über den Betrugstatbestand; vgl. Kühl 1989, S. 505), bestimmt § 1 Satz 1 Prostitutionsgesetz seit dem 1. 1. 2002: »Sind sexuelle Handlungen gegen ein vorher vereinbartes Entgelt vorgenommen worden, so begründet diese Vereinbarung eine rechtswirksame Forderung« (um diese kann jetzt auch die Prostituierte betrügerisch gebracht werden).

Auch das Strafrecht kommt nicht ohne Verweis auf die Sitten aus. Nach § 228 StGB handelt derjenige, der »eine Körperverletzung mit Einwilligung der verletzten Person vornimmt, [...] nur dann rechtswidrig, wenn die Tat trotz der Einwilligung gegen die guten Sitten verstößt«. Diese Regelung wird im Strafrecht vor allem deshalb kritisiert, weil die hier erforderliche gesetzliche Bestimmtheit der Strafe (Art. 103 II GG) durch diesen Verweis auf die schwer bestimmbaren guten Sitten verfehlt wird (Sternberg-Lieben 1997, S. 136, 162). Fundamentalere ist der Einwand, es werde die Grenze zwischen Moral und Recht missachtet, wenn die Sittenwidrigkeit das freiheitswidrige Unrecht ersetze (Kargl 2002, 389, 399). Ein umstrittener Anwendungsfall des § 228 StGB war bisher das Doping, das beim Sportler zu (schweren) Gesundheitsschäden führt. Der Verstoß gegen die guten Sitten der Allgemeinheit ließ sich nur schwer mit der sport-ethischen Missbilligung des die Fairness und die Chancengleichheit torpedierenden Dopings begründen. Doch ist auch hier ein Eingriff durch den Gesetzgeber erfolgt, der bestimmte Formen des Dopings z. B. für Ärzte und Trainer in §§ 6a, 95 I Nr. 2a, III Nr. 4 Arzneimittelgesetz für strafbar erklärt hat. Auch darin könnte eine Zurückeroberung eines Lebensbereichs gesehen werden, den das Recht bisher der Moral zur (unsicheren) Entscheidung überlassen hatte.

Das Recht tut sich also mit seinen Verweisungen auf die Sitten oder die Moral schwer. Auf das Sittengesetz und die guten Sitten ist eben kein Verlass, gerade das aber verlangt das strikte Recht. In Bereichen, in denen es um die wechselseitige Bestimmung der Grenzen der äußeren Freiheit geht (s. o. 2), sollte der staatliche Gesetzgeber die Entscheidung über die

Grenzziehung nicht den Sitten oder der Moral überlassen, sondern autonom selbst entscheiden, und zwar durch allgemeine Gesetze, die die gegenläufigen Freiheitsausübungen zum Ausgleich bringen.

Vom Gesetzgeber überholt sind auch eine ältere Entscheidung der Rechtsprechung, in der das heute nicht mehr existierende Tatbestandsmerkmal der Unzucht an den »Normen des Sittengesetzes« (BGHSt 6, 48, 53) gemessen wurde. Auch die apodiktische Behauptung, dass »das Sittengesetz jeden Selbstmord [...] streng mißbilligt« (BGHSt 6, 147, 153), ist inzwischen durch den Bundesgerichtshof selbst als wohl nicht mehr haltbar relativiert worden (BGHSt 33, 367, 375), doch kann man hier vor Rückschlägen (BGH NJW 2001, 1802 mit kritischer Anmerkung Sternberg-Lieben JZ 2002, S. 153) nicht sicher sein.

## 6. Die sittenbildende Kraft des Rechts

Von Zeit zu Zeit wird dem Recht auch sittenbildende Kraft zugesprochen. So etwa bei der Einstellung von umweltschützenden Strafnormen, die bisher im Nebenstrafrecht, z. B. im Atomgesetz, im Bundesimmissionsschutzgesetz oder im Wasserhaushaltungsgesetz platziert waren, in das Kernstrafrecht, d. h. in das Strafgesetzbuch. Davon versprach man sich eine Verbesserung des Umweltschutzes, denn die Übernahme vom Neben- ins Kernstrafrecht sollte aus »Kavaliersdelikten« echtes Kriminalunrecht machen (vgl. Kühl 1987, S. 815, 817). Ob sich das Bewusstsein der Bevölkerung für die Notwendigkeit des Umweltschutzes dadurch wirklich verbessert hat, lässt sich wegen der Schwierigkeit, dies empirisch zu messen, schwer sagen (Kühl 1995, S. 245, 247). Dagegen soll die sittenbildende Kraft des Rechts von Rechtssoziologen vorsichtig in dem Fall bejaht worden sein, in dem das Strafgesetzbuch mit § 316 StGB die »Trunkenheit im Verkehr« als solche, d. h. ohne dass es zur Gefährdung anderer gekommen sein muss, unter Strafe stellte; dies habe zu einer auch »moralischen Mißbilligung« der Trunkenheit geführt (v. d. Pfordten 1996, S. 213). Unabhängig vom Erfolg solcher Versuche, durch (Straf-)Recht die Moral zu beeinflussen, muss man aus rechtsethischer oder rechtsphilosophischer Sicht fragen, ob sich das Recht damit nicht ungerechtfertigt in die Entwicklung der Moral einmischt. Diese Frage wird man mit Nein beantworten können, wenn das Recht nicht die Moral erzwingt, sondern – bei legitimer freiheitsschützender Ausgestaltung seiner Normen – auf einen Nebeneffekt hinsichtlich der Sitten hofft.

## 7. Recht und Gesinnung

Das Verhältnis von Recht und Moral ist von besonderer Brisanz, wenn es um das Verhältnis von Recht und Gesinnung geht, denn hier stößt das die äußere Freiheit regelnde Recht an die sog. Innerlichkeitsgrenze der Moral, d. h. auf die Gesinnung. Spätestens seit Kant ist die Unterscheidung von Legalität und Moralität allgemein akzeptiert (näher zu diesem Aspekt aus dem Problemfeld von Recht und Moral vgl. Höffe 1979, S. 16ff.). Die wichtigste Ausprägung dieser Unterscheidung ist darin zu sehen, dass sich das Recht mit legalem Verhalten der Rechtsbürger zufrieden geben muss; die Gesinnung, mit der die Rechtspflicht erfüllt wird, geht das Recht nichts an: »Das Rechtshandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut« (Kant AA Bd. 6, S. 231). Legal verhält sich etwa derjenige, der nicht aus Pflicht, d. h. wegen der Anerkennung fremden Eigentums, sondern aus Furcht vor Strafe den erwogenen Diebstahl unterlässt. Die Begründung Kants, dass Gesinnungen als innerliche Phänomene eines etwa unternommenen rechtlichen Beweises nicht zugänglich seien und deshalb auch nicht durch staatliches Recht erzwungen werden könnten (vgl. Kant AA Bd. 6, S. 219, 239), hat entsprechende Versuche nicht verhindern können und ist auch rechtsethisches oder rechtsphilosophisch ergänzungsbedürftig: Mit der Bewertung und Sanktionierung von Gesinnungen wird entgegen dem allgemeinen Rechtsgesetz ein innerliches Phänomen zum Gegenstand einer Rechtsregelung gemacht, ohne dass dies im Interesse des Schutzes der äußeren Freiheitssphäre einer anderen Person erforderlich ist (Kühl 2001, S. 38). Meine äußere Freiheit wird nicht schon dadurch beeinträchtigt, dass andere eine bestimmte Gesinnung haben, und regelmäßig auch noch nicht dadurch, dass sie ihre Gesinnung äußern. Aus dieser Perspektive sind etliche Strafvorschriften kritisch zu betrachten. So etwa die Bestrafung der bloßen Verabredung eines Verbrechens nach § 30 II StGB i. V. m. dem verabredeten Verbrechen, das weder vorbereitet noch gar versucht worden ist (zu Recht kritisch Köhler, 1997 S. 544ff.). Oder die Bestrafung des Auschwitzleugnens ohne Agitationscharakter nach § 130 III StGB, nur weil dadurch ein »Klima« für rechtsextremistische Gewalttätigkeiten geschaffen werde (zu Recht kritisch: Geilen 1996, S. 1175ff.).

Rechtsethisches oder rechtsphilosophisch ungeklärt ist die Frage, ob das Recht, wenn es schon keine gute Gesinnung bei legalem Verhalten verlangen kann, nicht doch wenigstens die schlechte Gesinnung bei nicht legalem, rechtswidrigem Verhalten z. B. strafschärfend berücksichtigen darf (Klärungsversuch bei

Kühl 2001, S. 40 ff.). Rein tatsächlich tut dies das positiv geltende deutsche Recht, insbesondere das Strafrecht. Hier gibt es immer noch etwa Gesinnungsmerkmale wie »böswillig«, »roh« oder »rücksichtslos«, obwohl diese Merkmale schon seit langem als »die entscheidende Gefahrenstelle für die Einsickerung eines Gesinnungsstrafrechts« ausgemacht wurden (Welzel 1969, S. 80). Problematisch sind auch Motivmerkmale wie die »niedrigen Beweggründe«, die aus einem Totschlag einen Mord werden lassen; vor allem, wenn man berücksichtigt, dass sie von der Rechtsprechung so ausgelegt werden, dass sie »nach allgemeiner sittlicher Wertung auf tiefster Stufe« stehen müssen und deshalb besonders verwerflich, ja verächtlich sein sollen (vgl. Lackner/Kühl 2001, § 211 Rn. 5 m.N.). Auf weitere Formen möglichen Gesinnungsstrafrechts kann hier nicht mehr eingegangen werden (vgl. dazu Kühl 1991a, S. 139, 149 ff.).

## 8. Naturrecht versus Rechtspositivismus

Naturrecht galt immer schon als der Gerechtigkeitsmaßstab für das positiv geltende Recht. Die letzte große Blüte erlebte es als Vernunftrecht in der von Kant geprägten Form zu Beginn des 19. Jh.s, als zahlreiche von Kant inspirierte Naturrechtslehrbücher erschienen (Kühl 1995a, S. 182 f. m.N.). Obwohl das Naturrecht bis gegen Ende des 19. Jh.s Lehr- und Prüfungsfach an juristischen Fakultäten blieb (Schróder/Pielemeier 1995, S. 255) und auch sonst nicht völlig aus der rechtswissenschaftlichen Diskussion verschwand (Klippel 1995, S. 270 f.), musste zu ihm doch im 20. Jh. neu angesetzt werden (Kühl 1984a, Sp. 614 ff.). Über die Fruchtbarkeit dieser Ansätze und überhaupt über die Überzeugungskraft von Naturrecht im gerade beendeten 20. Jh. kann man streiten. Nicht zu bestreiten ist aber, dass es in politischen Umbruchssituationen (vgl. Rüthers 1999, § 6, Rn. 267: »Instrument zur Bewältigung von Ausnahmelagen«) zumindest als Gerechtigkeitsimpuls wirkt (näher zum Folgenden Kühl, 1998, S. 605 ff.). Das ist schon nach dem 1. Weltkrieg und der Ablösung des Kaiserreichs durch die Weimarer Republik zu erkennen. Zu einer wahren »Naturrechtsrenaissance« kam es nach dem Zweiten Weltkrieg und der Ablösung des NS-Unrechtsregimes durch die Bonner Republik (Kühl 1990a, S. 331 ff.). Hier wurden nicht nur ganze Naturrechtsordnungen entworfen, sondern das Naturrecht gewann auch Einfluss auf die Rechtsprechung, die mit mäßigem Erfolg das NS-Unrechtsregime strafrechtlich zu bewältigen versuchte. Die

dabei eingesetzte sog. Radbruch'sche-Formel (zustimmend R. Dreier 1981, S. 180, 191), nach der Gesetze, die in einem offensichtlichen und unerträglichen Widerspruch zur Gerechtigkeit stehen, gesetzlichen Unrecht darstellen und deshalb keine Geltung beanspruchen können, ist vom Bundesgerichtshof erneut bemüht worden, als in den sog. »Mauerschützen-Fällen« ein gewichtiger Teil des DDR-Unrechtsregimes strafrechtlich zu bewältigen war (zustimmend Alexy 1993; kritisch H. Dreier 1996, S. 421 ff.). Die Anziehungskraft dieser Formel liegt zum einen darin, dass sie für den Normalfall die Geltung des positiven Rechts festschreibt, und zwar auch für den Fall, dass es naturrechtlichen Gerechtigkeitsvorstellungen widerspricht. Zum anderen formuliert sie kein positives Naturrechtssystem, sondern begnügt sich mit einem leichter anwendbaren negativen Naturrecht oder besser einer Naturrechtswidrigkeit: Nur »wenn, der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein [...] unerträgliches Maß erreicht«, verliert das positive Gesetz seine Gültigkeit (Radbruch 1946, S. 105, 107). Damit widerspricht Radbruch sowohl der etwa von Kelsen und Hart vertretenen Trennungsthese, die das positive Recht von der Moral strikt trennt, als auch der Verbindungsthese, die das Naturrecht über das positive Gesetz stellt (vgl. Hoeren/Stallberg 2001, § 5 Rn. 192 ff., 196 ff. sowie v. d. Pfordten 1996, S. 220 ff., alle m.w.N.). Lässt man freilich im Streit zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus die sich in einem Rechtsstaat mit Grundrechten und einem sie schützenden Verfassungsgericht ohnehin nur ausnahmsweise stellende Geltungsfrage beiseite (zu diesem unfruchtbaren Streit vgl. Höffe 1979, S. 58), so werden auch für einen Rechtspositivisten Gerechtigkeitsfragen und Naturrechtsüberlegungen für die Rechtspolitik interessant. Während für Kelsen die Frage nach der Gerechtigkeit irrational und damit wissenschaftlich uninteressant war (zu Kelsens reiner Rechtslehre vgl. Zippelius 1994, § 3 III), versteht es der Positivist Hart, »der Frage nach der Gerechtigkeit ebenso wie dem Gedanken des Naturrechts einen neuen, auch für den Positivist akzeptablen Sinn abzugewinnen« (Braun 2001, S. 109): Jede Rechtsordnung müsse allen Menschen in ihrem Geltungsbereich »ein Minimum an Schutz und Freiheit gewähren« (Hart 1987, S. 50, 68; zu Harts Rechtspositivismus und dessen inhaltlicher Ausdeutung rechtlicher Regeln mittels moralischer Prinzipien vgl. Horster 2002, S. 186).

## 9. Rechtlicher Umwelt-, Natur- und Tierschutz

Noch mehr Schwierigkeiten als mit der Solidarität (s. o. 3) hat die freiheitliche Rechtsordnung mit der rechtlichen Ausgestaltung des Umwelt-, Natur- und Tierschutzes, denn hier geht es um Einschränkungen der äußeren Freiheit von Rechtssubjekten, die nicht – wie oben unter 2 gefordert – dem Schutz der Freiheit anderer Personen dienen, zumindest deren Freiheit nicht unmittelbar dienen. Dennoch gibt es seit langem Umweltschutzgesetze, ja sogar ein Umweltstrafrecht im Strafgesetzbuch (§§ 324ff. StGB); auch ein Naturschutzgesetz und ein Tierschutzgesetz kennt das deutsche geltende Recht. Anders als die Freiheit und die Freiheitsrechte des Menschen sind die Umwelt, die Natur und die Tiere nicht Träger von Rechten, schon gar nicht von Grundrechten. Immerhin ist inzwischen dem in der Verfassung enthaltenen Staatsziel des Umweltschutzes bzw. des Schutzes der natürlichen Lebensgrundlagen das Staatsziel des Tierschutzes in Art. 20a GG gefolgt, was zu einer umwelt- und tierfreundlichen Auslegung und Ausführung der Umweltgesetze und des Tierschutzgesetzes durch Rechtsprechung und Verwaltung führen wird.

Da die Stichworte Umweltethik und Tierethik in diesem Handbuch »Ethik« gesondert behandelt werden, soll die rechtsethische Dimension von Umwelt-, Natur- und Tierschutz hier nicht in aller Breite aufgerollt werden. Es sollen vielmehr nur die das Verhältnis von Recht und Moral betreffenden Probleme des Umweltstrafrechts angesprochen werden. Da ist zunächst die Problematik der von den Umweltstrafgesetzen geschützten Rechtsgüter. Hier hat sich zwischen der alten anthropozentrischen Rechtsgutsauffassung, die zumindest Gefährdungen der körperlichen Unversehrtheit von Menschen verlangt, und der neuen ökologischen Rechtsgutsauffassung, die die Umwelt um ihrer selbst willen, d. h. ohne Bezug zum Menschen, schützen will, eine vermittelnde Position durchgesetzt, die entsprechend dem Staatsziel des Art. 20a GG die natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen zum Rechtsgut erhebt (Lackner/Kühl 2001, Vor § 324 Rn. 7 m.w.N.). Dieses ökologisch-anthropozentrische Rechtsgutskonzept (Kühl 1995, S. 245, 261 ff.) ist deshalb vorzugswürdig, weil es schon die Umweltmedien Wasser, Boden und Luft (ökologisch) schützt, aber den Bezug oder zumindest die Letztbezüglichkeit auf den Menschen einschließlich künftiger Generationen nicht verliert. Damit sind zugleich die Legitimationsbedingungen von Umweltstrafvorschriften vorgezeichnet: Sie dürfen nur Verhaltensweisen pönalisieren, die geeignet sind,

über die Beeinträchtigung von Umweltmedien Menschen in ihrer Gesundheit zu schädigen. Nicht bei Strafe verboten werden dürfen etwa vorübergehende Veränderungen von Umweltmedien; erst recht kommt eine Strafvorschrift nicht in Betracht, wenn negative Folgen für die Entfaltung von Personen praktisch nicht aufweisbar oder ganz spekulativ sind. Generell ist festzuhalten, dass es für die Legitimation einer Umweltstrafvorschrift nicht ausreicht, dass das zu verbietende Verhalten (möglicherweise) zu einer aufweisbaren Veränderung der Umwelt oder eines Umweltmediums führt. Vielmehr muss das zu verbietende Verhalten – zusätzlich zur Umweltveränderung – geeignet sein, Güter- und Freiheitsbeeinträchtigungen von jetzt und in Zukunft lebenden Menschen herbeizuführen (näher Frisch 2000, S. 361 ff. und Kühl 2002a, S. 301, 303).

## Literatur

- Alexy, Robert: *Mauerschützen. Zum Verhältnis von Recht, Moral und Strafbarkeit*. Göttingen 1993.
- Braun, Johann: *Rechtsphilosophie im 20. Jahrhundert. Die Rückkehr der Gerechtigkeit*. München 2001.
- Dreier, Horst: »Gustav Radbruch und die Mauerschützen«. In: *Juristenzeitung* 49 (1994), S. 421–434.
- : »Art. 2 I.« In: ders. (Hg.): *Grundgesetz-Kommentar*. Bd. 1. Tübingen 1996.
- Dreier, Ralf: »Recht und Moral«. In: ders.: *Recht – Moral – Ideologie. Studien zur Rechtslehre*. Frankfurt a. M. 1981, S. 180–216.
- Frisch, Wolfgang: »Grundlinien und Kernprobleme des deutschen Umweltstrafrechts«. In: Leipold, Dieter/Würtenberger, Thomas (Hg.): *Umweltschutz und Recht in Deutschland und Japan*. Heidelberg 2000, S. 361 ff.
- Geilen, Gerd: »Volksverhetzung«. In: Ulsamer, Gerhard (Hg.): *Lexikon des Rechts*. Bd. 2: *Strafrecht, Strafverfahrensrecht*. Neuwied<sup>2</sup> 1996, S. 1168–1180.
- Graf, Friedrich W.: »Sozialethik«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Basel 1995, Sp. 1134–1138.
- Hart, Herbert L.: »Akzeptanz als Basis einer positiven Rechtsordnung«. In: ders.: *Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie*. Frankfurt a. M. 1987, S. 50–76.
- Hoeren, Thomas/Stallberg, Christian: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*. Münster u. a. 2001.
- Höffe, Otfried: »Recht und Moral. Ein Kantischer Problemaufriss«. In: *Neue Hefte für Philosophie* 17 (1979), S. 1–36.
- : »Sozialethik«. In: ders. (Hg.): *Lexikon der Ethik*. München<sup>4</sup> 1992, S. 253.
- Horster, Detlef: *Rechtsphilosophie. Eine Einführung*. Hamburg 2002.
- Kahlo, Michael: *Die Handlungsform der Unterlassung als Kriminaldelikt. Eine strafrechtlich-rechtsphilosophische Untersuchung zur Theorie personalen Handelns*. Frankfurt a. M. 2001.
- Kant, Immanuel: *Sämtliche Werke*. Akademie-Ausgabe. Berlin 1902ff. (=AA).
- Kargl, Walter: »Probleme der Strafbegründung bei Einwilligung des Geschädigten«. In: *Juristenzeitung* 57 (2002), S. 389–399.
- Kersting, Wolfgang: »Die verbindlichkeitstheoretischen Argumente der Kantischen Rechtsphilosophie«. In: *Archiv für*

- Rechts- und Sozialphilosophie ARSP-Beiheft 37* (1990), S. 62–74.
- : »Sitte«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Basel 1995, Sp. 897–907.
- Klippel, Diethelm: »Naturrecht und Rechtsphilosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts«. In: Dann, Otto u. a. (Hg.): *Naturrecht – Spätaufklärung – Revolution*. Hamburg 1995, S. 270–292.
- Köhler, Michael: *Strafrecht Allgemeiner Teil*. Berlin/Heidelberg 1997.
- Kühl, Kristian: *Die Beendigung des vorsätzlichen Begehungsdelikts*. Berlin 1974.
- : *Unschuldvermutung, Freispruch und Einstellung*. Köln 1983.
- : *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre*. Freiburg 1984.
- : »Naturrecht V, Neuere Diskussion«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Basel 1984a, Sp. 609–623.
- : »Probleme der Verwaltungsakzessorität des Strafrechts«. In: Küper, Wilfried (Hg.): *Festschrift für Karl Lackner*. Berlin 1987, S. 815–861.
- : »Umfang und Grenzen des strafrechtlichen Vermögensschutzes«. In: *Juristische Schulung* 20 (1989), S. 505–513.
- : »Sozialethische« Einschränkungen der Notwehr«. In: *Jura* 12 (1990), S. 244–253.
- : »Rückblick auf die Renaissance des Naturrechts nach dem 2. Weltkrieg«. In: Köbler, Gerhard/Söllner, Alfred (Hg.): *Geschichtliche Rechtswissenschaft. Ars tradendo innovandoque aequitatem sectandi*. Gießen 1990a, S. 331–357.
- : »Rehabilitierung und Aktualisierung des Kantischen Vernunftrechts«. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. ARSP-Beiheft 44* (1991), S. 212–221.
- : »Die Bedeutung der Kantischen Unterscheidungen von Legalität und Moralität sowie von Rechtspflichten und Tugendpflichten«. In: Jung, Heike u. a. (Hg.): *Recht und Moral. Beiträge zu einer Standortbestimmung*. Baden-Baden 1991a, S. 139–176.
- : »Notwehr und Nothilfe«. In: *Juristische Schulung* 24 (1993), S. 177–183.
- : »Anthropozentrische und nichtanthropozentrische Rechtsgüter im Umweltstrafrecht«. In: Nida-Rümelin, Julian/Pfordten, Dietmar v. d. (Hg.): *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*. Baden-Baden 1995, S. 245–263.
- : »Naturrechtliche Grenzen strafwürdigen Verhaltens«. In: Dann, Otto u. a. (Hg.): *Naturrecht – Spätaufklärung – Revolution*. Hamburg 1995a, S. 182–202.
- : »Kontinuitäten und Diskontinuitäten im Naturrechtsdenken des 20. Jahrhunderts«. In: Acham, Karl u. a. (Hg.): *Erkenntnisgewinne, Erkenntnisverluste. Kontinuitäten und Diskontinuitäten in den Wirtschafts-, Rechts- und Sozialwissenschaften zwischen den 20er und 50er Jahren*. Stuttgart 1998, S. 605–658.
- : »Von der Art, etwas Äußerer zu erwerben, insbesondere vom Sachenrecht«. In: Höffe, Otfried (Hg.): *Immanuel Kant – Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin 1999, S. 117–132.
- : *Die Bedeutung der Rechtsphilosophie für das Strafrecht*. Baden-Baden 2001.
- : *Strafrecht Allgemeiner Teil*. München <sup>4</sup>2002.
- : »Strafrechtlicher Schutz der Umwelt«. In: Tiedemann, Klaus (Hg.): *Wirtschaftsstrafrecht in der Europäischen Union. Rechtsdogmatik, Rechtsvergleich, Rechtspolitik*. Köln u. a. 2002a, S. 301–309.
- Lackner, Karl/Kühl, Kristian: *Strafgesetzbuch mit Erläuterungen*. München <sup>24</sup>2001.
- Pawlik, Michael: *Der rechtfertigende Notstand. Zugleich ein Beitrag zum Problem strafrechtlicher Solidaritätspflichten*. Berlin 2002.
- Pfordten, Dietmar v. d.: »Rechtsethik«. In: Nida-Rümelin, Julian (Hg.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*. Stuttgart 1996, S. 200–289.
- Precht, Peter u. a. (Hg.): *Metzler Philosophie-Lexikon*. Stuttgart/Weimar <sup>2</sup>1999.
- Radbruch, Gustav: »Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht«. In: *Süddeutsche Juristenzeitung* 2 (1946), S. 105–108 (abgedruckt in: Kaufmann, Arthur [Hg.]: *Gustav Radbruch Gesamtausgabe. Bd. 3: Rechtsphilosophie III*. Heidelberg 1990, S. 83–93).
- Roxin, Claus: *Strafrecht Allgemeiner Teil. Bd. I: Grundlagen, der Aufbau der Verbrechenslehre*. München <sup>3</sup>1997.
- Rüthers, Bernd: *Rechtstheorie. Begriff, Geltung und Anwendung des Rechts*. München 1999.
- Schröder, Jan/Pielemeier, Ines: »Naturrecht als Lehrfach in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts«. In: Dann, Otto u. a. (Hg.): *Naturrecht – Spätaufklärung – Revolution*. Hamburg 1995, S. 255–269.
- Seelmann, Kurt: *Rechtsphilosophie*. München <sup>2</sup>2001.
- Smid, Stefan: *Einführung in die Philosophie des Rechts*. München 1991.
- Starck, Christian: »Art. 2 GG. I.«. In: Mangoldt, Hermann v. u. a. (Hg.): *Das Bonner Grundgesetz. Kommentar in 14 Bänden*. Bd. 1. München <sup>4</sup>1999.
- Sternberg-Lieben, Detlev: *Die objektiven Schranken der Einwilligung im Strafrecht*. Tübingen 1997.
- Welzel, Hans: *Das deutsche Strafrecht. Eine systematische Darstellung*. Berlin <sup>11</sup>1969.
- Wildt, Andreas: »Solidarität«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Basel 1995, Sp. 1004–1015.
- Zippelius, Reinhold: *Rechtsphilosophie. Ein Studienbuch*. München <sup>3</sup>1994.

Kristian Kühl

## Rechte

### 1. Begriff

Wenn eine Person oder eine Institution sagt, sie habe ein Recht, so behauptet sie, etwas tun oder unterlassen zu dürfen, was das objektive Recht, die Rechtsordnung, erlaubt oder gewährleistet und gerichtlich durchsetzen will. Ob von diesem ›Dürfen‹ Gebrauch gemacht wird, ob demonstriert, gewählt und ein Vertrag geschlossen wird, ist Sache der Selbstbestimmung. Rechte sind deshalb abzugrenzen: (1) vom bloß physischen Können, dem das rechtliche Dürfen fehlt; (2) von bloßen Programmsätzen, die nicht gerichtlich einklagbar sind, so in Art. 20 a GG: »Der Staat schützt auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen«; (3) von ›Rechten‹ als lediglich unselbständigen Reflexen von Verpflichtungen, wie in Auguste Comtes Rechtsauffassung oder (4) von Verwaltungsan-

weisungen, die das Recht ablösen, wie in marxistisch inspirierten Skizzen für die Zeit nach dem Absterben des Staates; und (5) von Rechten, zu deren Ausübung eine gesetzliche Verpflichtung besteht, ohne dass ein Ermessensspielraum eröffnet ist, wie etwa bei einer Reihe von Rechten, welche staatliche Institutionen verpflichtet sind auszuüben. Wir können Rechte im obigen Sinn daher als subjektive private und öffentliche Ermächtigungen und Gewährleistungen begreifen, die einer natürlichen oder auch juristischen Person zum freien Umgang erteilt und gerichtlich durchsetzbar sind.

## 2. Rechtsträger

Träger der Rechte sind rechtsfähige natürliche und juristische bzw. moralische Personen, so der rechtsfähige Verein, die Körperschaft und der Staat. Es gibt Rechte, die gebühren jedem Menschen oder jeder Gruppe, etwa einem Stamm oder einer Minderheit, als solchen (universal rights), und Rechte, die stehen Menschen, Gruppen oder Rollenträgern unter bestimmten Rücksichten (special rights) zu. Kann auch eine noch nicht existierende Person Rechtsträger sein, z. B. der noch nicht gezeugte Embryo? Es ist Aufgabe des Gesetzgebers zu bestimmen, wer für den Embryo und mit wessen Vollmacht welche Rechte geltend machen darf. Um die Gefahr von Bevormundungen und eines einseitig am gesellschaftlichen Nutzen ausgerichteten Rechts- und Pflichtbegriffes ist dabei ebenso zu wissen (zur Diskussion vgl. Steigleder 1998, S. 99–119) wie über die Folgen für die Abwägung bei der Abtreibung. Rechte nicht mehr existierender Personen wirken vielfach über ihren Tod hinaus (Erbrecht, Urheberrecht). Wer höher entwickelten Tieren subjektive Rechte zugestehen will, muss darauf antworten, ob (1) Rechte Wesen zuerkannt werden sollen, die im Gegensatz zum Kind nie selber von ihnen Gebrauch machen können, worin (2) das Plus der Zuerkennung von Rechten an die Tiere gegenüber sittlichen Verpflichtungen läge, welche den Menschen gegenüber den Tieren auferlegt sind (vgl. Thomas v. Aquin: *S.c.g.* III. 112; 1949, S. 192–194); ob es sich (3) um die Ausdehnung von Rechten für Menschen auf Tiere oder um besondere Tierrechte handeln soll, wie sodann (4) der jeweilige Vorrang zwischen den Rechten der Menschen und der Tiere zu ermitteln ist und worauf (5) die Legitimation derer beruht, welche die Tierrechte im Namen der Tiere geltend machen.

## 3. Verpflichtete

(1) Schuldrechtliche Ansprüche nehmen nur den jeweiligen Verpflichteten in Anspruch, Herrschaftsrechte hingegen (2), wie das Recht des Eigentümers, verpflichten alle übrigen Rechtsteilnehmer, das Recht, etwa Eigentumsrecht, nicht zu stören. Innerhalb des Schuldverhältnisses können allerdings dem Gläubiger auch Pflichten und dem Schuldner Rechte zuwachsen, so beim Gläubigerverzug, und es erzeugt der Ehevertrag sowohl schuldrechtliche Rechte und Pflichten zwischen den Ehegatten als auch einen Herrschaftstitel mit dem Inhalt, gegen jeglichen Störer der Ehe vorgehen zu dürfen. Wären übrigens Tiere Rechtsträger, würden sie gegenüber Tieren in der Schuld stehen können. Nachdem die Menschen- und Grundrechte sich historisch gesehen zuerst gegen den Staat richteten, sah man in ihnen zunehmend eine gesellschaftliche Wertordnung mit Verpflichtungen für die einzelnen Menschen (»Drittwirkung«). Das Verbot, aufgrund der Religion oder Hautfarbe zu diskriminieren, galt fortan nicht bloß für staatliche Institutionen, sondern auch für die Träger von Privatschulen und die Inhaber von Bars, die Achtung von Ehe und Familie war dann nicht nur den staatlichen Institutionen, sondern auch Wirtschaftsunternehmen auferlegt. Man unterscheidet die unmittelbare und mittelbare Drittwirkung dieser Rechte, je nach dem, ob die Grundrechte direkt in die Privatautonomie eingreifen oder sich erst über die Auslegung privatrechtlicher Normen auswirken. Der einzelne Rechtsträger und Verpflichtete wird als Einheit in Raum und Zeit ernst genommen, so dass er sich Handlungen, vor vielen Jahren und an verschiedenen Orten begangen, zurechnen lassen muss. Dabei ist »der Rechtsträger« immer auch ein gesellschaftliches Konstrukt. So geht das »Übereinkommen über die Rechte des Kindes« von 1989 von verschiedenen Bildern des »Kindes« aus: Es verlangt nach Geborgenheit und Liebe, es ist ein vervollkommnungsfähiger Mensch und es teilt das Schicksal einer bedrohten Minderheit gegenüber der Mehrheit der Erwachsenen.

## 4. Inhalt

Die Rechte zielen auf ein Tun oder Unterlassen eines anderen Rechtsträgers ab. Ein Extremfall sei erwähnt: Ist sicher vorhersehbar, dass ein Embryo schwerst beeinträchtigt sein wird, d. h. dass er nicht nur *in* seiner Existenz, sondern *durch* seine Existenz beschädigt wäre, so stellt sich das Problem, ob es das Recht einer nichtexistenten Person auf Nichtentste-

hung gibt (vgl. Steigleder 1998, S. 99–102). Träte der Embryo ins Leben, wäre somit eine Rechtsverletzung an ihm begangen worden. Eine Schadensersatzforderung müsste jedoch beweisen, dass die Nichtexistenz das beeinträchtigte Leben an Wert übertrifft. Dazu müsste aber das Leben bemessen werden. Dies ist unmöglich, denn Leben ist Überraschung, Herausforderung und unabschätzbare Möglichkeit, so dass dem bloßen Nichtsein gar keine berechenbare Größe gegenübersteht.

Die Menschenrechtskataloge und Grundrechtsteile der Verfassungen setzen sich aus den klassischen Freiheitsrechten, den sozialen Leistungsrechten und den politischen Rechten zusammen, die das Gemeinwesen regelrecht je neu gründen, dazu kommen auch Rechte für eine lebensfähige Umwelt, auf Entwicklung etc. Über die genauere Ausgestaltung entscheidet das Selbstverständnis der jeweiligen Kultur, so etwa, ob das Recht auf Privatheit den Gebrauch von Verhütungsmitteln und das Recht auf Abtreibung einschließt oder nicht. Ein liberales Rechtsdenken zieht »was nicht untersagt ist, ist erlaubt und somit Recht«, ein nicht-liberales hingegen »was nicht ausdrücklich erlaubt ist, ist untersagt« vor.

## 5. Titel

Das Recht wird entweder von der politischen Gemeinschaft geschaffen oder aufgrund des Menschseins selbst anerkannt und gewährleistet. Im ersten Fall sind die Titel nur dann gerecht, wenn sie sich begründen oder rechtfertigen lassen. Im zweiten Fall kann der Streit darum gehen, was aus dem Menschsein ablesbar und wie das zu gewährleistende Recht positivrechtlich zu fassen ist. Man begründet *durch* Regeln, rechtfertigt aber etwas *vor* Regeln. Letzteres Vorgehen eröffnet einen größeren Freiraum der Gestaltung. Es kommen die naturrechtliche, die vertragliche und die utilitaristisch-folgenorientierte Rechtfertigung in Betracht.

5.1 Die naturrechtliche Rechtfertigung überprüft die subjektiven Rechte an den Axiomen »Jeder soll sich um seine Angelegenheiten kümmern!« und »Jedem das Seine!« innerhalb der vier klassischen Gerechtigkeitsformen. (1) Die ausgleichende Gerechtigkeit verlangt, dass sich Leistung und Gegenleistung entsprechen, nur tauschbare Güter in den Verkehr treten und die Grenzen des Tausches beachtet sind; so steht bei einer Katastrophe dem Geschädigten ein Recht auf Hilfe ohne Gegenleistung zu; andererseits darf der Gepäckverwahrer den verwahrten Sprengstoff nicht an mutmaßliche Terroristen herausgeben. (2) Die verteilende Gerechtigkeit muss die Zuteilung

z.B. der subjektiven Rechte durch die öffentliche Hand nach einem im Voraus bestimmten Schlüssel vornehmen, der nur dann gerecht ist, wenn jedes Menschenrecht beachtet, die Eigeninitiative nicht bestraft und die unverschuldete Ungleichheit nicht vertieft wird. (3) Die legale Gerechtigkeit erteilt dem Staatsvolk das Recht, seine politische Struktur zu wählen und zu verändern, sich eine Verfassung zu geben, Steuern einzutreiben und eine Strafgerechtigkeit aufzubauen. Gehorsam gegenüber den Gesetzen ist die Folge. (4) Der sozialen Gerechtigkeit liegt am inneren Ausgleich der Gesellschaft als Ganzes. Strukturelle Hilfe ist ihr Anliegen, diese kann sich im Enteignungsrecht, in der Vermögensbildung oder im Erbrecht auswirken.

5.2 Die kontraktualistische Begründung lässt die Gewährleistung, Gewährung und Ausgestaltung der Rechte auf dem Vertrag (*contractus*) aller Betroffenen aufrufen. Für sie als Gemeinschaft gelten die Rechte, weil alle Betroffenen sie beschlossen haben. Den Vertrag wiederum stützt, so bei John Rawls, die Übereinstimmung aller Betroffenen (*consensus*), das kontraktualistische Argument ruht auf dem konsens-theoretischen Argument auf. Ohne Maßnahme an einem Wert wie dem Gerechten und Guten rechtfertigt sich die Übereinstimmung selbst, behauptet allerdings nur, dass die Betroffenen das friedliche und gedeihliche Zusammenleben mit genau diesem Inhalt wünschen. Im Konsensprozess grenzen sich die individuellen Positionen keineswegs ein, sondern erweitern sich auf die je anderen Positionen hin (*»overlapping consensus«*).

5.3 Das utilitaristisch-folgenorientierte Argument beginnt mit der Annahme, dass es Menschen darum gehe, ihr Glück zu mehren und Unglück zu mindern. Soweit Rechte dies tun, sind sie gerechtfertigt. Dazu tritt das seit Jeremy Bentham den Utilitarismus begleitende sozialpolitische Anliegen, das größte Glück der größten Zahl besorgen zu müssen. Da der Mensch keinen Preis, sondern eine Würde hat (Kant 1903, S. 434–436; Steigleder 1998, S. 96), ist die utilitaristische Politik verfehlt, sobald die Mehrheit nur auf Kosten der Rechte oder auch echter Pflichten einer Minderheit oder mehrerer Minderheiten zu ihrem »Recht« zu kommen meint. Jede Folgenabwägung hat nämlich dort zu enden, wo der einzelne Mensch gegen irgendetwas, irgendwen oder eine Menge verrechnet wird. Wird die Würde missachtet, ist Widerstand bis hin zum Tyrannenmord zu erwägen, Formen, in denen in einem eigenartigen Rückgriff auf den Anlass die Rettung der Vielen durch das Hinopfern Weniger erlaubt ist.

5.4 Sämtliche subjektive Rechte sind untereinander zu vermitteln und in Ausgleich zu bringen. Kant sagt,



dass die Willkür des einen und die Willkür des anderen unter einem Gesetz zu vereinen seien (Kant 1907, S. 230), unter einem Gesetz *der Freiheit*. Mit subjektiven Rechten allein, z.B. mit Menschenrechten, entsteht noch keine funktionierende Gemeinschaft, erst durch die Zusammenfügung und Einbindung der Rechte.

5.5 Wir haben bisher von Rechten gesprochen, welche die Rechtsordnung bilden. Gibt es aber ein subjektives Recht auf Rechte überhaupt oder auf Eintritt in die staatliche Rechtsordnung? Ich spreche hier von einem »moralischen Recht« und von der ihm entsprechenden kollektiven moralischen Pflicht, einklagbare Rechte einzurichten (Brieskorn 1997, S. 104f.) oder Menschen in die betreffende Rechtsordnung einzulassen. Unter welchen Voraussetzungen dies zu geschehen hat, hängt vor allem von der Schutzbedürftigkeit der Person und der Leistungsfähigkeit des Staates ab. Zu erinnern ist an Art 6: »Jeder Mensch hat überall Anspruch auf Anerkennung als Rechtsperson« und Art. 15: »Jeder Mensch hat Anspruch auf Staatsangehörigkeit« der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« vom 10. Dezember 1948.

## 6. Recht-Pflicht-Verhältnisse

Außer den unter 3. bereits erwähnten (1) schuld- und (2) herrschaftsrechtlichen Konstellationen sind weitere denkbar: (3) Die Rechtsausübung ist unmittelbar mit einer Pflicht verbunden; so beinhaltet das Recht der Eltern auf Erziehung der Kinder zugleich und unmittelbar auch die Pflicht zur Erziehung. (4) Ein Sonderproblem wirft die Überlegung auf, ob statt des subjektiven Rechts nicht auch die Pflicht allein reichen würde. Es gäbe dann statt meinem Recht nur Pflichten von dir oder allen anderen. Ein Recht haben, hieße dann, jemandem anderen eine Pflicht auferlegen. Menschenrechte wären zugunsten von Menschenpflichten abgeschafft und die Rechtsordnung müsste sich folgerichtig Pflichtenordnung nennen.

Wie ist (4) zu beurteilen? (1) In subjektiv-psychologischer Sicht würde eine Gesellschaft selbstwidersprüchlich vorgehen, wenn sie sich einerseits unablässig an das Ich, wie in der Wirtschaft und der Werbung richtete, andererseits sie es seiner Handlungsmacht beraubte und seine Spontaneität für entbehrlich hielt. (2) Nach herkömmlichem und logischem Verständnis erzeugt das Recht die Pflicht, nicht aber die Pflicht das Recht; das Recht-Pflicht-Verhältnis als Zusammenhang von Ursache und Wirkung leuchtet ein, weil sich das Recht überhaupt erst

über die Verpflichtung des Anderen verwirklicht. Die Pflichterfüllung als solche bedarf jedoch nicht des Rechts als Mittel zu ihrer Verwirklichung. Auch vermag, wer das Recht hat, die Pflicht zu ändern; die umgekehrte Annahme erscheint widersinnig, dass nämlich der Verpflichtete das Recht zu ändern vermöge. (3) Von woher begründet sich im Übrigen die Auferlegung der Pflicht? Doch wohl von einer Ermächtigung, also dem Recht her! (4) Wenn niemand einen Anspruch gegen einen anderen, sondern nur der andere eine Pflicht hätte, so mag in einem funktionierenden Gesetzesstaat der Begünstigte zwar auf seine Kosten kommen, bei Pflichtverletzung des Staates wäre er jedoch hilflos. Denn wer kein Recht hat, kann auch nicht aus ihm klagen. Es würde damit ein überaus mächtiger Rechtsverwirklichungsstaat, pardon, Pflichtenverwirklichungsstaat nötig sein, von dessen Aktivität der Begünstigte abhängig wäre. (5) Es gibt bestimmte Rechte, gerade im politischen Bereich, die schwerlich als Pflichten zu denken sind, wie etwa das Wahlrecht, die Stimmabgabe, aber auch die Gestaltungsrechte innerhalb der Rechtsordnung. Damit zeigt sich, dass der Vorrang der Pflicht allenfalls bei gegenseitigen Verträgen, aber nicht bei einseitigen Verträgen, Herrschaftsrechten und Rechten des Staates gegen den Einzelnen Sinn gibt.

## 7. Rights-based-Theorien

Während die Naturrechtstheorien aus einer sittlichen Norm sowohl den Inhalt der Rechtsnorm als auch ihre Verpflichtung ableiten, findet sich dieses Verhältnis in den Rights-based-Theorien auf den ersten Blick umgedreht.

(1) Die Grundrechte bilden die letzte Instanz, von der aus das Zusammenleben zu ordnen ist. Vor der »Ordnung des Rechts« sind die Rechtspflichten, aber auch die sittlichen Ansprüche und sittlichen Pflichten zu rechtfertigen.

(2) Es sei dahingestellt, ob Herbert Spencers Rechtstheorie mit seinem Grundrecht auf Leben und Freiheit, an dem sich die moralische Anerkennung der Menschen untereinander wie auch das Parlament und die Gerichte zu orientieren haben, bereits eine solche Theorie vertrat. Sicherlich gehören John Rawls mit seiner *Theorie der Gerechtigkeit* (1971) und Robert Nozick mit *Anarchie, Staat und Utopia* (1974) zu Vertretern eines solchen Ansatzes. Auch bei Ronald Dworkin heißt es in *Bürgerrechte ernstgenommen* (1977) zuerst: Rechte dürfen durch keine andere Norm übertrumpft werden, auch nicht durch Pflichten, z.B. durch die Pflicht, den Wohlstand herzustellen. Allerdings zielt das oberste Recht auf Gleichbe-

handlung und gleichen Respekt vor allen ohne Ansehen der Person. Von daher verlangt die Achtung der Ordnung des Rechts als oberste Norm geradezu eine bestimmte Sozialpolitik.

(3) Doch wäre es kurzsichtig, von einer echten Umkehrung von Recht und sittlicher Norm zu sprechen, da auch diese Theorie von der vorgängigen sittlichen Überlegung ausgeht, dass in einer pluralen, liberalen Gesellschaft eine Ordnung des Rechts zu errichten ist, gerade um den sittlichen Lebensstilen der einzelnen Teilnehmer Entfaltungsraum zu geben und Frieden und Sicherheit zu garantieren.

## 8. Rechte und gesellschaftliche Sitten

Die gesellschaftlichen Sitten schaffen Ansprüche und Verpflichtungen, und nicht immer bedarf es der zusätzlichen rechtlichen Verbote. Gesellschaftlich geächtet ist der Kannibalismus, und da er alles andere als häufig ist, muss das Recht ihn nicht untersagen; wohl aber hat es die Tötung von Menschen unter Strafe zu verfolgen – trotz gesellschaftlicher Ächtung der Tötung; doch tritt sie sehr viel häufiger auf.

## 9. Rechte und Moralität

Es ist jeweils genau der Vergleichspunkt zu benennen:

1. Die strikte Trennung von Recht und Moralität ist schon deswegen nicht haltbar, da einer sittlich bestimmten Ausfüllung sowohl die im Recht verwendeten Begriffe (›Mensch‹, ›Billigkeit‹) als auch die Kriterien bedürfen, welche über die Vorrangigkeit zwischen Rechten entscheiden, die letztlich ja nicht noch einmal dem Recht entstammen können.

2. Von unterschiedsloser Einheit der sittlichen wie der rechtlichen Ordnung zu sprechen, missachtet die unterschiedlichen Zwecke und Ausstattungen von Recht als Friedens- und Zwangsordnung und der Moralität als auf das Gut ausgerichtete, nur in Freiheit erfüllbare Ordnung.

3. Deswegen ist das Verhältnis das einer Zuordnung ohne Vermischung.

(1) Eine Rechtsordnung zu haben, ist sittliche Pflicht. Das Zusammenleben der unberechenbaren und unsteten Menschenwesen bedarf einer, aber auch nur einer Ordnung, welche die Freiheitsräume zuverlässig ausgleicht und erhält.

(2) Geht es der Moralität um die Übereinstimmung des Menschen mit dem Sittengesetz, sorgt sich das Recht um den gesellschaftlichen Frieden, das Gemeinwohl und den Schutz der Freiheitsräume der

Einzelnen. Deswegen erlaubt das Recht auch Böses, wohingegen die Moralität nur das Gute wollen kann.

(3) Je nach Weltsicht ist für die einen Gottes Wille oder die praktische Vernunft die Quelle des Sittengesetzes, wohingegen die Rechtsordnung den sittlich-rechtlichen Überzeugungen der Rechtsgemeinschaft entsprechen will. Eine andere Sicht wird der verwirrenden Pluralität der ›Ethiken‹ die Notwendigkeit eines widerspruchsfreien, klaren und öffentlich verbindlich gemachten Rechts entgegenhalten.

(4) Unvereinbar ist der Zwang mit dem geforderten freien sittlichen Handeln; die Rechtsordnung hingegen darf auf den Zwang nicht verzichten.

(5) Die Forderungen der Moralität sind nie zu viel oder zu wenig. Die Rechtsordnung kann jedoch an einem Untermaß oder einem Übermaß an Rechten leiden. Zu wenig Rechte vermögen nicht zur Stabilität und zu Perspektiven zu verhelfen, zu viel Rechte hemmen ihre eigene Kenntnis und Benutzung. Genau soll also überlegt sein, ob die Zahl der Rechte vermehrt oder verringert wird.

(6) Die Existenz moralischer Forderungen ist unabhängig davon, ob die Verpflichteten ihnen nachkommen, das Bestehen von Rechten – ausgenommen der Menschenrechte – darf jedoch von der Art und Häufigkeit des Gebrauchs abhängig gemacht werden.

(7) Mit ›moralischem Rechtsbegriff‹ kann außer dem in 5.5 angesprochenen Fall gemeint sein, dass es sittliche Voraussetzungen der Rechtsausübung gibt. Der Rechtsträger hat sich als Person anzuerkennen und vermag somit erst die anderen als Personen zu respektieren.

## Literatur

- Bix, Brian: Art. »Dworkin, Ronald«. In: Gray 1999, S. 233–235.
- Brieskorn, Norbert: *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*. Stuttgart 1997.
- Dworkin, Ronald: *Bürgerrechte ernstgenommen*. Frankfurt a.M. 1987 (engl. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass. 1977; mit erheblicher Erweiterung: 1978).
- Gray, Christopher Bery (Hg.): *The Philosophy of Law. An Encyclopedia*. 2 Bde. New York/London 1999.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akademie-Ausgabe IV. Berlin 1903, S. 385–463.
- : *Metaphysik der Sitten*. Akademie-Ausgabe VI. Berlin 1907, S. 203–493.
- Martin, Rex: Art. »Rights«. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Bd. 8 (1998), S. 325–331.
- Nozick, Robert: *Anarchie, Staat und Utopia*. München 1976 (engl. *Anarchy, State, and Utopia*. New York 1974).
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1979 (engl. *A Theory of Justice*. Harvard 1971).
- : *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a.M. 1998 (engl. *Political Liberalism*. New York 1993).
- Seve, Jean: Art. »La Philosophie et le droit [§ 152]«. In:

- Encyclopédie Philosophique Universelle*. Bd. IV: Le Discours Philosophique. Paris 1998, Sp. 2602 f.
- Shafer-Landau, Russ: Art. »Rights and Liberties«. In: Gray 1999, S. 753–756.
- Singer, Peter: Art. »Ethics«. In: *The New Encyclopaedia Britannica*. Bd. 18 (1997), S. 492–521.
- Steigleder, Klaus: »Müssen wir, dürfen wir schwere (nicht-therapierbare) genetisch bedingte Krankheiten vermeiden?« In: Düwell, Marcus/Mieth, Dietmar (Hg.): *Ethik in der Humangenetik. Die neueren Entwicklungen der genetischen Frühdiagnostik aus ethischer Perspektive*. Tübingen/Basel 1998, S. 91–119.
- Sweet, William: Art. »Spencer, Herbert«. In: Gray 1999, S. 827–829.
- : Art. »Nozick, Robert«. In: Gray 1999, S. 601–603.
- Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles* [S.c.g.]. Übers. v. Kaplan Helmut Fahsel. 3. Buch. In: Bd. III. Zürich 1946; Bd. IV. Zürich 1949.
- Trigeaud, Jean-Marie: Art. »Droit subjectif«. In: *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Bd. II: Les notions philosophiques. Paris 1998, S. 704–709.
- Weston, Burns W.: Art. »Human Rights«. In: *The New Encyclopaedia Britannica*. Bd. 20 (1997), S. 656–664.

Norbert Brieskorn

## Relativismus

### 1. Einleitung

Der ethische Relativismus gilt manchem als bloße Studentenphilosophie oder, wie Bernard Williams (1978, S. 34) sagt, als »die typische Häresie der Ethnologen«. In der Tat gab es in den letzten Jahrzehnten nur relativ wenige Befürworter und Verfechter des ethischen Relativismus. Zu diesen gehören aber immerhin so einflussreiche und theoretisch so heterogene Autoren wie Gilbert Harman (1981, 1996), Alasdair MacIntyre (1984, 1989) und Richard Rorty (1998).

### 2. Begriffsbestimmung

Der Relativismus vertritt die These, dass nichts einfach moralisch gut oder moralisch richtig ist, sondern dass alles nur für eine Person, eine Gesellschaft, eine moralische Tradition, eine Epoche oder einen Ethos moralisch gut oder moralisch richtig ist. Ein ethischer Relativist bestreitet damit nicht nur die Wahrheitsfähigkeit moralischer Aussagen, wie sie etwa von ethischen Realisten behauptet wird, sondern auch, dass es moralische Urteile gibt, die gegenüber jedem verteidigt werden können. Es gibt keine universell geltenden moralischen Urteile. Dabei sollten strenge und gemäßigte Versionen des Relativismus unterschieden werden:

Ein strenger Relativismus vertritt die These, dass

jedes moralische Urteil relativ ist. Moralische Urteile werden demnach in einer Weise von individuellen oder gesellschaftlichen Bedingungen beeinflusst oder bestimmt, dass keine rationale und vernünftige Argumentation die daraus entstehenden moralischen Meinungsunterschiede aufheben kann. Es gibt keine wahre Moral, sondern viele moralische Standpunkte.

Viele Autoren (maßgebend Westermarck 1932) vertreten dagegen nur einen gemäßigten oder eingeschränkten Relativismus. Dieser kann zum einen betonen, dass einige, aber nicht alle moralischen Urteile relativ sind. Es gibt demnach einzelne moralische Meinungsunterschiede zwischen Menschen aus einer oder aus verschiedenen Gesellschaften, die weder durch Verweis auf (moralische oder nicht-moralische) Tatsachen noch durch rationale und verständige Argumentation überwunden werden können. Zum anderen kann er (so Wong 1984) behaupten, dass zwar einige moralische Traditionen zu verwerfen sind, es aber dennoch nicht möglich ist, die einzig wahre Moral zu finden. Nach Wong hat Moral eine bestimmte gesellschaftliche Funktion, und zwar die zwischenmenschliche und individuelle Konfliktregulierung. Vor diesem Hintergrund gibt es einige moralische Systeme, die ihre Funktion nicht gut erfüllen. Daneben kann es aber auch sein, dass mehrere Moralsysteme die Funktionen in gleich guter Weise erfüllen und somit gleichberechtigt nebeneinander stehen.

### 3. Argumente für den ethischen Relativismus

#### 3.1 Das Toleranz-Argument

Teilweise geht die Akzeptanz des ethischen Relativismus auf eine Befürwortung der Toleranz zurück. Es wird demnach als falsch oder unangemessen angesehen, andere Personen nach dem Standard der eigenen Tradition zu beurteilen. Jede moralische Tradition sollte dieselbe Berechtigung haben. Deswegen sollte man objektivistische Positionen zurückweisen und relativistische vorziehen.

Dieses Argument ist jedoch nicht überzeugend. Zum einen ist es keineswegs so, dass objektivistische Positionen Andersdenkende nicht tolerieren können und ihnen die eigenen Auffassungen aufdrängen. Viele objektivistische Positionen, etwa kantianische, fordern gerade zur Toleranz auf. Zum anderen kann der Relativismus selbst nicht konsistent für die Toleranz eintreten. Die Toleranzforderung wäre eine universell gültige Norm, aber die Existenz solch univer-

seller Normen wird von den Relativisten ja gerade bestritten.

### 3.2 Die Tatsache der Diversität

Es ist eine bekannte Tatsache, dass moralische Urteile von Epoche zu Epoche, von Gesellschaft zu Gesellschaft, ja von Individuum zu Individuum divergieren. Die Vielfalt der Moralvorstellungen erfahren wir nicht erst durch den Blick auf ›exotische‹ Kulturen. Moderne Gesellschaften sind unter anderem dadurch gekennzeichnet, dass hier Menschen unterschiedlicher moralischer Traditionen zusammenleben und dass über eine Vielzahl moralischer Fragen Dissens besteht. Das Faktum der Diversität beweist jedoch nicht einfach den ethischen Relativismus. Denn es besteht stets die Möglichkeit, dass nur eine der vielen Meinungen begründet und richtig ist. Zwischen Gesellschaften, Epochen oder Individuen bestehende Meinungsunterschiede über biologische oder physikalische Fragen beweisen ja auch nicht, dass es hier keine objektiv richtige und wahre Antwort gibt. Der Unterschied, so würden Relativisten allerdings einwenden, liege in diesem Fall darin, dass sich Physik und Biologie auf objektive Sachverhalte beziehen. Meinungsunterschiede gingen hier auf fehlendes empirisches Wissen, spekulative Schlussfolgerungen und Erklärungsversuche zurück. Ob aber im Bereich des Moralischen solche objektiven Sachverhalte existieren, sei zumindest umstritten. Inwiefern also auch moralische Meinungsunterschiede darauf zurückgehen, dass ein objektiver Sachverhalt in unterschiedlicher Weise gedeutet wird, sei daher eher fraglich. Plausibler sei dagegen die Auffassung, Meinungsunterschiede würden darauf zurückgehen, dass Individuen angesichts moralischer Probleme gefühlsmäßig unterschiedlich reagieren und dass hier unterschiedliche moralische Lebensweisen vorliegen (vgl. hierzu Mackie 1983, S. 40–43).

### 3.3 Das Motivations-Argument

Zudem wird die These vertreten, dass eine plausible Theorie der moralischen Motivation zur Annahme relativistischer Positionen führe. Dahinter steht die Auffassung, dass ein moralischer Standard eine Person nur dann zu binden vermag, wenn die Person ihm zustimmen kann und sie überzeugende Gründe hat, den Anforderungen der Moral zu genügen. Eine Person hat aber, so das Motivations-Argument, nur dann einen überzeugenden Grund, moralischen Anforderungen zu genügen, wenn dieser Grund eine Grundlage in psychologischen Einstellungen hat wie einem Gefühl, einer Intention oder einer persönlichen Überzeugung. Innerhalb der philosophischen Ethik verteidigt Harman (1983) ein solches interna-

listisches Argument. Moralische Standards lassen sich nach dem Motivations-Argument nur auf solche Personen anwenden, von denen der Urteilende voraussetzen darf, dass sie durch die relevanten moralischen Erwägungen motiviert werden können. Fehlt eine solche motivationale Basis, hat eine Person keinen moralischen Grund, einer moralischen Forderung zu genügen. Es mag so sein, dass es für Hitler keinen Grund gab, nicht die ›Endlösung‹ anzuordnen. Er könnte dann auch nicht für diese Anweisung moralisch verurteilt werden.

Das Motivations-Argument stützt freilich nur dann einen Relativismus, wenn der hier vertretene Internalismus selbst richtig ist. Die Diskussion zwischen Internalismus und Externalismus, humaneischen und kantischen Ansätzen, kann freilich kaum als abgeschlossen betrachtet werden; aber hier ist nicht der Ort, sie zu vorzustellen.

## 4. Spielarten des ethischen Relativismus

In der gegenwärtigen Ethik-Diskussion begegnet man dem ethischen Relativismus in unterschiedlichen Versionen. Er kann sich erstens darauf beziehen, dass moralische Urteile durch unterschiedliche individuelle und gesellschaftliche Faktoren bedingt werden und dass empirisch eine Diversität von moralischen Meinungen existiert (deskriptiver Relativismus). Er kann zweitens die Auffassung vertreten, dass es moralisch richtig und geboten ist, gemäß den Normen und Standards einer Gesellschaft oder Epoche zu leben und zu urteilen (normativer Relativismus). Er kann drittens die These vertreten, dass im Bereich des Moralischen keine Wahrheit und keine Objektivität existiert und dass Individuen oder Gesellschaften konfligierende moralische Auffassungen vertreten können, ohne sich zu widersprechen (metaethischer Relativismus).

### 4.1 Deskriptiver Relativismus

Der deskriptive Relativismus vertritt zwei Thesen:

- a) die These einer nicht zu reduzierenden Vielfalt der Moralvorstellungen (Divergenzthese).
- b) die These, dass die Moral von verschiedenen Kontextbedingungen abhängt (Dependenzthese).

Diese Dependenzthese kann in unterschiedlicher Weise vertreten werden. In einer strengen Form besagt sie, dass die Moralvorstellungen eines Menschen durch externe Bedingungen (die Kultur, die Wirtschaftsordnung, die Zugehörigkeit zu einer Klasse) determiniert werden. In einer schwächeren Form geht sie nicht von einer Determinierung aus, sondern spricht nur davon, dass Moral durch andere kultu-

relle Faktoren beeinflusst wird. Der Einzelne vermag sich damit im gewissen Sinne von einer tradierten Moral zu emanzipieren, ohne sich jedoch gänzlich von ihr befreien zu können.

Die Divergenzthese bezieht sich nicht nur auf die unbestreitbare Vielfalt moralischer Urteile, sondern besagt, dass auch die fundamentalen moralischen Urteile divergieren. Fundamentale moralische Urteile sind jene Prinzipien und grundlegenden Normen, die konkreten Normen und Urteilen zugrunde liegen. Der deskriptive Relativismus bestreitet also, dass die moralische Diversität nur ein Oberflächenphänomen ist. Als Beispiel für ein solches Oberflächenphänomen wird oft die Elterntötung genannt. Es bestehe kein grundlegender moralischer Konflikt; die zentrale Norm, seine Eltern zu achten und ihnen unnötiges Leid zu ersparen, müsse vielmehr in unterschiedlichen Lebenswelten solche unterschiedlichen Praktiken zur Folge haben. Gegen diese These sucht der deskriptive Relativist zu verteidigen, dass auch die grundlegenden Normen und Prinzipien divergieren.

Der deskriptive Relativist betont eine strikte Divergenz, die so weit gehen kann, dass moralische Begriffe aus anderen Kulturen nicht einmal mehr übersetzbar sind. Williams (1999) hat hierfür den Begriff des ›Relativismus der Distanz‹ geprägt. Bei einem unreflektierten Gebrauch der Begriffe könne man im Kulturkontakt zwar noch von Zustimmung und Ablehnung, von ›richtig‹ und ›falsch‹ sprechen. Einem reflektierenden Sprecher würde dieser Sprachgebrauch allerdings als sinnlos erscheinen. Die Lebensformen z. B. schriftloser Ethnien lassen sich zwar als positive Utopien benutzen oder sie mögen auch eine wichtige Rolle in gesellschaftskritischen Reflexionen spielen. Da es aber sinnlos ist, ihre Lebensweise annehmen zu wollen, ist es nach Williams ebenfalls sinnlos, sie moralisch bewerten zu wollen (vgl. hierzu auch Moody-Adams 1997).

Die Richtigkeit des deskriptiven Relativismus ist eine rein empirische Frage, zu deren Beantwortung Ethnologie, Psychologie und andere Sozialwissenschaften, aber auch die Biologie herangezogen werden müssen. Die Geltung des deskriptiven Relativismus mag für die Philosophie eine Bedeutung haben, aber die Frage nach der Geltung der philosophischen Spielformen des Relativismus bliebe unbeantwortet.

#### 4.2 Normativer Relativismus

Der normative Relativismus sagt, dass jede Person gemäß der moralischen Tradition handeln und urteilen sollte, der sie selbst angehört. Was in einer Gesellschaft für richtig bzw. falsch gehalten wird, ist

richtig bzw. falsch, wenn und solange es für richtig gehalten wird. Von Plato (*Theaitetos*, 172ab) wird eine solche Auffassung dem Sophisten Protagoras zugeschrieben.

Hier sollten zwei Varianten unterschieden werden: Dass eine moralische Handlung dann richtig ist, wenn sie mit den Normen und Prinzipien jener Gesellschaften übereinstimmt, zu welcher der Handelnde gehört, sollte man besser als ethischen Konventionalismus bezeichnen. Kennt man den jeweiligen moralischen Standard, so kann man für jede einzelne Handlung sagen, ob sie im Sinne des Konventionalismus moralisch richtig oder falsch ist. Ob die Nationalsozialisten zu verurteilen sind, hinge davon ab, ob ihre Handlungen den seinerzeit in Deutschland geltenden moralischen Normen und Werten entsprachen. Zeitgenössische und heutige Urteile müssten hier zu demselben Schluss kommen.

Der normative Relativismus im engeren Sinne sagt dagegen, dass ein von einer Person getroffenes Urteil dann gültig ist, wenn es vom moralischen Standpunkt jener Gesellschaft richtig ist, welcher die Person angehört. In diesem Fall kann ein und dieselbe Handlung von verschiedenen Personen kontrovers beurteilt werden. Ein Zeitgenosse Dschingis Khans könnte sagen, dass der Khan moralisch richtig handelte, während wir Heutigen seine Taten als unmoralisch und schlecht bezeichnen werden. Die beiden sich scheinbaren widersprechenden Urteile hätten dieselbe Gültigkeit.

Von Wong (1984) wird der normative Relativismus anders formuliert. Er sei eine These darüber, wie wir uns gegenüber Personen verhalten sollten, die einer anderen moralischen Tradition entstammen. Demnach ist es falsch, ein moralisches Urteil über andere Personen zu treffen, die nicht derselben Tradition angehören. Das Problem ist freilich, dass eine solche Selbstabstinenz auch bedeuten kann, die eigene Moral nicht ernst zu nehmen oder sich selbst zu verleugnen.

#### 4.3 Metaethischer Relativismus

Die Redeweise, eine Handlung sei moralisch richtig, ist gemäß dem metaethischen Relativismus unvollständig. Eine Handlung ist nicht »moralisch richtig«, sondern »richtig für a« bzw. »richtig gemäß Standard y«. Auch hier gibt es eine strikte und gemäßigte Variante. Strikte metaethische Relativisten behaupten, dass kein moralisches Urteil und kein moralischer Standard wahr und objektiv richtig ist.

Gemäßigte metaethische Relativisten (wie Edward Westermarck 1932 oder Philippa Foot 1997, S. 144–164 u. a.) würden sagen, dass nur einige moralische

Urteile in dem Sinne relativ sind, dass zwischen Individuen nicht zu überwindende Meinungsunterschiede bestehen. Nach Westermarck etwa kann ein und dieselbe Handlung von zwei Individuen unterschiedlich beurteilt werden, weil sie bei ihnen unterschiedliche Gefühle auslöst. Westermarck (1932, S. 145) hält dies dem Fall für analog, dass ein Kunstwerk von zwei verschiedenen Betrachtern einmal als ›hässlich‹, einmal als ›schön‹ bezeichnet wird. Foot vergleicht solche moralischen Urteile mit Geschmacksurteilen, bei denen ebenfalls subjektive Faktoren eine Rolle spielen. Selbst wenn zwei Menschen der gleichen Kultur angehören, demselben Milieu entstammen, die gleiche Erziehung genossen und denselben Beruf ausüben, so ist Westermarck zufolge dennoch unwahrscheinlich, dass sie in allen Fällen moralisch gleich reagieren.

Kein metaethischer Relativist würde leugnen, dass seine Analyse aller oder einiger moralischer Urteile nicht mit dem zu vereinbaren ist, was wir mit moralischen Urteilen verbinden. Wir sind nicht der Auffassung, »Foltern sei schlecht im Sinne des christlichen Ethos«, oder »Für A ist es geboten, keine Tiere zu quälen«, sondern wir sind der Auffassung: »Foltern ist schlecht«, bzw.: »Niemand darf Tiere quälen«. Unser gewöhnlicher Sprachgebrauch erhebt für moralische Urteile den Anspruch der Objektivität. Nehmen wir Westermarcks Antwort auf dieses Problem als Beispiel. Westermarck (1932, S. 35–61) ist sich bewusst, dass wir uns so verhalten und so sprechen, als ob unsere moralischen Urteile objektiv gelten. Aber daraus schließt er nicht, dass moralischen Urteilen auch wirklich Objektivität zukommt. Er hält es eher für denkbar, dass den ursprünglich subjektiven Moralurteilen erst später der Anschein der Objektivität gegeben wurde. Er versucht deshalb zu beschreiben, wie unser objektivierender Sprachgebrauch entstehen konnte, wie es dazu kommen konnte – und kommen musste –, dass wir zu dem Glauben an die Objektivität unserer moralischen Urteile gelangten. Seine Moralphilosophie enthält also eine Irrtumstheorie (vgl. Mackie 1981, S. 38–40, 49–54).

## 5. Standardeinwände

Insbesondere gegen strenge Versionen des ethischen Relativismus sind eine Reihe von Einwänden vorgebracht worden.

### 5.1 Das Reform-Problem

Gibt es weder in Bezug auf zwei Gesellschaften, noch auf zwei Zeitepochen einen Standard, mit dessen Hilfe die moralisch besseren Moralvorstellungen er-

mittelt werden könnten, so folgt, dass der Begriff des moralischen Fortschritts eine bloße Illusion ist. Dass Sklaverei und Folter heute verurteilt werden, wäre also kein Fortschritt. Unsere Verurteilung ist Teil einer moralischen Tradition, welche dieselbe Gültigkeit hat wie jene, die Sklaverei und Folter befürwortete. Das heißt freilich auch, dass moralische Reformer nur persönliche Vorlieben pflegten. Schließlich gibt es keinen Standard, demgemäß sie die Überlegenheit ihrer Position nachweisen können.

### 5.2 Das Privatmoral-Problem

Wenn die moralischen Ansichten solcher Reformer oder andere Intuitionen eigene Standards prägen, gibt es keinen Grund, irgendeine individuelle Auffassung als möglichen neuen Standard auszuschließen. Ein ethischer Relativist ist genötigt, jede willkürliche Privatmoral zuzulassen.

### 5.3 Das Destruktions-Problem

Zumindest in keiner halbwegs komplexen Gesellschaft können wir im täglichen Umgang miteinander wissen, welche Moral der andere akzeptiert. Damit ist Moral als sozial regulierende Instanz aber in Frage gestellt. Da zudem niemandem verwehrt werden kann, sich eine Privatmoral zu wählen, gibt es keinen Moralstandard, zu dessen Befolgung jemand wider seinen eigenen Willen gezwungen werden kann. Wenn dies der Fall wäre, verlöre die konventionelle Moral vollständig an Bedeutung, sobald der ethische Relativismus erst einmal anerkannt ist. Es gäbe weder moralische Sanktionen, um moralkonformes Verhalten zu erzwingen, noch einheitliche Maßstäbe, nach denen sich die moralische Erziehung ausrichten könnte. Die allgemeine Anerkennung des ethischen Relativismus führte zum Zusammenbruch aller geltenden sozialen Normensysteme.

### 5.4 Das Motivations-Problem

Wenn der eigene moralische Standard keine größere Bedeutung hat als jeder andere, dann ist fraglich, wieso ich überhaupt nach ihm agieren sollte. Es wäre gleichgültig, ob ich den moralischen Status quo bejahte oder mich einer moralischen Reformpartei anschloss. Denn beides hat dieselbe Bedeutung. Wenn ich für moralisches Wohlverhalten gelobt werde, ist dies nicht Anreiz, sondern allenfalls Zeichen unter Gleichgesinnten zu sein. Werde ich getadelt, kann es bloß sein, dass ich nach Standards beurteilt werde, die nicht die meinen sind. Moral scheint alle Bedeutung zu verlieren, wenn etwas nur noch »für a« gut ist und nicht mehr »gut« per se. Wenn moralische Urteile relativ sind, verlieren wir die Loyalität zu

unserer Moral (zur Frage der Vereinbarkeit von Relativität und Bedeutung eigener Urteile vgl. Scanlon 1998, S. 328–362).

## 6. Relativismus und theologische Ethik

Bisher wurde die Diskussion um den ethischen Relativismus ausschließlich aus philosophischer Perspektive beschrieben. Dies gibt freilich einen falschen Blick auf die Verbreitung relativistischer Ansätze. Stärker noch als in der philosophischen Ethik sind theologische Ethikansätze von relativistischen Gedanken geprägt. Hermeneutische und narrative Ethik weisen eine gewisse Nähe zum Relativismus auf. In besonders klarer Weise vertritt Eilert Herms eine konsequent relativistische Ethik. Jede Ethik ist nach Herms »gebunden ist an ihr vorreflexiv konstituiertes Daseinsverständnis« (Herms 2000, S. 48). Theologische und philosophische Ethik seien gleichermaßen perspektivisch gebunden und besitzen damit beide »quasi ›koffessionellen‹ Charakter« (ebd.). Es gibt keinen formalen, sondern einen inhaltlichen Unterschied: »Der Ausdruck ›philosophisch‹ kennzeichnet eine Ethik keineswegs als frei von der Bindung an ein vorreflexiv konstituiertes Daseinsverständnis, sondern lediglich gebunden nicht an christliche, sondern an irgendeine vorreflexiv konstituierte nichtchristliche Daseinsgewißheit, etwa eine stoische, eine platonische, eine kantische, eine marxistische etc.« These (ebd.). Herms ist zugleich der Ansicht, dass diese Gebundenheit an vorreflexive Denkvoraussetzungen niemals überwunden werden kann – weder in der Philosophie, noch in den Wissenschaften. Perspektivität gelte für jede Vernunftposition. Er vertritt also, und nicht als einziger Theologe, einen metaethischen Relativismus.

## Literatur

### Standardwerke

- Herskovits, Melville: *Cultural Relativism. Perspectives in Cultural Pluralism*. New York 1972.  
 Krausz, Michael/Meiland, Jack W. (Hg.): *Relativism. Cognitive and Moral*. London 1989.  
 Ladd, John (Hg.): *Ethical Relativism*. Belmont 1973.  
 Moser, Paul K./Carson, Thomas L. (Hg.): *Moral Relativism. A Reader*. Oxford 2001.  
 Westermarck, Edward: *Ethical Relativity*. New York 1932.

### Weiterführende Literatur

- Foot, Philippa: *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1997.  
 Harman, Gilbert: *Das Wesen der Moral. Eine Einführung in die Ethik*. Frankfurt a. M. 1981 (engl. *The Nature of Morality*. Oxford 1977).  
 – /Thomson, Judith: *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Oxford 1996.

- Herms, Eilert: »Theologische Ethik und Rechtsbegründung«. In: Bondolfi, Alberto/Grotefeld, Stefan (Hg.): *Ethik und Gesetzgebung. Probleme – Lösungsversuche – Konzepte*. Stuttgart 2000, S. 43–64.  
 MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend*. Frankfurt a. M. 1984 (engl. *After Virtue*. London 1981).  
 –: *Whose Justice? Whose Rationality?* Notre Dame 1989.  
 Mackie, John L.: *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*. Stuttgart 1983 (engl. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth 1977).  
 Moody-Adams, Michele M.: *Fieldwork in Familiar Places. Morality, Culture and Philosophy*. Cambridge 1977.  
 Rippe, Klaus Peter: *Ethischer Relativismus. Seine Grenzen, seine Geltung*. Paderborn 1993.  
 Rorty, Richard: *Philosophical Papers. Bd. 1: Objectivity and Relativism*. Cambridge 1998.  
 Scanlon, Thomas: *What We Owe To Each Other*. Cambridge 1998.  
 Williams, Bernard: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*. Stuttgart 1999 (engl. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge 1970).  
 –: *Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik*. Stuttgart 1978 (engl. *Morality. An Introduction to Ethics*. Cambridge 1972).  
 Wong, David: *Moral Relativity*. Berkeley 1984.

Klaus Peter Rippe

## Risiko

Der Begriff (von lat./ital. *risco, rischio*: Gefahr, Wagnis) wird seit dem 14. Jh. im ital. Seeversicherungswesen verwendet und ist im romanischen Sprachbereich bereits im 16. Jh. in die Alltagssprache übergegangen; im deutschsprachigen Raum bleibt er bis ins 19. Jh. weitgehend dem Ökonomischen vorbehalten. Wahrscheinlich ist er entlehnt von griech. *riza*: Wurzel, Klippe, bedeutete also wohl ursprünglich: das Umschiffen einer Klippe (vgl. Rammstedt 1992, S. 1045). Umstritten ist die Rückführung auf arab. *risq*: göttl. Gegebenes, Schicksal, Lebensunterhalt (vgl. Hubig 1993, S. 93).

## 1. Begriffsklärung

Alltagssprachlich, und auch in der Ethik, bezeichnet man als Risiko meist: (1) die *Möglichkeit, dass ein Schaden auftreten wird*. Daneben finden sich in speziellen Zusammenhängen mindestens vier weitere Verwendungsweisen des Risiko-Begriffs (vgl. Shradler-Frechette 1991). So versteht man darunter (2) in der Bayes'schen Entscheidungstheorie: die *Wahrscheinlichkeit eines unerwünschten Ausgangs*. Risiko ist hier unterschieden von Gewissheit (mit Wahrscheinlichkeit eins) und Unsicherheit (unter der keine Wahrscheinlichkeit zugeordnet werden kann); (3) in der quantitativen Risikoabschätzung (QRA): die *Wahrscheinlichkeit des Auftretens eines Resultats*.

Typischerweise wird ein Risiko in der QRA mit einem Risikoindikator ausgedrückt, etwa der mittleren jährlichen Wahrscheinlichkeit eines Todesfalls, die eine bestimmte Situation für ein Individuum – z. B. für einen Bergarbeiter – mit sich bringt; (4) in der Risiko-Nutzen-Analyse (RNA): *monetärer Wert, der einem wahrscheinlichen negativen Ausgang zugeordnet ist*. Als Variante der Kosten-Nutzen-Analyse wird die RNA gewöhnlich zur Einschätzung dessen verwendet, ob es sich für einen direkten Nutzen lohnt, ein bestimmtes Risiko einzugehen; (5) *finanzielle Verlustwahrscheinlichkeit*, genauer per ›Versicherungsformel‹: Produkt aus Eintrittswahrscheinlichkeit eines Schadens und monetärer Schadenshöhe. Diese spezielle Begriffsverwendung ist in der Risikodiskussion inzwischen besonders weit verbreitet.

Ein Risiko bezeichnet also sowohl eine – meist nur qualitativ bestimmte – *Möglichkeit* (1), als auch – nun quantitativ bestimmte – *Wahrscheinlichkeiten* in Form von Zahlenwerten zwischen null und eins (2) oder in Form von Ereignisraten (3) sowie schließlich – meist in Geldwerten oder in Todesfällen bezifferte – *Schadenshöhen* (4), die teils auch zusätzlich *mit Wahrscheinlichkeiten gewichtet* sind (5). Quantitative Bestimmungen sind immer dann bzw. in solchen Kontexten möglich, wo anerkannte Maßregeln vorliegen. Häufig sind diese Regeln oder gar die Quantifizierbarkeit als solche aber umstritten, oder sind mögliche Schäden nicht einmal qualitativ bekannt. Das Resultat solcher Berechnungen und damit auch der Ausgang von Risikovergleichen hängt von den gewählten Bezugsgrößen ab: so ist das Risiko (3) beim Fliegen pro Reisestunde höher als beim Autofahren, pro zurückgelegter Entfernung aber deutlich geringer.

Neben dem ausschließlich auf mögliche Schäden bezogenen *reinen* Risiko spricht man dann, wenn auch die mit einer Tätigkeit verbundenen Chancen berücksichtigt werden, vom *spekulativen* Risiko (vgl. die lat./ital. Herkunftslinie des Begriffs aus der Handelsschiffahrt bzw. der Versicherungswirtschaft, aber auch bei Kapitalanlagen und im Glücksspiel). Als rational gilt dann, so bereits Pierre Simon Marquis de Laplace, die erwarteten Gewinne mit den wahrscheinlichen Verlusten – mindestens – in der Waage zu halten.

In der *Soziologie* wird ein Risiko bezogen auf eine, häufig durch technische Artefakte ermöglichte, eigene Entscheidung. Einer *Gefahr* hingegen ist man schlichtweg ausgesetzt (vgl. Evers/Nowotny 1987, die auch die Geschichte dieser Unterscheidung nachzeichnen). Dies wird mit einer unterschiedlichen Wahrnehmung der Schattenseiten des technischen Fortschritts gleichgesetzt: Die Entscheider würden als

Risiko bezeichnen, was den Betroffenen als Gefahr erscheinen muss, da sie weder an den Chancen noch an der Entscheidung selbst partizipieren (so Luhmann 1991). Die moderne Industriegesellschaft wurde unter dem Aspekt der Allgegenwart der von ihr produzierten Risiken auch als Risikogesellschaft bezeichnet, in der die Grenze zwischen Entscheidern und Betroffenen verschwimme (vgl. Beck 1986). Unter Verweis auf die zugrunde liegende zunehmende Gestaltbarkeit der Gesellschaft wurde aber auch eine gleichzeitige Zunahme von Risiko und Sicherheit diagnostiziert (so Evers/Nowotny 1987). Risiko wird dabei verstanden als handhabbare, in ihren Folgen absehbare und vor allem kontrollierbare Gefährdung – im Gegensatz zur Gefahr, die all dies nicht ist. Gefahren und Unsicherheiten lassen sich ihrer Meinung nach, z. B. durch partizipative Prozesse, in Risiken transformieren (was bei Luhmann nicht vorgesehen ist).

### 1.1 Bestimmbarkeit von Risiken

Unter *Ungewissheit* lassen sich nicht alle in der Risiko-Definition genannten Bestandteile bestimmen. Zwei Ordnungen von Ungewissheit sind zu unterscheiden: Unter *Ungewissheit<sub>1</sub>* sind Wahrscheinlichkeiten oder/und Schadenshöhen unklar, unter *Ungewissheit<sub>2</sub>* sind die möglichen Schadensarten selbst unbekannt. Einige Autor/innen sprechen dann von *nicht kalkulierbaren* bzw. *unabschätzbaren* Risiken, andere trennen ›Risiko‹ im engeren Sinne und ›Ungewissheit‹ und verwenden ›Unsicherheit‹ als gemeinsamen Oberbegriff. Unter Umständen ist nicht einmal klar, ob und wenn ja wie groß die Ungewissheiten erster und zweiter Ordnung sind; man kann dann von Meta-Ungewissheiten sprechen.

Die gängige Unterscheidung von *realen* und *hypothetischen* Risiken ist mehrdeutig. Einmal wird damit die Größe des Risikos (2–5) ausgedrückt, ein anderemal die Bekanntheit bzw. der Grad der Unbekanntheit der das Resultat verursachenden Kausalketten. Vollständig hypothetische Risiken werden zuweilen – abweichend vom oben ausgeführten Gebrauch – auch als *spekulative* Risiken bezeichnet. Wissenschaftstheoretisch besser abgesichert ist die Kennzeichnung von Risiken nach dem Bekanntheitsgrad der möglichen Schadensarten, genauer: nach dem Bekanntheitsgrad der Klasse der entsprechenden, möglichen Ereignisse, d. h. des Risiko-Definitionsbereichs (vgl. Hubig 1993, S. 75ff.): Ein *reales* Risiko bezeichnet den möglichen Eintritt von als solchen bekannten Ereignissen (d. h. die Definitionsbereiche sind bekannt). Ein *hypothetisches* Risiko bezeichnet den möglichen Eintritt von Ereignissen, die bisher nur theoretisch oder qualitativ beschrieben sind, d. h.



in noch nicht vollständig bekannten Definitionsbereichen. Ein *Meta-Risiko* bezeichnet schließlich den möglichen Eintritt von Ereignissen, die die Art der in unseren anderen Risikoabschätzungen betrachteten Ereignisse grundlegend verändern, d.h. das mögliche Eröffnen oder Verschließen von Risiko-Definitionsbereichen selbst. Ein Beispiel für ein reales Risiko ist der Strahlenkrebs, für ein hypothetisches Risiko der Übergang vom Laborversuch zum Freilandversuch oder zur Industrieproduktion und für ein Meta-Risiko die Erschaffung neuer Organismen, die Ausrottung von Arten, aber auch die so genannten *Makro-Risiken* der Menschheit, d.h. die Klimakatastrophe, das Aufbrauchen der Energieresourcen u.ä. (vgl. Posner 2004).

Bestimmungsprobleme aufgrund von Ungewissheiten erster Ordnung sind auch bei realen Risiken nicht ungewöhnlich. Bei hypothetischen Risiken sind sie die Regel und können bereits von Ungewissheiten zweiter Ordnung überlagert werden. Meta-Risiken schließlich gehen mit Unsicherheiten zweiter Ordnung regelmäßig einher.

## 2. Interdisziplinäre Perspektiven

›Risiko‹ ist kein genuin ethischer Begriff. Im 20. Jh. wurde der Begriff ›Risiko‹ insbesondere in den Sozialwissenschaften eingesetzt und gegen andere Begriffe abgegrenzt. Neben der oben erwähnten soziologischen Abgrenzung gegenüber ›Gefahr‹ hat er insbesondere in der Ökonomie und im Recht eine eigene Verwendung gefunden. Für die ethische Diskussion besonders wichtig sind aber die Erträge der interdisziplinären Risikoforschung.

In der *ökonomischen Theorie* kennzeichnet das – spekulative – Unternehmer-Risiko seit Frank H. Knight (1921) die Abweichung von den realisierten zu den erwarteten Daten in Wirtschaftsplänen. Seine Höhe hängt ab vom Grad der Gewissheit der erwarteten Daten und ihrem möglichen Schwankungsbereich. Knight weist darauf hin, dass ein über den sog. Unternehmerlohn hinausgehender Unternehmergewinn erst mit Entscheidungen unter Ungewissheit, die anders als Risikoentscheidungen in den Eintrittswahrscheinlichkeiten möglicher Daten nicht kalkulierbar sind, verbunden ist.

Im *Recht* ist das – reine – Risiko inzwischen als Rechtsbegriff etabliert, so etwa im Arzneimittelgesetz, im Chemikaliengesetz und im Gentechnikgesetz. »Das zu staatlichen Maßnahmen berechtigende Risiko ist zwischen der abzuwehrenden Gefahr und dem rechtlich erlaubten, also hinzunehmenden Restrisiko angesiedelt« (Kloepfer 1998, S. 211).

Als Reaktion auf die mangelnde Akzeptanz der Kernergietechnik, aber auch auf die seit den 1970er Jahren sinkende Technik-, Wissenschafts- und Fortschrittsgläubigkeit und die gestiegene gesellschaftliche Sensibilität gegenüber ökologischen Risiken suchte die interdisziplinäre *Risikoforschung* zunächst diese Haltungen als ›die objektiven Risiken verkennend‹ und als ›irrational‹ zu erweisen. Dies sollte durch den risikopsychologischen Nachweis systematisch falsch geschätzter Zahlenwerte bzw. durch Vergleich der Einstellungen zu neuen Risiken mit denen zu bereits eingegangenen (»akzeptierten«) Risiken geschehen (so auch heute noch Gethmann 1993).

Im Lauf der Diskussion wurde jedoch eine Reihe von Schwachpunkten in den vorgelegten Risikostudien offenbar; sowohl die epistemischen Methoden der Bezifferung von Risiken als auch die ethisch-normative Basis der vergleichenden Bewertung von Risiken gerieten zunehmend in die Kritik:

### 2.1 Methodische Probleme der ›Objektivierung‹ von Risiken

Schon die Bezifferung realer Risiken erwies sich als schwierig. Prinzipiell können diese entweder induktiv oder deduktiv bestimmt werden. Es hat sich jedoch herausgestellt, dass die induktive Extrapolation empirisch gewonnener, statistischer Daten auf andere Anlagen, aber auch die deduktive Aufstellung von »Fehlerbäumen« als verketteten Einzelereignissen bei hinreichend komplexen technischen Systemen methodisch zweifelhaft sind (vgl. van Reijen/Vinck 1983 bzw. Kamins 1975) und der Versuch, diese sicherer zu machen, häufig nur durch in ihrer Sicherheit nicht quantisierbare Ad-hoc-Lösungen erreichbar ist (Perrow 1989). Ein weiteres Problem ist die Begrenzung der möglichen Kausalketten: Das mit einer Entscheidung verbundene Risiko hängt nämlich in erster Linie ab vom Umfang der in Betracht gezogenen möglichen Entscheidungsfolgen (Kaufmann 1973, S. 270 ff.). Schließlich konnte gezeigt werden, dass Experten generell dazu neigen, ihre Fähigkeiten der Risikoschätzung überzubewerten (Kahneman et al. 1982; Cooke 1991). Vermeintliche Entscheidungen unter Risiko sind daher tatsächlich oft Entscheidungen unter Ungewissheit, die andere Abschätzungsmethoden erforderlich machen. Insbesondere bei der Gentechnik, aber auch bei vielen ökologischen Eingriffen sind nicht nur die Wahrscheinlichkeiten bekannter Schadensmöglichkeiten oder die Höhe dieser Schäden ungewiss, sondern auch die real oder hypothetisch möglichen Schadenarten selbst (dies wurde oben als Ungewissheit zweiter Ordnung bezeichnet). Hier sind komplexe Simulationen (z.B. Meadows et al. 1992) oder qualitative

Szenarien (z. B. BUND/Misereor 1996) geeignet, um den Möglichkeitsraum zu strukturieren, und es sind zunehmend Metarisiken des Verlustes von Handlungskompetenz im Umgang mit hypothetischen Risiken zu berücksichtigen.

## 2.2 Risikowahrnehmung und -verhalten

Trotz der genannten Probleme lassen sich in einigen Bereichen Risiken soweit objektivieren, dass sich Unterschiede von ›objektivem‹ und ›subjektivem‹ Risiko ausmachen lassen. In ihrer Wahrscheinlichkeit unterschätzt werden, wie die Befragung der Betroffenen zeigt: freiwillig eingegangene, zeitlich weit entfernt liegende, im Schadensfall leicht reparierbare Risiken sowie kleine Schadenshöhen hoher Wahrscheinlichkeit gegenüber großen Schadenshöhen geringer Wahrscheinlichkeit (vgl. Renn/Zwick 1997). Im Risikoverhalten überlagern sich stets Einschätzungen von Wahrscheinlichkeiten mit Bewertungen möglicher Folgen und Auffassungen zum geeigneten Umgang mit Chancen und Risiken vor dem Hintergrund von ebenfalls subjektiven Auffassungen der Betroffenen davon, welche Handlungsmöglichkeiten überhaupt bestehen. Direkte Rückschlüsse aus dem Risikoverhalten auf die Risikowahrnehmung sind daher nicht legitim.

Bezüglich der Folgenbewertung stellte sich heraus, dass eine von allen Seiten anerkannte Schadenseinheit häufig nicht zu finden war, dass auch bei anerkannten Schadenseinheiten die Zahlenwerte umstritten blieben und dass viele Menschen die durchgängige Verrechenbarkeit bzw. Monetarisierung von Schäden von vornherein ablehnen. Bezüglich des Risikoumgangs stellte sich heraus, dass Menschen angesichts derselben Risiko-Situation eine unterschiedliche Risikoaversion zeigen (vgl. Renn/Zwick 1997): Das Spektrum reicht von ›Spielertypen‹ bis hin zu ›Sicherheitsfreaks‹.

Die anfängliche Vermutung großer interkultureller Differenzen in Risikowahrnehmung und -verhalten konnte die empirische Risikoforschung nicht bestätigen. Vielmehr zeigen sich hierbei zwischen vergleichbaren gesellschaftlichen Gruppen verschiedener Kulturen nur relativ kleine Differenzen; kleinere Differenzen jedenfalls als zwischen den verschiedenen Gruppen einer einzigen Kultur (Renn/Rohrman 2000).

Damit erwies sich der methodische Ansatz des ›normalisierenden‹ Vergleichs von unterschiedlichen, (vermeintlich) objektivierten Risiken der frühen Risikostudien als epistemisch wie auch normativ nicht angemessen.

## 3. Ethik des Risikos

Der richtige Umgang mit Risiken hat zweckrationale wie (im engeren Sinne) ethisch-normative Aspekte:

### 3.1 Zweckrationale Aspekte

3.1.1 Der rationale Umgang mit kalkulierbaren Risiken: Soweit sich spekulative Risiken nach der Versicherungsformel kalkulieren lassen und dabei wirklich alle kurzfristig wie langfristig relevanten Effekte, die mit den verschiedenen Handlungsoptionen verbunden sind, einbezogen werden können, lässt sich der maximale Erwartungswert des Nettonutzens berechnen (›Bernoulli-Prinzip‹; vgl. Laux 1998; nicht-mathematische Rezepte für Typen von Entscheidungssituationen geben z. B. Hammond et al. 1999). Dies bedeutet, auch Vorsorge- und Reparaturkosten (insbesondere aufgrund von unterschiedlichen Regenerationsraten von Schäden) zu berücksichtigen, ferner subjektive ›Kosten‹ aufgrund nicht abbaubarer Ängste usw. – und dies auch im Lichte impliziter und latenter Präferenzen.

Wegen der genannten epistemischen (2.1) und evaluativ-normativen (2.2) Probleme ist diese Berechenbarkeit immer eine Frage des Grades; typischerweise muss mit ungenauen Zahlenangaben, Schätzungen und Setzungen gearbeitet werden. Nicht hinreichend berechenbar sind insbesondere vergleichsweise seltene Schäden und Schäden in hochkomplexen Systemen, da hier die Erfahrungsbasis fehlt bzw. die Ursachenanalyse nicht gelingt, sowie hypothetische und Meta-Risiken, da hier die Definitionsbereiche möglicher Schäden offen bzw. nicht bekannt sind. Hier liegen die Grenzen einer utilitaristisch-konsequentialistischen Risikoethik.

3.1.2 Der rationale Umgang mit nicht kalkulierbaren Risiken, d. h. mit Ungewissheit: In Situationen der Ungewissheit (s. 1.1) ist die Berechnung der optimalen Lösung definitionsgemäß nicht möglich. Die allgemeine Problematik sowie eine mögliche Lösungsperspektive kann anhand von idealtypischen Umgangsweisen mit Ungewissheit verdeutlicht werden:

Der *Probabilismus* rät dazu, den verschiedenen Optionen geschätzte Wahrscheinlichkeiten und Schadenshöhen zuzuordnen und sich für eine Option zu entscheiden. Unter Ungewissheit<sub>1</sub> (s. o. zur Bestimmbarkeit von Risiken) heißt das, bei unbekanntem Größen den besten Schätzwert und bei unbekanntem Wahrscheinlichkeiten alternativer Optionen diese als gleichverteilt anzusetzen, um Berechenbarkeit herzustellen. Unter Ungewissheit<sub>2</sub>, z. B. bei hypothetischen Risiken, muss mit einer Mehrzahl von Szenarien, Modellen und methodischen Zugängen umgegangen

werden. Nach dem Probabilismus sollte auch hier die Wahrscheinlichkeit des Zutreffens des jeweiligen Szenarios, Modells bzw. Zugangs geschätzt werden. Die verschiedenen Unterstrategien des Probabilismus räten dann zur Wahl einer der verschiedenen, nun scheinbar berechenbaren Optionen. Der *Probabiliorismus* etwa rät dann zur Orientierung am subjektiv wahrscheinlichsten Fall, und zwar, indem man so tun sollte, als ob dieser sicher sei (und nicht nur hochwahrscheinlich). Wenn nach Formulierungen wie »höchstwahrscheinlich«, »mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit...« die Alternativen nicht mehr erwogen werden, liegt diese Strategie zugrunde. Die am häufigsten (so etwa auch von Laux 1998) angeratene Unterstrategie des Probabilismus ist aber sicherlich die *Bernoulli-Maximierung*. Diese Strategie folgt dem für voll kalkulierbare Risiken einschlägigen Bernoulli-Prinzip, nach dem der maximale Erwartungswert des Nettonutzens bei einer Entscheidung den Ausschlag geben soll und empfiehlt mithin eine Orientierung des Handelns am subjektiv geschätzten Wahrscheinlichkeitspektrum.

Der *Tutorismus* rät gegenüber dem Probabilismus zur Vorsicht. So sei etwa – zumindest bei extremen Schäden – vom »Vorrang der ungünstigsten Prognose« (Jonas 1979) auszugehen: Unter Ungewissheit, hieße das, den im Rahmen der Ungewissheit jeweils größtmöglichen Schadensfall anzunehmen bzw. sich an der ungünstigsten Möglichkeit zu orientieren, egal wie unwahrscheinlich diese ist. Unter Ungewissheit<sub>2</sub> sollte man sich entsprechend an dem Szenario, Modell oder Zugang orientieren, das bzw. der die ungünstigste Prognose liefert. Zum Tutorismus zählen auch die »Maximin«-Regel (Entscheidungstheorie) und einige andere Strategien (vgl. Ott 1998), die sich u. a. in Modifikationen der Versicherungsformel niederschlagen (wie in Banse 1993 dokumentiert). Das Vorsorgeprinzip, das zum Handeln nicht erst angesichts eines »signifikanten«, d. h. mit 95-prozentiger Wahrscheinlichkeit vorliegenden, Zusammenhang anhält, und die Beweislastumkehr (Cranor 1993) können sowohl aus dem Probabilismus als auch aus dem Tutorismus resultieren.

Die Aufgabe der Ethik ist es, situationsbezogene Argumente für die richtige Umgangsweise mit Unsicherheiten und Risiken vorzubringen. Dabei erweisen sich die genannten Strategien als nur sehr begrenzt brauchbar.

Der Tutorismus muss berücksichtigen, dass es nicht eine ungünstigste Prognose gibt, sondern extreme Werte häufig nur sehr unwahrscheinlich sind, aber nicht völlig unmöglich, und dass sich beliebig abstruse Modelle bzw. Zugänge vorstellen lassen, die für unbekannte Bereiche des Definitionsbereichs ex-

treme Resultate liefern, aber mit den bekannten Teilen des Definitionsbereichs dennoch gut übereinstimmen. Auch ein strenger Tutorist kommt daher um eine Entscheidung nicht herum, welche Risiken er noch hinnehmen will, welchen Messungen, Schätzungen oder Modellen er wie weit vertraut usw. Dazu ist u. a. die Güte der Schätzung zu berücksichtigen und damit die Möglichkeit, dass das Risiko doch größer ist als erwartet. Ähnliches gilt, bezogen auf die Wahrscheinlichkeiten, für den Probabiliorismus.

Der Probabilismus hingegen verkennt die Fragestellung: Geht es doch nicht darum, wahrscheinliche Größen des Risikos zu bestimmen, sondern mit den nun einmal bestehenden Ungewissheiten sinnvoll umzugehen. Dies gilt auch für alle Unterstrategien. An die Stelle von Pseudo-Berechenbarkeit und Pseudo-Gewissheit des Probabilismus sollte eine Orientierung an der Gesamtheit der relevanten Möglichkeiten (dem Unsicherheitsspektrum) sowie an den Möglichkeiten treten, im Handlungsverlauf zunächst bestehende Ungewissheiten abzubauen sowie Wahrscheinlichkeiten und insbesondere Schadenshöhen zu verringern. Einen Ansatz zur qualitativen Analyse solcher Situationen gibt, mit Blick auf globale Umweltrisiken, der Wissenschaftliche Beirat in seinem Jahresbericht 1998 (WBGU 1999, mit brauchbarer Zusammenfassung der Ergebnisse der Risikoforschung). Er schlägt neben Eintrittswahrscheinlichkeit und Schadensausmaß auch die Berücksichtigung der Abschätzungssicherheit derselben sowie den Gewissheitsgrad dieser Abschätzungssicherheiten vor (was oben als Meta-Ungewissheit bezeichnet wurde) und verwendet zusätzlich die Kriterien Ubiquität, Persistenz, Irreversibilität, Verzögerungswirkung und Mobilisierungspotential von Risiken als Ausgangspunkte der Empfehlung von geeigneten Strategien.

Dies verweist auf die Frage zurück, warum überhaupt unter Unsicherheit ein vorsichtigeres Verhalten, ein »gemäßigter Tutorismus« (Ott 1998) angeraten ist. Eine mögliche Antwort liegt in der Berücksichtigung der eigenen Handlungsfähigkeit: Mögliche Schäden, deren Eintritt die Handlungsfähigkeit als solche gefährden würden, sind – auch wenn sie höchst unwahrscheinlich sind – keinen noch so attraktiven möglichen Vorteil wert. Die zukünftige Handlungsfähigkeit zu berücksichtigen bedeutet (vgl. Hubig 1993, S. 139 ff.), eine gewisse Vielfalt von »Optionen«, zwischen denen entschieden werden kann, und von »Vermächtnissen«, unter denen Optionen beurteilt werden können, sicherzustellen bzw. herzustellen. Zu Vermächtnissen ist alles das zu zählen, was ein Individuum in die Lage versetzt, sich vernünftig entscheiden zu können – also etwa auch die Prozesse und Erträge »angewandter Ethik«.

### 3.2 Ethisch-normative Aspekte

Eigentlich moralische Brisanz erhält die Risikodiskussion dadurch, dass gewöhnlich diejenigen, die über das Eingehen von Risiken entscheiden, nicht die alleinigen Betroffenen dieser Entscheidung sind und dass der mögliche Nutzen häufig nicht denselben Moralsubjekten zufällt wie der mögliche Schaden. Utilitaristische Ethiken halten typischerweise den oben genannten maximalen erwarteten Nettonutzen für ein auch moralisch hinreichendes Kriterium. Deontologische Ethiken, die mit abgestuft prioritären Rechten operieren, erlauben nicht die Verrechnung von als Rechteverletzung anzusehenden Schäden eines Moralsubjekts mit dem Nutzen anderer Moralsubjekte, woran die Tatsache, dass der Schaden bloß wahrscheinlich und nicht sicher eintritt, nichts ändert (Nida-Rümelin 1996). Soweit Nutzen und Schaden aber nicht rechteverletzend sind und dennoch ungleich verteilt, darf deren Wahrscheinlichkeit bei Billigkeitserwägungen – und damit bei der Festlegung von Ausgleichsmaßnahmen – eine Rolle spielen. Alternativ dazu kann auf den ex post vorzunehmenden Ausgleich des tatsächlichen Schadens bestanden werden (im Sinne einer Gefährdungshaftung).

Aus deontologischer und vertragstheoretischer Perspektive ist es moralisch erstrebenswert, betroffene Personen selbst die sie betreffenden Risiken informiert übernehmen oder ablehnen zu lassen bzw. sie – wo dies nicht im Einzelnen möglich ist – diejenigen Instanzen gestalten und kontrollieren zu lassen, die die sie betreffenden Risikoentscheidungen vornehmen. Diese Ziele, auf die insbesondere auch die Diskursethik hinweist (Skorupinski/Ott 2000), wurden auch demokratietheoretisch konkretisiert (Shrader-Frechette 1991). Modelle des informierten Einbezugs von Betroffenen in Beratungs- und Entscheidungsprozesse werden seit einigen Jahren erprobt (Gottschalk/Elstner 1997).

Entscheidungen unter Unsicherheit weisen auch Aspekte individueller und kollektiver Selbstbestimmung auf. Auch bei objektiv gleichem spekulativen Risiko (3) kommen in solchen Entscheidungen die individuelle oder kollektive Risikoaversion zum Ausdruck sowie, welche Art von Risiken, d.h., welche Risikostruktur bevorzugt wird, bei kollektiven Risikoübernahmen – und welchen gesellschaftlichen Gruppen diese in welchem Maße zugemutet werden. Zur adäquaten Berücksichtigung der ethisch-politischen Aspekte sind den Einzelnen die erforderlichen Entscheidungsspielräume zu verschaffen und in ihrer Risikostruktur transparent zu machen, mit dem Ziel, dass sich auf Sach-, Informations- und Sozialebene vernünftig eingerichtete Risikokulturen herausbilden (Gottschalk-Mazouz 2008).

### Literatur

#### Standardwerke

- Banse, Gerhard: *Risiko – Technik – Technisches Handeln (eine Bestandsaufnahme)*. Karlsruhe: Kernforschungszentrum Karlsruhe KfK 5152 (1993).
- Bayerische Rück (Hg.): *Risiko ist ein Konstrukt: Wahrnehmungen zur Risikowahrnehmung*. München 1993.
- Bechmann, Gotthard (Hg.): *Risiko und Gesellschaft: Grundlagen und Ergebnisse interdisziplinärer Risikoforschung*. Opfaden 1993.
- Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M. 1986.
- Evers, Adalbert/Nowotny, Helga: *Über den Umgang mit Unsicherheit: Die Entdeckung der Gestaltbarkeit von Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1987.
- Luhmann, Niklas: *Soziologie des Risikos*. Berlin/New York 1991.
- National Research Council: *Risk Assessment in the Federal Government*. Washington, DC 1983.
- Renn, Ortwin/Walker, Katherine (Hg.): *Global Risk Governance. Concept and Practice Using the IRGC Framework. International Risk Governance Council Bookseries 1*. Berlin/Heidelberg 2008.
- Rescher, Nicholas: *Risk: A Philosophical Introduction*. Washington, DC 1983.
- Shrader-Frechette, Kristin: *Risk and Rationality*. Berkeley, CA 1991.
- Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen: *Welt im Wandel. Strategien zur Bewältigung globaler Umwelttrisiken. Jahresgutachten 1998*. Berlin/Heidelberg/New York 1999. (Im Internet unter: www.wbgu.de).

#### Weitere Literatur

- BUND/Misereor (Hg.): *Zukunftsfähiges Deutschland*. Basel/Boston/Berlin 1996.
- Cooke, Roger M.: *Experts in Uncertainty: Opinion and Subjective Probability in Science*. New York 1991.
- Cranor, Carl F.: *Regulating Toxic Substances: A Philosophy of Science and the Law*. New York 1993.
- Gethmann, Carl F.: »Zur Ethik des Handelns unter Risiko im Umweltstaat«. In: Gethmann Carl F./Kloepfer Michael (Hg.): *Handeln unter Risiko im Umweltstaat*. Berlin 1993, S. 1–54.
- Gottschalk, Niels/Elstner, Marcus: »Technik und Politik: Überlegungen zu einer innovativen Technikgestaltung in partizipativen Verfahren«. In: Elstner, Marcus (Hg.): *Gentechnik, Ethik und Gesellschaft*. Berlin/Heidelberg/New York 1997, S. 143–180.
- Gottschalk-Mazouz, Niels: »Risikokulturen«. In: Königeter, Jürgen (Hg.): *Sicherheit und Risiko wasserbaulicher Anlagen*. Aachen 2008, S. A1–A22.
- Hammond, John S./Keeney, Ralf L./Raiffa, Howard: *Smart Choices*. Boston, Mass. 1999.
- Hubig, Christoph: *Technik und Wissenschaftsethik: ein Leitfaden*. Berlin/New York 1993.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M. 1979.
- Kahneman, Daniel/Slovic, Paul/Tversky, Amos (Hg.): *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Cambridge 1982.
- Kamins, Milton: *A reliability review of the reactor safety study*. Santa Monica: Rand Veröffentlichungen P-5413 (1975).
- Kaufmann, Franz-Xaver: *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*. Stuttgart <sup>2</sup>1973.

- Kloepfer, Michael: »Risiko, rechtlich«. In: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.): *Lexikon der Bioethik*. Gütersloh 1998.
- Knight, Frank H.: *Risk, Uncertainty, and Profit*. Boston 1921.
- Laux, Helmut: *Entscheidungstheorie*. Berlin u. a. 1998.
- Meadows, Donella H./Meadows, Dennis L./Randers, Jørgen: *Die neuen Grenzen des Wachstums*. Stuttgart 1992 (engl. *Beyond the Limits: Confronting Global Collapse or a Sustainable Future*. Chelsea 1992).
- Nida-Rümelin, Julian: »Ethik des Risikos«. In: ders. (Hg.): *Angewandte Ethik*. Stuttgart 1996, S. 806–831.
- Ott, Konrad: »Ethik und Wahrscheinlichkeit«. In: *Nova Acta Leopoldina NF 77* (1998), Nr. 304, S. 111–128.
- Perrow, Charles: *Normale Katastrophen: Die unvermeidbaren Risiken der Großtechnik*. Frankfurt a. M./New York 1989 (engl. *Normal Accidents: Living with High-Risk-Technologies*. New York 1984).
- Posner, Richard A.: *Catastrophe. Risk and Response*. New York 2004.
- Rammstedt, Ottheim: »Risiko«. In: Ritter Joachim/Gründer Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart 1992, Bd. 8, Sp. 1045–1051.
- Renn, Ortwin/Zwick, Michael: *Risiko- und Technikakzeptanz*. Hg. von der Enquete-Kommission »Schutz des Menschen und der Umwelt« des 13. Deutschen Bundestages. Berlin/Heidelberg/New York 1997.
- /Rohrman, Bernd (Hg.): *Cross-Cultural Risk Perception. A Survey of Empirical Studies*. (Technology, risk, and society, v. 13). Boston/Dordrecht/London 2000.
- Shrader-Frechette, Kristin: »Risk«. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York 1998.
- Skorupinski, Barbara/Ott, Konrad: *Technikfolgenabschätzung und Ethik*. Zürich 2000.
- Van Reijen, G./Vinck, W.: »Die Wachhund-Rolle von Risikoanalysen«. In: Conrad, Jobst (Hg.): *Gesellschaft, Technik und Risikopolitik*. Berlin/Heidelberg/New York 1983, S. 44–52.

Niels Gottschalk-Mazouz

## Sittlichkeit / Ethos

Mit dem Begriffspaar Sittlichkeit/Ethos wird eine bestimmte Gestalt bezeichnet, in der das Phänomen der Moral in Erscheinung tritt. Zugleich verweist das Begriffspaar auf eine Problemstellung, die bei der begrifflich-argumentativen Explikation des Phänomens der Moral im Rahmen der Ethik eine zentrale Rolle spielt und zu unterschiedlichen Formen dieser Explikation führt. Daher ist im Anschluss an eine Erläuterung des Sprachgebrauchs und der Bedeutung der beiden Termini (1) sowie an eine kurze Charakteristik der damit bezeichneten Phänomene (2), der Formen des Ethos (3) und der Entstehung von Sittlichkeit (4) die spezifische Problemstellung zu entfalten, die innerhalb der Ethik mit dem Begriffspaar verbunden ist (5), bevor einige historisch wie aktuell bedeutsame Lösungsvorschläge erörtert (6) und für ein abschließendes Resümee fruchtbar gemacht werden sollen (7).

## 1. Sprachgebrauch und Bedeutung

Unter Ethos versteht man eine Gesamtheit von Einstellungen, Überzeugungen und Normen, die in Form eines mehr oder minder kohärenten, in sich gegliederten Musters von einem einzelnen Handelnden oder von einer sozialen Gruppe als verbindliche Orientierungsinstanz guten und richtigen Handelns betrachtet wird. Dabei kommt dem Zusammenhang zwischen gr. *éthos* = Gewohnheit, Gewöhnung und gr. *ēthos* = Sitte, Sinnesart, Charakter eine konstitutive Bedeutung zu. Platon fasst diesen Zusammenhang dahingehend, dass »Ethos [als Sitte bzw. sittlicher Charakter] sich über Ethos [als Gewöhnung bzw. Gewohnheit, d. h. auf dem Weg der Tradierung institutionalisierter normativer Muster] zur Geltung bringt« (*Nomoi* 792e 2). In diesem Sinn meint Ethos sowohl den normativen Inbegriff der in einer gegebenen Gruppe eingelebten und von ihr für verbindlich gehaltenen Sitte bzw. Moral (lat. *mos, moris* = Sitte) als auch den sittlichen Charakter des einzelnen Handelnden bzw. einen bestimmten Typus guten und richtigen Handelns im Sinn eines Entwurfs des guten Lebens. In abgeleiteter Weise kann auch von dem Ethos eines Berufes, eines Standes oder einer Rolle gesprochen werden.

Ausgehend von dem bereits genannten Begriff der Sitte meint Sittlichkeit – ähnlich wie Ethos – die Gesamtheit der Sitten, die als eine institutionelle Größe im Rahmen einer gegebenen Kultur von den diese Kultur tragenden sozialen Gruppen für verbindlich gehalten wird und den einzelnen Handelnden als eine positive, konkrete Größe mit objektivem Geltungsanspruch gegenübertritt. Sittlichkeit kann zugleich auch – ähnlich wie der Terminus Moralität – als das Prinzip verstanden werden, das dem Geltungsanspruch von Sitte zugrunde liegt und sie als eine objektiv verbindliche institutionelle Größe, also als Sittlichkeit, erscheinen lässt.

## 2. Kennzeichen von Sittlichkeit und Ethos

Ihre Bedeutung gewinnt die Rede von Sittlichkeit und Ethos aus der Einsicht, dass menschliches Handeln aufgrund seiner Intentionalität stets unter einem Richtungssinn erfolgt, sei es – wie im Fall des theoretischen Erkennens – unter dem von wahr oder falsch, sei es – wie im Fall des technischen Hervorbringens – unter dem von richtig oder falsch, sei es – wie im Fall des künstlerischen Schaffens – unter dem von schön oder hässlich. Die inhaltliche Konkretisierung des jeweiligen Richtungssinns erfolgt dabei in höchst unterschiedlicher Weise. Der Richtungssinn,

der als der moralische bezeichnet und traditionell mit den Prädikaten gut und böse zum Ausdruck gebracht wird, bezieht sich auf das menschliche Handeln, insofern in diesem Handeln das Leben des Handelnden gelingt oder misslingt.

Da das Handeln als die Praxis, durch die das menschliche Leben gelingt oder misslingt, nicht anders als in Interaktion mit anderen Handelnden erfolgen kann und im Kontext eines die einzelne Handlungssituation übergreifenden biographischen Zusammenhangs steht, müssen die Handlungsintentionen für die Handelnden wechselseitig verständlich sein und sich an Gründen orientieren, die Gründe für jedermann sind. Dies macht erklärlich, dass die das Handeln orientierende Differenz von gut oder böse bzw. von zu tun oder zu lassen nicht anders als in Form von konkreten intersubjektiv verständlichen und sozial geteilten Regeln bzw. habituellen Einstellungen ihre Wirkung ausübt.

Charakteristisch für die unser Handeln bestimmende moralische Differenz ist aber nicht nur die Tatsache, dass sie (a) in Form eines konkreten positiven Musters von Einstellungen, Überzeugungen, Regeln oder Normen auftritt, das (b) seine Orientierungskraft und Geltung als Institution im Rahmen einer bestimmten Kultur und (c) aufgrund der Anerkennung in einer gegebenen sozialen Gruppe gewinnt. Zu einer sozio-kulturellen Institution solcher Art gehört es ferner, sich (d) einer historisch kontingenten Entstehung zu verdanken, (e) der Möglichkeit des Wandels ausgesetzt zu sein, dementsprechend (f) in einer diachronen wie synchronen Vielheit und Verschiedenheit aufzutreten und (g) zu ihrer Bewahrung der Weitergabe in Form von Tradition zu bedürfen. Überdies begegnet Ethos stets (h) als eine in sich gegliederte und nach Rollen differenzierte Größe, die (i) von denen, die sie teilen, als eine Sinngestalt des guten Lebens betrachtet wird.

### 3. Formen des Ethos

Die Elemente, die zu einer Gestalt von Sittlichkeit und Ethos gehören, stellen ein komplexes Muster dar und können – in unterschiedlicher Zusammensetzung – werthaltige Einstellungen und Überzeugungen, vorbildhafte Lebensentwürfe und handlungsleitende Dispositionen (Tugenden), Rollenzuweisungen mit entsprechenden Sanktionen, Regeln und Normen von unterschiedlichem Allgemeinheits- und Verpflichtungsgrad sowie Brauchtum, bloße Verhaltenskodizes oder gar Moden umfassen.

Als Teil der Kultur, die für die jeweilige Gesellschaft charakteristisch ist, kann Ethos in unterschied-

lichen Formen auftreten: Während sich das Ethos sog. geschlossener Gesellschaften bzw. Kulturen durch eine vergleichsweise bescheidene Binnendifferenzierung und entsprechend geringe Freiheitsräume, dafür aber durch eine hohe Sicherheit und eine dementsprechend ausgeprägte Orientierungskraft auszeichnet, gewährt das Ethos offener Gesellschaften ein hohes Maß an Freiheitsräumen für Gruppen und Individuen, vermittelt aber im Gegenzug auch nur eine geringe Handlungsorientierung.

Charakteristisch für den Typus der modernen westlichen Großgesellschaft ist eine starke Binnendifferenzierung, die nicht nur Subsysteme wie Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Religion etc. kennt, welche ihrer je eigenen Geltungsdifferenz folgen, sondern auch innerhalb der die Subsysteme übergreifenden Moral Raum für unterschiedliche Ethosformen in Form von ›Binnenmoralen‹ lässt, welche durch ein Gesamthethos zusammengehalten werden, das nur noch eine vergleichsweise schmale Zone gemeinsamer Überzeugungen, Einstellungen und Prinzipien umfasst. Kennzeichnend für das Gesamthethos einer solchen Gesellschaft ist die Reflexivität, in der es seine Geltungsansprüche äußert. Der Anspruch auf Begründbarkeit der faktischen Geltungsansprüche des Ethos tritt als Bestandteil des Ethos selbst auf, so dass es zuletzt nicht mehr verwundert, wenn gerade ein solches plurales Ethos dazu tendiert, sich als ›Weltethos‹ zu verstehen.

Zu jeder Ethosform gehört ein Mindestmaß von Binnengliederung, die mit bestimmten Rollenzuweisungen verbunden ist. Hier liegt der Ansatzpunkt für die Ausbildung eines Berufs-Ethos als eines Gesamtmusters der moralischen Einstellungen und Normen, an denen sich das Handeln innerhalb eines bestimmten beruflichen Feldes orientiert und die von den Mitgliedern des betreffenden Berufsstandes für verbindlich gehalten und im Rahmen der beruflichen Ausbildung tradiert werden. In dem Maß, in dem der das Berufs-Ethos ausbildende Berufsstand der Diffusion ausgesetzt ist, gewinnen freilich andere Konzepte berufsspezifischer moralischer Handlungsleitung an Bedeutung, wie etwa der Begriff der Verantwortung. Eine signifikante Rolle spielt das Berufs-Ethos nach wie vor im Bereich der Medizin.

### 4. Von der Sitte zur Sittlichkeit

Die Funktion der als Sitte bezeichneten kollektiven Handlungsregulative entspricht im Ansatz der beschriebenen Funktion des Ethos. Allerdings hebt Sitte stärker auf die öffentliche Geltung der mit diesem Ausdruck bezeichneten überlieferten Ordnungen ab

als Ethos, das stets auch die subjektive Anerkennung des tradierten Musters konnotiert. Überdies betont Sitte – als Sammelausdruck für teilweise sehr disparate Handlungsordnungen – weniger den Gesichtspunkt der inneren Einheit, der für Ethos als eines kohärenten Musters kennzeichnend ist. Nichtsdestotrotz kommt auch der Sitte neben der deskriptiv erfassbaren faktischen Geltung durchaus ein normativer Anspruch zu.

Hier setzt der Begriff der Sittlichkeit ein, der neben seiner weiteren Bedeutung, die Gesamtheit des moralischen Feldes zu benennen, in engerer Bedeutung die überlieferten Handlungsordnungen bezeichnet unter dem Gesichtspunkt, Manifestation eines objektiven moralischen Geltungsanspruchs zu sein. Vom Phänomen der Sitte wird dabei der Charakter der Institution, d.h. die konkrete Positivität, die soziokulturelle Vermittlung und die Vorgegebenheit in Bezug auf das individuelle Handeln festgehalten.

Die Differenz von Sitte und Sittlichkeit wird auch als Matrix für die Beschreibung eines gesellschaftlichen Wandels benutzt, der von der Sitte zur Sittlichkeit führt bzw. neben die Sitte die Sittlichkeit und das Recht treten lässt. Sofern mit Sitte eine die gegebene Gesellschaft durchgehend beherrschende und von den Mitgliedern aufgrund der autoritativen Überlieferung fraglos befolgte Handlungsordnung verstanden wird, ist in der Tat ein Wandel zu verzeichnen. Dieser Wandel führt jedoch nicht einfach zum Verschwinden der Sitte, sondern gibt neben der Sitte dem Recht zunehmend Raum und führt Sittlichkeit als Orientierungsinstanz auf der Ebene der Moral ein. In Form von Gewohnheit (lat. *mos*) bzw. Gewohnheitsrecht ist Sitte weiterhin relevant: als eine Quelle von Recht, als eine in Recht transformierte oder als eine neben dem Recht fortbestehende überlieferte Handlungsordnung.

## 5. Das Problem der Deutung von Sittlichkeit und Ethos in der Ethik

Das mit den Stichworten Sittlichkeit und Ethos verbundene Problem für die Ethik lässt sich – sehr verkürzt – auf folgende Fragestellung bringen: Ist der Anspruch der Moral als ein Derivat von Sittlichkeit und Ethos zu verstehen? Oder sind umgekehrt Sittlichkeit und Ethos lediglich Applikationen eines universalen Anspruchs der Moral? Die Ansatzpunkte für diese Fragestellung liegen in zwei zueinander in Spannung stehenden Intuitionen: Die erste besagt, dass moralische Handlungsorientierung stets konkret erfolgt, sozial vermittelt ist, umfassenden Charakter hat und mit einem Konzept des guten Lebens ver-

bunden ist. Die zweite hat die Tatsache zum Inhalt, dass moralische Handlungsorientierung stets einen Anspruch auf objektive, also begründbare Geltung impliziert oder zumindest die Frage als sinnvoll zulässt, ob die faktisch geltende Form der Handlungsorientierung durch Ethos und Sittlichkeit auch die in Wahrheit gültige ist. Die erste Intuition legt es nahe, Sittlichkeit und Ethos als eine ursprüngliche Größe zu verstehen und den der Moral zukommenden Anspruch als abgeleitet zu betrachten. Sie impliziert das Folgeproblem, dass in diesem Fall der Anspruch der Moral nicht als schlechthin universale und von der faktischen Geltung von Sittlichkeit und Ethos unabhängige Forderung verstanden und damit auch nicht als Instanz kritischer Prüfung der faktischen Geltung benutzt werden kann. Die zweite Intuition betrachtet den Anspruch der Moral als eine vorgängige, in Form einer universalen Regel auftretende Instanz und die in Sittlichkeit und Ethos begegnenden Muster als deren positive Konkretionen. Doch erhebt sich hier der Einwand, ob eine solche Deutung die beschriebenen positiven Seiten des Phänomens von Sittlichkeit und Ethos nicht unangemessen verkürzt. Zudem ist fraglich, wie es zu der Konkretion in Form von Applikation kommen soll: Entweder folgt sie aus dem universalen Prinzip auf dem Weg einer positiven Deduktion, was aber kaum geeignet sein dürfte, die beobachtete Vielheit und Verschiedenheit der Applikation hervorzubringen; oder aber die Applikation reduziert sich auf eine negative Prüfung, was den Inhalt von Sittlichkeit und Ethos zum bloßen Material degradieren und ihren positiven Eigensinn der ethischen Dignität berauben würde.

Wie aber ist die objektive Gültigkeit, die dem moralischen Anspruch eigen ist, mit der geschichtlichen Positivität von Sittlichkeit und Ethos zu verbinden, ohne die auf beiden Seiten stehenden Intuitionen aufzugeben? Kann die Ethik das Phänomen der Moral begrifflich nur auf dichotomische Weise explizieren: als Prinzipien- oder Regelethik hier, als Ethik des guten Lebens dort? Lässt sich die Notwendigkeit einer Koexistenz der Moralen, wie sie von der modernen Großgesellschaft gefordert wird, nur mit Hilfe einer Regel- und Prinzipienethik festhalten um den Preis, das Orientierungspotential von Sittlichkeit und Ethos aus dem Gegenstandsfeld der Ethik zu entlassen? Oder ist die Alternative die Reduktion der Ethik auf eine Hermeneutik der Moralen unter Preisgabe der Frage ihrer objektiven Gültigkeit bzw. Wahrheit?

## 6. Lösungsmodelle

Die Philosophiegeschichte kennt charakteristische Versuche der Lösung des Problems, von denen als signifikant der sich kritisch gegen Platon wendende Versuch des Aristoteles und seine Fortführung bei Thomas von Aquin, der gegen Kant gewendete Ansatz Hegels und die dem liberalistischen Universalismus der Gegenwart entgegengestellte Deutung der Moral durch den Kommunitarismus erwähnt werden sollen.

Gegen Platons Versuch, die zum guten und gerechten Handeln führenden und durch Erziehung zu vermittelnden Handlungsdispositionen (Tugenden) auf die Einsicht in die normative Ordnung (gr. *taxis*) vorgegebener Ideen zurückzuführen, vertritt Aristoteles den Ansatz, dass das, was als gutes Handeln zu gelten hat, sich nicht anders zeigt als im Ethos der gut Handelnden. Daher versteht er die Ethik als praktische Philosophie, nämlich als Theorie der in der Polis gemeinsam verfolgten Praxis, genauer gesagt: als Hermeneutik des Kanons der Tugenden, die zu der Praxis führen, in der sich das gute Leben (gr. *eudaimonia*) herstellt und eben damit das Ziel des Menschen realisiert, zu dem alle Menschen ihrer Natur nach streben (vgl. *Nikomachische Ethik*, Buch I). Eine solche Ethik des Ethos vermittelt eine ebenso konkrete wie umfassende Handlungsorientierung, vermag aber die Gültigkeit des damit verbundenen Anspruchs nur immanent zu begründen: Sie muss den genannten Verweiszusammenhang von Praxis, Tugend und gutem Leben kritisch durchlaufen, muss die innere Vernünftigkeit (*recta ratio*) und den Charakter jener ›Mitte‹ aufzeigen, in der sich die Tugenden jeweils zwischen zwei falschen Extremen bewegen (vgl. ebd., Buch VI), und muss auf den Ursprung des Ethos in der Polis, d.h. unter den institutionalisierten Bedingungen von Freiheit und Vernunft, rekurrieren. Es erstaunt daher nicht, dass die auf die Krise der Polis reagierende Ethik der Stoa es vorzieht, den Anspruch der Moral nicht mehr als den des akzeptierten Ethos, sondern als den eines den Kosmos bestimmenden universalen Gesetzes auszulegen.

Innerhalb der mittelalterlichen Fortführung der aristotelischen Tradition verbindet Thomas von Aquin die aristotelische Ethik des Ethos mit dem von der Stoa vorbereiteten Gedanken, das Prinzip der Sittlichkeit von ihrem konkreten Vollzug deutlich abzuheben. Gibt es nämlich ein allen Formen des konkreten Ethos voraufgehendes natürliches Gesetz (lat. *lex naturalis*) in Form eines obersten Prinzips, das der praktischen Vernunft habituell eigen ist (vgl. *Summa Theologiae*, I-II, 90 ff.), dann kann einerseits

das Ethos als die Konkretion des dem Menschen eigenen Strebens auf das gelungene Leben verstanden und in Form einer Tugendethik formuliert werden (vgl. ebd., II-II), andererseits aber zugleich in Form einer Gesetzesethik das Prinzip festgehalten werden, an dem sich die Gültigkeit des Ethos ausweist. Dies läuft auf die Annahme einer Zweistufigkeit der praktischen Vernunft hinaus, die ihrerseits im Gewissensurteil eine Prüfung der faktisch für geltend gehaltenen Normativität am Prinzip der objektiven Gültigkeit vornehmen kann und damit ein kritisches Verhältnis zum anerkannten Ethos ermöglicht.

Kants Zentrierung des Moralischen auf die Autonomie des »guten Willens« im Sinn der freien Selbstbindung an die als allgemeines Gesetz erkannte Norm (vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad.-Ausg. 393, 440) lässt das Streben nach dem gelingenden Leben und seine habituellen Verfassungen in Form von Ethos aus dem Bereich des unmittelbar Verbindlichen ausscheiden und zum bloßen Material der Beurteilung durch die praktische Vernunft werden. Ethik reduziert sich auf die Prüfung der ›Moralität‹ von Maximen als Form der Freiheitsentscheidung des autonomen Subjekts. Damit kann Kant die der Moral eigene Unbedingtheit des Sollens in einem starken Sinn zur Geltung bringen. Doch geschieht dies um den Preis, dass das Sollen vom Wunsch zu sein (P. Ricœur) abgeschnitten wird, die Bindung an das allein negativ prüfende Vernunfturteil als Kern des Sittlichen erscheint und die Frage nach dem Motivationsgrund für die Einnahme des Standpunkts der Moral nur mit dem Verweis auf das »Faktum der Vernunft« oder mit Hilfe einer starken Metaphysik der intelligiblen Welt zu beantworten ist.

Hier setzt die Kritik vor allem durch Hegel ein, der das sittliche Handeln des Einzelnen als Teil einer sittlichen Welt begreift, die sich als ein Kosmos im Sinn eines Geflechts von Institutionen wie Sitte, Recht, Familie und Staat darstellt, die dem sittlichen Handeln des Einzelnen voraufgehen (vgl. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 158, § 182, § 257). Da sich diese Institutionen als Identität des Allgemeinen und des Besonderen bzw. als Formen des objektiven Geistes begreifen lassen, kann die Aneignung der Sittlichkeit als Prozess verstanden werden, in dem der Einzelne durch Teilhabe an diesen Institutionen zum sittlichen Wesen wird. Die Subjektivität in Form der »Moralität« des Subjekts bleibt dabei gewahrt, insofern die als Institution verstandene Sittlichkeit ihre Fundierung in intersubjektiven Anerkennungsverhältnissen besitzt. Ethik stellt sich auf diese Weise bei Hegel – wie zuvor bei Aristoteles – als eine Hermeneutik der Sittlichkeit dar, die die



Moralität aus dem Kontext der Sittlichkeit begreift. Eine solche Ethik hat ähnliche Stärken aufzuweisen, wie sie der aristotelischen Ethik eignen; auch vermag sie das Moment der Subjektivität in sich aufzunehmen. Doch kann der Ausweis des moralischen Anspruchs, der der Sittlichkeit und ihren institutionellen Formen zuerkannt wird, wiederum nur indirekt, nämlich über den Umweg einer spekulativen Geschichtsphilosophie, geleistet werden, die die Formen der Sittlichkeit als Entfaltungsstufen des absoluten Geistes betrachtet.

Ihre zeitgenössische Gestalt findet die mit dem ethischen Rang von Sittlichkeit und Ethos verbundene Debatte in der vor allem in den USA geführten Auseinandersetzung zwischen dem universalistischen Liberalismus und den verschiedenen Formen des Kommunitarismus. Während Vertreter der ersten Position wie J. Rawls durchaus den starken vollständigen Gestalten des guten Lebens Bedeutung zuordnen, der Idee der Gerechtigkeit als einer prozeduralen Fairness aber den Vorrang in dem Sinn einräumen, dass alle institutionellen Ordnungen an dieser Idee zu prüfen sind und durch sie ihre Verbindlichkeit gewinnen, gehen die Vertreter der zweiten Position von einem Vorrang des Guten vor dem Gerechten aus und kritisieren den Begriff des Subjekts, den der Universalismus unter Abstraktion vom konkreten Kontext seinen Erörterungen idealtypisch zugrunde legt, als weltlos und asozial. Nur wenn man das Selbst als vorrangig zu seinen Zielen begreife, so der Kommunitarismus, bedürfe es eines neutralen Rahmenwerks von universalen Rechten, in dessen Horizont Ziele und Mittel zu rechtfertigen sind. In Wirklichkeit konstituiere sich die Identität des Subjekts aber über die Ziele, in die es hineingeboren wird und die es sich aneignet. Dem hält der Universalismus entgegen, dass zwischen dem ontologischen Vorrang von Gemeinschaft und Sittlichkeit bzw. Ethos vor den Subjekten und ihrer Wahl und dem begründungslogischen Vorrang des Maßstabs der Gerechtigkeit vor den Formen des guten Lebens unterschieden werden müsse und eine Ethik, die den Maßstab der Wahrheit bzw. der objektiven Gültigkeit aufgibt, sich auf eine Hermeneutik der Aneignung reduziere.

## 7. Resümee

Ohne Zweifel hat die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte die (auch aus anderen Perspektiven sich ergebende) Einsicht in die Defizite der modernen universalistischen Regel- und Prinzipienethiken befördert und den zentralen Rang von Sittlichkeit und

Ethos in moralischen Erörterungen in spezifischer Weise hervortreten lassen. Zugleich aber zeigt die Debatte, dass die Alternative zwischen einer von Sittlichkeit und Ethos abstrahierenden universalistischen Ethik und einer auf deren Vorrang setzenden rein hermeneutisch verfahrenenden Ethikethik nicht das letzte Wort sein kann. Eine immanent bleibende Ethik des Ethos vermag die für die moderne Welt charakteristische komplexe Pluralität der Ethosformen nicht aufzunehmen und den moralischen Anspruch von Sittlichkeit und Ethos nicht angemessen auszuweisen. Eine universalistische Ethik rein formaler Prinzipien übersieht demgegenüber, dass die institutionellen Bedingungen von Sittlichkeit und Ethos unverzichtbar sind, damit sich die Identität autonomer Subjekte ausbilden kann und damit die Idee universaler Gerechtigkeit konkrete Orientierungskraft gewinnt.

Eine vermittelnde Lösung könnte an der Tatsache ansetzen, dass der Vorrang von Sittlichkeit und Ethos es keineswegs ausschließt, in einer reflexiven Analyse – wie sie etwa Thomas von Aquin vornimmt – die rationalen und naturalen Prinzipien freizulegen, die die Gültigkeit der *shared maxims* des betreffenden Ethos begründen, und sie als kritischen Maßstab auf das Ethos selbst anzuwenden. Das Ergebnis wäre eine praktische Überlegung, die über eine Aneignungshermeneutik weit hinausgeht und die praktische Wahrheit des Ethos aufzuzeigen vermag. Dabei ist freilich zu unterscheiden zwischen dem Bereich der Prinzipien, für die universale Gültigkeit in Anspruch zu nehmen ist, ihrer Konkretion in Sittlichkeit und Ethos, die diachron wie synchron unterschiedlich ausfallen kann, und einer tieferen Begründung der als universal zu betrachtenden Prinzipien, die wiederum in unterschiedlichen Formen erfolgen mag. Auf diese Weise kann daran festgehalten werden, dass es Sittlichkeit und Ethos sind, in denen der moralische Anspruch konkret in Erscheinung tritt und handlungsleitend wird, dass es aber die Sittlichkeit und Ethos kritisch reflektierende Vernunft ist, in der sich die praktische Wahrheit bzw. die objektive Gültigkeit von Sittlichkeit und Ethos zeigen.

## Literatur

- Honnefelder, Ludger: »Wahrheit und Sittlichkeit. Zur Bedeutung der Wahrheit in der Ethik«. In: Coreth, Emerich (Hg.): *Wahrheit in Einheit und Vielheit*. Düsseldorf 1987, S. 147–169.
- : Art. »Ethik, 1. philosophisch«. In: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.): *Lexikon der Bioethik*. Bd. 1. Gütersloh 1998, S. 654–662.
- Kersting, Wolfgang: »Die Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse in der amerikanischen politischen Philosophie«. In: Gerhardt, Volker/Ottmann, Henning/Thompson, Martyn P. (Hg.): *Politisches Denken – Jahrbuch 1991*. Stuttgart 1992, S. 82–102.

- : Art. »Sitte«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Darmstadt 1995, Sp. 897–907.
- : Art. »Sittlichkeit; Sittenlehre«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Darmstadt 1995, Sp. 907–923.
- Kluxen, Wolfgang: *Ethik des Ethos*. Freiburg 1974.
- : »Ethik und Ethos«. In: Hertz, Anselm/Korff, Wilhelm/Rendtorff, Trutz/Ringeling, Hermann (Hg.): *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. 2. Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 518–532.
- : Art. »Ethos«. In: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.): *Lexikon der Bioethik*. Bd. 1. Gütersloh 1998, S. 693–694.
- Siep, Ludwig: »Zwei Formen der Ethik«. In: *Vorträge, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften*, G 347. Opladen 1997.
- Stock, Konrad: Art. »Sitte/Sittlichkeit«. In: Müller, Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 31. Berlin 2000, S. 318–333.

Ludger Honnefelder

## Sollen

›Sollen‹ wird in unterschiedlichen Bedeutungen verwendet. Eine Grundunterscheidung ist die zwischen einem eigentlich *praktischen Sollen*, das Gegenstand dieses Artikels ist, und *nicht-praktischen* Verwendungsweisen von Sollen. Letztere liegen etwa dann vor, wenn gesagt wird: »Es soll heute nicht regnen!«, und dies meint, dass jemand sich wünscht, dass es heute nicht regnet, oder: »Es soll heute warm werden«, und es bedeutet, dass dies von anderen, denen eine bestimmte Expertise zugesprochen wird, prognostiziert worden ist. Ein praktisches Sollen ist dagegen an handlungsfähige Personen ›adressiert‹. Es besagt, allgemein gesprochen, dass der Adressat ›aufgefordert‹ ist, bestimmte Zielsetzungen zu verfolgen oder nicht zu verfolgen, Handlungen auszuführen oder zu unterlassen.

### 1. Drei Grundauffassungen praktischen Sollens

›Adressiert‹ und ›aufgefordert‹ wurden in Anführungszeichen gesetzt, um von vornherein anzuzeigen, dass das Sollen auf unterschiedliche Art zustande kommen bzw. gedeutet werden kann. So sind vor allem drei Grundauffassungen handlungsbezogenen Sollens zu nennen: (a) ›Sollen‹ als eine Art *innerer Drang*, sich in einer bestimmten Weise zu verhalten, der letztlich in der menschlichen Natur verwurzelten Gefühlsreaktionen entspringt; (b) ›Sollen‹ als Ansinnen oder Zumutung eines *Imperativs* oder Befehls, der auf den Willen eines Befehlenden zurückgeht, (c)

›Sollen‹ als handlungsbezogene *Norm*, in der sich für einen Handelnden die Notwendigkeit ausspricht, etwas zu tun oder zu lassen. Gemeinsam ist diesen Theorien, dass sich im Sollen ein Inhalt oder ein Gegenstand, der letztlich in einer konkreten Handlung oder in einer bestimmten Klasse von Handlungen besteht, und eine Nötigung zu dem Gegenstand verbinden. Auch wenn unterschiedliche Auffassungen darüber bestehen mögen, *was* jeweils gesollt ist, so bestehen doch die eigentlichen Unterschiede der Theorien in der Deutung des Ursprungs und der Weise der Nötigung.

So mag man beispielsweise darin übereinstimmen, dass jemand in einer konkreten Situation einem Schwerverletzten helfen soll. Aus der Sicht der ersten Auffassung, deren prominentester Vertreter David Hume ist, ist dies etwa so zu verstehen, dass die Nötigung in einem Impuls besteht, der auf die Natur des potentiellen Helfers zurückgeht. Diese ist etwa nach Hume, dessen Theorie allerdings sehr viel komplexer ist, als sich hier andeuten lässt, durch einen ausgeprägten Hang zur Eigenliebe und eine begrenzte Großzügigkeit (*generosity*) gekennzeichnet. Wenn nun in der konkreten Situation der potentielle Helfer mit der Notlage und dem Leiden eines anderen unmittelbar konfrontiert ist und zugleich gegenläufige, aus der Eigenliebe des Handelnden erwachsende Impulse sich in Grenzen halten – die Hilfeleistung ist z. B. ohne große Gefahren möglich, der erforderliche Aufwand begrenzt etc. –, dann sieht er sich zur Hilfeleistung ›genötigt‹ oder ›gedrängt‹. Die entsprechenden Impulse mögen durch die Verinnerlichung gesellschaftlich bestehender Erwartungshaltungen verstärkt, erweitert oder überformt sein. Jedenfalls spürt der Handelnde, dass er helfen ›soll‹.

Aus der Sicht der zweiten Auffassung verdankt sich dagegen die Nötigung, dem Schwerverletzten zu helfen, einem Befehl, entsprechend zu handeln. Diese Auffassung hat eine lange Tradition. Sie findet sich in religiös begründeten Ethiken, die annehmen, dass moralische Gebote letztlich allein dadurch zustande kommen, dass Gott sie erlässt. Dabei kann eines der Gebote Gottes auch darin bestehen, den Befehlen oder Geboten eines von ihm autorisierten irdischen Befehlshabers zu gehorchen, der wiederum entsprechend weitere untergeordnete Befehlshaber autorisieren mag. Die Deutung moralischen Sollens als Befehle Gottes wird als »theologischer Voluntarismus« bezeichnet (vgl. Darwall 1998, S. 39–47). Vielen gilt eine solche Auffassung bereits seit Platons Dialog *Euthyphron* als widerlegt (vgl. z. B. Blackburn 2001, S. 10–19), in dem Sokrates die Frage aufwirft, ob etwas fromm ist, weil die Götter es befahlen, oder

die Götter etwas befehlen, weil es fromm ist, der Befehl also auf Gründen beruht, die dem göttlichen Willen vorgeordnet sind. In säkularisierter Form findet sich die voluntaristische Sollensauffassung in Theorien des Rechtspositivismus. Als einen der konsequentesten neueren Vertreter wird man Hans Kelsen ansprechen dürfen, der eine entsprechende Theorie zu einer, posthum veröffentlichten, *Allgemeinen Theorie der Normen* erweitert hat.

Aber auch bestimmte Theorien des Kontraktualismus lassen sich als Spielarten einer voluntaristischen Sollensauffassung verstehen, nämlich dann, wenn Sollensansprüche allein als das Produkt ein- oder wechselseitiger Selbstbindungen verstanden werden. Eine Reihe von Interpreten sehen in der Vertragstheorie von Thomas Hobbes das Muster einer solchen Auffassung. Während im Naturzustand das Handeln durch keinerlei moralische Verbindlichkeiten eingeschränkt sei, würden diese durch den Gesellschaftsvertrag geschaffen, in dem die Vertragsschließenden auf ihre Befugnisse verzichten, einen am Vertrag unbeteiligten Herrscher durch die Einräumung von Befugnissen begünstigen und sich als Untertanen formieren. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, inwieweit eine solche Interpretation zutreffend ist. Unabhängig von der Frage, inwiefern Hobbes sie tatsächlich vertreten hat, lässt sich jedoch an der Auffassung, Sollensansprüche ließen sich allein durch Selbstbindung schaffen, eine grundlegende Schwäche eines voluntaristischen Sollensverständnisses ablesen. Denn es ist keineswegs klar, wie allein durch Entschluss eine Verbindlichkeit geschaffen werden könnte. Von einem Sollensanspruch im Sinne einer Nötigung kann nämlich nur die Rede sein, wenn sie etwas vom bloßen Wollen Verschiedenes ist. Denn was ist, wenn jemand nicht mehr das tun will, zu dem er sich allein durch seinen Willen gegenüber einem anderen verpflichten wollte? Besteht für ihn dann immer noch eine Verbindlichkeit, das Versprochene zu tun? Wenn man dies bejaht, dann muss man Gründe bemühen, die über das bloße Wollen hinausgehen, z. B. dass man es dem anderen schuldig ist, sein Versprechen zu halten, und hat damit die voluntaristische Auffassung schon verlassen (das Argument ist näher ausgeführt in Steigleder 1992, S. 100–104).

Entsprechend lässt sich fragen, wie aus dem bloßen Wollen eines *anderen* für einen Adressaten eine Nötigung erwachsen kann. Nun gehen voluntaristische Sollenstheorien, sofern sie das Sollen nicht auf eine Selbstbindung zurückführen, davon aus, dass der Befehlende seinen Willen durch die Androhung und erforderlichenfalls auch Anwendung von Gewalt durchsetzen kann. Doch verleiht Macht als solche

nicht schon Autorität. Die Androhung ewiger Höllestrafen oder staatlicher Sanktionen unterscheidet sich für sich genommen nicht von der Drohung eines bewaffneten Gangsters. Die Androhung von Gewalt kann es aber auf Seiten des Bedrohten klug erscheinen lassen, dem Willen des Drohenden zu entsprechen. Wenn der Bedrohte zu der Auffassung gelangt, dass er mit Blick auf sein Wohlergehen dem Befehl gehorchen »soll«, dann erwächst ihm aus der Zielsetzung seines Wohlergehens die Notwendigkeit, in einer bestimmten Weise zu handeln. Nicht der Wille des Befehlenden schafft daher als solcher einen Sollensanspruch, sondern dieser macht lediglich eine Norm situativ einschlägig, die in einem Wollen des Handelnden *begründet* ist, ohne in dem Wollen schon aufzugehen. Dies wird im Folgenden noch näher zu erläutern sein. An dieser Stelle ist zunächst festzuhalten, dass der Rekurs auf die Sanktionsgewalt des Befehlenden nicht dazu führt, die voluntaristische Sollensauffassung zu stützen, sondern zu der dritten der eingangs angeführten Grundauffassungen des Sollens überleitet. Deren Kern ist durch das Diktum von Jürgen Habermas treffend charakterisiert: »Etwas tun *sollen* heißt, *Gründe haben*, etwas zu tun« (Habermas 1983, S. 59). Habermas selbst, der an einer Typisierung grundlegender Geltungsansprüche interessiert ist, akzentuiert allerdings in der *Theorie des kommunikativen Handelns* und in seinem Entwurf einer Diskursethik nur einen bestimmten Modus des Sollens, nämlich das moralische Sollen. Demgegenüber weist das Beispiel eines klugheitsbegründeten Sollens gerade auf die Stärke der dritten Sollensauffassung hin, über die Unterscheidung von Gründen unterschiedliche Modi des Sollens verständlich zu machen. Dies heißt freilich nicht schon, dass diese Möglichkeiten von den Vertretern der Auffassung auch stets ausgeschöpft werden.

## 2. Sollen als Norm aus praktischer Notwendigkeit

Die dritte Sollensauffassung wird zumindest implizit von der Mehrheit der Theorien, einschließlich der kontraktualistischen Theorien, normativer Ethik vertreten. Entsprechend ist mit vielfältigen Ausgestaltungen zu rechnen. An dieser Stelle sei aber näher in den Blick genommen, dass die dritte Sollensauffassung es erlaubt, zwischen unterschiedlichen Arten des Sollens zu differenzieren und Sollensansprüche nicht auf moralisches oder rechtliches Sollen zu beschränken. Der klassische Ort der Unterscheidung von Arten des Sollens ist Kants Unterscheidung zwi-

schen hypothetischen und kategorischen Imperativen in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Was Kant »Imperative« nennt, bezeichnet man heute als Normen. Keinesfalls dürfen die »Imperative« Kants mit den Befehlen der zweiten Sollensauffassung verwechselt werden.

Kant unterscheidet zwischen bedingten und unbedingten Sollensansprüchen. Sollensansprüche beruhen auf praktischen Notwendigkeiten, die für einen endlichen Handlungsfähigen bestehen und aus denen einem endlichen Handlungsfähigen Nötigungen erwachsen. Bedingte praktische Notwendigkeiten sind abhängig von konkreten oder übergreifenden Zielsetzungen, die ein Handelnder hat oder haben kann. Um seine Zielsetzungen zu erreichen, muss der Handelnde bestimmte Mittel anwenden, die für die Zielerreichung erforderlich sind. Dass etwas ein notwendiges Mittel ist, um ein Ziel zu erreichen, hängt ab von den konkreten Umständen und der Beschaffenheit der Welt. Die entsprechenden Gegebenheiten und Zusammenhänge zu erfassen, ist Aufgabe theoretischen Erkennens. Wenn aber der Handelnde etwas erreichen will, dann besteht für ihn angesichts der Gegebenheiten die praktische Notwendigkeit, das Mittel anzuwenden. Das Wollen des Ziels macht es also notwendig, etwas anderes, nämlich die Anwendung des Mittels, zu wollen. Freilich kann der Handelnde das Ziel auch aufgeben. Was der Handelnde jedoch *konsistent* nicht kann, ist das Ziel aufrechtzuerhalten, d.h. entschlossen zu sein, das Ziel handelnd zu erreichen, und nicht bereit zu sein, die dazu notwendigen Mittel zu ergreifen. Die Nötigung, die jeweils einschlägigen Mittel anzuwenden, ergibt sich deshalb als eine Konsistenzforderung für den, der sich nicht selbstverständlich konsistent verhält. Die bedingte *praktische* Notwendigkeit, aus der ein bedingtes Sollen erwächst, wird also durch ein Wollen begründet. Zugleich gilt, dass der Adressat des Sollens das Subjekt des das Sollen begründenden Wollens ist. Der Handelnde soll etwas tun, weil oder insofern er etwas erreichen will.

Kant unterscheidet zwei Weisen bedingten Sollens: technisches und pragmatisches, d.h. klugheitsbegründetes, Sollen. Technisches Sollen entsteht und besteht unter der Voraussetzung eines Ziels bei einer gleichzeitig eindeutigen Zweck-Mittel-Relation. Wenn jemand einen Bilderrahmen an einer Betonwand befestigen will und dazu zunächst mit einem Schlagbohrer ein Loch in die Wand bohren muss, dann besteht für den Betroffenen aufgrund seines Ziels und mit Blick auf sein Ziel die praktische Notwendigkeit, dies zu tun. Pragmatisches Sollen erwächst aus dem Ziel eigener Glückseligkeit bzw. eigenen Wohlergehens, das ein handlungsfähiges Be-

dürfniswesen notwendig hat. Dieses Ziel stellt deshalb zumindest tendenziell einen Maßstab bereit, andere Zielsetzungen zu beurteilen. Die praktische Notwendigkeit, unter Voraussetzung eines bestimmten Zieles ein bestimmtes Mittel zu ergreifen, bleibt dadurch zwar unberührt. Doch kann sich für den Handelnden mit Blick auf sein Wohlergehen die »Notwendigkeit« ergeben, ein ins Auge gefasstes Ziel nicht zu verfolgen. Allerdings bestehen, wie Kant herausstellt, in Bezug auf den Zweck eigenen Wohlergehens keine eindeutigen Zweck-Mittel-Relationen. Denn zum einen ist der Zweck eigenen Wohlergehens oder eigener Glückseligkeit nicht genau bestimmbar. Zum anderen lässt sich nicht sicher bestimmen, was dieser Zielsetzung tatsächlich förderlich und was ihr abträglich ist. Entsprechend ist man auf Erfahrungswerte angewiesen, auf die sich, wie Kant sagt, »Ratschläge der Klugheit« gründen lassen, doch lassen sich streng genommen keine praktischen *Notwendigkeiten* ausmachen. Entsprechend sind pragmatische Sollensansprüche im Unterschied zu den technischen nicht streng.

*Unbedingte* praktische Notwendigkeit besteht nach Kant genau dann, wenn es einen notwendigen Zweck gibt. Dabei muss es sich um einen Zweck handeln, der nicht erst noch zu realisieren ist, sondern der jeder Zweckverfolgung vor- und aufgegeben ist, dem es also in allem Handeln in angemessener Weise Rechnung zu tragen gilt. Einem solchen Zweck kann ein handlungsfähiges Wesen nur Rechnung tragen, wenn seine Vernunft originärer Zwecksetzungen fähig ist, also nicht nur Interessen moderiert, die einem handlungsfähigen Wesen aus seiner Bedürfnisnatur erwachsen. Diese Fähigkeit zu originärer Zwecksetzung bezeichnet Kant als Vermögen der Vernunft, durch sich selber praktisch zu sein, bzw. als reine praktische Vernunft. Zugleich besteht in der Fähigkeit zu originärer Zwecksetzung der notwendige Zweck. Ein Wesen, das originärer Zwecksetzungen fähig ist, muss sich und jedes andere Wesen, das solcher Zwecksetzungen fähig ist, als einen notwendigen Zweck erachten, dem es in jedem Handeln stets Rechnung zu tragen gilt. Reine praktische Vernunft ist also nach Kant strikt selbstbezüglich zu denken (vgl. ausführlicher Steigleder 2002). Sie begründet einen unbedingten Wert, den Kant als Würde bezeichnet. Die Würde genuin handlungsfähiger Wesen begründet unbedingte praktische Notwendigkeit, aus der für endliche Wesen ein unbedingtes Sollen erwächst.

Es mag instruktiv sein, Kants Theorie unbedingten Sollens mit einer bestimmten Fassung der Theorie des amerikanischen Philosophen Alan Gewirth zu vergleichen (vgl. Gewirth 1978; Steigleder 1999).

Auch Gewirth entwickelt ein reflexives Argument, indem er notwendige Urteile eines Handlungsfähigen expliziert. Jeder Handelnde muss seine jeweiligen Handlungsziele für gut *halten*. Die entsprechenden subjektiven Bewertungen nötigen nun den Handelnden zu weiteren Bewertungen, die zunehmend unliebtlicher werden. So muss der Handelnde seinen Handlungserfolg und entsprechend seine Fähigkeit, handeln und erfolgreich handeln zu können, für gut halten. Des Weiteren ist der Handelnde genötigt, die Voraussetzungen dafür, überhaupt handeln und überhaupt erfolgreich handeln zu können, für notwendige Güter zu halten. Dazu zählen etwa sein Leben und seine physische und psychische Integrität, um nur die grundlegendsten notwendigen Güter zu nennen. Die Bewertung als notwendige Güter meint nicht nur einen instrumentellen Zusammenhang, sondern auch eine bestimmte Weise der Bewertung: Der Handelnde will diese Güter – als Voraussetzungen dafür, überhaupt handeln und überhaupt erfolgreich handeln zu können – ausnahmslos und unbedingt. Wenn nun der Handelnde in den Blick nimmt, dass er von anderen Handlungsfähigen in diesen Gütern beeinträchtigt werden kann, dann entsteht aus der unbedingten Befürwortung dieser Güter ein Anspruch an die anderen Handlungsfähigen. Der Handelnde muss davon ausgehen, dass ihm die notwendigen Güter als Handlungsfähigem, der Ziele hat, die er erreichen will, zukommen und dass die anderen Handlungsfähigen ihn deshalb nicht in den notwendigen Gütern beeinträchtigen *sollen*. Umgekehrt muss der Handelnde anerkennen, dass die notwendigen Güter den anderen Handlungsfähigen in der gleichen Weise zukommen. Im Unterschied zu Kant rekurriert diese Theorie nicht auf einen unbedingte praktische Notwendigkeit begründenden objektiven Wert, sondern auf einen Anspruch der sich zwischen Handlungsfähigen gerade auch aufgrund ihrer Kontingenz und Verletzlichkeit aufbaut.

### 3. Schlussbemerkungen

Es ist wichtig zu beachten, dass die drei Grundauffassungen des Sollens (als »innerer Drang«, als Befehl, als Norm) zwar als Grundauffassungen einander ausschließen, dass aber die auf Gründe rekurrierende dritte Sollenauffassung Elemente der anderen Theorien integrieren kann. So können etwa Einsichten auf dem Wege von Gefühlsreaktionen internalisiert und stabilisiert werden. Kant ging davon aus, dass sich der Anspruch unbedingten Sollens gleichsam in die sinnliche Antriebsstruktur übersetzen können muss. Des Weiteren mag die Begründung unbedingten Sol-

lens zu der Autorität von Verfahren führen, bestimmte Gebote durch Willensentscheidung zu erlassen.

Kants Unterscheidung zwischen bedingtem und unbedingtem Sollen hat zunächst auf drei Arten von Sollensansprüchen geführt: technisches Sollen, pragmatisches Sollen und moralisches Sollen. Das moralische Sollen bezeichnet dabei einen unbedingten und unüberbietbaren, kategorischen Sollensanspruch. Aus der Sicht bestimmter Normierungstheorien mag es angemessen erscheinen, zwischen den Ansprüchen von Klugheit und Moral noch eine weitere Stufe einzufügen, die sich vielleicht als Ansprüche der Authentizität bezeichnen lassen. Ein Wissenschaftler, der aufgrund eines Erbes den Rest seines Lebens an den Stränden einer Südseeinsel verbringen könnte, mag der Meinung sein, dass er dies auch oder gerade deshalb nicht tun soll, weil er es sich in einer bestimmten Weise schuldig ist, seine wissenschaftlichen Projekte weiterzuerfolgen. Ein solches »Sich-Schuldig-Sein« geht über Klugheitsansprüche hinaus, ohne, aus der Sicht bestimmter Normierungstheorien, den kategorischen Verbindlichkeitsanspruch moralischen Sollens zu besitzen. Kant wäre allerdings der Meinung, dass der Wissenschaftler moralisch verpflichtet ist, seine Talente zu entfalten und zu nutzen.

Man mag sich fragen, wie sich das rechtliche Sollen in die Unterscheidung von Sollensansprüchen einfügt. Das rechtliche Sollen ist wohl als eine Mischform anzusehen, in dem sich das moralische Sollen und das über die Sanktionsmöglichkeiten des Rechts angesprochene pragmatische Sollen miteinander verbinden. In der Möglichkeit einer solchen Mischform zeigt sich, dass eine voluntaristische Sollensauffassung ihr Recht hat, sofern man sie nicht in den Rang einer fundamentalen Theorie erhebt.

### Literatur

- Blackburn, Simon: *Being Good. A short introduction to ethics*. Oxford 2001.
- Castañeda, Hector-Neri: *The Structure of Morality*. Springfield 1974.
- Darwall, Stephen: *Philosophical Ethics*. Boulder 1998.
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago 1978.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt a.M. <sup>1</sup>1987.
- : »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«. In: ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. 1983, S. 53–125.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan* [1651]. Frankfurt a.M. <sup>4</sup>1991 (engl. ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth 1982).
- Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. 2 Bde. Hamburg 1978 (engl. *A Treatise of Human Nature* (1739–40), ed. David Fate Norton, Mary J. Norton. Oxford 2000).
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]. Akademieausgabe. Bd. IV. Berlin 1903/11, S. 386–463.

- Kelsen, Hans: *Allgemeine Theorie der Normen*. Wien 1979.
- Pieper, Annemarie/Hügli, Anton: »Sollen«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Basel 1995, Sp. 1026–1056.
- Steigleder, Klaus: *Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik*. Tübingen 1992.
- : *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth*. Freiburg/München 1999.
- : *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*. Stuttgart 2002.

Klaus Steigleder

## Sozialethik

Die Bezeichnung »Sozialethik« kann synonym für Ethik stehen, vor allem im Kontext der protestantischen Ethik (vgl. Schweidler 1988; anders dagegen Honecker 1983). Der Schwerpunkt wird dabei vom einzelnen Gewissen auf die gemeinsame Verantwortung der sozialen Ordnung verschoben. In der Philosophie hat sich dafür eher der Ausdruck »politische Philosophie« eingebürgert. Dieser wiederum berührt sich mit dem Gegenstandsbereich »Soziallehre«, der zwar, z.B. in der Katholischen Soziallehre, auch als lehrmäßige Sozialdoktrin verstanden wurde (und teilweise noch wird), der aber ebenfalls die soziale Ordnung und ihre ethische Richtigkeit anvisiert.

Die historische Beheimatung des Begriffs Sozialethik vom ausgehenden 19. bis zum Ende des 20. Jahrhunderts in der christlichen Ethik, als Teil der Moralthologie oder der theologischen Ethik, hängt damit zusammen, dass er sich aus der sozialen Frage bzw. der sozialen Bewegung, auch als Arbeiterfrage und Arbeiterbewegung verstanden, ableitet. Die Beantwortung dieser Frage und die Begleitung dieser Bewegung macht die christliche Tradition der Sozialethik aus. Diese Beantwortung ist auch die Funktion der päpstlichen Sozialzyklen, der ortskirchlichen, teilweise ökumenischen »Sozialworte« bzw. der evangelischen Wirtschaftsethik, deren Tradition im Handbuch von Arthur Rich zusammengefasst ist. Inzwischen ist das Themenspektrum dieser sozial-ethischen Tradition in alle Fragen der angewandten Ethik hineingewachsen.

Wo die christliche Ethik in Anlehnung an den Pflichtbegriff Kants als Ethik der Pflichtenkreise aufgefasst wurde (Pflichten gegenüber Gott, gegenüber dem Nächsten und gegenüber sich selbst), stellte die Sozialethik einen Pflichtenkreis dar. Mit variablen Bezeichnungen wurde sie in Deutschland und Österreich aus der Moralthologie ausgegliedert. Dies fand weltweit keine Nachahmung, weil man die Moral nicht um das Soziale und das Soziale nicht um

fundamentale ethische Erwägungen verkürzen wollte. Da aber vieles an solchen Aufteilungen pragmatischer Natur ist, sind die Grenzen ohnehin fließend geworden. Die Bevorzugung des Begriffes »Sozial ...« vor Konnotationen mit dem Begriff »Politisch ...« hängt in der christlichen Ethik damit zusammen, dass »politische Theologie« einen spezifischen Ansatz bezeichnet und dass »politisch« eher mit »strategisch« als etwa mit »gerechtigkeits-theoretisch« assoziiert wird.

Aus historischen und systematischen Gründen ist es wichtig, zwischen Gesellschaftserklärungen im Hintergrund der Sozialethik und normativen Überlegungen zur Konstitution der Gesellschaft, zu ihren Institutionen und zu davon ausgehenden institutionellen Handlungen zu unterscheiden. Denn Sozialethik ist zugleich ein Teil der Ethik, kann aber auch als normativer Zweig der Sozialwissenschaften aufgefasst werden. Letzteres mag unüblich geworden sein, wenn Normen nur noch als Funktionen eines ausschließlich deskriptiv zugänglichen Sozialsystems begriffen werden. Ethische Normen lassen sich freilich nicht in soziale Normen auflösen, weil sie diese allererst unter dem Formalobjekt, was gut und richtig sei, reflektieren. Ohne den Unterschied zwischen ethischer Normierung und sozialer Normenfunktion gäbe es keine Eigenständigkeit des Ethischen mehr; dies ist denn auch in den systemtheoretischen Reflexionen im Gefolge Niklas Luhmanns aufgegeben.

Mit dem Ausfall eines normativen Teiles in den Sozialwissenschaften ist der Ethik eine neue Aufgabe zugewachsen. Die Zunahme des Interesses an der politischen Philosophie fängt die methodische Eindimensionalität der sozialen und politischen Einzelwissenschaften auf. Die Philosophie kann aber ihrerseits diese Aufgabe nur plausibel besetzen, wenn sie ausreichend interdisziplinär verfährt, also sich mit sozialwissenschaftlicher und politikwissenschaftlicher Kompetenz auflädt.

Es ist kein Zufall, dass mit der Wende zu den 1970er Jahren eine gerechtigkeits-theoretische Wiederaufnahme der politischen Philosophie (beginnend mit der Diskussion um die Thesen von John Rawls) einsetzte, nachdem vorher die kritische Theorie – trotz ihrer Konkurrenz zur Systemtheorie – mit dieser bei der Kritik und Destruktion von Normen zusammengewirkt hatte. Dieses Geschehen hat auch die Konnotation des Begriffes »Sozialethik« verändert. Diese Veränderung wirkte sich nicht nur in der theologischen, sondern auch in der philosophischen Ethik aus. Denn in der Sozialethik geht es nun nicht mehr nur um ein materiales Teilgebiet der Ethik, sondern um eine formale Betrachtungsweise ethischer Probleme überhaupt. Es bleibt zwar richtig: Im

Unterschied zur Individualethik, die das Gute und Richtige bezogen auf das Handeln des Einzelnen untersucht, ermittelt die Sozialethik »Grundsätze und Leitbilder für eine menschengerechte Gesellschaft [...]« (Brockhaus 1973, Bd. 17, S. 624), aber diese Ermittlung ist nicht mehr bereichsspezifisch zu abzugrenzen. Fielen früher Medienethiken nur im Gegenstandsbereich der sog. sozialen Kommunikationsmittel unter Sozialethik, wurde ›Ehe‹ unter Individualethik und ›Familie‹ unter Sozialethik abgehandelt, so sind um die Jahrtausendwende solche Unterscheidungen obsolet geworden. Denn es ist klar, dass man jede ethische Problematik zugleich als individualethische und als sozialetische auffassen kann. Die Medizinethik ist z. B. nicht mehr auf das ›individuelle‹ Verhältnis von Arzt und Patient zu reduzieren (oder auf Arzt-Patientenethos); vielmehr ist das sozialetische Erkenntnisinteresse überall dort einschlägig, ja sogar führend, wo das Einzelverhalten institutionengeprägt ist und institutionelle Bedingungen sowohl um ihrer eigenen ethischen Problematik als auch um ihrer individualethischen Auswirkungen willen befragt werden müssen.

Das Charakteristische der Sozialethik hat sich also entschieden gewandelt, wobei ich den Ethikbegriff für philosophische und theologische Zugänge zunächst einmal als gemeinsam philosophisch (Ethik als Reflexionstheorie moralischen Handelns) unterstelle (vgl. Mandry 2002). Es geht nicht mehr nur um Themenschwerpunkte, sondern um die generelle Unterscheidung zwischen der normativen Moral und der Ethik des guten Lebens bzw. der Strebensethik. Die Ethik des guten Lebens ist primär auf die Optionen des Individuums bezogen, setzt aber Sozialethik als Möglichkeitsbedingung voraus. Sie bedarf also einer indirekten Sozialethik. Die unmittelbaren Themen der Sozialethik sind freilich nicht strebensethischer, sondern sollensethischer Natur. Auch hier lässt sich das gute und richtige Handeln des Einzelnen von der ethischen Konstitution und Auswirkung von Institutionen wohl unterscheiden. Aber in der normativen Ethik geht die Sozialethik gegenüber der Individualethik den direkteren Weg. Versteht man die Sozialethik z. B. als Rechtsethik, dann ist die Richtigkeit des Rechtes der direktere Zugang zum Gesollten, während die individualethische Rechtsbefolgung diese Richtigkeit implizit voraussetzt. Oder versteht man z. B. die Sportethik als Teil der Sozialethik, dann stellen sich unmittelbar institutionsethische Fragen wie z. B. die Frage nach dem Kinderhochleistungssport im Verhältnis zu menschlichen Abwehrrechten. Die Regelbefolgungspraxis innerhalb institutioneller Rahmen rückte damit an eine sekundäre Stelle.

Das Charakteristische sozialetischer Zugangswei-

sen ist also die Frage nach einer Institutionenethik. Eine Institutionenethik sieht das Handeln unter ethischem Aspekt, soweit es Institutionen erhält, gestaltet und verändert. Institutionen sind zwar keine Verantwortungssubjekte, wohl aber zurechenbare Verantwortungsträger und Verantwortungsobjekte. Dass ethische Verantwortungsträgerschaft nicht mehr in einzelne individuelle Zuordnungen aufgelöst werden kann, auch wenn man theoretisch diesen Anspruch aufrechterhält, erhellt aus der Anonymität und Diffusion von Zuständigkeitssystemen in der modernen Gesellschaft. Die Verantwortung des Einzelnen ist in komplexen Gesellschaften und entsprechend komplexen Institutionen (vgl. Coleman 1986) nicht mehr von der Frage her zugewiesen: Wer herrscht als Individuum über die Institution?, sondern von der Frage: Wie stellt sich der Einzelne zur Institution und ihrem Verantwortungsbereich? »Macht« ist in diesem Sinn zwar durchaus auch weiterhin eine Frage an Personen, aber darüber hinaus auch, viel komplexer, eine Frage an Diffusionen im System. Nicht so sehr die Frage, wie Macht herrscht, sondern wie sie konstruiert und zugewiesen wird, steht so im Vordergrund sozialetischer Aufmerksamkeit. Ohne Frage ist hier auch die interdisziplinäre Eingangstür für sozial- und politikwissenschaftliche Erkenntnisse zu sehen, ohne welche ein solcher sozialetischer Zugang unfruchtbar bliebe, ja sich gar nicht zureichend artikulieren könnte.

Der Rückzug der Sozialethik oder mit ihr der politischen Philosophie (denn beide differieren weniger in der Sache als in ihrer disziplinären Ausprägung und den dadurch favorisierten Sprachkonnotationen) auf einige normativ destillierte oder präparierte Probleme (z. B. der Rückkehr des gerechten Krieges als humanitäre Intervention ohne eine Reflexion über die konstitutiven Bedingungen gewaltvoller Konflikte und über die Folgen von bestimmten Konfliktstrategien) würde die neue Charakteristik der Sozialethik verfehlen. Dabei stellt sich die Frage, ob das hier für die Sozialethik Ausgeführte nicht für jede normative Ethik gilt, auch wenn es diese in besonderer Weise pointiert. Wenn man dies bejaht, dann können für die Sozialethik weitere Charakteristika eingeführt werden. Auch hier bieten sich aus der Geschichte der christlichen Sozialethik, ohne für diese exklusiv zu sein, zwei Momente an, die sich mit einer säkular-philosophischen Pointierung von Gerechtigkeitstheorie und Menschenrechtsdenken sehr wohl vermitteln lassen: das Gemeinwohl-Konstrukt und das Solidaritätsprinzip. Die der Sozialethik eigene ethische Pointierung lässt sich nämlich durch Personwürde (als Inbegriff menschenrechtlicher Zugänge), Gerechtigkeit, Solidarität und Gemeinwohl

situieren. Diese vier konstitutiven Referenzen werden von verschiedenen sozialetischen Konzepten durchaus verschieden in eine Balance (oder wenn man die jeweilige Kritik befragt: aus derselben) gebracht. So betont der klassische Utilitarismus das Gemeinwohl, und hier gibt es – soweit es ursprünglich antiindividualistische Tendenzen betrifft –, trotz sehr unterschiedlicher Ableitungen, Konvergenzen mit Traditionen der christlichen Sozialethik. Auch der Solidaritätsbegriff entstammt nicht gerade dem politischen Liberalismus, sondern der Einsicht in die Sozialnatur des Menschen, in die gemeinsame Kontrasterfahrung angesichts des Leides, in die Notwendigkeit partikulär entstehender Widerstandshandlungen gegenüber befestigten Ungerechtigkeiten und in das »Kontinuum zwischen von allen gerechterweise zu fordernden und supererogatorischen Handlungen« (Hübenthal 2000, S. 34 f.). Demgegenüber ist der Gerechtigkeitsbegriff, nachdem er von der Tugend- mehr zur Strukturfrage geworden ist, eher distanziert institutionstheoretisch zu verorten. Der Personbegriff (oder das Personenprinzip, das die Strukturen an den Rechten und Pflichten der Person orientiert) bleibt ein problemindikatorischer Begriff, da er von manchen mit Fähigkeiten, von den anderen mit Menschsein gleichgesetzt wird (vgl. Wils 1992).

Libérale Konzepte von Sozialethik kommen ohne den Solidaritätsbegriff aus, den sie entweder in den Altruismus oder in das Supererogatorische verweisen, und sie können mit einem überindividuellen Gemeinwohl wenig anfangen. *Bonum-commune*-Ansätze bzw. solidaristische Konzepte meinen hingegen, den anthropologischen Verkürzungen des Liberalismus, wie sie sie sehen, widerstehen zu müssen, riskieren dabei aber, wenn sie nicht eine Korrektur im Sinne menschenrechtlicher Überlegungen einbauen, die individuellen Abwehrrechte zu überfahren. Es ist kein Zufall, dass die Auseinandersetzungen um das richtige gerechtigkeitstheoretische Konzept und um das rechte Verständnis des Personenprinzips gleichsam auf gemeinsamem Terrain stattfinden, was die Verständigung über Konflikte erleichtert, ohne diese aufzulösen.

Sozialethik hat darüber hinaus auch einen geschichtlichen Aspekt. Geschichte ist durch Erinnerung ständig in zu verantwortender Selektion präsent. Diese Präsenz in der Weise anamnetischer Narration ermöglicht eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und einen Zugang zu geschichtlicher Erfahrung. Nachdem Positionen, welche Geschichte für dialektisch positionierbar halten, sowohl in ihrer geistigen als in ihrer materialistischen Variante, weitgehend aufgegeben sind, finden sich geschichtsteleologische Denkweisen vor allem im Verbund des

Fortschrittskults in Wissenschaft, Technik und Ökonomie. Deshalb kommt vieles auf eine Verantwortung an, welche sich aus narrativen Erfahrungen zugleich speist und diese mitverantwortet. Wo die Einbrüche der Geschichte besonders bewusst sind und ihre Ursachen diskutiert werden, entstehen hermeneutische Konzeptionen (z. B. bei Paul Ricoeur), welche die Analytik von Überzeugungen (convictions) zum Begründungspotential von Sozialethik hinzurechnen (vgl. Mandry 2002).

Sozialethik stellt zugleich einen der Schnittpunkte zwischen sog. Fundamentelethik und Angewandter Ethik dar (oder anwendungsbezogener Ethik, wenn man den Hiatus zwischen Begründung und Anwendung schärfer betont). Denn sie ist das Ganze der Ethik auf eine bestimmte, institutionenbezogene Weise, und sie ist zugleich auf bestimmten Anwendungsfeldern besonders präsent. Die wichtigsten Themengebiete sind heute: Umweltethik, Wirtschaftsethik, Technikethik, Kulturethik und politische Ethik bzw. Rechtsethik sowie die Ethik internationaler Beziehungen. Die Zuordnungen und Pointierungen mögen dabei variieren. Insbesondere ist die Einordnung der Umweltethik unter die Rechte künftiger Generationen ein spezifisches, in die Fundamentelethik hineinreichendes Thema.

Nicht zu übersehen ist dabei, dass die Technikethik auch die Ethik in den Wissenschaften miteinschließt, insbesondere den Bezug zu den eskalierenden Bio- und Informationstechniken. Daran wird deutlich, dass mancher Zuordnungsbegriff ein *pars-pro-toto*-Begriff ist und in diesem Sinne auch durch einen anderen ersetzt werden könnte.

Sozialethik nimmt also zugleich an ethischer Theoriebildung teil und beschäftigt sich mit konkreten ethischen Problemen institutionellen Zuschnitts. In der ethischen Theoriebildung ist der Schub sozialetischen Erkenntnisinteresses heute größer als früher, als die Sozialethik eher als Appendix einer verallgemeinerungsfähigen Individualethik erscheinen konnte. Dies hängt auch damit zusammen, dass die Dimension des Ethischen im persönlichen Leben als Ausdruck der Freiheit bzw. des »moral choice« weniger bestritten wird als die Notwendigkeit und die Möglichkeit, soziale Systeme bzw. deren Institutionen ethischer Reflexion zu unterziehen. Die meisten Bewusstseinsinstellungen gegenüber den großen Motoren der gesellschaftlichen Entwicklungen sind deskriptiv, defätistisch oder strategisch. Ob die Ethik sich als spezifischer Prozess der Selbstreflexion von Gesellschaften behaupten und entfalten kann, hängt wesentlich davon ab, ob ihre Charakteristik als Sozialethik verstanden wird.



## Literatur

### Standardliteratur

- Forschner, Maximilian: *Mensch und Gesellschaft. Grundbegriffe der Sozialphilosophie*. Darmstadt 1989.
- Gewirth, Alan: *Community of Rights*. Chicago 1996.
- Habisch, André/Pöner, Ulrich (Hg.): *Signale der Solidarität*. Paderborn 1994.
- Hengsbach, Friedhelm/Emunds, Bernhard/Möhring-Hesse, Matthias: *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*. Düsseldorf 1993.
- Höffe, Otfried: *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt a.M. 1987.
- Honneth, Axel: *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M. 1994.
- Hübenthal, Christoph: »Solidarität. Historische und systematische Anmerkungen zu einem moralischen Begriff«. In: Krebs, Hans-Dieter/Kühn, Michael (Hg.): *Vorteil: Solidarität*. Düsseldorf 2000, S. 7–42.
- Kerber, Walter: *Sozialethik*. Stuttgart 1998.
- Körtner, Ulrich: *Evangelische Sozialethik*. Göttingen 1999.
- Moore, Barrington: *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*. Frankfurt a.M. 1994.
- Steigleder, Klaus: *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth*. Freiburg/München 1999.
- Ulrich, Peter: *Integrative Wirtschaftsethik*. Bern/Stuttgart/Wien 1997.

### Weiterführende Literatur

- Anzenbacher, Arno: *Christliche Sozialethik*. Paderborn 1997.
- Apel, Karl-Otto/Kettner, Matthias (Hg.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt a.M. 1992.
- Behr, Benita von/Huber, Lara/Kimmi, Andrea/Wolff, Manfred (Hg.): *Perspektiven der Menschenrechte*. Frankfurt a.M. u.a. 1999.
- Coleman, James S.: *Die asymmetrische Gesellschaft*. Weinheim/Basel 1986.
- Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*. Bd. 1. Regensburg 2004.
- Höffe, Otfried: *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*. Frankfurt a.M. 1996.
- Hollenbach, David: »The Common Good revisited«. In: *Theological Studies* 59 (1989), S. 70–94.
- Honecker, Martin: »Sozialethik, evang. Sicht«. In: Krüger, Hanfried u.a. (Hg.): *Ökumene Lexikon*. Frankfurt a.M. 1983, S. 1102–1105.
- Hübenthal, Christoph: *Christliche Sozialethik. Versuch einer freiheitsanalytischen und handlungsreflexiven Grundlegung*. Münster 2006.
- Kersting, Wolfgang (Hg.): *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*. Frankfurt a.M. 1997.
- Kettner, Matthias (Hg.): *Angewandte Ethik als Politikum*. Frankfurt a.M. 2000.
- Mandry, Christof: *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*. Mainz 2002.
- Mieth, Dietmar (Hg.): *Solidarität und Gerechtigkeit*. Stuttgart 2009.
- : /Magiro, Paul (Hg.): *Vision Gerechtigkeit*. Düsseldorf 1993.
- Peukert, Helmut: *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*. Frankfurt a.M. 1978.
- Rich, Arthur: *Wirtschaftsethik*. 2 Bde. Gütersloh <sup>2</sup>1984.
- Schellshorn, Hans: *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*. Wien 1992.
- : »Zwischen prophetischem Überlebenskampf und analyti-

scher Distanz. Zum Theorie-Praxis-Problem einer Ethik der globalen sozialen Frage«. In: Kettner 2000, S. 311–341.

Schnabl, Christa: *Das Moralische im Politischen. Hannah Arendts Theorie des Handelns*. Frankfurt a.M./Wien 1999.

Schweidler, Volker: »Ethik und Sozialethik«. In: Drehsen, Volker u.a. (Hg.): *Wörterbuch des Christentums*. Gütersloh 1988, S. 315–320.

Wils, Jean-Pierre: »Person und Subjektivität«. In: ders./Mieth, Dietmar (Hg.): *Grundbegriffe der christlichen Ethik*. Paderborn 1992, S. 110–129.

Dietmar Mieth

## Theologie und Ethik (kath. Sicht)

Theologie versteht sich als Rede von Gott und seiner Geschichte mit den Menschen im Sinne einer reflexiven und argumentativen Auslegung des christlichen Glaubens im Verstehenshorizont der jeweiligen Gegenwart. Das Thema der Sittlichkeit ist für den christlichen Glauben zentral, weil die biblische Botschaft, auf die er sich gründet, zur ›Umkehr‹, zu neuem Leben aus dem Vertrauen auf die zukommende, befreiende Zuwendung Gottes aufruft. Entsprechend hat sich in der Geschichte des Christentums von Anfang an eine Sitten- oder Morallehre herausgebildet. Ihre Ausgestaltung als wissenschaftliche, normative Reflexion auf gutes und richtiges Handeln wird als Moralthologie oder theologische Ethik bezeichnet.

### 1. Theologische Grundausrichtung

Für eine theologische Ethik aus katholischer Perspektive sind einige grundlegende theologische und anthropologische Glaubensüberzeugungen Weichen stellend. Sie betreffen die vernünftige Struktur menschlicher Praxis und Sittlichkeit, das theologisch-anthropologische Verständnis des ethischen Subjekts und seine Stellung zu Gott.

Der Glaube an Gott als den Schöpfer und Vollender der Welt begründet das Vertrauen in die grundsätzliche Kongruenz zwischen vernünftig eingesehener Sittlichkeit und dem sittlichen Anspruch, wie er aus dem Glauben erwächst. Zwischen praktischer Vernunft und dem als Konsequenz aus dem christlichen Glauben ergehenden Anspruch an das menschliche Handeln kann nach katholischer Überzeugung kein Widerspruch bestehen, weil Vernunft und Gottes Wille sich auf dasselbe Ziel richten. Schuldigwerden und böses Tun zeigen aber, dass die tatsächliche vernünftige Erkenntnis des Guten sowie die Kraft, entsprechend zu handeln, dem »sündigen«

Menschen nicht in vollem Maß zur Verfügung stehen. Sünde wird dabei sowohl als Freiheitstat als auch als überindividueller Verstrickungszusammenhang verstanden, der individuelle Freiheit affiziert. Die Erlösungstat Gottes besteht ethisch gesehen darin, Erkennen und Können des Guten wiederherzustellen, realisiert in einer Neuausrichtung der gesamten Existenz im Modus der Nachfolge und im Zielhorizont der ›größeren Gerechtigkeit‹ eines Reiches Gottes. Was jeweils konkret zu tun ist, bleibt der ›durch die Gnade wieder aufgerichteten‹ praktischen Vernunft zu erkennen überlassen. Theologische Ethik stellt sich von daher unter den Anspruch universal ausweisbarer Geltung und eines ethischen Kognitivismus sowie der Aufgabe, Austausch und Auseinandersetzung mit philosophischer Ethik zu suchen. Ferner ist theologische Ethik aufgrund ihrer Anbindung an die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche, an konkreter Lebensgestaltung und ›Anwendung‹ interessiert. Binnentheologisch liegt im Selbstverständnis theologischer Ethik als Reflexionsform christlichen Glaubens das nicht immer spannungslose Verhältnis zur Kirchenführung und dem sog. Lehramt begründet.

## 2. Historische Eckpunkte

Eine historische Skizze theologischer Ethik muss differenzieren zwischen der theologischen Thematisierung ethischer Fragestellungen, einer wissenschaftlich-systematischen Behandlung von theologisch-ethischen Zusammenhängen und der Etablierung von Moralthologie oder theologischer Ethik als eigenständigem Lehrfach im Fächerkanon der Theologie. War ersteres seit den Anfängen der Fall, so hat sich theologische Ethik erst im 12./13. Jh. zusammen mit Theologie insgesamt unter dem Einfluss der aristotelischen Philosophie als Wissenschaft formiert. Eigenständigkeit als theologische Disziplin erlangte theologische Ethik erst im 16. Jh. (vgl. Ernst 1996; Wieland 1981; Theiner 1970; Kopecký 1990).

### 2.1 Antike

Die Theologie der frühen Kirche entwickelt keine eigenständige theologische Ethik, aber behandelt ethische Themen im Zusammenhang der christlichen Glaubenslehre. Die für christliches Ethos zentralen Motive werden begrifflich innerhalb des systematischen Rahmens einer heilsgeschichtlichen Schöpfungs- und Erlösungsordnung entfaltet und für das sich verändernde kirchliche Leben der Spätantike ausgestaltet. Wirkungsgeschichtlich bedeutsam werden philosophische Lehren und Begriffe angeeignet,

wie z. B. das Schema der vier Kardinaltugenden, die mit den drei ›theologischen‹ Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe ins Verhältnis gesetzt werden, sowie der Begriff der Natur und die stoische Naturgesetzelehre, mit deren Hilfe die rationale Struktur des Sittlichen an die Heilsordnung zurückgebunden wird. Besondere Bedeutung kommt der Theologie Augustins zu, der die ursprüngliche Freiheit des Willens zum Guten mit seiner Unfreiheit im Status der Sünde, die sich in der Selbstliebe manifestiert, kontrastiert und jegliche reale Möglichkeit, Gutes zu tun, allein durch Eingreifen Gottes, durch Gnade, denken kann.

### 2.2 Mittelalter

Sowohl die Entstehung einer Theologie als Wissenschaft als auch die einer theologischen Ethik im Sinne systematischer Reflexion auf moralische Praxis verdanken Wesentliches der Aristoteles-Rezeption im 13. Jh. und sind institutionell mit der mittelalterlichen Universität verbunden. Tugend- und Naturbegriff erfahren eine Transformation, die auch der mit Aristoteles neu ins Bewusstsein getretenen Eigenständigkeit von philosophischer Ethik und damit einer nicht-christlichen Moralerkenntnis Rechnung zu tragen versuchen. Der später maßgeblich gewordene Thomas von Aquin konzipiert die Liebe als ›Form‹ der übrigen Tugenden, die sie auf Gott als letztes Ziel hin ausrichtet, und sichert die sittliche Kompetenz des Menschen, indem er sittliche Erkenntnis im ›natürlichen Gesetz‹ als Teilhabe der praktischen Vernunft an der göttlichen Weltordnungsvernunft des ›ewigen Gesetzes‹ denkt. Das natürliche Gesetz enthält die obersten Prinzipien des Sittlichen, deren normative Ausgestaltung in konkrete Handlungsgebote Aufgabe des vernünftigen sittlichen Subjekts ist. Im spätmittelalterlichen Nominalismus tritt zunächst eine konzeptionelle Betonung des Willens gegenüber der Vernunft in den Vordergrund: Gut ist, was Gott will und weil er es will. Dementsprechend gewinnt eine Gebotsmoral mit Tendenz zum ethischen Positivismus an Bedeutung.

### 2.3 Neuzeit

Die normative Fokussierung auf das Naturrecht behält mit wechselnden Akzentuierungen im Wesentlichen bis ins 20. Jh. die Oberhand und führt zur Ausbildung einer umfangreichen Kasuistik. Indem immer konkretere Normen aus dem Naturrecht abgeleitet werden, vollzieht sich in der theologischen Ethik im Grunde eine progressive Rationalisierung, deren Begründung aus einem essentialistischen Naturbegriff sich von zeitgenössischer philosophischer

Ethik allerdings zunehmend isoliert. Die damit einhergehende Juridifizierung und Objektivierung lässt die subjektive Erkenntnis und Übernahme moralischer Gebote im Gewissen zum theologischen Problem werden, das als Streit zwischen sog. Moralsystemen jahrhundertlang diskutiert wird. Versuche, die resultierende theologische wie auch ethische Verengung durch stärkere Orientierung an biblischen Intentionen, durch geschichtliches Denken oder Auseinandersetzung mit neuzeitlicher Philosophie zu überwinden, bleiben vereinzelt und können sich erst in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s, auch durch die Rezeption auf dem 2. Vatikanischen Konzil (1962–65), breiter entfalten.

### 3. Gegenwärtige Problemstellungen

Angesichts der Entwicklungen in der modernen Welt und Gesellschaft sieht sich die theologische Ethik mit neuartigen Fragestellungen konfrontiert, die ihr – ebenso wie philosophischer Ethik, die sich verstärkt ›Anwendungsfragen‹ zuwendet – abverlangen, konkrete moralische Normen auf eine Weise zu begründen, die im weltanschaulichen Pluralismus tragfähig ist. Theologische Ethik muss hier nicht nur die Begründungsstandards zeitgenössischer Ethik kritisch rezipieren, sondern wird, nachdem die neuscholastisch-naturrechtlichen Grundlagen obsolet wurden, zur Besinnung sowohl auf ihre ethischen wie auch ihre theologischen Fundamente herausgefordert. Die Frage nach dem universalen Geltungsanspruch einer theologischen Ethik wird durch Enzykliken wie *Humanae vitae* und *Veritatis splendor*, die als moralische Bevormundung bzw. Disziplinierung der Ethik aufgefasst werden, noch verschärft. Dieser Problemlage versuchen die Konzeptionen einer ›autonomen Moral im christlichen Kontext‹ (Auer) bzw. einer ›theonomen Autonomie‹ (Böckle) zu begegnen, indem sie das neuzeitliche Selbstverständnis des sittlichen Subjekts, wie es im kantischen Konzept der sittlichen Freiheit als Autonomie gefasst wird, theologisch würdigen. Auers Forderung nach ›Autonomie der Moral‹ richtet sich um der Universalität des Sittlichen willen gegen eine lehramtlich reglementierte und autoritativ auferlegte kirchliche Moral, die tendiert, zu einer katholischen Sondermoral zu verkommen, weil ihre normative Begründung nicht nachvollziehbar ist. Dagegen versucht Auer unter dem Stichwort des ›Weltethos‹ das Sittliche als gegenüber der christlichen Glaubenslehre eigenständigen Phänomenbereich auszuzeichnen, für dessen Rationalität der christliche Glaube stimulierende, integrierende und kritisierende Funktion hat. Das Konzept

der ›theonomen Autonomie‹ hingegen setzt stärker bei der Frage nach dem Grund sittlicher Verpflichtung im Subjekt an und führt die sittliche Eigenverantwortlichkeit des Menschen aus Freiheit schöpfungstheologisch auf einen letzten Grund in Gott zurück. Beiden ist das Insistieren auf der allgemeinen Kommunikabilität ethischer Normen eigen, die über rationale Argumente zu erfolgen hat, und die Bestimmung der ethischen Bedeutung des Glaubens als Sinnhorizont der Existenz, aus dem sich die Motivation zur Sittlichkeit speist. In der Diskussion um das sog. *Proprium christianum*, in der die ›Glaubensethik‹ (Stoeckle, Ratzinger) eine Gegenposition vertritt, wird einerseits der ungeschichtliche Vernunftbegriff kritisiert, andererseits die ethische Relevanz des christlichen Glaubens stärker hervorgehoben. Zwar ist unstrittig, dass christliche Ethik keine Normen enthält, die nur auf der Basis des Glaubens verständlich sind, strittig ist hingegen, wie moralische Autonomie geschichtlich realisiert wird und ob bzw. wie der religiöse Sinnhorizont des Glaubens die praktische Vernunft auch ›material‹ prägt (Demmer).

Die Diskussion zeigt, dass ein Verständnis des Sittlichen von Normen her zu Verengungen führt und keine adäquate theologische Bestimmung der ethischen Relevanz des christlichen Glaubens mehr zulässt. Gegenwärtige Ansätze suchen daher der Geschichtlichkeit des Ethischen und der menschlichen Erfahrung (Mieth) sowie der menschlichen Sozialität eine wesentliche Rolle für Sittlichkeit und Ethik zuzuweisen und von dort her ein erneuertes Verständnis von theologischer Ethik zu gewinnen. Dies ist auch deshalb dringlich, weil in der kontroversen ethischen Debatte über gesellschaftliche Entscheidungsfragen die Frage nach Rolle und Stellenwert der theologischen Ethik in einer ›säkularen‹ Gesellschaft beantwortet werden muss.

### 4. Theologie und Ethik: Ansatz einer systematischen Verhältnisbestimmung

Die ethische Relevanz des christlichen Glaubens lässt sich bestimmen als spezifische Ausprägung einer Identität als geschichtliches Handlungs-subjekt, welche die Identität als verantwortliches ethisches Subjekt umfasst. Um dies in seiner ethischen Dimension genauer zu erfassen, ist es erforderlich, innerhalb des Ethischen zwischen der strebensethischen Zielwahl bzw. Lebensgestaltung und der sollensethischen Abgrenzung zwischen den Interessen der Moralsubjekte zu differenzieren sowie diese beiden Dimensionen des Ethischen an das personale Selbstverstehen der Handelnden zurückzubinden.

#### 4.1 Dimensionen des Ethischen

Im strebensethischen Aspekt wird die menschliche Daseinsweise als handelnde Personen unter der Hinsicht eines ›guten‹ Lebens betrachtet, das sich stets in einer bestimmten Lebensform ausprägt. Die Gestalt, die ein Leben annimmt, besteht aus vielfältigen Handlungen und Handlungskomplexen, mit denen Ziele verfolgt und auf Widerfahrnisse reagiert wird, in der Perspektive, sie in einen ›einheitlichen‹ Lebensverlauf zu integrieren. Mit den Zielsetzungen und Handlungsverläufen sind untrennbar evaluative Einstellungen des ›Guten‹ verbunden, die sich darin sowohl verwirklichen als auch konkretisieren und bewähren. In ihnen verwirklicht sich das handelnde Subjekt als geschichtliche Person, die mit anderen zusammen in einem gemeinschaftlichen und institutionellen Kontext lebt, d.h. ihr Leben sowohl führt als auch ›erleidet‹. Die Lebensführung als evaluative Einheit wird vorwiegend narrativ konstruiert und damit als eigene angeeignet; die strebensethische Rationalität liegt in der transparenten und konsistenten Zielwahl und -verfolgung unter Wahrung und Ausgleich der eigenen, bisweilen widerstreitenden Wünsche. Von der strebensethischen Lebensorganisation hebt sich die sollensethische Dimension dadurch ab, dass sie vom Konflikt zwischen den Interessen und Zielen der Individuen und Gruppen ausgeht und den Ausgleich zwischen ihnen als berechnete Ansprüche, etwa in moralischen Pflichten, formuliert. Sollensethische Normen richten sich an vorfindliche individuelle und kollektive Zielsetzungen mit dem Anspruch, sie einer moralischen Kritik hinsichtlich ihrer Zulässigkeit zu unterziehen, deren Kriterium in einer Universalisierungsprüfung besteht. Moralische Normen zeichnen sich daher durch Allgemeinheit und Formalität aus.

#### 4.2 Ethische Identität und christlicher Glaube

Die ethische Identität besteht darin, ein Selbstverhältnis zu entwickeln, das strebensethische Lebensführungskompetenz und sollensethische Pflichtwahrnehmung in den offenen biographischen Zusammenhang eines Lebensstils integriert, innerhalb dessen wiederum konkretes Handeln-können realisiert wird. Dabei kommt der Anerkennung der anderen als ihrerseits nach einem ›guten‹ Leben Strebende und als moralische Achtung Fordernde wesentliche Bedeutung für das eigene Selbstverstehen als in einem gehaltvollen Sinne handlungs- und moralfähiges geschichtliches Selbst zu. Ethische Identität findet ihren Ausdruck in den Überzeugungen der Person. Damit sind die Einstellungen und Werthaltungen gemeint, die eine Person in ihrem Leben als für sie wesentlich erfahren hat, die ihre grund-

legenden Vorstellungen des ›Guten‹ beinhalten und die sich im Zusammenleben mit anderen auch in moralischen Konfliktsituationen bewährt haben, so dass die Person sich selbst nicht anders als in diesen Überzeugungen verstehen und von sich erzählen kann. Auf der Ebene der Überzeugungen ist unter ethischer Hinsicht auch die christliche Glaubenshaltung anzusetzen. Christlicher Glaube bedeutet hier, sich in den biblischen, kirchlich tradierten Vorstellungen der Welt als Schöpfung, des Angesprochen-seins von Gott, eines kommenden Reiches Gottes etc. zu verstehen und vor diesem Hintergrund sich als handlungsmächtiges und zum konkret ›Guten‹ aufgefordertes Selbst im Bezug zu anderen biographisch zu verwirklichen. Dabei ist entscheidend, dass die christlichen Glaubensvorstellungen nicht unmittelbar auf der ethischen Ebene liegen, aber den Anschluss zu ihr suchen. Ihre Wirkung richtet sich in erster Linie an die Vorstellungskraft, die sie mit Leitbildern und Sinngestalten in Bewegung setzt hin zur Vermittlung mit ethischer Lebensgestaltung, d.h. zur Vermittlung mit der strebensethischen und sollensethischen Rationalität, ohne welche der Glaube keine praktische Relevanz hätte. Eine sich christlich verstehende personale Identität ist folglich eine bestimmte ›kulturelle‹ Weise, eine ethische Identität auszubilden und schlägt sich in erster Linie in – geschichtlich wandelbaren – Lebensstiloptionen nieder.

#### 4.3 Theologische und philosophische Ethik

Theologische Ethik reflektiert auf gutes und richtiges Handeln vom Standpunkt der christlichen Glaubensüberzeugungen aus, wobei es ihr gerade um die kritische Vermittlung der Überzeugungen mit der strebensethischen und sollensethischen Rationalität geht. Der Stellenwert der Überzeugungen innerhalb der theologischen Ethik ist dabei unter strebensethischer und sollensethischer Hinsicht unterschiedlich zu bestimmen. Für die strebensethische Frage nach dem ›Guten‹ bei der Zielwahl und Lebensgestaltung von Individuen und Gemeinschaften übernimmt Ethik generell eine beratende Funktion hinsichtlich der Konsistenz, Kohärenz und den evtl. Alternativen bei der praktischen Organisation von Zielen und Wertsetzungen. Theologische Ethik versucht dabei, christliche Überzeugungen und Überlieferungsgestalten des ›Guten‹ für die jeweilige Situation fruchtbar und verständlich zu machen, bringt also in die strebensethische Debatte über die formale Konsistenzprüfung hinaus eine Grundoption ein. Deren Status hängt freilich vom Adressatenkreis ab, an den sich theologische Ethik richtet: Gegenüber einer pluralistischen Gesellschaft versucht sie, christ-

liche Werthaltungen als historisch gewachsene subjektive Präferenz ethisch einsichtig zu machen, also den allgemeinen Wert des Partikulären aufzuweisen. Gegenüber der Gemeinschaft der Glaubenden versucht sie hingegen, mit der ›Verbindlichkeit der Konsequenz‹ die christlich-biblischen Vorstellungen und substantiellen Überzeugungen für die gegenwärtige Lebenspraxis und die kirchlichen Institutionen auf der Höhe der allgemein-ethischen Reflexion aufzubereiten und dadurch einer christlichen Lebensgestaltung Orientierung zu bieten.

Einer sollensethischen Argumentation muss es darum gehen, vor dem Hintergrund divergierender Anschauungen des ›Guten‹ das allgemein Verbindliche und von allen gleichermaßen zu Fordernde zu bestimmen, d.h. normativ-ethisch zu begründen. Theologische und philosophische Ethik vollziehen hierbei dieselbe Funktion und müssen denselben Begründungsstandards genügen. Zur Begründung moralischer Normen mit universalem Geltungsanspruch haben christliche Glaubensüberzeugungen folglich keine eigenen, religiösen Argumente beizutragen. Hier hat theologische Ethik mit den Mitteln philosophischer Ethik vorzugehen. Dennoch sind die christlichen Überzeugungen nicht ohne normativ-ethischen Wert, der allerdings nicht auf der Begründungsebene liegt, sondern die ihr vorausliegende Einsicht ins moralisch Belangvolle oder Gefährdete betreffen, also die sollensethische Aufmerksamkeit lenken. Die mit christlichen Überzeugungen verbundenen Sensibilisierungen für Unterdrückte, Benachteiligte und Marginalisierte, die Aufmerksamkeit für gefährdete Institutionen des Humanen und die geschichtlichen Akzentuierungen für Humanisierung lassen theologische Ethik auch in der sollensethischen Begründungsarbeit Akzente setzen, indem sie prüft, inwieweit den Optionen der Aufmerksamkeit Desiderate der normativen Begründung entsprechen – um so die ethische Einsicht auf dem Weg zu immer mehr Gerechtigkeit voranzubringen.

Theologische und philosophische Ethik funktionieren bei unterschiedlicher Wahl der Ausgangspunkte weitgehend parallel und können sich daher kritisch aufeinander beziehen: Philosophische Ethik befragt theologische darauf hin, ob ihre strebensethischen Werthaltungen sinnvoll und ihre sollensethischen Argumentationen haltbar sind. Theologische Ethik richtet an philosophische die Frage, von welchen Überzeugungen sie jeweils ausgeht, ob sich hinter ihren Argumentationen nicht auch Werthaltungen ausmachen lassen, die ebensolcher Reflexion und Explikation bedürften, wie theologische Ethik sie hinsichtlich der christlichen Überzeugungen vornimmt.

## Literatur

### Standardwerke

- Anzenbacher, Arno: *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*. Paderborn u.a. 1997.
- Auer, Alfons: *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf <sup>2</sup>1984.
- Böckle, Franz: *Fundamentalmoral*. München <sup>6</sup>1994.
- Demmer, Klaus: *Fundamentale Theologie des Ethischen*. Freiburg u.a. 1999.
- Fuchs, Josef: *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik*. 4 Bde. Freiburg u.a. 1988–1997.
- Hengsbach, Friedhelm (Hg.): *Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*. Düsseldorf 1993.
- : *Die ändern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung*. Darmstadt 2001.
- Hertz, Anselm u.a. (Hg.): *Handbuch der christlichen Ethik*. 3 Bde. Aktualisierte Neuauflage Freiburg u.a. 1993.
- Höhn, Hans-Joachim (Hg.): *Christliche Sozialethik interdisziplinär*. Paderborn u.a. 1997.
- Holderegger, Adrian (Hg.), *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*. Freiburg u.a. 1996.
- Korff, Wilhelm: *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*. Mainz 1973.
- Mieth, Dietmar: *Moral und Erfahrung 1. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*. Freiburg u.a. <sup>4</sup>1999.
- : *Moral und Erfahrung 2. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*. Freiburg u.a. 1998.
- Ratzinger, Joseph (Hg.): *Prinzipien christlicher Moral*. Einsiedeln 1975.
- Schockenhoff, Eberhard: *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*. Freiburg u.a. 2007.
- Schüller, Bruno: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*. Düsseldorf <sup>3</sup>1989.
- Stoeckle, Bernhard: *Grenzen der autonomen Moral*. München 1974.

### Weiterführende Literatur

- Ernst, Stephan: *Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre*. Münster 1996.
- Hirschi, Hans: *Moralbegründung und christlicher Sinnhorizont. Eine Auseinandersetzung mit Alfons Auers moraltheologischem Konzept*. Freiburg u.a. 1992.
- Keenan, James F./Kopfensteiner, Thomas: »Moral Theology out of Western Europe«. In: *Theological Studies* 59 (1998), S. 107–135.
- Kopecný, František: *Moraltheologie im aufgeklärten thesianisch-josephinischen Zeitalter. Sittliche Bildung und Ausgestaltung der Morallehre zum eigenständigen systematischen Lehrfach*. St. Ottilien 1990.
- Lesch, Walter/Bondolfi, Alberto (Hg.): *Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung*. Tübingen/Basel 1995.
- Mahony, John: *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford 1987.
- Mandry, Christof: *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*. Mainz 2002.
- Mieth, Dietmar (Hg.): *Moraltheologie im Absense? Antwort auf die Enzyklika »Veritatis splendor«*. Freiburg u.a. 1994.
- Nethöfel, Wolfgang: *Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen*. Göttingen 1987.
- Theiner, Johann: *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*. Regensburg 1970.

Wieland, Georg: *Ethica – scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*. Münster 1981.

Christof Mandry

## Theologie und Ethik (protest. Sicht)

### 1. Reformatorischer Ansatz

Die reformatorische Theologie folgte der scholastischen Tradition und behandelte die Ethik als Teil ihrer schulmäßig summenhaften Gesamtdarstellung der kirchlichen Lehre, die ihr in den lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften als konsensuelle Artikulation des reformatorischen Welt- und Menschenverständnisses vorgegeben war. Für die Schultheologie leitend wurden insbesondere Luthers Großer Katechismus (der auch für Calvin – und durch diesen vermittelt für die gesamte reformierte Tradition – systematisch-orientierende Bedeutung gewann) sowie Confessio Augustana und Konkordienformel (für die lutherische Scholastik von Melancthon über Johann Gerhard, Abraham Calov bis zu Andreas Quenstedt und David Hollaz). Die Verselbständigung der ›ethischen‹, die Führung des christlichen Lebens betreffenden Teile dieses Lehr-ganzen wurde 1621 erstmals von Georg Calixt aus praktischen Gründen vorgenommen und findet sich bis heute (im 19. Jh. etwa bei: Friedrich Schleiermacher, Adolph von Harleß, Carl Immanuel Nitzsch, im 20. Jh. etwa bei Werner Elert, Paul Althaus, Wolfgang Trillhaas). Sie hat rein technischen Sinn und berührt, wie Schleiermacher ausdrücklich festhielt, nicht die systematische Einheit der Lehre als zusammenhängende Darstellung des Zustandekommens der Glaubensgewissheit, ihres Sachgehalts und ihrer das aktive christliche Leben begründenden, orientierenden und motivierenden Kraft in ihren dauernden wesentlichen Grundzügen. Gesamtdarstellungen dieses Ganzen begegnen auch noch im 19. und 20. Jh. (Franz Hermann Reinhold Frank, Karl Barth, Paul Tillich, Emanuel Hirsch) und sind auch heute nicht ausgeschlossen.

Die reformatorische Grundeinsicht – dass die den Glauben ermöglichende und verlangende Gewissheit denen, die das Evangelium zunächst als äußere Botschaft hören, dann durch das geistgewirkte Evidentwerden seiner Wahrheit durch Gott selbst gewährt wird – gibt der Theologie den Status einer nachgängigen Explikation der Selbstbezeugung des Glaubens und seines Offenbarungsfundamentes – insbesondere des maßgeblichen biblischen Glaubens- und

Offenbarungszeugnisses – und rückt sie damit in ein deskriptives Verhältnis zur Glaubenswirklichkeit. Die gedankliche Nachzeichnung richtet sich freilich nicht auf die empirischen Einzelercheinungen des Christseins, sondern auf dessen Wesen, das sich im Kontinuum aller seiner empirischen Variationen dauernd manifestiert, auf seinen Grund, eben Gottes freie Selbstvergegenwärtigung im Wort durch den Heiligen Geist, und auf das eigenverantwortliche aktive Lebenszeugnis des Glaubens für diesen seinen Grund. In der Bezogenheit auf ihren Grund und Gegenstand ist reformatorische Theologie systematische *und* historische Theologie. Als *systematische Theologie* ist sie die Wesenstheorie der Aktivität des Glaubens in seinem Begründet-, Getragen- und Umfasstsein von der Aktivität Gottes, die auf ihre – zeitliche und dann ewige – Selbstvergegenwärtigung im schöpferischen Logos durch den Geist zielt. Als *historische* beschreibt reformatorische Theologie im Licht dieser Kategorialität die individuellen Erscheinungen des christlichen Lebens in der Geschichte.

Der angedeutete Sachbezug leitet die technische Zweiteilung der Systematischen Theologie in Dogmatik und Ethik. Thema der ersteren sind Zustandekommen und Sachgehalt der Glaubensgewissheit; Thema der zweiten ist die geschenkte Glaubensgewissheit als Begründung der Fähigkeit zum Handeln durch Glauben und zugleich als Motiv und als Orientierung alles Handelns. Jener Sachbezug ist es auch, der zu den vier wesentlichen Charakteristika der reformatorischen Theologie als Ethik führt:

(a) Sie ist Selbstreflexion der Wirklichkeit des Glaubens und damit auch des Ethos des Glaubens auf seine Wesensstruktur hin, steht also selbst auf dem Boden der Gewissheit des Glaubens und seines Daseinsverständnisses. Kraft dieser Gebundenheit ist sie von Grund auf und unüberwindlich perspektivisch.

(b) Sie ist im Verhältnis zum Gegenstand ihrer Reflexion deskriptiv, Beschreibung der konstitutiven Züge seiner gegebenen Wirklichkeit, seines Wesens. Dadurch setzt sie dazu instand, in der geschichtlichen Wirklichkeit das dem Wesen gemäße vom Wesenswidrigen zu unterscheiden sowie Möglichkeiten für Korrekturen des letzteren und Förderungen des ersteren zu entdecken und gegebenenfalls zu ergreifen. In ihrem kategorial-deskriptiven Status liefert die systematische Theologie als Ethik praxisrelevantes Orientierungswissen.

(c) Dies tut sie im Blick auf alle drei Wesensaspekte des christlichen Lebens: erstens im Blick auf seinen *Tugend*aspekt, d.h. im Blick auf die Fähigkeit des Glaubens zum sittlichen Handeln. Diese Fähigkeit besitzt der Glauben einerseits kraft der Gewissheit

über die ursprüngliche auf Heil zielende Güte des Wesens, Wollens und Wirkens Gottes selbst (*lex aeterna*) sowie kraft der in dieser Gewissheit begründeten Liebe zu Gott, andererseits besitzt der Glaube diese Fähigkeit auch kraft der Gewissheit über die in jenem guten Schöpferwirken bereits implizierte Zumutung an das eigene Wirken der Geschöpfe sowie kraft der dadurch begründeten Lust zur Annahme dieser Zumutung. Zweitens liefert die Ethik Orientierungswissen im Blick auf den *Pflichtaspekt* des christlichen Lebens, d.h. im Blick auf die Bekanntschaft mit der schon im Sein des Geschöpfes – seinem Geschaffensein, seinem Gewissgemachtwordensein und seinem gewissgewordenen Bestimmtein zum ewigen Leben – steckenden Zumutung (Gebot) eines diesem Sein entsprechenden Freiheitsgebrauchs. Schließlich orientiert sie das christliche Leben auch im Blick auf den *Güteraspekt*, d.h. im Blick auf das Ausgerichtetsein auf das verheißene – das zeitliche und das ewige – Gute, das als durch Gott verheißener Effekt des Tuns des Gebotenen gewiss ist.

(d) Sie versteht das Wesen des christlichen Lebens als systematische Variation des universalen Wesens des Menschseins überhaupt. Sie bezieht das durch die Christuserfahrung geprägte christliche Handeln auf die durch die Schöpfung gegebene allgemeine Natur des Menschseins und versteht es in deren Horizont. Die Notwendigkeit dieser Verortung des christlichen Lebens innerhalb des Allgemeinmenschlichen ergibt sich aus dem Sachgehalt des christlichen Glaubens selbst. Die Relativierung (Beziehung) ist also eine Relativierung auf das *christlich* verstandene Allgemeinmenschliche, darum dann auch eine Selbstrelativierung. Für die Ethik reformatorischer Theologie gehört es zum Wesen des christlichen Lebens hinzu, sich selbst nur zu etablieren zugleich mit der Etablierung einer allgemeinen Ordnung für das Zusammenleben aller, die auch Nichtchristen volle Teilnahme einräumt, und mit der Selbsteinbettung in diese umfassende Ordnung. Zwar kann die Allgemeinheit dieser Ordnung von Christen nur christlich konzipiert und gestaltet werden, aber gleichwohl kann sie eine für alle – auch Nichtchristen – offene Ordnung sein. Sie ist es dann, wenn sie christlich als eine solche Ordnung entworfen und gepflegt wird, die dazu da ist und in der es möglich ist, dass Verschiedenes sich verständigt. Diese aus dem Sachgehalt der christlichen Gewissheit selbst stammende, also für das christliche Leben wesentliche Selbstrelativierung auf und Selbsteinbettung in eine größere Ordnung haben die Reformatoren durch Ausbau der augustinischen Zwei-Reiche-Lehre zu beschreiben versucht, später Schleiermacher durch Einzeichnung der Theorie des christlichen Lebens in den

Horizont einer – *nota bene*: christlich fundierten und perspektivierten – »philosophischen« Theorie des Zusammenlebens aller Menschen bloß als solcher. Beides besagt dasselbe: Das christliche Leben versteht sich im Lichte des Sachgehalts seiner eigenen Daseinsgewissheit als konkrete Bildungsgestalt des natürlichen (geschöpflichen) Lebens, das selbst von seinem Grunde her zur christlichen als seiner konkreten Bildungsgestalt bestimmt ist. Dasselbe Ziel strebt auch die von Karl Barth angeregte Lehre von der »Königsherrschaft Christi« an, der jedoch ihre Unterscheidung von der Vision einer christlichen Gesellschaft nicht genügend klar gelungen ist.

## 2. Das Verhältnis der reformatorischen Position zur Ethik der Autonomie der Vernunft

Damit ist das Verhältnis der reformatorischen Position zur nichtchristlichen Ethik der Autonomie der Vernunft vorgezeichnet.

(a) *ad vocem* Autonomie. – Die »Freiheit eines Christenmenschen« hebt nicht das Gebundensein an die Zumutungen der *lex naturalis* (ungeschrieben im Gewissen: Röm 2,15; geschrieben im Dekalog) auf, die in der durch die *lex aeterna* bestimmten Ordnung des Weltprozesses gründet. Der Glaube übernimmt dieses Soll in Freiheit, weil er es im Status der Gotteskindschaft von innen heraus aus eigener Einsicht und Neigung tut. Diese *eigene Einsicht* ist nicht Reflexionsresultat der natürlichen Vernunft, sondern sie ist die den Glauben als Vertrauen begründende, aus dem Geschenk des geistgewirkten Evidentwerdens der Wahrheit des Evangeliums stammende bezwingende Gewissheit von der Güte des Schöpfers, seines auf das Gute seiner Geschöpfe zielenden Wesens, Wollens und Wirkens (BSLK 660,18ff.); diese Gewissheit und ihr Gehalt wird in der theologischen Reflexion entfaltet. Die *eigene Neigung* dessen, der aus der Gewissheit des Glaubens lebt, ist nicht einfach die des *amor sui* oder *mundi*, sondern der durch jene Gewissheit über Gott als höchstes Gut geschaffene *amor Dei*. Und die in der vertrauenden Aktivität dieses Glaubensgehorsams, der Kindes-, nicht Knechtsgehorsam ist, anerkannte Autorität ist weder die einer äußerlich begegnenden – kirchlichen oder politischen – Obrigkeit, noch die der eigenen Vernunft, sondern allein die Autorität Gottes, der sich dem Glaubenden selbst im Evangelium durch den Geist als schöpferische »Gnade und Wahrheit« gegenwärtig hat mit dem Effekt geschenkter Glaubensgewissheit und Liebe.

In der Konsequenz dieser Einsicht, dass es *allein* die Autorität des sich im Evangelium durch den Geist, also im Geschenk von Glaubensgewissheit und Liebe selbst vergegenwärtigenden dreieinigen Gottes ist, die der dadurch ermöglichte und verlangte Glaube frei, ungezwungen und spontan anerkennt, liegt eine präzise, unzweideutige und vor allem kritische Unterscheidung zwischen den durch die *lex naturalis* von Gott selbst geschichtsinvariant zugemuteten sittlichen Aufgaben – insbesondere der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens – und allen im Laufe der Geschichte von Menschen gefundenen und etablierten Lösungen dieser Aufgabe. Diese Unterscheidung begründet eine konstruktiv-kritische, reformbereite Distanz zu allen Gestalten der gesellschaftlichen Ordnung und den sie prägenden *leges positivae humanae*. Fakt ist jedoch, dass insbesondere die lutherische Ethik – und zwar bis in die erste Hälfte des 20. Jh.s hinein (z.B. in der Lehre von den Schöpfungsordnungen: Paul Althaus, Werner Elert, Emanuel Hirsch, Walter Künneth, aber auch im reformierten Bereich: Emil Brunner) – diese Differenz nicht in der erforderlichen Konsequenz ausgearbeitet und eingeschränkt, vielmehr in problematischer Weise zur Stützung der jeweils herrschenden politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse beigetragen hat. Noch heute – im Verhältnis zur Demokratie und zu den in ihr koexistierenden Freiheitsverständnissen – ist nicht immer klar, ob das Ja der theologischen Ethiker zu all dem als Stützung des Demokratie- und vielspältigen Freiheitsverständnisses der neuen gesellschaftlichen Eliten gesagt ist oder ob es aus dem spezifisch christlichen Verständnis der *lex naturalis*, einschließlich des spezifisch christlichen Verständnisses der Menschenwürde, erfolgt – mit der dazu gehörigen Widerstandsbereitschaft (Testfall: Lebensverständnis, Lebenswissenschaft und Lebenstechnik). Auf der Linie des christlichen Verständnisses von Würde und Verantwortlichkeit des Menschen als zum vollendeten Ebenbild Gottes bestimmten Geschöpf ist jeder Position zu widerstehen, die die Würde des Menschen in dessen Selbstreflexion und Selbstbestimmung begründet sieht, die Autonomie des reflektierten Selbstbewusstseins endlicher Vernunftwesen zur Quelle der *lex naturalis* ausruft und/oder letztere durch reflexionsbegründete Normdektionen ersetzen bzw. sie ersatzlos streichen will. Dieser Widerstand kann und muss innerhalb einer politischen Ordnung erfolgen, die die auf Verständigung hingebundene Koexistenz der gegensätzlichen Positionen gewährleistet – also als politische Ordnung, die auf die Wahrung von verständigungsdienlichem äußeren Frieden und Gerechtigkeit beschränkt ist – und weder die nichtchristlichen noch die christlichen

Positionen von voller Mitgestaltung ausschließen darf.

(b) *ad vocem* Freiheit. – Seit Ende des 16. Jh.s begegnet – zunächst in Gestalt der neustoischen Tugendlehre (Justus Lipsius: *De constantia* etc., 1584), dann in naturrechtlichen Pflichten- und Güterkonzeptionen, die unterschiedlichen rationalistischen oder empiristischen Vernunftkonzeptionen folgen, und heute in diversen Formen eines ›wissenschaftlichen‹ Menschen- und Weltverständnisses – der Anspruch ›der Vernunft‹, alleinige Quelle des praxisorientierenden Welt- und Menschenverständnisses zu sein und damit auch das alleinige Fundament jeder materialen Sittlichkeit. Die Stellung der evangelischen Ethik gegenüber solchen Ansprüchen ergibt sich aus den genannten Grundeinsichten:

*Erstens* markiert sie den materialen Dissens zu diesen Positionen im Leitverständnis von Welt und Mensch.

*Zweitens* widerspricht sie jedem Anspruch von Vernunft, außerhalb der geschichtlichen *conditio humana* existent und innerhalb ihrer perspektivenfrei zu sein, nicht gebunden zu sein an Überzeugung schaffende Erschließungsvorgänge, als Illusion. Sie behandelt jeden solchen Anspruch als selbst perspektivisch, also als ebenso wie die christliche Position fußend auf vorwissenschaftlichen, von un verfügbaren Erschließungen lebenden Überzeugungen, nur eben anderen als den christlichen. Freilich können auch die so kritisierten Positionen Wahrheitsmomente enthalten, die aus christlicher Sicht anzuerkennen sind. – So plural wie die Daseinsverständnisse und die in ihnen gründenden Ethosgestalten sind auch die – jeweils auf dem Boden einer von ihnen stehenden – Ethiken. Die Vorstellung, dass der Theologie (engeführt auf Dogmatik als Offenbarungswissenschaft) die Ethik als Unternehmen der Philosophie gegenüberstünde, ist unangemessen. Vielmehr steht Theologie – die als reflektierende Ausarbeitung des kategorialen Gehalts eines vorgegebenen Daseinsverständnisses selbst Philosophie ist – in einer Pluralität anderer Philosophien samt jeweils zugehöriger Ethik.

*Drittens* bleibt sie ihrer Einsicht treu, dass alles sittliche Handeln von inhaltlich bestimmten und kraft ihrer Evidenz allererst die Fähigkeit zum Handeln sowie dessen Motivierung und Orientierung bewirkenden Überzeugungen über Wesen, Ursprung und Bestimmung von Welt und Mensch abhängt. Jeder Versuch, das sittliche Handeln auf rein formale Prinzipien zu begründen, versagt vor der für das sittliche Leben wesentlichen Aufgabe, materiale Entscheidungen treffen zu müssen. Ein Musterbeispiel hierfür ist abermals die Abhängigkeit jeder Lebens-



wissenschaft und Lebenstechnik von einem vorwissenschaftlichen Lebensverständnis.

*Viertens:* Sie wirkt auf eine politische Ordnung hin, die die politisch gleichberechtigte verständigungsorientierte Koexistenz mit diesen anderen Überzeugungspositionen sichert

*Fünftens:* Sie nimmt den offenkundigen Dissens im Inhalt des leitenden Welt- und Menschenverständnisses zum Anlass für Verständigungsbemühungen, die kurzfristig auf die für die Erhaltung der politischen Ordnung erforderlichen Konsense zielen, mittel- und langfristig auch auf Verständigung über die weltanschaulichen Grundlagen des Ethos.

### 3. Tendenzen des theologischen Rationalismus

Aber auch Tendenzen eines theologischen Rationalismus, der sich der Suffizienz und Letztautorität natürlicher Vernunft beugt, haben im Protestantismus Einfluss gewonnen. Grundmuster: Ein jeweils für maßgeblich gehaltenes ›vernünftiges‹ Verständnis der Verfassung, des Ursprungs und der Bestimmung von Welt und Mensch wird als Horizont für die Auslegung der Inhalte der christlichen Überlieferung gehandhabt. Die klassischen Beispiele sind: (a) die in den Horizont der Leibniz-Wolff'schen Schulphilosophie tretende »Neologie« (klassisch Aner 1929) und ihre Gleichsetzung des christlichen mit dem Ethos der natürlichen Vernunft; (b) die in den Horizont der hegelschen Philosophie tretende spekulative Theologie mit ihrer Perspektive auf die geschichtliche Auflösung des Ethos der christlichen Religion in das Ethos des Staates (Richard Rothe); (c) die in den Horizont der kantischen Philosophie tretende Theologie mit ihrer Kant folgenden Begründung von Religion, gerade auch christlicher, in der Problematik der geschichtlichen Realisierung des reinen Vernunftethos und ihrer Interpretation der Bedeutung und Wirkung Jesu als der (oder einer) Bedingung für die geschichtliche Realisierung dieses – dann seinerseits auf der Linie Kants rein formalen, inhaltlich kriterienlosen – Vernunftethos (Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann); (d) die ebenfalls Kant verpflichtete, aber darüber hinaus ein *grosso modo* als Einheit verstandenes »neuzeitliches Wahrheitsbewusstsein« unterstellende modernisierende Interpretation der Gehalte der christlichen Überlieferung in diesem Horizont und die Gleichsetzung des christlichen mit dem Ethos der modernen Zivilisation (Emanuel Hirsch, Trutz Rendtorff). – Die Erfolgchancen dieser Positionen, aber auch die Problematik ihrer hermeneutischen Fundamente und ethischen

Konsequenzen liegen auf der Hand; jedoch ebenso ihre Wahrheitsmomente: Das christliche Wahrheitsbewusstsein mit seinem spezifischen Gehalt kommt jeweils nur in geschichtlicher Gegenwart zustande, also auch nur im Kontext anderer Weltanschauungen und unter ihrem Einfluss. Auch nimmt es alle Fortschritte des technisch orientierenden Wissens in sich auf und kann den Herausforderungen der sich wandelnden Lebenswelten nicht entfliehen. Daher kann man die skizzierten Positionen als Reaktionen auf Abschließungstendenzen des Christentums und der Theologie gegenüber dem geschichtlichen Wandel verstehen, die der Weite des christlichen Wirklichkeitsverständnisses nicht gerecht werden und zum Scheitern verurteilt sind.

### 4. Zur Verständigungsbereitschaft der evangelischen Ethik

Solche Abschließungstendenzen treten auf, wo nur betont wird, dass die Fassung des christlichen Verständnisses der Wirklichkeit im Ganzen glaubensspezifisch ist, nicht jedoch die inhaltliche Weite dieses Wirklichkeitsverständnisses, welche besagt: Das Ganze der Wirklichkeit gehört in den göttlichen Heilsplan hinein, dieser umfasst auch die nichtchristlichen Positionen, die alle an der Bestimmung der Gesamtwirklichkeit zum Heil teilhaben, und auch die christliche Position ist nur *in* dieser Gesamtsphäre ausgezeichnet, nicht aber ihr entnommen; sie entkommt daher auch nicht der Wechselwirkung mit ihrer geschichtlichen Umwelt, sondern ist zu kritischer Solidarität mit ihr verpflichtet. All dies bleibt unterbelichtet, wo Theologie das christliche Ethos als ein Gruppenethos der Kirche und ihrer Mitglieder entfaltet, das – unter Ablendung der Themen der Zwei-Reiche-Lehre – seine Selbstbeziehung auf und seine Verantwortlichkeit für eine verständigungsorientierte Ordnung der Gesamtöffentlichkeit verkennt (Beispiel: Stanley Hauerwas). Diese Schwäche wird durch das Wahrheitsmoment jener Position kompensiert – das christliche Ethos wird (wenigstens in seiner verkürzten Gestalt als Kirchenethos) öffentlich sichtbar.

Die Grundeinsichten der Reformation verbieten, diese Divergenzen durch formale Entscheidung eines zentralen Lehramts zu meistern. So wie der reformatorische Ansatz der Theologie die Verständigung zwischen Ethos bzw. Ethik des Christentums und nichtchristlichen Ethosgestalten und Ethiken ermöglicht und verlangt, so ermöglicht und verlangt er auch den Austrag dieser internen Divergenzen auf dem Wege einer kompetenten Verständigungspraxis. Wo freilich

die Fähigkeit und/oder die Bereitschaft dazu fehlt, ist die Dekomposition evangelischer Öffentlichkeit unausweichlich. Evangelisches Ethos und evangelische Ethik werden dann von den unterschiedlich wirkenden Autoritätsmechanismen entweder des katholischen Milieus oder des säkularen Zeitgeistes absorbiert.

## 5. Verhältnis zur römisch-katholischen Ethik

Das Verhältnis zur römisch-katholischen Ethik gestaltet sich für die drei evangelischen Varianten des Verhältnisses zu nichtchristlichen Ethosgestalten und Ethiken unterschiedlich.

Die *rationalistischen Tendenzen* stoßen seit dem 18. Jh., verstärkt seit dem 19. Jh., auf analoge Tendenzen im katholischen Bereich, die jedoch einer wesentlich stärkeren Repression durch das zentrale Lehramt ausgesetzt waren und sind. Zusammenarbeit liegt nahe; freilich mit dem ambivalenten Effekt, dass es zu einer stillschweigenden Identifizierung von – Widerstand herausfordernden – kirchlichen Strukturen und Zumutungen mit römisch-katholischen Strukturen und Zumutungen kommt, dass durch die kräftigen Reaktionen Roms der Widerstand Profil gewinnt, dass aber umgekehrt auch die Vorzüge einer sich effektiv zur Geltung bringenden zentral garantierten Ordnung öffentlich sichtbar werden und der unerschrocken-heroische Einsatz für sie Bewunderung weckt.

In der römisch-katholischen Ethik begegnen ähnliche *Abschließungstendenzen* wie in der evangelischen. Auch hier liegt die Verbindung des Wahlverwandten nahe; ebenfalls mit der Folge, dass die Unterschiede zwischen römisch-katholischem und reformatorischem Ethikansatz gegenüber dem öffentlich hervortretenden Sonderstatus eines ›denominationalen‹ – und insofern nicht öffentlichen – Ethos verblassen.

Der Ansatz reformatorischer Theologie bei dem spezifisch reformatorischen Verständnis der Glaubenskonstitution als Gewissheitskonstitution und damit auch als Konstitution eines auf Bildung der gesellschaftlichen *Öffentlichkeit* zielenden Ethos, das um ein spezifisches Verständnis des geistlichen Charakters von der Wahrheitsautorität zentriert ist, die die Sittlichkeit begründet, nämlich um die Einsicht, dass als diese Autorität allein das Gegenwärtig- und Wirksamwerden der gewissheits- und affektbildenden Autorität der Wahrheit, die Gott selbst ist, in Betracht kommt, kann ebenfalls in eine offene Begegnung mit den ihm widersprechenden Prinzipien römisch-katholischer Theologie und Ethik treten.

Wo das geschieht, können in Dialog und spannungsvoller Kooperation die unterschiedlichen Beiträge christlicher Daseinsüberzeugung zur Bildung einer offenen verständigungsorientierten Ordnung gesamtgesellschaftlicher Öffentlichkeit sichtbar und in der Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Positionen fruchtbar werden.

## Literatur

### Standardliteratur

- Birkner, Hans-Joachim: *Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems*. Berlin 1964.
- Hermes, Eilert: *Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik*. Tübingen 1991.
- Knuth, Hans-Christian (Hg.): *Von der Freiheit. Besinnung auf einen Grundbegriff des Christentums*. Hannover 2001.
- Lange, Dietz: *Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis*. Göttingen 1992.
- Rendtorff, Trutz: Art. »Ethik der Neuzeit«. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 10. Hg. v. Gerhard Krause u. a. Berlin 1977, S. 481–517.
- Schütte, Hans-Walter: »Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi«. In: *Handbuch der christlichen Ethik*. Bd. 1. Hg. v. Anselm Hertz u. a. Gütersloh 1978, S. 339–353.
- Ulrich, Hans Günter: Art. »Zur Geschichte der christlichen Ethik. Aufgaben theologischer Ethik«. In: Fahlbusch, Erwin (Hg.): *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 1. Göttingen <sup>3</sup>1986, S. 1144–1155.

### Weiterführende Literatur

- Aner, Karl: *Die Theologie der Lessingzeit*. Halle 1929.

Eilert Herms

# Toleranz

## 1. Begriffsbestimmung

Der Begriff ›Toleranz‹ – lat. *tolerare*: ›dulden‹, ›zulassen‹, ›ertragen‹ – bezeichnet allgemein das Dulden von Überzeugungen, Handlungen oder Praktiken, die einerseits negativ bewertet, andererseits aber nicht vollkommen abgelehnt bzw. eingeschränkt werden. Eine allgemeine Definition des Begriffs – der vielfältig verwendet und bewertet wird – enthält drei Komponenten (näher dazu Forst 2003, Kap. 1). Erstens setzt Toleranz eine ›Ablehnungs-Komponente‹ voraus: Die zu tolerierenden Praktiken oder Überzeugungen müssen normativ als falsch oder schlecht verurteilt werden. Ohne diese Komponente lägen entweder Indifferenz oder Bejahung, nicht aber Toleranz vor. Zweitens steht dem eine ›Akzeptanz-Komponente‹ gegenüber, die die negative Bewertung zwar nicht aufhebt, aber andere, positive Gründe nennt, die für Toleranz sprechen. Drittens gehört zum Be-

griff der Toleranz die Angabe ihrer Grenze, welche dadurch markiert ist, dass die Gründe der Ablehnung stärker als die der Akzeptanz sind (die ›Zurückweisungs-Komponente‹). Schließlich ist es für eine nähere Bestimmung der Toleranz wichtig, in welchem Kontext sie angesiedelt ist: Wird Toleranz von Personen oder Institutionen ausgeübt, bezieht sie sich auf persönliche Überzeugungen, umfassende ethische Lehren oder Handlungen, und handelt es sich um die Beziehung zwischen Eltern und Kindern, Angehörigen verschiedener Religionen, Staatsbürger/innen etc.?

## 2. Der Begriff der Toleranz in philosophiegeschichtlicher Perspektive

Der Begriff der Toleranz ist im Zuge der ab dem 16. Jh. innerhalb des Christentums aufbrechenden religiösen Konflikte zu einem Zentralbegriff der europäischen, politisch-philosophischen Diskussion geworden, seine Geschichte reicht jedoch bis in die Antike zurück. So findet er sich in der Stoa zur Bezeichnung der Tugend des Erduldens von Unglück und Schmerz verschiedener Art. In den Kontext religiöser Differenz rückt er bereits im frühen Christentum ein, etwa bei Tertullian und Cyprian (vgl. allgemein Forst 2003 und zur Begriffsgeschichte Besier/Schreiner 1990). Bleibt Toleranz bis in die Neuzeit hinein auf das Problem bezogen, auf welcher Basis ein friedliches Zusammenleben zwischen Angehörigen verschiedener (nicht nur christlicher) Glaubensrichtungen möglich ist, so erweitert sich im Zeitalter der Aufklärung und nachfolgender Entwicklungen die Bedeutung von Toleranz und bezieht sich allgemein auf das Dulden bzw. Respektieren von Überzeugungen und Lebensweisen, die sowohl religiöser als auch politischer und allgemein kultureller Natur sind. Bei der Betrachtung der Argumente für Toleranz sind grundsätzlich zwei Perspektiven zu unterscheiden: Erstens die Frage der persönlichen Haltung gegenüber divergierenden ethischen Überzeugungen und deren Beurteilung; zweitens die im engeren Sinne politische (und zuweilen strategische) Frage der Bedingungen und Möglichkeiten konfliktfreier sozialer Koexistenz. Obwohl in der Regel beide Gesichtspunkte verbunden werden, führt ihre Differenz zu unterschiedlichen Schwerpunkten und auch zu Spannungen in diversen Toleranzbegründungen.

Im christlichen Argumentationsrahmen finden sich eine Reihe von Argumenten für Toleranz, etwa das der Notwendigkeit des gottgefälligen Glaubens aus innerer Überzeugung ohne externen Zwang oder das der Trennung der zwei Reiche (und der grenz-

ten menschlichen Autorität in Glaubensfragen). Augustinus jedoch, bei dem sich diese Begründungen finden, kommt in späteren Schriften zu dem Schluss, dass die Sorge um das Seelenheil des Menschen auch die Intoleranz zur Pflicht machen kann, wenn sie das einzige Mittel zur Abwehr des ins Verderben führenden, falschen Glaubens ist. Besonders gegenüber Häretikern wurden, so auch bei Thomas von Aquin, deutliche Grenzen christlicher Duldsamkeit gezogen. Die Frage nach dem friedlichen Zusammenleben trotz religiöser Differenz wurde jedoch auch im Mittelalter (etwa von Abailard und Raimundus Lullus, aber auch von Maimonides und Averroes in anderen religiös-philosophischen Traditionen) immer wieder gestellt. Einen Schritt hin zu einer umfassenderen Auffassung von Toleranz stellt *De pace fidei* (1453) von Nikolaus von Kues dar. In Form eines Gespräches von Vertretern verschiedener Religionen wird zu zeigen versucht, inwiefern Kerngehalte des Christentums als »*religio una in rituum varietate*« ein verbindendes Element zwischen den auf dieser Basis zu duldenden verschiedenen Religionen darstellen.

In den Schriften des Erasmus von Rotterdam findet sich die fortentwickelte humanistische Idee einer Verständigung verschiedener Glaubensrichtungen durch Reduktion auf wenige fundamentale Lehren, so dass es nicht zu Streit über religiöse Nebensächlichkeiten (›*Adiaphora*‹) komme. Im Zuge der Reformation tritt demgegenüber die protestantische Betonung der Freiheit des unmittelbar an Gott gebundenen individuellen Gewissens in den Vordergrund, die für Luther (1523) die Grenze der Autorität der »weltlichen Obrigkeit« markiert. Sebastian Castellio (1554) wendet sich gegen die Intoleranz in protestantischen wie auch katholischen Ländern und sieht die Freiheit des Gewissens und der Vernunft als notwendige Bedingung für den Weg zum wahren (christlichen) Glauben an. Damit sind bereits wesentliche Argumente genannt, die die Schwelle zu einem neuzeitlichen Begriff der Toleranz markieren: die Trennung von kirchlicher Autorität und individueller Religiosität bzw. dem je eigenen Gewissen einerseits und die Trennung von weltlicher und religiöser Autorität andererseits.

Den Übergang zur Neuzeit markiert das Werk von Jean Bodin. Mit seinen *Six livres de la République* (1576) tritt eine explizit staatsrechtliche Toleranzbegründung in ihr Recht, die für den Vorrang der Erhaltung politischer Souveränität gegenüber religiöser Einheit plädiert, nicht jedoch für einen vollkommen säkularen Staat und umfassende Religionsfreiheit. Die Restriktionen, die der Imperativ der Erhaltung der staatlichen Einheit mit sich bringt, finden sich in Bodins *Colloquium heptaplomeres*

(1593) nicht. Anders als in früheren Versionen eines Gesprächs zwischen Vertretern verschiedener Religionen, gibt es im Streit zwischen den Positionen, die Bodin auftreten lässt, keine eindeutigen Sieger oder Besiegte. Die Einheit, zu der sie finden, ergibt sich aus dem gegenseitigen Respekt für die authentische Überzeugung der Anderen und der Einsicht in die Unüberwindbarkeit religiöser Differenzen.

Das 17. Jh., geprägt von tief greifenden Religionskonflikten, bringt drei Klassiker der Toleranzbegründung hervor: Baruch de Spinozas *Tractatus Theologico-Politicus* (1670), Pierre Bayles *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrain-les d'entrer* (1686) und John Lockes *A Letter Concerning Toleration* (1689). Spinoza führt in seiner Kritik der positiven Religion den Kern des Glaubens auf die Tugenden von Gerechtigkeit und Liebe zurück und trennt ihn von umstrittenen Dogmen und der philosophischen Wahrheitssuche. Er spricht dem Staat als Friedensrichter unter den Konfessionen das Recht zu, Gerechtigkeit zu definieren und die äußere Religionsausübung zu regeln. Das natürliche Recht auf Gedanken- und Urteilsfreiheit und auf die »innerliche Religionsausübung« ist jedoch nicht auf den Staat übertragbar.

Bayles *Commentaire* kann als der umfassendste Versuch der Begründung von Toleranz in Auseinandersetzung mit der religiösen Rechtfertigung von Intoleranz – insbesondere im Verweis auf das Bibelwort vom »Compelle intrare«, mit dem der Herr seinen Knechten befiehlt, die Unwilligen zum Abendmahl zu nötigen (Lukas 14, 15ff.) – angesehen werden. In seiner Zurückweisung des Glaubenszwanges stellt Bayle das gottgegebene »natürliche Licht« der Vernunft über metaphysisch-theologische Spekulationen und verknüpft es mit Geboten der Moral, die unmittelbar verbindlich und von religiösem Streit unabhängig sind. So wird gegen religiösen Zwang eingewandt, dass er angesichts der Ermangelung letzter Vernunftvidenz für die »einzig wahre« Religion eine Verletzung des grundsätzlich moralisch geforderten Respekts gegenüber den Gewissensentscheidungen der Einzelnen – auch im Falle eines »irrenden Gewissens« – darstellt. Diese Verknüpfung epistemischer und normativer Argumente erlaubt es Bayle, Toleranz universal auszudehnen – außer auf diejenigen, die das Gebot der Wechselseitigkeit nicht akzeptieren.

Bayles Konzeption ist radikaler als die in vielem ähnliche von Locke, welcher die Trennung von Staat und Kirche in staats- und naturrechtlicher, klassisch liberaler Perspektive hervorhebt. Während es Aufgabe des Staates ist, sich um »bürgerliche Interessen« und nicht um das individuelle Seelenheil zu küm-

mern, sind Kirchen »freiwillige Gesellschaften«, die über keinerlei Zwangsrecht verfügen. Ein jeder Bürger hat Locke zufolge ein nicht veräußerbares Recht auf freie Religionsausübung, da die Sorge um das eigene Heil inneren Glauben verlangt, der nicht von außen bestimmt oder gar erzwungen werden kann. Die Grenzen der Toleranz liegen Locke zufolge dort, wo eine Religion (wie in seinen Augen die katholische) die staatliche Autorität in Frage stellt und wo die Leugnung Gottes zur Auflösung der moralischen Grundlagen der Gesellschaft führt.

Im 18. Jh. setzen sich die Tendenzen zu einer überkonfessionellen, säkularen Auffassung des Staates und zu einer Trennung der Rollen des Bürgers bzw. des Menschen und des Religionsangehörigen fort. Die naturrechtliche Argumentation führt schließlich dazu, dass im Zuge der Amerikanischen und der Französischen Revolution ein grundlegendes *Recht* auf Religionsfreiheit anerkannt wird (wobei insbesondere der jeweilige Einfluss von Thomas Jefferson und Mirabeau zu nennen ist). In den Werken einzelner Autoren finden sich wichtige Unterschiede zwischen der staatsrechtlichen und der religionsphilosophischen Perspektive. So führt sein sozio-logischer Perspektivismus Montesquieu in *De l'Esprit des Lois* (1748) zwar zu dem Plädoyer für eine weitgehende Duldung verschiedener Religionen zur Erhaltung des staatlichen Friedens, doch warnt er auch davor, neue Religionen aufzunehmen oder die herrschende Religion zu wechseln, da damit der Zusammenhang von Verfassung, Sitten und Gebräuchen gestört werde. In seinen *Lettres persanes* (1721) hingegen vertritt er eine umfassendere Theorie des religiösen Pluralismus und gegenseitiger Toleranz. Jean-Jacques Rousseau konzipiert in *Du Contrat Social* (1762) einen Staat, der religiösen Streit zu überwinden sucht, indem er ein »bürgerliches Glaubensbekenntnis« festsetzt. Es bildet die Grundlage wechselseitiger Toleranz der über dieses Bekenntnis hinausgehenden, es aber nicht in Frage stellenden religiösen Auffassungen. Im *Emile* und dem »Brief an Beaumont« (beide 1762) betont er weniger die Integration des Gemeinwesens als die Freiheit des individuellen Gewissens und plädiert für eine »natürliche Religion« im Unterschied zu positiv verfassten Offenbarungsreligionen.

Die Idee einer Vernunftreligion als Möglichkeit der Überwindung von »überholten« Religionsstreitigkeiten ist für die Aufklärung typisch und findet sich etwa bei Voltaire, den Enzyklopädisten und bei Kant. Mit der (auf mittelalterliche Vorgänger zurückgreifenden) Ringparabel in *Nathan der Weise* (1779) bietet Gotthold Ephraim Lessing ein wirkungsmächtiges Bild für den friedlichen Wettstreit unter den

Religionen an, das sowohl deren Gemeinsamkeiten im Glauben an den einen Gott unterstreicht als auch ihre Differenzen mit dem Verweis auf unterschiedliche Überlieferungszusammenhänge erklärt. Indem ihnen der objektive Beweis fehlt, wer im Besitz der Wahrheit ist, sind sie aufgerufen, diesen dadurch zu erbringen, dass sie sich als »Gott und Menschen angenehm« erweisen.

Den Unterschied zwischen dieser Toleranzkonzeption, die sich auf die Koexistenz der großen Weltreligionen bezieht, und einer modernen Auffassung, der es um die Respektierung einer Vielzahl religiöser, kultureller und sozialer Unterschiede geht, markiert John Stuart Mills *On Liberty* (1859). Mill bestimmt die Grenze der Toleranz mit Hilfe des »Schadensprinzips«, dem zufolge die Ausübung staatlichen oder sozialen Zwangs nur dann legitim ist, wenn sie notwendig ist, die Schädigung anderer zu verhüten. Die Toleranz gegenüber Meinungen sieht Mill vorrangig in der utilitaristischen Überlegung begründet, dass nicht nur wahre, sondern auch falsche Meinungen in der öffentlichen Diskussion positive Lernprozesse hervorrufen. Die Toleranz gegenüber differrenten Lebensformen ist Mill zufolge nicht nur wegen des Eigenwertes der Entfaltung von Individualität gefordert, sondern auch wegen des Nutzens für gesellschaftliche Veränderung und Fortschritt.

Doch ist für den modernen Toleranzdiskurs nicht nur die Erörterung kultureller Toleranz im weiteren Sinne, sondern auch die politischer Toleranz charakteristisch: Nicht mehr religiöse, sondern tief greifende politische Konflikte prägen die gesellschaftliche Situation, die allerdings erst dann Toleranz ermöglicht, wenn sich die streitenden Parteien auf politische Grundregeln verständigen können, wie Carl v. Rotteck (1846) erklärt. Für Hans Kelsen (1933) ist Toleranz das Kennzeichen der Demokratie, welche einem Werterelativismus aufruht, der politische Absolutheitsansprüche ausschließt – auch den Anspruch auf den absoluten Wert der Demokratie selbst. Dieser Haltung widerspricht etwa Dolf Sternberger (1946) mit dem Hinweis, dass die Feinde der Toleranz keine Toleranz beanspruchen dürfen. Herbert Marcuse (1966) zufolge ist eine »reine« oder »abstrakte« Toleranz, die sich gegenüber Zuständen der Unterdrückung neutral verhält, selbst im Grunde »repressiv«.

### 3. Konzeptionen und Begründungen von Toleranz

Vor dem geschichtlichen Hintergrund wie auch angesichts gegenwärtiger philosophischer Diskussionen

(vgl. Mendus 1988; Heyd 1996; Forst 2000 u. 2003) lassen sich vier Konzeptionen der Toleranz unterscheiden.

Nach der *Erlaubnis-Konzeption* bezeichnet Toleranz die Beziehung zwischen einer Autorität oder Mehrheit und einer von deren Wertvorstellungen abweichenden Minderheit. Toleranz besteht darin, dass die Autorität der Minderheit erlaubt, ihren Überzeugungen gemäß zu leben, solange sie die bestehenden Verhältnisse nicht in Frage stellt. Diese Auffassung von Toleranz findet sich besonders in den klassischen Toleranzgesetzgebungen (etwa im Edikt von Nantes 1598). Toleranz ist hier vorrangig pragmatisch begründet, d. h. sie entspringt einer Kalkulation der Kosten und Nutzen des Eingreifens bzw. Gewährenlassens. Die Situation der Toleranz ist nicht reziprok: Die eine Seite duldet die andere, welche die gegebenen Machtverhältnisse hinzunehmen hat. Ändert sich diese Konstellation, kann von einer *Koexistenz-Konzeption* gesprochen werden, die sich ergibt, wenn gesellschaftliche Gruppen Toleranz und Frieden in Form eines *Modus vivendi* dem Konflikt vorziehen.

Eine *Respekt-Konzeption* der Toleranz hingegen geht von der wechselseitigen Achtung der Toleranzparteien aus, die sich trotz starker Unterschiede ihrer Auffassungen des guten Lebens als politisch und moralisch gleichberechtigte Personen anerkennen. Dazu ist es notwendig, dass die tolerierten Überzeugungen und Praktiken nicht so negativ beurteilt werden, dass gegenseitige Toleranz ausgeschlossen ist. Eine vierte Vorstellung, die *Wertschätzungs-Konzeption*, sieht die Haltung der Toleranz nicht primär in gegenseitigem Respekt, sondern in der ethischen Wertschätzung der anderen Überzeugungen oder Lebensweisen begründet. Innerhalb eines geteilten, wenn auch pluralistischen Wertehorizontes werden diese Überzeugungen und Praktiken als (partiell kritisierbare) Verkörperungen des Guten bzw. der Wahrheit angesehen.

In diesen Konzeptionen kehren die wichtigsten Argumente für Toleranz wieder, seien sie pragmatisch-strategischer oder moralischer Natur oder der Ausdruck spezifischer, z. B. religiöser Werthaltungen. Die Palette möglicher Toleranzauffassungen erklärt zudem die unterschiedlichen Bewertungen, die der Begriff der Toleranz immer wieder erfährt: Toleranz kann als repressive und herablassende Form der Machtbehauptung oder als bloße Notlösung kritisiert, aber auch als Ausdruck von Respekt oder wechselseitigem Verständnis angesehen werden. Ob Toleranz überhaupt etwas Gutes ist und welche Konzeption in welcher sozialen Situation angemessen ist, hängt sowohl von der Einschätzung der gesellschaft-

lichen Möglichkeiten als auch des gesellschaftlich Gebotenen und Wünschbaren ab – d. h. von normativen Prämissen, die nicht dem Begriff der Toleranz selbst entstammen. So spricht für die ersten beiden Modelle, dass sie minimale motivationale Voraussetzungen haben und daher in sozialen Konfliktsituationen ein realistisches Ziel darstellen. Sofern darüber hinaus die Anforderung gestellt wird, dass die Ausübung von Toleranz einer prinzipiellen Grundlage bedarf, um nicht in einer veränderten sozialen Situation in Intoleranz umzuschlagen, sind die dritte und vierte den ersten beiden Konzeptionen gegenüber vorzuziehen. Die Grenzen, die die vierte Konzeption zieht, könnten sich jedoch als zu eng erweisen, denn der Bereich des Tolerierbaren wird auf das Schätzenswerte eingeschränkt.

So empfiehlt sich die Respekt-Konzeption als die für eine pluralistische Gesellschaft am besten geeignete. Der Begriff ›Respekt‹ lässt sich allerdings auf zweierlei Weise verstehen. Erstens kann damit die Achtung für den Anderen als ethisch autonomes Wesen gemeint sein, dessen Entscheidung für eine bestimmte Konzeption des guten Lebens zu respektieren ist. Dies setzt freilich nicht nur den Wert der Autonomie voraus, es erscheinen auch lediglich die Überzeugungen und Praktiken als tolerierbar, die – nach einem schwer festzulegenden Maßstab – autonom gewählt sind, woraus enge Grenzziehungen folgen, während andererseits weite Grenzbestimmungen resultieren, wenn der Respekt für ethische Autonomie es gebietet, individuelle Entscheidungen an sich zu achten.

Zweitens kann mit Respekt die gegenseitige Achtung als politisch-moralisch gleichberechtigte Bürger/innen gemeint sein, welche ein Recht darauf haben, dass die grundlegenden Normen, denen sie unterworfen sind, ihnen gegenüber und durch sie gerechtfertigt werden können. Gemäß diesem Prinzip scheiden zur Begründung solcher Normen umstrittene ethische (z. B. religiöse) Argumente aus, die nur den Überzeugungen eines Teils der Bürger/innen entsprechen. Toleranz bedeutet damit die Bereitschaft zu akzeptieren, dass in grundlegenden Fragen des politischen Zusammenlebens nur wechselseitig teilbare Gründe Legitimität schaffen können. Die Überzeugungen, die nicht in der Lage sind, in dieser Weise Legitimität zu begründen, können weiterhin als Auffassungen des Guten vertreten und müssen toleriert werden, sofern sie selbst den Grundsatz der reziprok-allgemeinen Rechtfertigung anerkennen.

Damit ist das für eine jede Toleranzkonzeption zentrale Problem aufgeworfen, dass sie selbst auf vernünftigerweise bestreitbaren Grundlagen beruhen

mag und damit selbst ›intolerant‹ ist. Schließt z. B. ihre normative Basis mögliche andere Begründungen für Toleranz aus, z. B. religiöse oder utilitaristische? Und impliziert sie in erkenntnistheoretischer Hinsicht eine umstrittene, z. B. skeptische, relativistische oder pluralistische Auffassung ethischer Wahrheit? Mit diesen Fragen nimmt der Toleranzdiskurs eine reflexive Wendung, wie sie John Rawls' Werk *Political Liberalism* (1993) für die Frage der Gerechtigkeit vorgenommen hat. Seiner Meinung nach bedarf es grundlegender »politischer« Prinzipien, die jenseits des Streits ethischer, »umfassender Lehren« als unparteiisch akzeptiert werden können, ohne dass sie als bloße Kompromissformeln aufgefasst werden. In epistemischer Hinsicht setzt dies in seinen Augen die Anerkennung der »Bürden des Urteilens« voraus, die erklären, dass in vielen ethischen Fragen unüberbrückbare Unterschiede zwischen vernünftigen und wohlmeinenden Personen auftauchen werden. Ob auf solchem Wege eine »tolerante Theorie der Toleranz« (Forst 2003) möglich ist, die der Pluralität ethischer Perspektiven gerecht wird, bleibt der philosophischen Diskussion überlassen.

## Literatur

- Bayle, Pierre: *Commentaire philosophique* [1686]. In: *Œuvres diverses*. Bd. 2. Hildesheim 1965.
- Besier, Gerhard/ Schreiner, Klaus: »Toleranz«. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 6. Stuttgart 1990, S. 445–605.
- Bodin, Jean: *Colloquium heptaplomeris* [1593]. Stuttgart-Bad Cannstadt 1966.
- : *Sechs Bücher über den Staat* [1576]. München 1981.
- Castellio, Sebastian: *De haereticis, an sint persequendi* [1554]. Genf 1954.
- Forst, Rainer (Hg.): *Toleranz*. Frankfurt a. M./New York 2000.
- : *Toleranz im Konflikt*. Frankfurt a. M. 2003.
- Heyd, David (Hg.): *Toleration*. Princeton 1996.
- Kelsen, Hans: *Staatsform und Weltanschauung*. Tübingen 1933.
- Kues, Nikolaus von: *Über den Frieden im Glauben* [1453]. Leipzig 1943.
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Nathan der Weise* [1779]. Stuttgart 1990.
- Locke, John: *Ein Brief über die Toleranz* [1689]. Hamburg 1975.
- Luther, Martin: »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei« [1523]. In: *Luthers Werke in Auswahl*. Hg. v. O. Clemen. Bd. 2. Berlin 1959.
- Marcuse, Herbert: »Repressive Toleranz«. In: R. P. Wolff/B. Moore/H. Marcuse: *Kritik der reinen Toleranz*. Frankfurt a. M. 1966, S. 91–128.
- Mendus, Susan (Hg.): *Justifying Toleration*. Cambridge 1988.
- Mill, John Stuart: *Über die Freiheit* [1859]. Stuttgart 1988.
- Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze* [1748]. Tübingen 1951.
- : *Persische Briefe* [1721]. Stuttgart 1991.
- Rawls, John: *Politischer Liberalismus* [1993]. Frankfurt a. M. 1998.
- Rotteck, Carl von: »Duldung«. In: Rotteck, C. v./Welcker, C.: *Das Staats-Lexikon*. Bd. 4. Altona 1846.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Emile* [1762]. Stuttgart 1963.
- : *Vom Gesellschaftsvertrag* [1762]. Stuttgart 1977.
- : »Brief an Beaumont« [1762]. In: *Schriften 1*. Frankfurt a. M. 1988.

Spinoza, Baruch de: *Theologisch-politischer Traktat* [1670]. Hamburg 1994.  
 Sternberger, Dolf: »Toleranz als Leidenschaft für die Wahrheit« [1946]. In: *Schriften*. Bd. 9. Frankfurt a.M. 1988, S. 141–166.

Rainer Forst

## Tugend

### 1. Begriff

Tugend ist die Charakterdisposition eines moralisch Handelnden, aufgrund derer er in der Lage ist, die seinen moralischen Überzeugungen entsprechenden Handlungen motiviert (freiwillig), angemessen und durchhaltend auszuführen.

### 2. Geschichte

Im Begriff der ›Tugend‹ lassen sich im Wesentlichen zwei Traditionen unterscheiden. Die eine betont vor allem die Fähigkeit des Handelnden im Sinne des Kraftvollen und der Tauglichkeit. Norm dieser Tauglichkeit ist die Entfaltung einer Wesens- und Machtfülle. Aus diesem Grund kann die mittelalterliche Dichtung die Tugend sogar auf Gott beziehen: »des helfe uns got mit siner tugent, / daz wir in hie só geminnen / daz wir in dort gar gewinnen« (Grimm 1965ff., S. 1562).

Durchgesetzt hat sich aber – vor allem seit der *höfischen* Wende – die andere, *ethische* Tradition. Hier stehen die moralische Vortrefflichkeit oder Auszeichnung und die Übereinstimmung mit einer Wesensgestalt des Menschen im Vordergrund. Aber während ›Tugend‹ in der höfischen Welt eine kultur- und schichtspezifische Auslegung erfuhr (Duby 1986), wurde ihr Begriff später zunehmend theoretisiert und somit soziologisch weniger determiniert. Es sind vor allem die moraltheologischen Differenzierungen des Thomas von Aquin, die dazu führen, dass nun ›Adel‹ keine *Bedingung* mehr, sondern zu einer *Folge* der Tugendausübung wird. Erst die Verflachung des Tugendbegriffs im Rahmen der so genannten *bürgerlichen Sekundärtugenden* hat eine phasenweise Rückkehr zu prä-ethischen, sozial verfassten Tugendvorstellungen zur Folge gehabt. Während die Aufklärung durch ihre Parallelisierung von Tugend und Glückseligkeit diese Engführung ungewollt stimuliert hat, begegnet Immanuel Kant ihr dadurch, dass er die Tugendlehre vollständig in die Pflichtenlehre integriert: Tugend ist »die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Wil-

lens mit der Pflicht« (MS, S. 236). Dagegen wird die Romantik die *Differenz* zur Pflichtenlehre hervorheben und die Tugend erneut an die *individuelle* Kompetenz des Einzelnen binden, sich einer Perfektibilitätmatrix zu unterwerfen, die auf die Gestaltung des eigenen, besonderen Lebens gerichtet ist.

Ihre klassische Formulierung hat die Tugendlehre aber in der aristotelischen Ethik gefunden. Tugend ist »jene feste Grundhaltung, von der aus (der Handelnde) tüchtig wird und die ihm eigentümliche Leistung in vollkommener Weise zustande bringt« (NE 1106a). Die Tugend setzt zunächst *Gewöhnung* oder *Einübung* voraus, bevor sie zu einer *Disponiertheit* wird, die es dem Handelnden möglich macht, die *essentiell* und *teleologisch* mit seinem eudaimonistisch ausgerichteten Leben zusammenhängenden Güter mit der Leichtigkeit des moralisch Könnenden zu realisieren. Im Zentrum dieser Moralphilosophie steht eine *kognitive* Aufgabe: Im Hinblick auf das *passionelle* Leben des Menschen, d.h., im Hinblick auf dessen vorhandene Leidenschaften muss die Tugend mittels der ›Klugheit‹ oder der ›Phronesis‹ die rechte ›Mitte‹ zwischen den Extremen anpeilen und sich für das jeweilige, auf den Handelnden bezogene Optimum *entscheiden*: »Sittliche Tüchtigkeit hat es mit Taten und Affekten zu tun« (NE 1104b); der Handelnde »muss erstens wissenschaftlich, zweitens auf Grund einer klaren Willensentscheidung [...], drittens mit fester und unerschütterlicher Sicherheit handeln« (NE 1105a); die rechte Mitte ist »das Mittlere in der Beziehung auf uns« (NE 1106b); die Affekte mit ihrer schwankenden Intensität und Reichweite müssen »zur rechten Zeit [...] und den rechten Situationen und Menschen gegenüber, sowie aus dem richtigen Beweggrund und in der richtigen Weise« (NE 1106b) empfunden werden. Zusammengefasst lautet dieses *holistische* Tugendkonzept so: Tugend ist »eine feste, auf Entscheidung hingeeordnete Haltung [*hexis*]; sie liegt in jener Mitte, die die Mitte in bezug auf uns ist, jener Mitte, die durch den richtigen Plan festgelegt ist, d.h. durch jenen, mit dessen Hilfe der Einsichtige (die Mitte) festlegen würde. Sie ist die Mitte zwischen den beiden falschen Weisen, die durch Übermaß und Unzulänglichkeit charakterisiert sind« (NE 1107a).

Im Mittelalter wurde der Tugendbegriff weiter akzentuiert. Die maßgebliche Definition von Petrus Lombardus und Petrus von Poitiers lautet: »Virtus est qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur« – »Tugend ist eine Qualität des Geistes, durch die wir recht leben, nichts auf falsche Weise gebrauchen und welche Gott in uns, ohne unser Zutun bewirkt« (Petrus Lombardus: Sent. II, dist. 27, cap 27). Tho-

mas von Aquin übernimmt diese Definition (S.th. I-II q.55 a.4). Die Gratuität der Tugend (»quam Deus in nobis sine nobis operatur«) und die moralische Perfektheit (»qua nullus male utitur«) werden allerdings ausdrücklich hervorgehoben. Der moralische Charakter, so Thomas, *befähigt* nicht nur zum sittlichen Handeln (»facultas ad bonum actum«), sondern *garantiert* gewissermaßen auch den rechten *Vollzug* der Handlung (»sed etiam facit, quod aliquis recte facultatae utatur«) (S.th. I-II q.56 a.3; q.57 a.1). Neben den ethischen Tugenden kennt Thomas auch die »theologischen« Tugenden (Glaube, Liebe, Hoffnung), die »eingegossen« (*infusa*), also von Gott selber erwirkt sind und – im Gegensatz zu den »erworbenen« (*acquisita*) – als »vollkommene« Tugenden bezeichnet werden. In der großen metaphysischen Systematik dieses Denkens findet sich darüber hinaus ein ontologisch-schöpfungstheologisch fundiertes Objektivitätsansinnen, das – trotz der starken aristotelischen Anleihen des Aquinaten – dem klassischen griechischen Denken noch fremd war. Otto Hermann Pesch schreibt dazu: »Die zum Wesen des habitus gehörige Festigkeit im entsprechenden Handeln ergibt sich nicht aus dem freien und daher widerrufbaren Willen des Subjekts, nämlich aus der Gründlichkeit der Übung, sondern aus dem Objekt des habitus. Je mehr dieses mit dem Sein des Menschen unlösbar verbunden, in seine Natur eingesenkt ist, desto fester ist der habitus, desto mehr ist er habitus« (Pesch 1987, S. 236).

In der frühen Neuzeit verschwindet die Ontologie-Festigkeit der Moralphilosophie immer mehr. René Descartes' »morale par provision« (Descartes 1969, S. 38) rechnet nicht damit, dass eine Gewissheit, wie sie in den theoretischen Disziplinen erlangt werden kann, auch in der Moralphilosophie möglich ist. Das späte Werk *Les passions de l'âme*, Descartes' eigentliche Ethik, präsentiert sich als Lehre von den Affekten. Die Tugenden sind »Gewohnheiten der Seele« (*les habitudes de l'âme*) (Descartes 1985, S. 254), welche die Seele zu bestimmten Gedanken veranlassen, zu »Vorstellungen«, die durch den »Willen« hervorgerufen werden (ebd., S. 37). Während die Affekte naturalen Ursprungs sind und daher dem direkten Zugriff der Intentionalität des Willens entzogen bleiben, konfrontieren die Tugenden als ein imaginatives Vermögen des Willens jene Leidenschaften mit »Vorstellungen«, so dass die nun entstehende Betrachtung (Reflexion) zu einer Temperierung der Affekte befähigt (ebd., S. 231 f.). Die Tugend wird hier zu einer subjektiven Leistung des Willens, durch die die naturwüchsige Kraft der Leidenschaften anhand einer konträren Imagination (Vorstellung) einer rationalen Ordnung unterworfen werden kann, welche dann ihrerseits Gemütsruhe garantiert.

In Humes Gefühlsethik wird der Abstand zum klassischen Horizont der Tugendethik noch größer. Tugend wird hier als eine »geistige Fähigkeit oder Eigenschaft« verstanden, »die im Beschauer das angenehme Gefühl der Billigkeit wachruft« (Hume 1988, S. 140). Für Hume ist dieses Gefühl *universell*, also ein anthropologisches Charakteristikum und daher *qua Reichweite universalisierbar* (ebd., S. 120); problematisch bleibt jedoch die (von Kant zu Recht monierte) Verwechslung von *Handlungsmotiv* (*vis obligandi*) und *Handlungskriterium* (*vis iudicandi*), denn die Neigung gilt Hume als verpflichtendes Motiv zur Tugend (ebd., S. 145), wobei der unterstellte Allgemeinheitsgrad bzw. die Universalität der Neigung gleichzeitig als Kriterium für die Moralität der aus ihr hervorgehenden Handlungen verwendet wird. Angesichts dieser Vermischung sah Kant nur den Ausweg, die Tugendlehre der Pflichtenlehre vollständig zu subsumieren. Weil Tugend nichts anderes als »die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit der Pflicht« darstellt, können die einzelnen Tugenden *als Pflichten* bzw. als »Tugendpflicht« bezeichnet werden. Das moralische Gefühl der schottischen Moralphilosophie (Hume, Hutcheson, Smith) rechnet Kant nur zu den subjektiven Bedingungen des Handelns, zu den »ästhetischen Vorbegriffen der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt« (MS, S. 241). Die Tugend besteht demnach aus der festen Disposition, den Willen von allen sinnlichen Antrieben freihalten zu können: »Die allgemeine Pflichtenlehre [ist] in dem Teil, der nicht die äußere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre« (MS, S. 219). Aus diesem Grund ist der Mensch »zur Tugend (als einer moralischen Stärke) verbunden« (MS, S. 240), denn die Tugend *ist* nichts anderes als die moralische Verpflichtung. Kant lehnt deshalb die in der Tradition so häufig hervorgehobenen Aspekte der Habitualisierung und Einübung ab, zumindest im Kernbereich der Moralphilosophie. Sie werden lediglich in der »ethischen Methodenlehre als Element der ethischen Didaktik« toleriert. Dort, in der »doktrinalen« Methode, wird die pädagogische Einübung der Tugend behandelt. Das experimentelle Mittel dazu stellt das moralische *Exempel* dar (Buck 1989). Es trägt aber nicht nur nichts Wesentliches zur Begründung einer Handlungsmaxime bei, sondern es gefährdet, weil es »ein Mechanismus der Sinnesart statt eines Prinzips der Denkungsart« (MS, S. 334) ist, sogar die Reinheit der moralischen Haltung.

In der Folgezeit wird diese Engführung der Tugendproblematik zwei Reaktionen hervorrufen: Die kantische Trennung von Neigung und Pflicht (also



die Reduktion von Können auf Sollen und die Einklammerung der traditionellen Motivfrage) wird bereits bei Friedrich Schiller bestritten. Sie wird in der Romantik durch eine teilweise enthusiastische Rehabilitierung des Tugendbegriffs rückgängig gemacht (nunmehr unter Zurückweisung der als kalt empfundenen Pflicht) und führt schließlich auch zur Wertphilosophie als Reaktion auf den angeblichen Formalismus Kants (vgl. Schnädelsbach 1983, 198 ff.). Novalis etwa knüpft an die ältere Tradition an, derzufolge die Tugend mit *Kraft* und *Fülle* gleichzusetzen sei: Tugend ist »Gefühl der Kraft« (Novalis 1981b, S. 309). Der Tugendhafte wird emphatisch mit einem Gott verglichen, der sich aus jeder temporalen und lokalen Beschränkung herausgelöst hat. Diese anti-aristotelische Lehre fasst die Sittlichkeit als »Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, der produktiven Freiheit [...], der eigentümlichen Divinität ins uns« auf (ebd., S. 558). Tugendethik wird hier auf individuelle Perfektibilitätsstrategien, auf die Kunst der privaten Lebensführung umgestellt. Dabei spielt Novalis mit der zu seiner Zeit geläufigen Ambiguität des Tugendbegriffs: »So hebt alle lebendige Moralität damit an, dass ich *aus* Tugend *gegen* die Tugend handle [...]. Damit beginnt das Leben der Tugend« (ebd., S. 389). Trotzdem ergibt sich daraus kein moralischer Anarchismus, obwohl die Reichweite normativer Sätze (»Moralgesetze«) dadurch entschieden eingeschränkt wird. Diese möchte Novalis in der Individualität des Handelnden synthetisiert sehen. In der eigenen Gestalt des guten Lebens müssen die »Moralgesetze« zur Stimmigkeit gelangen: »Gesetze sind die Data, aus denen ich Beschreibungen zusammensetze« (Novalis 1981a, S. 457).

Die zweite Reaktion auf die kantische Engführung liegt in Nietzsches genereller Verdächtigung vor, Tugend sei nichts anderes als ein Werkzeug des Selbsterhaltungswillens moralischer Mediokrität und Schwäche. »Für kleine Leute sind kleine Tugenden nötig« (Nietzsche 1980a, S. 417). Das Ressentiment des Schwächlings (und des erotischen Neides) habe sich des Tugendbegriffs bemächtigt. Tugend erscheint als die Signatur einer lebensverneinenden Ethik, vor allem des alteuropäisch-christlichen Denkens. »Denn Tugend-Geheul, / ihr allerliebsten Mädchen, / ist mehr als alles / Europäer-Inbrunst, Europäer-Heissunger« (Nietzsche 1980c, S. 1247).

Was einst in der Ethik als die pädagogische Bedingung der Tugend galt, ihre Habitualisierung, wird nun als schleichende Anpassung an die bestehende Moral denunziert. Mit Novalis' Rückbesinnung auf die *Kraft* der Tugend stimmt folgende Reflexion Nietzsches aus dem Nachlass überein: »Die Tugend findet jetzt keinen Glauben mehr, ihre Anziehungs-

kraft ist dahin; es müsste sie denn einer etwa als eine ungewöhnliche Form des Abenteurers und der Ausschweifung von neuem auf den Markt zu bringen verstehen. Sie verlangt zu viel Extravaganz und Borniertheit von ihren Gläubigen, als dass sie heute nicht das Gewissen gegen sich hätte. Freilich, für Gewissenlose und gänzlich Unbedenkliche mag eben das ihr neuer Zauber sein; – sie ist nunmehr, was sie bisher noch niemals gewesen, ein *Laster*« (Nietzsche 1980b, S. 520).

### 3. Gegenwart und Kritik

Die gegenwärtige Renaissance der Tugendethik hängt mit einem Unbehagen an der Vorherrschaft von Regelethiken, also an der Dominanz von deontologischen und konsequentialistischen Ethiken, zusammen (Mieth 1984). In diesem Zusammenhang wird auf das Motivations-, auf das Bindungsproblem und auf die Abwesenheit einer umfassenden und lebensweltlich angemessenen komplexen Theorie des moralischen Handlungsobjekts verwiesen. Ein Element dieser dreifachen Kritik gilt der Abwesenheit einer ethischen Theorie der Emotionen bzw. einer Moralpsychologie in diesen Ethiken (Cooper 1998). Diese Kritik hat sich bei einigen neueren Moralphilosophen (MacIntyre 1987; Foot 1997; Anscombe 1974; McDowell 1997) zu der Forderung nach einer Tugendethik *anstelle* einer Regelethik verdichtet. So fordert Elizabeth Anscombe die Verabschiedung einer Gesetzeskonzeption der Ethik (und mit ihr das – ihrer Meinung nach – inhaltslose und sterile Sollens-Theorem), weil es außerhalb eines christlichen Horizonts keinen Sinne mache (Anscombe 1974). Solche Ethiken bemängeln am Vokabular der Regelethik *Realitätsferne* und *Formalismus*. Aus diesem Grund schlagen sie vor, sich an »dicken Begriffen« (Williams 1999) zu orientieren, welche die Handlungsrealitäten und Handlungskonflikte des wirklichen Lebens abbilden. Diese *Bedeutungskepsis* beinhaltet den Vorwurf, eine Regelethik sei bedeutungsarm und tue den »dicken« Handlungskontexten Unrecht, in denen Beschreibungen und Werte miteinander verflochten sind. Damit zusammenhängend besagt die *Begründungskepsis*, die modernen Regelethiken hätten die klassische, gehaltvolle teleologische Ethik abgelöst, seien damit aber in das Fahrwasser der Sein-Sollens-Dichotomie geraten, die *gehaltvolle* Begründungen nicht mehr länger erlaube. Die *Integrierbarkeitskepsis* der »neuen« Tugendethik beklagt darüber hinaus die halbierte Perspektive der Regelethik: »Ethische Theorien sagen uns, was moralisch richtig ist, aber nicht, was gut für uns ist« (Borchers 2001, S. 119).

Schließlich wirf die *Regelskepsis* der Tugendethik ihren ›regelethischen‹ Konkurrenten vor, Moral auf einem System von Imperativen aufbauen zu wollen und damit die kreative Verwobenheit von Entdeckungs- und Rechtfertigungskontext in moralischen Fragen zu verfehlen.

Die Tugendethik konzentriert sich vor allem auf zwei alternative Strategien: auf eine Ethik des guten Lebens und auf eine Ethik der menschlichen Natur. Die Ethik des guten Lebens geht davon aus, dass der Begriff des Guten logisch primär ist und das Optimum einer Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten anzielt. Tugenden sind dann jene Haltungen, welche die Entfaltung dieser Fähigkeiten möglich machen. Dieser auf Aristoteles zurückgehende Ansatz kann narrativ-kommunitaristische Prägungen relativistischer Signatur aufweisen (MacIntyre 1987) oder eine universalistisch-gerechtigkeitsorientierte Gestalt erhalten (Nussbaum 1998; O'Neill 1996). Die Ethik der menschlichen Natur geht von dem Primat der Vernunft als Essenz des Menschen, des »nicht-festgestellten Tieres« (Plessner) aus. Tugenden haben in diesem Zusammenhang die Funktion, die Erkenntnis des Richtigen zu ermöglichen. Sie garantieren eine soziale Kompetenz, welche das risikoreiche Leben der Menschen vernünftig stabilisiert und koordiniert. So konstatiert Philippa Foot, dass »die moralischen Tugenden (a) durch bestimmte Handlungsgründe und (b) durch effektives Handeln gekennzeichnet [sind]«, weshalb Tugenden den zentralen Platz der praktischen Vernunft bekleiden (Foot 1997, S. 235). Bei John McDowell wird die Beziehung zwischen Tugend und Erkenntnis noch enger geknüpft, denn der Tugendhafte besitzt die Gründe und Ziele, welche die Erkenntnis des Guten ausmachen, und diese Gründe beruhen keineswegs auf Gefühlen, sondern auf Tatsachen und Begriffen (McDowell 1997).

Die neue Tugendethik hat auf Defizite und Unzulänglichkeiten der modernen (analytischen) Ethik sowie auf vergessene Horizonte der klassischen Ethik aufmerksam gemacht. Allerdings weist sie ihrerseits auch gravierende Probleme auf, vor allem das Problem ihres kognitiven und normativen Mehrwerts im Vergleich zu den von ihr kritisierten regelethischen Positionen. Tugendethiken, die sich nicht mit dem kritischen (regelethischen) Potenzial dieser Positionen verbinden, stehen in der Gefahr, restaurativ und im Hinblick auf genuine moralische Konflikte blind zu werden. Eine moderne Tugendethik kann nur *holistischer* und nicht *exklusiver* Natur sein, was aber – aus der Perspektive der legitimen tugendethischen Kritik – ebenso für die Regelethik gilt.

## Literatur

### Standardliteratur

- Anscombe, Elizabeth: »Moderne Moralphilosophie«. In: Grewendorf, Günther/Meggle, Georg (Hg.): *Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*. Frankfurt a.M. 1974, S. 217–243.
- Aquin, Thomas: *Summa Theologiae*. Madrid 1984 (=S.th.).
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Werke Bd. VI. Hg. v. Franz Dirlmeier. Berlin 1983 (=NE).
- Descartes, René: *Die Leidenschaften der Seele*. Hamburg 1985. –: *Discours de la méthode (Abhandlung über die Methode)*. Hamburg 1969.
- Foot, Philippa: »Beruht der moralische Subjektivismus auf einem Irrtum?« In: dies.: *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M. 1997, S. 226–249.
- Hume, David: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Hamburg 1988.
- Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*. Tugendlehre. Einleitung IX. Hamburg 1966 (=MS).
- Lombardus, Petrus: *Sententiae in IV libris distinctae*, pars 2. Rom 1971.
- MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt a.M./New York 1987.
- McDowell, John: *Virtue and Reason*. In: Crisp, Roger/Slote, Michael (Hg.): *Virtue Ethics*. Oxford 1997, S. 141–163.
- Mieth, Dietmar: *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf*. Düsseldorf 1984.
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. Werke. Bd. 3. Frankfurt a.M. 1980a. –: *Aus dem Nachlass*. Werke. Bd. 6. Frankfurt a.M. 1980b. –: *Dionysos-Dithyramben*. Werke. Bd. 4. Frankfurt a.M. 1980c.
- Novalis: »Aus dem allgemeinen Brouillon 1798–1799«. In: *Werke in einem Band*. München <sup>2</sup>1981a. –: »Fragmente und Studien«. In: *Werke in einem Band*. München <sup>2</sup>1981b.
- Nussbaum, Martha: »Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz«. In: Rippe, Klaus-Peter/Schaber, Peter (Hg.): *Tugendethik*. Stuttgart 1998, S. 114–165. –: »Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten. Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates«. In: dies.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Gender Studies*. Frankfurt a.M. 1999.
- O'Neill, Onora: *Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*. Berlin 1996.
- Williams, Bernard: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*. Hamburg 1999.
- ### Weiterführende Literatur
- Audi, Robert: *Moral Knowledge and Ethical Character*. New York 1997.
- Borchers, Dagmar: *Die neue Tugendethik. Schritt zurück im Zorn?* Paderborn 2001.
- Buck, Günther: *Lernen und Erfahrung – Epagogik. Zum Begriff der didaktischen Induktion*. Darmstadt 1989.
- Cooper, John M.: *Reason and Emotion*. Princeton 1998.
- Duby, Georges: *Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters*. Berlin 1986.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. Berlin/Göttingen 1965ff.
- Hursthouse, Rosalind u.a.: *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*. New York 1995.
- Pesch, Otto Hermann: »Die Theologie der Tugend und die theologischen Tugendens«. In: *Concilium* 33 (1987), S. 233–246.

- : *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*. Mainz 1989.  
 Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt a.M. 1983.  
 Sherman, Nancy: *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*. New York 1997.  
 Stageman, Daniel (Hg.): *Virtue Ethics. A Critical Reader*. Edinburgh 1997.

Jean-Pierre Wils

## Universalisierung

### 1. Begriffsgeschichte

Der lateinische Terminus *universalisatio* findet sich in britischen Rechtstexten vor 1360, seine englisch- und französischsprachigen Entsprechungen begegnen erstmals in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s in der Bedeutung, dass eine bestimmte Praxis verallgemeinert wird. Das zugehörige Verb findet sich im Englischen schon im 17. Jh. in den Bedeutungen »to make or render universal«, »to give a universal character to«, »to extend to all the members of a class«, »to apply or appropriate to a class of things«, »to imbue with general properties«, im 19. Jh. auch in den Bedeutungen »to make of universal application«, »to bring into universal use« und »to extend or spread over the whole expanse«; im Französischen begegnet das Verb erst in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s. Die diesen Wortbildungen zugrunde liegenden lateinischen Ausdrücke *universalis* und *universalitas* bezeichnen im Hochmittelalter logisch die Allgemeinheit einer Gattung und des sie kennzeichnenden Begriffs in Abhebung von den unter die Gattung bzw. ihren Begriff fallenden Individuen und theologisch den universalen Heilswillen Gottes, die Heilsnotwendigkeit des Glaubens bzw. der Kirche für alle Menschen oder die globale Jurisdiktionsgewalt der Kirche. Beide Verwendungsweisen, die logische und die theologisch-kirchenrechtliche, begegnen bereits bei Boethius, dem Vermittler antiker Logik und Metaphysik an die Scholastik, die theologische Verwendungsweise sogar schon ein Jahrhundert zuvor bei Augustinus (Belege in Wimmer 2001).

Ethisch entspricht diesen Gebrauchsweisen die Auffassung von der Universalität des göttlichen bzw. des natürlichen Sittengesetzes im Sinne der Allgemeinheit seiner Formulierung, seiner Gerichtetheit an alle Menschen und seiner Erkennbarkeit durch jeden Menschen, wie sie im Christentum erstmals von Paulus (Röm. 2, 13–15), in der Philosophie vor allem im Naturrechtsdenken der Stoa vertreten wird. Schon für das vorchristliche Judentum waren Gottes

Moralvorschriften und sein Heilswille nicht auf sein Bundesvolk eingeschränkt, sondern erstreckten sich auf alle Völker (Jes. 25, 6f.). Diese Tendenzen eines rechtlichen und moralischen Universalismus verdanken sich nicht nur theologischem Denken, sondern auch Grundvorstellungen von Gerechtigkeit, die sich teils auf die goldene Regel, teils auf die Gleichheit vor dem Gesetz und entsprechend auf die Unparteilichkeit des moralischen und rechtlichen Urteilens und Handelns berufen.

In den moralphilosophischen und metaethischen Debatten seit etwa 1960 treten neben »Universalisierung« und »Universalisierbarkeit« (und den fremdsprachlichen Äquivalenten) »Verallgemeinerung«, »Verallgemeinerbarkeit« oder »Verallgemeinerungsfähigkeit« moralischer Ausdrücke und Urteile, und zwar z.T. in Wiedergabe von *universalization* und *universalizability* sowie von *generalization* und *generalizability*, so in den Übersetzungen und Erörterungen der moralphilosophischen Werke von Richard M. Hare (Hare 1983a, 1983b, 1992; vgl. Fehige/Meggle 1995), Marcus G. Singer (Singer 1975; vgl. Wimmer 1980) und Alan Gewirth (Gewirth 1978; vgl. Steigleder 1999).

### 2. Gegenwärtige Diskussion

Während die angelsächsische Diskussion um die Universalisierung sich in metaethischer Perspektive der begrifflichen Logik moralischer Ausdrücke und Urteile zuwendet und Universalisierung als Herstellen von Konsistenz versteht und in normativ-ethischer Perspektive nach materialen Normen und Prinzipien Ausschau hält, die der Forderung nach inhaltlicher Universalisierbarkeit entsprechen, widmet sich die moralphilosophische Debatte im deutschsprachigen Raum darüber hinaus der Grundlegungsproblematik der Ethik und hier vor allem der Frage nach der Art der Rationalität des moralischen und des ethischen Diskurses. Dabei sind die schulbildenden Ansätze der Transzendental- und der Universalpragmatik von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas (vgl. Demmerling 1998) und des sog. (wissenschaftstheoretischen) »Konstruktivismus« um Paul Lorenzen (Lorenzen 1969; Lorenzen/Schwemmer 1973; Kambartel 1974) in den 1970er und 80er Jahren zu nennen. All diese Bemühungen beziehen sich selbst mehr oder weniger ausdrücklich auf die Moralphilosophie Kants, dessen kategorischer Imperativ in seinen unterschiedlichen Formulierungen häufig als paradigmatisch für diese Formen der ethischen Universalisierung angesehen wird.

Dementsprechend lassen sich in der neuzeitlichen

Ethik und Rechtsphilosophie drei Verwendungsweisen des Ausdrucks ›Universalisierung‹ bzw. der Weisen der Universalisierung als Typen normativ-praktischer Rationalität unterscheiden: (1) Universalisierung als Herstellen von Transsubjektivität durch Argumentation (Diskursrationalität), (2) Universalisierung als Herstellen von Konsistenz (formale Rationalität) und (3) Universalisierung als Erzeugen und Begründen von materialen Rechts- und Moralnormen mittels Verfahren und Prinzipien, die häufig terminologisch als Verallgemeinerungs- oder als Universalisierungsprinzipien bzw. Universalisierungsverfahren ausgezeichnet werden.

1. Der Terminus ›Universalisierung‹ wurde zur Kennzeichnung der Rationalität von (theoretischen und praktischen) Argumentationen oder Diskursen zuerst von Habermas (1973b, S. 245–251) verwandt. Sachlich lässt er sich auf alle Konzeptionen einer durchgehend argumentativ (im Gegensatz etwa zu einer intuitiv oder axiomatisch oder rein zweckrational oder traditional-dogmatisch) verfahrenen Ethik anwenden, die dann auch als ›kognitiv‹ bezeichnet wird. In diesem Sinne besteht die Hauptaufgabe des Ethikers darin, eine argumentative Praxis zu etablieren, in der sich vor allem Interessenkonflikte (zwischen Personen oder gesellschaftlichen Gruppen oder Staaten) auf vernünftige, d. h. für alle am Konflikt Beteiligten annehmbare, weil ihnen gerecht erscheinende, Weise beilegen lassen. Für die Teilnehmer an dieser Praxis, sofern sie zugleich durch den Konflikt Betroffene sind, bedeutet dies, dass sie ihre (zunächst lediglich als ›subjektiv‹ einzustufenden) Interessen für die Dauer der gemeinsamen Beratung einklammern und gegebenenfalls (als Ergebnis der Beratung) modifizieren, nämlich dann, wenn diese Interessen mit dem Ergebnis der Konfliktlösungsbemühungen nicht übereinstimmen. Solche praktisch-normativen Diskurse stehen deshalb (wie schon die theoretischen zur Beilegung von Meinungsdivergenzen) unter der Forderung, die bloße Subjektivität der Interessen zu überwinden. Die konstruktivistische Ethik bezeichnet diese Forderung, Interessen (und Meinungen usw.) verallgemeinerungsfähig, d. h. für jedes »Vernunftwesen« (Kant) annehmbar zu machen, als »Transsubjektivitätsprinzip« (Lorenzen/Schwemmer 1973), Habermas als »Universalisierungsprinzip« (Habermas 1973b, S. 145, 151; Habermas 1973a, S. 149 f.) und K.-O. Apel als »Vernunftprinzip« (Apel 1976, S. 126). Im Konstruktivismus und bei Habermas wird die Einlösbarkeit dieser Forderung von der Erfüllung bestimmter »Universalisierungspostulate« abhängig gemacht: Das Postulat der Unbeschränktheit fordert die prinzipielle (allerdings faktisch häufig nicht mögliche) zeitliche und perso-

nelle Uneingeschränktheit und Unabschließbarkeit argumentativer Bemühungen, das Postulat der Zwanglosigkeit die prinzipielle Freiheit eines Diskurses von (akzidenteller und struktureller) Gewalt und das Postulat der Ernsthaftigkeit die prinzipielle Täuschungsfreiheit beim Äußern von Intentionen und beim Setzen von Sprechakten im Sinne der subjektiven Wahrhaftigkeit eines jeden Diskursteilnehmers. Diese Forderungen werden von Habermas zudem als Bedingungen einer so genannten »idealen Sprechsituation« (Habermas 1973b, S. 252 ff.) verstanden, die jeder Teilnehmer an einer Argumentation unvermeidlich, wenn auch häufig kontrafaktisch, unterstellt.

2. Die Forderung nach Konsistenz im Reden und Handeln wird vor allem in der *angelsächsischen Ethik* als Forderung nach Universalisierung bzw. Universalisierbarkeit oder Generalisierung erhoben (*universalization, universalizability, generalization*). Diese Forderung erscheint deshalb als wichtig, weil erfahrungsgemäß eine beliebte Strategie der moralischen Selbstrechtfertigung darin besteht, die Situation, in der man sich befindet, aufgrund ihrer Besonderheit für nicht unter eine bestimmte Moral- oder Rechtsnorm subsumierbar zu halten, den eigenen Fall als berechtigte Ausnahme von einer Norm hinzustellen, deren strikte Einhaltung man ansonsten urgert. Die hier in Frage gestellte Konsistenz bezieht sich nicht auf die Forderung nach logischer Widerspruchsfreiheit, sondern betrifft letztlich Meinungsverschiedenheiten in Bezug auf die Relevanz von Situationsunterschieden für die (moralische oder rechtliche) Beurteilung eines Handelns. Als inkonsistent in diesem weiteren, pragmatischen Sinne hat ein Urteil oder ein Verhalten dann zu gelten, wenn es in dem einen Fall einer Regel oder Norm, die auf ihn anwendbar ist, folgt, in einem anderen, sich nur irrelevant unterscheidenden Fall, auf den die besagte Regel oder Norm ebenfalls zutrifft, jedoch nicht folgt. Ähnlich inkonsistent verhält sich der, der nicht zulassen will, dass auch andere die von ihm befolgte Beurteilungsregel oder Handlungsnorm in relevant ähnlichen Fällen benutzen. Schließlich ist pragmatisch inkonsistent, wer Normen propagiert, denen er selbst nicht folgt. Eine derart formale Rationalität reicht jedoch nicht aus, um materiale Normen zu rechtfertigen oder eine vernünftige Beilegung von Interessenkonflikten zu ermöglichen, was z. B. Richard M. Hare hinsichtlich der Anwendung seines rein formal verstandenen *principle of universalizability* annimmt (Hare 1983b, S. 205; zur Kritik vgl. Wimmer 1980, S. 184–200; 264–290). Die Aufforderung zur Konsistenz hinsichtlich vergleichbarer Situationen lässt sich nämlich von jedem (urteilenden oder handel-

den) Individuum ohne Bezug auf abweichende, aber ebenfalls konsequent verfolgte Orientierungen anderer Individuen befolgen. Gegenüber einer solchen subjektivistischen und partikularistischen Position ist sowohl Transsubjektivität im Sinne von 1) als auch Universalität im Sinne von 3) geltend zu machen. Angesichts des Ungnügens der begriffslogischen, sich aus der Bedeutung moralischer Ausdrücke ergebenden Form der Universalisierung unterscheidet John L. Mackie drei »kinds or stages of universalization« (Mackie 1981, S. 123; vgl. Mackie 1985). Negativ formuliert schließt die erste Stufe rein numerische Differenzen zwischen verschiedenen Personen sowie Eigennamen und Kennzeichnungen, als Konstanten verwendet, als irrelevant aus (Mackie 1981, S. 105 f.), die zweite Stufe artmäßige Unterschiede, die einzelne Personen oder Personengruppen aufgrund ihres physischen, psychischen, geistigen oder sozialen Status voneinander trennen, und die dritte Stufe solche Unterschiede, die sich aus besonderen Vorlieben, Wertvorstellungen oder Idealen ergeben (ebd., S. 123). Nur die erste, rein logische Stufe hat nach Mackies Auffassung Eingang in die Bedeutung der Sprache der Moral gefunden. Die zweite Stufe, positiv beschrieben als »sich selbst in die Lage des anderen versetzen« (»putting oneself in the other person's place«) (ebd., S. 114), und die dritte Stufe, die, positiv formuliert, dazu auffordert, »different tastes and rival ideals« in Betracht zu ziehen (ebd., S. 117), stellen Verfahren der Universalisierung dar, die dem Gesichtspunkt der Fairness verpflichtet sind; sie gehören unter 3).

3. Seit Kant sind verschiedene Prinzipien und Verfahren vorgeschlagen worden, nach denen auf dem Wege einer bestimmten Art von Universalisierung moralische und rechtliche Normen erzeugbar und begründbar sein sollen. Die verschiedenen von Kant für den Bereich moralischen Handelns und Urteilens im engeren Sinne vorgelegten Formeln des kategorischen Imperativs haben unterschiedliche Deutungen erfahren (Reisinger et al. 1976, S. 247–256; Ebbinghaus 1968, S. 80–96, 140–160; Ebbinghaus 1981ff., Bd. 1, S. 279–295; Bd. 2, S. 209–229; Harrison 1957; Hochberg 1973; Höffe 1977; Hoerster 1974; Paton 1971). Kants eigene Anwendungen (Kant 1968, S. 429 f.) sind als Universalisierungstest für Maximen, d. h. persönliche Grundsätze, anzusehen, wonach sie daraufhin zu beurteilen sind, ob sie als allgemeines Gesetz gedacht und darüber hinaus auch gewollt werden können; sei dies nicht möglich, so seien die fraglichen Maximen als unmoralisch erwiesen. – Zweckerational verfasst ist das in gewissen Moraldisputen des Alltags, wie »Was würde geschehen, wenn jeder sich so verhalten würde wie du?«,

implizierte Folgenprinzip einer fingierten allgemeinen, negativ zu beurteilenden Praxis, das Marcus G. Singer als »generalization argument« bezeichnet und dem er eine ausführliche Erörterung gewidmet hat (Singer 1975). Die Schwäche dieses Prinzips beruht auf der Irrealität der fingierten Praxis, deren Fiktivität nicht als für die moralische Beurteilung einer Handlungsweise rational notwendig einsichtig gemacht werden kann. Allerdings verweist es auf Fairnessaspekte derartiger Handlungskontexte und wäre in diesem Sinne zu rekonstruieren. – Richard M. Hare und andere (Hare 1983b, 1992; Alexy 1991, S. 96ff., 250ff.; Mackie 1985, zur 2. und 3. Stufe) haben auf den Rollentausch als Ausprägung des Verallgemeinerungsprinzips hingewiesen. Es kann als Gedanken- oder Vorstellungsexperiment angesehen werden, in dem der die allgemeine Akzeptierbarkeit einer Norm Beurteilende sich an die Stelle oder in die Rolle eines jeden potenziell (und insbesondere negativ) von ihr Betroffenen versetzt. Dieses Verfahren hat jedoch eine doppelte Rationalitätsschranke, die verhindert, es als Prinzip zu betrachten: Es verlangt eine (vor allem emotionale) Identifikation mit den Betroffenen, deren Ausmaß und Grenzen von sich her nicht zu bestimmen sind, und es bietet keine Möglichkeit, Art und Rang, Ausmaß und Grenzen der beteiligten Interessen vernünftig zu beurteilen und im Verhältnis zueinander zu gewichten und ggf. zu kritisieren. Dem Verfahren kann allerdings ein heuristischer Wert nicht abgesprochen werden.

Gegen universalistische Konzeptionen der Ethik im Allgemeinen und die ethische Universalisierung im Besonderen werden von existenzialistischer und von postmoderner Seite Einwände erhoben: Da universal geltende moralische Normen und Prinzipien nach dem Grad ihrer Allgemeinheit abstrakt sind, insofern sie lediglich Situations- und Handlungstypen beschreiben, ohne ihre Spezifität und Individualität zu berücksichtigen, bedarf es, besonders in Situationen, in denen mehrere Normen miteinander konkurrieren oder zu konkurrieren scheinen, für die Beurteilung der Angemessenheit und Triftigkeit einer Norm einer speziellen Urteilsfähigkeit, mit Kant häufig als »Urteilkraft« oder mit Aristoteles als »Phronesis« bezeichnet. Vor allem die sog. »Situationsethik«, entstanden im Umkreis des Existenzialismus, hat die Überzeugung von der Unverzichtbarkeit der Urteilkraft zu der These verschärft, Normen seien wegen der Einmaligkeit einer jeden Situation und der in sie verwickelten Personen grundsätzlich unangemessen für die moralische Beurteilung der Situation. Schon Friedrich Schiller hatte die Gefahr der Entmächtigung der moralischen Persönlichkeit durch abstrakte, objektiv gewordene, gesellschaftlich und staatlich ge-

tragene Prinzipien gesehen, trotzdem aber an der Vereinbarkeit von Subjektivität und Allgemeingültigkeit festgehalten: »Ist der Mensch mit sich einig, so wird er auch bei der höchsten Universalisierung seines Betragens seine Eigentümlichkeit retten, und der Staat wird bloß der Ausleger seines schönen Instinkts, die deutlichere Formel seiner innern Gesetzgebung sein« (Schiller 1962, S. 318).

Die in jüngerer Zeit vorgetragenen Einwände gegen universalistische Konzeptionen leugnen in ihren extremen Varianten nicht nur die Möglichkeit allgemeingültiger Begründung und Rechtfertigung, sondern schon die Sinnhaftigkeit des Strebens danach (so etwa Auffassungen im Gefolge des erkenntnistheoretischen Anarchismus Paul Feyerabends oder des Neostukturalismus Jean-François Lyotards und anderer). Das aufklärerische und universalistische »Projekt der Moderne« (Habermas) wird für nichtig erklärt. Moderatere Kritiker wie Jacques Derrida, Michel Foucault, Alasdair C. MacIntyre und Richard Rorty oder feministisch interessierte oder orientierte Kritikerinnen wie Seyla Benhabib weisen auf innere Grenzen bestimmter konkreter Programme des Universalismus hin, sofern sie undurchschaute Partikularismen in sich bergen.

## Literatur

### Standardwerke

- Potter, Nelson T./Timmons, Mark (Hg.): *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability*. Dordrecht u.a. 1985.
- Rabinowicz, Wlodek: *Universalizability: A Study in Morals and Metaphysics*. Dordrecht 1979.
- Schroth, Jörg: *Die Universalisierbarkeit moralischer Urteile*. Paderborn 2001.
- Wimmer, Reiner: *Universalisierung in der Ethik: Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*. Frankfurt a.M. 1980.

### Weiterführende Literatur

- Alexy, Robert: *Theorie der juristischen Argumentation: Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung* [1978]. Frankfurt a.M. 1991.
- Apel, Karl-Otto: »Sprechaktheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen«. In: ders. (Hg.): *Sprechaktheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*. Frankfurt a.M. 1976, S. 10–173.
- Demmerling, Christoph: »Transzendentalpragmatik/Universalpragmatik«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart 1998, Bd. 10, S. 1439–1442.
- Ebbinghaus, Julius: *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*. Hildesheim 1968.
- : *Gesammelte Schriften*. Bonn 1981ff.
- Fehige, Christoph/Meggel, Georg (Hg.): *Zum moralischen Denken. Zwei Bände*. Frankfurt a.M. 1995.
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago 1978.

- Habermas, Jürgen: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a.M. 1973a.
- : »Wahrheitstheorien«. In: Fahrenbach, Helmut (Hg.): *Wahrheitstheorien*. Pfullingen 1973b, S. 211–265.
- Hare, Richard M.: *Die Sprache der Moral* [1952]. Frankfurt a.M. 1983a.
- : *Freiheit und Vernunft* [1963]. Frankfurt a.M. 1983b.
- : *Moralisches Denken: Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz* [1981]. Frankfurt a.M. 1992.
- Harrison, Jonathan: »Kant's Examples of the First Formulation of the Categorical Imperative«. In: *Philosophical Quarterly* 7 (1957), S. 50–62.
- Hochberg, Gary M.: »A Re-Examination of the Contradictions in Kant's Examples«. In: *Philosophical Studies* 24 (1973), S. 264–267.
- Hoerster, Norbert: »Kants Kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten«. In: Riedel, Manfred (Hg.): *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg i.Br. 1974, Bd. 2, S. 455–475.
- Höffe, Otfried: »Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31 (1977), S. 354–384.
- Kambartel, Friedrich (Hg.): *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*. Frankfurt a.M. 1974.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]. In: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Gesammelte Schriften*. Berlin 1968, Bd. 4, S. 385–464.
- Lorenzen, Paul: *Normative Logic and Ethics*. Mannheim 1969.
- /Schwemmer, Oswald: *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*. Mannheim/Wien/Zürich 1973.
- Mackie, John L.: *Ethik: Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen* [1977]. Stuttgart 1981.
- : »The Three Stages of Universalization«. In: ders. (Hg.): *Persons and values. Selected papers*. Oxford 1985, Bd. 2, S. 170–183.
- Paton, Herbert J.: *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy* [1948]. Philadelphia 1971.
- Reisinger, Peter/Piepmeyer, Rainer/Pieper, Annemarie: »Imperative, kategorischer Imperativ«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart 1976, Bd. 4, S. 242–258.
- Schiller, Friedrich: »Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen«. In: ders.: *Nationalausgabe*. Weimar 1962, Bd. 20, S. 309–412.
- Singer, Marcus G.: *Verallgemeinerung in der Ethik: Zur Logik moralischen Argumentierens* [1961]. Frankfurt a.M. 1975.
- Steigleder, Klaus: *Grundlegung der normativen Ethik: Der Ansatz von Alan Gewirth*. Freiburg i.Br./München 1999.

Reiner Wimmer

(Abdruck aus: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11. Basel: Schwabe 2001, Spalten 199–204; mit freundlicher Genehmigung des Verlags.)

## Verantwortung

### 1. Begriffsklärung

Der deutsche Begriff »Verantwortung« verweist – ebenso wie die analogen Begriffe in anderen Sprachen – unverkennbar auf die Praxis des »Für-etwas-Rede-und-Antwort-Stehens«. In der *Kernbedeutung*

des Begriffs heißt »sich (für X gegenüber Y unter Berufung auf Z) verantworten« soviel wie »sich (für X gegenüber Y unter Berufung auf Z) rechtfertigen«. Da die Frage, wie Handlungen bzw. Handlungsnormen gerechtfertigt werden können, im Mittelpunkt der normativen Ethik steht, kommt in dieser Disziplin dem Verantwortungsbegriff zentrale Bedeutung zu.

Betrachtet man die Verwendungsweisen der Begriffe ›Verantwortung‹, ›Verantwortlichkeit‹, ›verantworten‹ und ›verantwortlich‹ genauer, stößt man auf recht verschiedene Bedeutungen, die jedoch stets in Beziehung zur Kernbedeutung stehen. Grundlegend ist eine Gruppe von Verwendungsweisen, in denen der Verantwortungsbegriff als sog. *Zuschreibungs-*begriff (Ott 1997, S. 252) fungiert (1). Innerhalb dieser Gruppe ist zwischen einer *prospektiven* (1a) und einer *retrospektiven* (1b) Bedeutung zu unterscheiden (Duff 1998; Zimmerman 1992). In der *prospektiven* Bedeutung (1a) bringen wir mit der Wendung »P ist verantwortlich für X« zum Ausdruck, dass P gewisse auf X bezogene Verpflichtungen hat, wobei X Personen, Gegenstände oder Zustände sein können (»Paul ist verantwortlich für seinen pflegebedürftigen Vater«, »Die Lektorin trägt die Verantwortung für eine korrekte Zitierweise«, »Der Bademeister ist verantwortlich für das Leben des Schwimmers«). Es ist dabei nicht notwendig, dass die Verpflichtungen, die mit solchen Aussagen zugeschrieben werden, detailliert aufgelistet werden können. Häufig werden durch Verantwortungszuschreibungen nur allgemeine Zuständigkeiten benannt, deren konkrete Ausgestaltung dann der Verantwortungsträger selbständig (›selbstverantwortlich‹) zu leisten hat.

Sätze, in denen prospektive Verantwortung zugeschrieben wird, sind nicht deskriptive, sondern normative Sätze. Sie müssen nicht immer einen primär moralischen Geltungssinn haben, sondern können auch auf rechtliche, politische, berufliche oder sonst irgendwie konventionelle Verpflichtungen (z. B. die rollenspezifischen Verantwortlichkeiten eines Linienrichters im Fußballspiel) bezogen sein. Der Vielfalt sozialer Rollen, die Personen in komplexen Gesellschaften ausüben, entspricht eine Vielfalt von Verantwortlichkeiten verschiedenen Charakters und gegenüber verschiedenen Adressaten. Diese Verantwortlichkeiten können miteinander kollidieren, aber auch einander unter- oder übergeordnet sein. Da die Moral es ist, welche die letzte Prüfungsinstanz der (in jedem Handlungskontext zu stellenden) Frage darstellt, wozu wir *überhaupt* verpflichtet sind, muss die moralische Verantwortung allen anderen Verantwortlichkeiten vor- und übergeordnet sein, dergestalt, dass sie deren relative (bedingte) Verbindlich-

keit zugleich (mit-) begründet und begrenzt. Die prospektive Verantwortung wird auch mit Begriffen wie ›Aufgabenverantwortung‹, ›Zuständigkeitsverantwortung‹ u. ä. benannt (z. B. Höffe 1989). Die sog. *Fürsorgeverantwortung*, die Pflicht zur stellvertretenden Sorge für die Interessen anderer Wesen, kann als Spezialfall der prospektiven Verantwortung begriffen werden; ebenso die sog. *Zukunftsverantwortung* (Böhler 2000), die moralische Verantwortung für die Weiterexistenz der menschlichen Verantwortungsgemeinschaft überhaupt.

Eine andere Bedeutung ist mit dem *retrospektiven* Verantwortungsbegriff angezielt (1b). Wenn wir die Wendung »P ist verantwortlich für X« im retrospektiven Sinne verstehen, steht X für Handlungen, Handlungsergebnisse oder mittelbare Handlungsfolgen, die wir P zurechnen bzw. ›imputieren‹ (z. B. in dem Satz: »Der Bademeister ist verantwortlich für den Tod des Schwimmers«). Die retrospektive Verantwortung wird u. a. auch als »Imputations-«, »Zurechnungs-«, »Rechtfertigungs-« oder »Rechnenschaftsverantwortung« bezeichnet. Sowohl prospektive als auch retrospektive Verantwortung kann – im eigentlichen Sinne – nur handlungsfähigen Wesen (Personen) zugeschrieben werden. Mitunter wird der Verantwortungsbegriff allerdings auch zur Beschreibung bloßer Kausalbeziehungen verwandt (z. B.: »Der Kurzschluss ist verantwortlich für den Hausbrand«). »X ist verantwortlich für Y« heißt dann nichts weiter als »X hat Y verursacht«. Dabei handelt es sich jedoch um eine eher metaphorische Begriffsverwendung, die von der retrospektiv-personalen Bedeutung abgeleitet ist. Die Rede von ›Kausalverantwortung‹ ist insofern irreführend. Die Zuschreibung retrospektiver (›Rechnenschafts-‹) Verantwortung an *Personen* kann prinzipiell nicht auf empirische Kausalzuschreibungen reduziert werden. Zwar müssen Kausalbeziehungen bei der Zuschreibung von retrospektiver Verantwortung berücksichtigt werden. So kann z. B. keine Person für Dinge verantwortlich gemacht werden, die ihrer kausalen Einflussphäre prinzipiell entzogen sind. Die Zuschreibung personaler Verantwortung impliziert jedoch, über die Feststellung möglicher Kausalzusammenhänge hinaus, zusätzliche Annahmen, etwa bezüglich der Autonomie des Handlungssubjekts. Zudem hängt es von *normativen* Standards ab, *welche* kausalen Beziehungen im Rahmen von Verantwortungszuschreibungen jeweils als maßgeblich bewertet werden. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass wir Verantwortung nicht nur für Handlungen, sondern auch für Unterlassungen zuschreiben.

Zwischen retrospektiver und prospektiver Verantwortung besteht eine Korrespondenzbeziehung, die

über jene normativen Standards vermittelt ist: Nur weil und insofern prospektive Verantwortlichkeiten bestehen (z. B. der Bademeister prospektiv für das Leben des Schwimmers verantwortlich ist), können Personen für deren Verletzung retrospektiv verantwortlich »gemacht« werden (wie z. B. der Bademeister für den Tod des Schwimmers).

Das Adjektiv »verantwortlich« wird schließlich auch als *Wertbegriff* verstanden (2), der zur Kennzeichnung einer Person, Haltung oder Handlungsweise dient, die ihre prospektive Verantwortung in vorbildlicher Weise wahrgenommen hat (im Gegensatz zu »unverantwortlich« bzw. »verantwortungslos«).

Einigkeit besteht darüber, dass der Verantwortungsbegriff (i. S. des Zuschreibungsbegriffs) als mehrstelliger Relationsbegriff verstanden werden muss. In der Regel wird er als mindestens dreistellige Relation konzipiert, meist in folgender Form: *Jemand* (Verantwortungssubjekt) ist *für* etwas (Verantwortungsgegenstand) *vor* oder *gegenüber* jemandem (Adressat bzw. Verantwortungsinstanz) verantwortlich (z. B. Zimmerli 1993, S. 102). Es finden sich jedoch auch Versuche, den Verantwortungsbegriff als vier- (Höffe 1993, S. 23), fünf- (Lenk 1992, S. 26) oder sechsstellige Relation (Ropohl 1994) zu rekonstruieren. Zumindest in explikativer Hinsicht scheint es sinnvoll, den Zuschreibungsbegriff der Verantwortung als wenigstens vierstellige Relation einzuführen, um den normativen Bezugspunkt der Verantwortung hervorzuheben: *Jemand* (Subjekt) ist *für* etwas (Gegenstand) *vor* oder *gegenüber* jemandem (Instanz) *aufgrund bestimmter normativer Standards* (Normhintergrund) – prospektiv – verantwortlich. Bzw.: *Jemand* (Subjekt) verantwortet sich – retrospektiv – *für* etwas (Gegenstand) *vor* oder *gegenüber* jemandem (Instanz) *unter Berufung auf bestimmte normative Standards* (Normhintergrund).

## 2. Historischer Überblick

Der deutsche Begriff »Verantwortung« lässt sich seit dem 15. Jh. nachweisen; in der praktischen Philosophie wird er lange nur sporadisch, vor allem im Kontext der Politischen und der Rechtsphilosophie verwandt (Lenk/Maring 2001; Bayertz 1995). Eine systematische Debatte um den *Begriff* »Verantwortung«, setzt erst gegen Mitte des 19. Jh.s ein und gewinnt seit Ende des Ersten Weltkriegs stark an Intensität. Der *Sache* nach ist »Verantwortung« freilich von Anbeginn Thema der philosophischen Ethik. Dabei wird der Themenkreis der *retrospektiven* Verantwortung traditionell anhand des Begriffs der

*Schuld* oder auch »Zurechnung«, »Zuschreibung« oder »Imputation« diskutiert. Der Problemkontext der *prospektiven* Verantwortung wurde traditionell (und wird vielfach auch heute) mithilfe des Begriffs der *Pflicht* thematisiert.

Im primitiven und mythischen Denken wird zwischen natürlicher Ursächlichkeit und personaler Verantwortlichkeit bzw. Schuld nicht unterschieden. Die mythische Einheit aus Naturkausalität und Schuld tritt noch in einem Fragment Anaximanders (ca. 610–546 v. Chr.) hervor, das als ältestes Zitat der Philosophiegeschichte gilt: »[...] Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, [...] in das hinein geschieht auch ihr Vergehen, nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit, nach der Zeit Anordnung« (Kranz 1939, S. 41 f.). Verglichen mit solchen Vorstellungen ist in der Blütezeit der antiken griechischen Philosophie bereits ein ungeheurer Aufklärungsschritt erreicht. Zwar hält es noch Platon für sinnvoll, Tiere zur Verantwortung zu ziehen; Bestrafungen von Tieren und sogar von toten Gegenständen – etwa die Auspeitschung schlecht läutender Kirchenglocken – sind bis ins späte Mittelalter belegt. Schon im dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles finden wir jedoch eine weit ausgearbeitete Imputationslehre; eine Theorie also, die klärt, unter welchen Umständen Personen retrospektive Verantwortung zugeschrieben werden kann (1109b30–1119b21 = Aristoteles 1995, S. 44–72). Aristoteles zufolge ist eine Handlung prinzipiell zurechenbar, sofern »Tatherrschaft« besteht, d. h. sofern die Handlung in unserer Gewalt steht, sofern sie etwas Freiwilliges ist und wir auch anders hätten handeln könnten. Affekthandlungen sind eingeschränkt zurechenbar. Die Imputierbarkeit von Handlungen, die auf Irrtum beruhen, hängt von der Art des Irrtums ab: Unwissenheit entschuldigt nicht, wenn sie sich auf gültige Normen des Naturrechts oder des positiven Rechts bezieht, die zu kennen seinerseits Pflicht ist. Bezieht sich die Unwissenheit hingegen auf empirische Rahmenbedingungen des Handelns, so hängt die Imputierbarkeit der Handlung davon ab, ob die Unwissenheit selbstverschuldet und vermeidbar oder unverschuldet und unvermeidbar war. Die aristotelische Imputationslehre wurde kontinuierlich weiterentwickelt und prägt noch heute gleichermaßen die Strafrechtstheorie und das philosophische Nachdenken über Verantwortung, Handlung, Freiheit und den Begriff der Person.

Der Philosophie Immanuel Kants kommt der *Sache* nach ebenfalls zentrale Bedeutung für eine Theorie der moralischen Verantwortung zu. Indem Kant Autonomie als Fähigkeit zur vernünftigen – d. h.



auch sittlich vernünftigen – Selbstbestimmung konzipiert, werden Freiheit und (prospektive) moralische Verantwortlichkeit zu gleichursprünglichen Konzepten: Dadurch, dass ich mich selbst als autonomes Vernunftwesen bestimme, schreibe ich mir zugleich moralische Verantwortung zu, nämlich die Verpflichtung, mein Handeln an allgemein akzeptablen ›Gesetzen‹ zu orientieren. Im Rahmen der kantischen Ethik ist daher nicht nur Freiheit Voraussetzung der Verantwortlichkeit, sondern Verantwortlichkeit auch Grund der Freiheit. Dementsprechend geschieht die Zuschreibung moralischer Verantwortung nicht nur gleichsam ›von außen‹, sie hat ihren Grund nicht – oder jedenfalls nicht allein – in einer *sozialen Konstruktion*, sondern gründet letztlich in der *notwendigen Selbstzuschreibung* freier, aber endlicher Vernunftwesen, insofern sie sich *als* Vernunftwesen bestimmen (Kant 1968a; Kant 1968b; vgl. Koschut 1989, 36 ff.).

Der Begriff ›Verantwortung‹ setzt sich zuerst in Bezug auf den retrospektiven Aspekt durch, während dasjenige, worauf der prospektive Verantwortungsbegriff zielt, noch längere Zeit ausschließlich mit dem Begriff der Pflicht bezeichnet wird. Später, im Wesentlichen erst seit dem 20. Jh., beginnt der Verantwortungsbegriff auch dem Pflichtbegriff partiell seinen Rang streitig zu machen (Baran 1990). Dabei dürfte *erstens* die Auflösung traditionaler Moralordnungen eine Rolle gespielt haben, die den Pflichtbegriff aufgrund seiner konventionalistischen Konnotationen in Misskredit brachte (Schwartzländer 1974), *zweitens* der explizit dialogische Charakter des Verantwortungskonzepts, der es u. a. für die Dialogphilosophie nach der Jahrhundertwende interessant machte (u. a. Ferdinand Ebner, Martin Buber, Franz Rosenzweig; zur Übersicht vgl. Theunissen 1965), sowie *drittens* der Umstand, dass der Verantwortungsbegriff – stärker als der Begriff der Pflicht – sowohl den *Bereich* der moralischen Verantwortung als auch das Problem der Zurechnung von Verpflichtungen an Handlungs*subjekte* ins Zentrum der Betrachtung rückt. Daher scheint er als Zentralkonzept einer zeitgemäßen Ethik besonders geeignet, wenn man der Diagnose zustimmt, dass das »veränderte Wesen menschlichen Handelns« (Jonas 1979, S. 13) in modernen, durch Arbeitsteilung, Technisierung und Systemintegration geprägten Gesellschaften sowohl eine Erweiterung des Verantwortungsbereichs im Sinne einer »Fern-« (Schulz 1972) bzw. »Makroethik« (Apel 1973) als auch die Bearbeitung des zunehmend schwierigen Problems der Verantwortung*zuteilung* i. S. einer sozialen *Organisation moralischer Mitverantwortung* notwendig macht.

Neue Impulse erhielt die Diskussion nach dem

ersten Weltkrieg durch Max Webers (durch Max Scheler inspirierte) Gegenüberstellung von *Gesinnungs-* und *Verantwortungsethik*. Wesentliches Kennzeichen der Letzteren ist, dass die in der konkreten Handlungssituation in der Außenwelt erwartbaren Handlungsfolgen bei der verantwortungsethischen Beurteilung der Handlungsweise Berücksichtigung finden, während der Gesinnungsethiker die situationsspezifisch erwartbaren äußeren Folgen der von ihm für moralisch richtig gehaltenen Handlungsweise als ethisch irrelevant betrachtet. Verantwortungs- und Gesinnungsethik unterscheiden sich also durch die Definition des Gegenstands bzw. Bereichs der moralischen Verantwortung: Der Bereich, für den der Gesinnungsethiker Verantwortung übernimmt, beschränkt sich auf sein eigenes Gewissen, der Verantwortungsethiker sorgt sich auch um die Außenwelt und nimmt – i. S. einer Güterabwägung – unter Umständen auch moralisch bedenkliche Mittel in Kauf, um größere Übel zu vermeiden (v. a. Weber 1988). Webers Unterscheidung wirft eine Reihe von Interpretationsproblemen auf; nicht zuletzt die Frage, ob sich eine reine Gesinnungsethik als säkulare philosophische Ethik überhaupt konsistent formulieren lässt.

In der Dialogphilosophie, etwa in Martin Bubers 1923 erschienener Schrift *Ich und Du*, wird Verantwortung ganz in die Unmittelbarkeit der dialogischen Ich-Du-Beziehung hineingenommen: »Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du« (Buber 1973, S. 19). Damit ist zwar ein wichtiger Aspekt der Verantwortung, ihre unaufhebbar intersubjektive Struktur, getroffen. Die Unmittelbarkeit der dialogischen Beziehung, von der die Dialogiker ausgehen, bedingt jedoch eine Ausklammerung des Dritten, der materiellen und sozialen Außenwelt. Echte moralische Verantwortung kann daher nicht Fuß fassen, weil die Frage nach der Substanz und den (Gerechtigkeits-) Kriterien der moralischen Verpflichtung ins Leere geht. Das gleiche gilt noch für Lévinas, der das Problem klar erkennt, ohne es lösen zu können (Lévinas 1995, S. 132 ff., 208 ff., 262 f.). Auch bei Karl Löwith, der in seiner 1928 erschienenen Schrift *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (Löwith 1969) unter Rückgriff auf Wilhelm von Humboldt eine sprachpragmatische Deutung des Verantwortungsbegriffs entwirft, bleibt aus ähnlichen Gründen unklar, welcher Zusammenhang zwischen der dialoginternen Verantwortung, die Kommunikationspartner für ihre Redehandlungen übernehmen, und der moralischen Verantwortung, die sich auch auf Gegenstände außerhalb realer Dialoge bezieht, bestehen könnte.

Die dialogphilosophische Einsicht in die inter-

subjektive Struktur jeder Verantwortung wird von Wilhelm Weischedel in dessen 1933 erschienenem Werk *Das Wesen der Verantwortung* wieder preisgegeben. Weischedel konzipiert eine Ordnung einander fundierender Verantwortlichkeiten: von der *sozialen* Verantwortung über die *theonome* Verantwortung vor Gott bis zur vermeintlich fundamentalen *Selbst-* und *Grundselbstverantwortung*, die sich auf eine solipsistische und letztlich dezisionistische Wahl der eigenen Existenzweise bezieht (Weischedel 1972; vgl. kritisch Bayertz 1995, S. 19; Koschut 1989, S. 117 ff.).

Angesichts der Möglichkeit einer atomaren Menschheitsvernichtung konzipiert Georg Picht moralische Verantwortung erstmals, ähnlich wie später Hans Jonas (Jonas 1979), als Verantwortung für die menschliche Existenz überhaupt (Picht 1969). Ebenso wie Jonas verlagert Picht die *Verantwortungsinstanz* in den *Verantwortungsgegenstand* hinein (Picht 1969, S. 325; Jonas 1992, S. 131); bei Picht ist dies die Geschichte, bei Jonas die Natur. Die Vorstellung, dass ›der Geschichte‹ oder ›der Natur‹ unmittelbar normative Kriterien für moralisch verantwortliches Verhalten zu entnehmen sind, wäre indes (bestenfalls) auf der Basis einer ihrerseits problematischen metaphysischen Geschichts- bzw. Naturphilosophie aufrechtzuerhalten. Dies besagt freilich nichts gegen die Begründbarkeit der in Jonas' *Prinzip Verantwortung* formulierten Forderung nach Erhaltung der Bedingungen moralischer Verantwortlichkeit überhaupt, wie sie in seinem ›Kategorischen Imperativ‹ zum Ausdruck gebracht wird: »Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden« (Jonas 1979, S. 36). Jonas zufolge ist diese Forderung nur durch einen ›tutoristischen‹ Umgang mit großtechnologischen Risiken möglich, dergestalt, dass bei Unsicherheit über prognostizierte Technikfolgen grundsätzlich vom ungünstigsten Folgenszenario ausgegangen wird (Böhler 1994).

Als eigenständige Konzeption von Verantwortungsethik ist die transzendentalpragmatische Diskursethik zu verstehen, die sich um eine Rekonstruktion zentraler Motive sowohl der Weber'schen Ethik der *politischen Erfolgsverantwortung* als auch der Jonas'schen Ethik der *universalen moralischen Fürsorgeverantwortung* im Rahmen eines intersubjektivistisch transformierten Kantianismus bemüht (Apel 1973; Apel 1988; Böhler 2000) und dabei auch dem Problem der sozialen Distribution der primären (oder ›primordialen‹) moralischen *Mitverantwortung* (Apel 2001) Rechnung tragen will.

Weitgehend unabhängig von den bislang skizzierten (historischen) Konzeptionen, die moralische Ver-

antwortung im Rahmen von Modellen normativer Ethik thematisieren, wird moralische Verantwortung, v.a. in der retrospektiven Bedeutung, auch in der philosophischen Handlungstheorie und der philosophischen Auseinandersetzung mit Konzepten wie Freiheit, Autonomie und Person sowie in Moralpsychologie und Soziologie thematisiert.

### 3. Aktuelle Kontroversen

Kontrovers diskutiert wird in Moralphilosophie und Handlungstheorie, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit einer bestimmten Entität X Verantwortung zugeschrieben werden kann. Die allgemeinste Konfliktlinie verläuft hier zwischen den Positionen des *Kompatibilismus* und des *Inkompatibilismus*. Während Kompatibilisten davon ausgehen, dass Verantwortung zumindest auch unter Voraussetzung des Determinismus zugeschrieben werden kann, nehmen Inkompatibilisten an, dass strikter Determinismus und Verantwortlichkeit einander ausschließen. Nach der traditionellen, auf Aristoteles zurückgehenden Auffassung setzt Verantwortlichkeit die Möglichkeit voraus, dass X hätte anders handeln können (»Principle of Alternative Possibilities«; PAP). Diese Vorstellung impliziert *erstens*, dass X verschiedene Interventionsmöglichkeiten offen stehen; *zweitens*, dass es X selbst war – und nicht ein äußerer Einfluss oder bloßer Zufall –, der eine dieser Möglichkeiten ergreift. Der Determinismus scheint mit der ersten Voraussetzung unvereinbar (Van Inwagen 1982 gegen Frankfurt 1969); manche Formen des Indeterminismus untergraben hingegen die zweite Voraussetzung (Fischer 1999, S. 99 ff.). Nach Ansicht vieler ist die Zuschreibung von Verantwortung nur möglich, wenn freie Entscheidungen autonomer Personen in der Außenwelt kausal determinierend wirken können, ohne ihrerseits determiniert zu sein (klassisch Chisholm 1976).

Auf einer stärker praxisbezogenen Ebene der Diskussion ist u.a. umstritten, ob nur Personen oder möglicherweise auch Korporationen – z.B. Unternehmen, Wirtschaftsverbänden oder politischen Parteien – moralische Verantwortung im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden kann. Es scheint jedoch, dass die Verantwortung von Korporationen nicht denselben Sinn haben kann wie die moralische Verantwortung von Personen. Dies lässt sich u.a. daraus ersehen, dass die Verantwortung von Korporationen stets an personale Verantwortung rückgebunden sein muss (z.B. durch entsprechende Mechanismen einer internen Verantwortungsverteilung, Sanktions- und Anreizsysteme), während das Umgekehrte nicht gilt.

Das schließt nicht aus, dass Korporationen in einem abgeleiteten, indirekten Sinne Verantwortungsträger sein können – z. B. als juristische Personen.

Viele der ›nicht-moralischen‹ Verantwortlichkeiten sind *indirekt* moralisch relevant, weil sie partiell der Organisation von Aufgaben dienen, die *auch* in moralischer Hinsicht geboten sind. Deshalb besteht vielfach eine – allerdings stets nur bedingte! – moralische Verantwortlichkeit zur Wahrnehmung ›nicht-moralischer‹ Verantwortlichkeiten (z. B. als Staatsbürger/in, als Wissenschaftler/in, als Ehepartner/in etc.). Aus dem gleichen Grund besteht aber auch eine sozusagen höherstufige moralische Verantwortung für die effiziente Institutionalisierung von (rollenspezifischen, politischen oder rechtlichen) Verantwortlichkeiten, soweit diese für die erfolgreiche Wahrnehmung moralischer Verantwortlichkeiten erforderlich ist (Apel 2001). Verantwortlichkeitssysteme, in denen moralische Verantwortung verteilt und in rollenspezifische, rechtliche, politische Verantwortung o. ä. transformiert wird, müssen indes nicht nur *effizient*, sondern auch *gerecht* sein (Wallace 1994). Zwischen diesen beiden Kriterien kann vielfach eine Spannung bestehen – man denke z. B. an die Beweislastverteilung beim Doping im Leistungssport oder an die (eigentlich ritualisierte) politische Verantwortung von Ministern für Fehler ihrer Untergebenen.

Für den *Nahbereich* der zwischenmenschlichen Alltagspraxis hat sich in langer geschichtlicher Erfahrung ein differenziertes System von formellen und informellen, z. B. rechtlichen, konventionellen und moralischen Kriterien der Zuschreibung prospektiver und retrospektiver Verantwortlichkeiten entwickelt. Daher kann hier vielfach mit einer selbstverständlichen Hintergrundgewissheit über die verschiedenen Zuständigkeiten gerechnet werden. Dennoch ist schon in diesem Nahbereich nicht selten umstritten, wer im konkreten Fall für bestimmte Dinge prospektiv oder retrospektiv verantwortlich ist. Unklarheiten können dabei zum einen in normativen Dissensen über die Auslegung, die Einschlägigkeit oder die Gültigkeit der etablierten Zurechnungskriterien begründet sein. Zum anderen können sie aus Unklarheiten darüber resultieren, ob und inwieweit ein bestimmter Akteur überhaupt zurechnungsfähig war bzw. ist und wie weit sich seine kausalen Einflussmöglichkeiten erstreck(t)en.

Weit gravierender sind die Zurechnungsprobleme in Bezug auf die Folgen der arbeitsteilig organisierten, durch technische Artefakte oder soziale Systeme vermittelten Handlungszusammenhänge, von denen moderne Gesellschaften geprägt sind; und zwar u. a. aus folgenden Gründen: *Erstens* ist es, aufgrund der komplexen Wechselwirkungen zwischen den Hand-

lungswirkungen verschiedener Akteure und aufgrund der großen Unsicherheiten bei der Folgenprognose, ungleich schwieriger, Zuschreibungsregeln in Bezug auf Gerechtigkeit und Effizienz zu beurteilen. *Zweitens* hat, aufgrund der Neuartigkeit dieser Zusammenhänge, die Entwicklung und Implementierung entsprechender – z. B. rechtlicher – Zurechnungskodizes in vielen Gebieten erst vor kurzer Zeit begonnen. *Drittens* stellt sich zumindest im Bereich *globaler* Folgen (z. B. der CO<sub>2</sub>-Emission) das Problem, dass die institutionellen Rahmenbedingungen einer erfolgreichen Durchsetzung der entsprechenden Verantwortlichkeiten, z. B. durch wirksame völkerrechtliche Sanktionsmöglichkeiten gegenüber Einzelstaaten, erst noch geschaffen werden müssen. *Viertens* bedeutet die systemische Integration moderner Gesellschaften, dass deren Mitglieder vielfach – z. B. als Marktteilnehmer – gerade von ihrer Verantwortung sogar für vorausgesehene und intendierte negative Folgen – z. B. den Konkurs eines Konkurrenten – zumindest teilweise institutionell entlastet werden (siehe den Beitrag »Wirtschaftsethik«).

Zu fragen ist auch, wie weit moralische Verantwortung überhaupt reicht. Die Maximalposition besagt, dass moralische Akteure für alles – jedenfalls in einem schwachen Sinne – verantwortlich sind, was sie überhaupt durch ihre Handlungen (hätten) beeinflussen können. Akzeptiert man dies, stellt sich die Anschlussfrage, ob innerhalb dieses Bereichs Differenzierungen bestehen, dergestalt, dass sie für einen Teilbereich in höherem Maße verantwortlich sind als für einen anderen. So wird z. B. vielfach angenommen, dass Akteure a) für intendierte Handlungsergebnisse stärker verantwortlich sind als für nicht-intendierte, aber vorausgesehene und ›in Kauf genommene‹ Handlungsfolgen; b) für vorausgesehene Handlungsfolgen stärker als für nicht-vorausgesehene, die aber voraussehbar gewesen wären (wobei sich hier eine graduelle Abstufung von Möglichkeitsgraden ergibt); c) für Folgen eines aktiven Tuns stärker als für die Folgen von Unterlassungen (wobei die Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen verschieden definiert werden kann). Obwohl diese Annahmen unsere alltägliche Praxis der Verantwortungszuschreibung – z. B. auch im Strafrecht – vielfach bestimmen, sind sie auf einer grundlegenden moralphilosophischen Ebene umstritten (Duff 1998).

Unterschiedlich beantwortet wird auch die Frage, wer als *Instanz* der moralischen Verantwortung anzusehen ist. Philosophischen Ethiken ist es verwehrt, schlicht auf *Gott* als Rechtfertigungsinstanz zu verweisen. Auf das *Gewissen* zu rekurrieren scheint gleichfalls problematisch. Ein entsprechender Vor-

schlag kann entweder im Sinne einer solipsistischen Gewissensethik verstanden werden – dann verliert ›Moral‹, wie schon Hegel gezeigt hat, jeden Anspruch auf intersubjektive Verbindlichkeit –, oder er bedeutet eine Problemverschiebung, weil, um dem Problem des ›irrenden Gewissens‹ zu begegnen, doch wieder auf externe Evidenzen für die Richtigkeit der Gewissensentscheidungen zurückgegriffen werden muss. Noch problematischer scheint der Vorschlag, die *Geschichte* oder die *Natur* als Instanz der moralischen Verantwortung einzusetzen, denn einen echten Rechtfertigungsdialog können wir mit ihnen nicht führen; und welche Lehren wir allenfalls aus ihrer Entwicklung ziehen könnten, ist nicht selbstevident. Der Rekurs auf *Rationalität* als Verantwortungsinstanz läuft ebenfalls auf einen Kategorienfehler hinaus: Rationalität – bzw. rationale Argumentation – ist das kriterial gehaltvolle *Medium*, in dem wir uns moralisch verantworten, nicht jedoch die *Instanz*, vor der wir uns in diesem Medium rechtfertigen. Als Gegenüber bzw. Instanz der moralischen Verantwortung kommen daher nur Vernunftwesen in Frage. Zudem muss jede Antwort auf die Instanzenfrage die moralische Intuition berücksichtigen, dass wir zumindest denjenigen Vernunftwesen gegenüber verantwortlich sind, deren Bedürfnisse bzw. Interessen – als potentielle moralische Ansprüche – von unseren Handlungen tangiert sind. Zumindest die Vernunftwesen, die von unseren Handlungen betroffen sind, müssten demnach zur Instanz moralischer Verantwortung dazugehören. Andererseits wäre es eine Verkürzung, wenn die Instanz der moralischen Verantwortung auf einzelne empirische Individuen oder konkrete Gemeinschaften eingeschränkt würde: In moralischer Perspektive müssen die Urteile von Individuen oder partikularen Gemeinschaften stets wiederum kritisierbar sein. Daher wird z. B. in der Diskursethik die *unbegrenzte* Gemeinschaft aller Vernunftwesen als ›eigentliche‹ Instanz der moralischen Verantwortung verstanden, wodurch der Fehlbarkeit aller empirischen Rechtfertigungsversuche Rechnung getragen werden soll.

Auf welche Normen Vernunftsubjekte rekurrieren können bzw. müssen, wenn sie sich voneinander moralisch zu verantworten suchen, und wie diese Normen begründet werden können, sind Hauptthemen der normativen Ethik überhaupt, die hier nicht weiter verhandelt werden können. Strittig ist jedoch auch, welches Verhältnis zwischen diesen Normen auf der einen Seite und der *Praxis* des Sichvor-einander-Verantwortens auf der anderen Seite besteht. Jonas nimmt – zu Unrecht – an, dass die *retrospektive* Verantwortung von Personen völlig ohne Rekurs auf Normen, als rein ›wertneutrales

Kausalzuschreibung gedacht werden könne. Zu Recht geht er jedoch davon aus, dass *prospektive* Verantwortung normativ gehaltvoll ist. Dies kann allerdings in verschiedenem Sinn verstanden werden. Jonas selbst erweckt an manchen Stellen den Eindruck, dass die moralischen Kriterien der Verantwortung schon dem bloßen Verantwortungsverhältnis entnommen werden können; dergestalt, dass aus der Tatsache, (a) dass wir Macht haben, X zu beeinflussen, folgt, (b) dass wir gegenüber X verantwortlich sind, und hieraus wiederum, (c) *wozu* uns diese Verantwortung gegenüber X verpflichtet. Diese Vorstellung hat in den letzten Jahren zunehmend Kritik erfahren, wobei teils die These vertreten wurde, Verantwortung sei zwar stets auf Normen *bezogen* und von Normen abhängig, sei *als solche* aber normativ völlig gehaltlos; sie sei ein rein *formales* Zuschreibungskonzept (Bayertz 1995; vgl. Grunwald 1999). Diese These ist jedoch zu radikal. Denn wenn man versucht, Verantwortung auf ihren ›formalen‹ Kern zu reduzieren und alle bestimmten normativen Standards und Kriterien wegdenkt, auf die als *externe* Kriterien Bezug genommen werden kann, so bleiben doch diejenigen normativen Standards übrig, die für die Praxis des Einander-Rede- und-Antwort-Stehens selbst konstitutiv sind. Sie *überhaupt* jemandem gegenüber zu verantworten – egal, auf welche Normen dabei *explizit* Bezug genommen wird – setzt nämlich immer schon eine grundlegende Form von Anerkennung des Gegenübers als eines gleichberechtigten Dialogpartners voraus, dem gegenüber ich zur Einhaltung der dialogkonstitutiven Normen und zur Wahrung der Bedingungen des Sich-Rechtfertigen-Könnens verpflichtet bin. Die Anerkennung der Verbindlichkeit dieser Normen scheint insofern ein Minimalgehalt jeder möglichen ›Verantwortungsethik‹ zu sein.

## Literatur

### Zur Übersicht

- Arndt, Ulrike: »Auswahlbibliographie zum Thema ›Verantwortung‹«. In: Bayertz, Kurt (Hg.): *Verantwortung: Prinzip oder Problem?* Darmstadt 1995, S. 287–303.
- Baran, Pavel: »Verantwortung«. In: Sandkühler, Hans J. (Hg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Hamburg 1990, Bd. 4, S. 690–694.
- Bayertz, Kurt: »Eine kurze Geschichte der Verantwortung«. In: ders. (Hg.): *Verantwortung: Prinzip oder Problem?* Darmstadt 1995, S. 3–71.
- Duff, R. Antony: »Responsibility«. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York 1998, Bd. 8, S. 290–294.
- Koschut, Ralf-Peter: *Strukturen der Verantwortung*. Frankfurt a. M. u. a. 1989.
- Lenk, Hans/Maring Matthias: »Verantwortung«. In: Ritter, Joachim et al. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart 1971 ff., Bd. 11, Sp. 569–575.

- Schwartländer, Johannes: »Verantwortung«. In: Krings, Hermann (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München 1974, Bd. 4, S. 1577 ff.
- Zimmerman, Michael J.: »Responsibility«. In: Becker, Lawrence C./Becker, Charlotte B. (Hg.): *Encyclopedia of Ethics*. New York; London 1992, Bd. 2, S. 1089–1095.

### Klassiker und Standardwerke

- Apel, Karl-Otto: »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik«. In: ders. (Hg.): *Transformation der Philosophie*. Frankfurt a.M. 1973, Bd. 2, S. 358–435.
- : *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt a.M. 1988.
- Aristoteles: »Nikomachische Ethik«. In: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Hamburg 1995, Bd. 3.
- Buber, Martin: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg <sup>3</sup>1973.
- Chisholm, Roderick: »The Agent as Cause.« In: Brand, Myles/Walton, Douglas (Hg.): *Action Theory*. Dordrecht 1976, S. 199–212.
- Frankfurt, Harry G.: »Alternate Possibilities and Moral Responsibility«. In: *The Journal of Philosophy* 66 (1969), S. 829–839.
- Ingarden, Roman: *Über die Verantwortung*. Stuttgart 1970.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a.M. 1979.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Werke*: Akademie Textausgabe. Berlin 1968a, Bd. 4, S. 385–464.
- : *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Werke: Akademie Textausgabe*. Berlin 1968b, Bd. 5, S. 1–162.
- Löwith, Karl: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Darmstadt 1969.
- Picht, Georg: »Der Begriff der Verantwortung«. In: ders. (Hg.): *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung: Philosophische Studien*. Stuttgart 1969, S. 318–342.
- Schulz, Walter: *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen 1972.
- Van Inwagen, Peter: »The Incompatibility of Free Will and Determinism«. In: Watson, Gary (Hg.): *Free Will*. Oxford 1982, S. 46–58.
- Weber, Max: »Politik als Beruf«. In: *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen 1988, S. 505–560.
- Weischedel, Wilhelm: *Das Wesen der Verantwortung*. Frankfurt a.M. <sup>3</sup>1972.

### Weitere Literatur

- Apel, Karl-Otto: »Primordiale Mitverantwortung«. In: Apel, Karl-Otto/Burckhart, Holger (Hg.): *Prinzip Mitverantwortung*. Würzburg 2001, S. 97–122.
- Böhler, Dietrich: »In dubio contra projectum«. In: ders. (Hg.): *Ethik für die Zukunft*. München 1994, S. 244–276.
- : »Idee und Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung«. In: Bausch, Thomas u. a. (Hg.): *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. Münster/Hamburg/London 2000, S. 34–69.
- Fischer, John M.: »Recent Work on Moral Responsibility«. In: *Ethics* 110 (1999), S. 93–139.
- Grunwald, Armin: »Verantwortungsbegriff und Verantwortungsethik«. In: ders. (Hg.): *Rationale Technikfolgenbeurteilung*. Berlin u. a. 1999, S. 175–194.
- Höffe, Otfried: »Schulden die Menschen einander Verantwortung?«. In: Lampe, Ernst-Joachim (Hg.): *Verantwortlichkeit und Recht*. Opladen 1989, S. 12–35.
- : *Moral als Preis der Moderne*. Frankfurt a.M. 1993.
- Jonas, Hans: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt a.M. 1992.

- Kranz, Walther (Hg.): *Vorsokratische Denker: Auswahl aus dem Überlieferten. Griechisch und Deutsch*. o. A. 1939.
- Lenk, Hans: *Zwischen Wissenschaft und Ethik*. Frankfurt a.M. 1992.
- Lévinas, Emmanuel: *Zwischen uns*. München/Wien 1995.
- Ott, Konrad: *Ipsa facto*. Frankfurt a.M. 1997.
- Ropohl, Günter: »Das Risiko im Prinzip Verantwortung«. In: *Ethik und Sozialwissenschaften* 5 (1994), S. 109–120.
- Theunissen, Michael: *Der Andere*. Berlin 1965.
- Wallace, R. Jay: *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge, Mass. 1994.
- Zimmerli, Walther Ch.: »Wandelt sich die Verantwortung mit dem technischen Wandel?«. In: Lenk, Hans/Ropohl, Günter (Hg.): *Technik und Ethik*. Stuttgart 1993, S. 92–111.

Micha H. Werner

## Wert

### 1. Begriffs- und Zeitgeschichtliches

Der Gebrauch des Terminus »Wert« ist nicht so alt wie die Sache, die damit gemeint ist. Außerhalb von wirtschaftlichen, wirtschaftswissenschaftlichen und mathematischen Kontexten erscheint der Terminus in der Philosophie des 19. Jh.s und in den Sozialwissenschaften sowie im öffentlichen Gebrauch des 20. Jh.s. Für die Philosophie im ersten Drittel des 20. Jh.s fungiert der Wertbegriff als der sachliche Grundbegriff schlechthin: Philosophie versteht sich hier nicht selten selbst als Wertphilosophie.

Dieses Selbstverständnis ist vor dem Hintergrund eines Krisenbewusstseins zu sehen, das sich im 19. Jh. entwickelt hat: Die Wertphilosophie soll einen Beitrag liefern zur theoretischen Überwindung der Kluft zwischen Wert und Wirklichkeit. Diese Kluft riss mit dem Ende des deutschen Idealismus nach Hegels Tod auf; einzelwissenschaftliche und damit einhergehende philosophische Reduktionen des Werts auf die Wirklichkeit wurden jetzt maßgebend. Im Zuge dieser Entwicklung bleibt es dem theoretischen Denken nicht nur verwehrt, eine systematische Gesamtdeutung der Wirklichkeit zu entwickeln; zugleich wird unverständlich, wie menschliche Orientierung noch möglich sein soll. Hier versucht die Wertphilosophie durch den Nachweis der objektiven Gültigkeit von Werten Abhilfe zu schaffen; insofern nimmt die Wertphilosophie die florierenden pessimistischen, relativistischen und nihilistischen Vorgaben der realen (naturalen, kulturellen) Wertbedingtheit zum Anlass einer grundlegenden Besinnung auf den Wert und die Wertbestimmtheit menschlichen Leistens (Denkens, Wollens, Handelns usw.). Deshalb verdankt die Wertphilosophie ihre zentrale Stellung nicht zuletzt der fundamentalen Unsicherheit des

modernen Menschen bezüglich der Orientierungsgrößen seines Denkens, Tuns und Lassens.

Entsprechend streitet man hier nicht in erster Linie um den Geltungswert und Stellenwert von irgendwelchen überlieferten Werten oder Prinzipien – vielmehr steht die Begründung der Grundlagen des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses zur Diskussion: Was sind Begriffe wie ›Wahrheit‹, ›Moralität‹ usw. selbst wert? Sind sie bloße Produkte der Natur und der Geschichte? Besitzen sie nur subjektive oder auch objektive Gültigkeit? Wie müssen wir ihr Verhältnis zur Wirklichkeit und zum Menschen denken?

Von einer eigenständigen Wertphilosophie kann zwar erst seit gut hundert Jahren gesprochen werden – das Anliegen der Wertphilosophie erstreckt sich offenbar auf Themen, die einst in der Metaphysik aufgehoben waren. Begriffe wie ›Wahrheit‹, ›Wert‹, ›Wirklichkeit‹ u. dgl. zeigen eine mehrdimensionale Ordnung an, dank derer der Mensch sich in der Wirklichkeit theoretisch und atheoretisch (praktisch, ästhetisch, religiös) zu orientieren vermag. Der Wert als Orientierungsgröße für das menschliche Leisten soll in dieser Funktion zuletzt das traditionell Metaphysische ersetzen.

Vor allem die Neukantianer der Südwestdeutschen Schule (Windelband, Rickert) haben den Wertbegriff in vielerlei Hinsicht sachlich geklärt. Dabei greifen sie auch zurück auf Lotzes Thematisierung des Geltungs- und Wertbegriffs, die auch phänomenologische und lebensphilosophische Werttheorien beeinflusst hat. Während Nietzsches Floskeln ›Gott ist tot‹, ›Umwertung aller Werte‹ und ›Erfinder neuer Werte‹ das Interesse an Wertfragen popularisierend begleiten und den Wertbegriff für die öffentliche Diskussion prägen, versuchten die Neukantianer den Wertrelativismus und -nihilismus in einer nachmetaphysischen und wissenschaftlich fundierten Weise zu überwinden.

Fasst man den Wertbegriff in der skizzierten umfassenden Bedeutung, dann handelt es sich beim Wertproblem keineswegs um ein spezifisch ›ethisches‹ Problem. Zwar bildet der praktische Wert die grundlegende Orientierungsdeterminante für das praktische Leisten des Subjekts; aber der praktische Wert konstituiert nur eine Wertspäre neben anderen, etwa der Sphäre der Erkenntnis, des Schönen und Heiligen: Sie alle zeichnen sich durch Wertbezüge aus. Und ebenso wenig wie eine vorschnelle Ethisierung des Werts dessen fundamentaler und umfassender Stellung für das menschliche Selbst- und Weltverständnis gerecht wird, befriedigt eine schlichte Subjektivierung oder Anthropologisierung der Wertbestimmtheit: Der moderne Wertbegriff

meint sachlich keine Verlegung des Werts aus dem ›kosmischen‹ in den ›personalen‹ Bereich, sondern im methodischen Gefolge der Philosophie Kants meint der Wertbegriff einen Inbegriff von Regeln, die die objektive Geltung menschlicher Leistungen verbürgen.

Während die Diskussion über den Wertbegriff im Laufe der 1930er Jahre immer mehr versiegte, gibt es in den letzten Jahren sowohl im angelsächsischen (Frankfurt, MacIntyre, Taylor, Williams) als auch im deutschen Sprachraum (Flach, Joas, Krijnen) neue Arbeiten. Das ist umso wichtiger, als heute in allen westlichen Gesellschaften Debatten über ›Wertewandel‹, ›Wertepluralismus‹ und ›Werteverlust‹ omnipräsent sind, ob in der Wissenschaft, der Kunst, der Politik oder der Religion. Was die Gegenwartsphilosophie betrifft: Vor dem Hintergrund des Unglaubwürdig-Werdens ›metaphysischer‹ Begründungsquellen für das menschliche Leisten verabschiedet sie entweder in postmoderner Manier einen einheitlichen Vernunftsinne, oder sie gibt das menschliche Selbst- und Weltverständnis naturalistischen, besonders evolutionsbiologischen Erklärungsmustern preis. Dieser Pessimismus in Bezug auf die Werte und die Möglichkeiten philosophischer Werterkenntnis wird dem Selbst- und Weltverständnis des Menschen allerdings nicht gerecht.

## 2. Werte als Orientierungsdirektiven

Ganz allgemein lassen sich Werte als bewusste oder unbewusste Orientierungsdirektiven für das menschliche Leisten bestimmen. Der Mensch als Subjekt zeichnet sich durch diesen Bezug zu Werten aus: Sie sind die Direktiven der Gestaltung seiner selbst und seiner Welt. Daher sind Werte Geltungsprinzipien. In dem Maße, in dem sie für das Subjekt normierend sind, sind seine theoretischen und atheoretischen Leistungen gültig. Auf das Subjekt bezogen ist der Wert also ein Sollen, etwas, dem sich der Mensch als Subjekt unterwirft und gemäß dem er sich bestimmt; eine Forderung, die das Subjekt erfüllen soll hinsichtlich der Gültigkeit seiner Leistung. Insofern gibt der Wert dem menschlichen Dasein Sinn und Richtung; er normiert es qua Subjekt – nicht in seiner Naturalität, sondern in seiner Geltungswertigkeit.

## 3. Wert und Sinn

Als Prinzip gültiger Leistungen des Subjekts konstituiert der Wert konkret-gegenständlichen ›Sinn‹ (›Gehalt‹, ›Bedeutung‹). Auf der Ebene konkreter

Gegenstände (Natur, Geschichte) gesehen, meint der Wertbegriff damit alle Gebilde, die nicht bloß ›sind‹ (im Sinne bloßer Existenz: Mathematisches, Sinnliches usw.), sondern über ihr ›Sein‹ hinaus noch die entscheidende kategoriale Eigenschaft besitzen, geltungsdifferent zu sein: Sie sind gültig oder ungültig (wahr/unwahr, gut/böse, schön/hässlich usw.). Derartige Gebilde sind ›Sinngebilde‹, Gebilde, die zwar faktisch mit bloß existierenden Gegenständen verbunden sind, aber etwas bedeuten, das über die bloße Existenz hinausgeht. Beispielsweise ist eine theoretische Erkenntnis oder eine gute Handlung auch etwas Existierendes (›Satz‹, ›Handlungserfolg‹ usw.). Aber von diesem Existierenden gilt zugleich, dass es nicht schon durch seine Existenz gültig ist; vielmehr lässt die bloße Existenz Gültiges und Ungültiges zu – Existenz liefert also kein Unterscheidungsmerkmal für die Geltung.

Ein Unterscheidungsmerkmal liefert der Wert. Sinngebilde sind wertbezogen: auf den Wert der Wahrheit, des Guten, des Schönen (bzw. auf Werte, die wiederum die inhaltliche Bestimmtheit dieser Grundwerte ausmachen). Sinngebilde präbendieren gültig zu sein – der Wert lässt uns also nicht gleichgültig, er ist der Bestimmungsgrund, die Orientierungsdirektive unseres Leistens. Die Geltungspräbendation hat eine positive oder negative Wertigkeit: Der Geltungsanspruch einer Leistung ist gültig oder ungültig. Die Geltungsdifferenz ist diese alternative Geltungswertigkeit des Sinngebildes.

Durch ihre Wert- oder Geltungsbestimmtheit unterscheiden sich Sinngebilde von bloßen Existenzgebilden. Deshalb lässt sich Sinn und Wert weder naturalisieren (Biologismus) noch im Rahmen fundamental-ontologischer Theorien (Heidegger) oder lebensweltlicher Verankerungen (Hermeneutik) hinreichend erfassen. Diese Ansätze werden der Geltungsbestimmtheit des Sinns nicht gerecht. Sinn wird durch Werte konstituiert – und der Wert ist ein Geltendes, kein Existierendes.

In diesem Sinne haben Neukantianer wie Rickert, Phänomenologen wie Husserl, neuere Transzendentalphilosophen wie Flach, Prauss oder Wagner darauf hingewiesen, dass sich ›Sinngebilde‹ – anders als bloße ›Seinsgebilde‹ (Existenzgebilde) – durch eine innere Gegensätzlichkeit kennzeichnen. Zwar können Sinngebilde aufgrund ihrer Geltungs- oder Wertbestimmtheit nicht als etwas Physisches oder Psychisches bestimmt werden, aber auf die innere Gegensätzlichkeit von Sinngebilden als wertbestimmte Phänomene kommt es an: Innerhalb des Reichs des Existierenden gibt es nur das Existierende oder das Nichts; innerhalb der Wertesphäre, der Sphäre werthafter Phänomene, gibt es nicht nur ›Sein oder

Nichts‹, sondern auch noch ›Gültiges oder Ungültiges‹. Sinngebilde charakterisieren sich immer durch Wertgegensätzlichkeit

#### 4. Seinsreduktion des Werts: Naturalismus und Fundamental-Ontologie

Da sich Sinngebilde durch eine Wertgegensätzlichkeit auszeichnen, können sie nicht als bloß Existierendes erklärt werden. Hinsichtlich ihrer Existenz unterscheidet sich Gültiges immerhin nicht von Ungültigem: Beides existiert. Sie unterscheiden sich in ihrer Wertbestimmtheit. Der Naturalismus, der gegenwärtig als evolutionäre Ethik (und Erkenntnistheorie) eine Renaissance erlebt, verwechselt allerdings systematisch Wertbegriffe und Existenzbegriffe: Er ersetzt den Wertgegensatz durch einen Seinsgegensatz. Aber der Wertbegriff lässt sich nicht naturalisieren. Vielmehr lehren die Naturwissenschaften bloß, was kausal notwendig ›ist‹, nicht wie es sein ›soll‹: Normen kann die Naturwissenschaft nur unter Preisgabe ihrer Wissenschaftlichkeit bestimmen. Dabei setzt schon die naturwissenschaftliche Erkenntnis den Wert der Wahrheit voraus, ist also nur aufgrund von Wertphänomenen möglich – ohne diese vorausgesetzte Wertbestimmtheit adäquat ermitteln zu können. Methodisch gesehen gäbe es in einer ausschließlich kausal bestimmten Welt keine Wertphänomene, sondern die Rede von Gültigkeit und Ungültigkeit verlöre ihren Sinn. Daraus folgt: Der Versuch, Wertphänomene biologisch zu erklären, scheitert an seinem eigenen Sinn. Und das gilt mutatis mutandis für jede einzelwissenschaftliche Sinnbestimmung: Einzelwissenschaften untersuchen nicht die Werte in ihrer Geltung, sondern bestenfalls die Verwirklichung dieser Werte in der Kultur.

Auch eine philosophische Seinslehre (Ontologie) als Grundlehre verfehlt die Eigenbestimmtheit von Wertphänomenen. Sinngebilde sind wesentlich Geltungsphänomene. Ganz allgemein lässt sich sagen: Eine Philosophie, die bloß zeigt, wie Sinngebilde durch eine bestimmte Seinsstruktur des Subjekts oder durch die ›Unverborgenheit des Seins‹ konstitutionstheoretisch ermöglicht werden, versagt vor der Prägnanz des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses, vor dem ›Sinn von Sein‹. Denn sie verfehlt die Geltungsqualifikation als definierendes Moment des Subjekts und seiner Leistungen. Einer derartigen ontologischen Konstitutionstheorie, wie sie im 20. Jh. wirkungsmächtig bei Heidegger vorliegt, gehen alle objektiven Kriterien zur Unterscheidung von Gültigkeit und Ungültigkeit verloren: Das Sein ermöglicht das eine wie das andere. Damit wird sie

schon ihrem eigenen ›Sein‹ nicht gerecht: Als Theorie präntiert sie Wahrheit über das Fundamental-Ontologische; damit präsponiert sie einen Grund, der diese Wahrheit ermöglicht; dieser Grund kann weder mit dem sowohl Gültiges als auch Ungültiges leistenden Subjekt noch mit dem sowohl Gültiges als auch Ungültiges ermöglichenden Sein zusammenfallen: Die Fundamental-Ontologie setzt für ihre eigene Möglichkeit den Wertbegriff voraus. Da die Geltungsdifferenz kein Unterschied im Sein des Subjekts oder im Sein selbst ist, lassen sich Wertphänomene nicht fundamental-ontologisch bestimmen.

## 5. Werthöhe

Es gibt eine Vielheit von Werten: theoretische, praktische, ästhetische, religiöse usw. Die Weise, in der diese Werte verwirklicht werden, macht das aus, was wir gemeinhin eine ›Kultur‹ nennen. In der Kultur geht es immer um Subjekte, die Werte verwirklichen – im Praktischen nicht weniger als in anderen Kulturbereichen: Der Wertbegriff liegt aller Kultur zugrunde. So gesehen ist die kulturelle Wirklichkeit eine wertbehaftete Wirklichkeit.

Die in der Kultur wirksamen Werte lassen sich allerdings aufgrund ihres Geltungs-rangs unterscheiden. Dabei zeigt sich: Der Mensch ist nicht nur ein Wesen, das sich an biotischen Ansprüchen, am bedingt-gültigen Prinzip der ›Lebensdienlichkeit‹ orientiert. Vielmehr kann der Mensch dieser lebensdienlichen Determination (›Heteronomie‹) gegenüber eine Distanz einnehmen und durch eine Bestimmtheit aus reinen Werten, etwa des Wahren, Schönen oder Guten, überformen (›Autonomie‹). Hier agiert das Subjekt unbedingt-vernünftig.

Diese Lehre der bedingten und der unbedingten Geltung lässt sich in mehrfacher Hinsicht für eine Bestimmung des Wertbegriffs weiterverarbeiten. Im Folgenden geht es um die Unterscheidungen ›subjektiver – objektiver Wert‹, ›Eigenwert – Bedingungs-wert‹, ›Lebenswert – Zivilisationswert – Kulturwert‹:

Die Geltung von *subjektiven* Werten gründet in faktischen Wertungen. *Individuell*-subjektive Werte gelten nur für dieses oder jenes Subjekt; *allgemein*-subjektive Werte gelten für eine numerische Allheit von Subjekten. Allgemein-subjektive Werte sind Werte, die der Mensch von sich aus aufgrund seiner natürlichen Lebensbelange anstrebt (Kant: ›Glückseligkeit‹). Ihnen eignet jedoch keine ›kategorische‹, unbedingte Geltung, sondern bloß ›hypothetische‹, bedingte Geltung – wer den subjektiven Wert nicht anerkennt, für den gilt er nicht. Dagegen gelten

*objektive* Werte unabhängig vom Akt der faktischen Anerkennung von Subjekten: Sie gelten für alle Subjekte.

Diese Unterscheidung von subjektiven und objektiven Werten lässt sich in die von ›Eigenwerten‹ und ›Bedingungs-werten‹ überführen. Dadurch tritt der Sinn des *natürlichen* Lebens hervor: Der Mensch qua Subjekt realisiert Werte und schafft dadurch Kultur. Um Kultur schaffen zu können, muss der Mensch *naturaliter* leben. Das natürliche Leben gewinnt somit eine geltungsfunktionale Bedeutung: Es wird in seiner Bedeutung für den Wert gedeutet – die Natur wird Mittel zum Wert. Als ein derartiges Mittel ist die Natur Bedingung der Verwirklichung von Werten. Streng genommen sind derartige Bedingungs-werte *Lebenswerte*. Allerdings kompliziert und differenziert sich die menschliche Lebenswirklichkeit durch die Realisierung dieser Werte in einmaliger Weise; dennoch bleibt sie an die Bedingungen des Lebens rückgebunden: Das Leben (Lebensdienlichkeit) bleibt der unmittelbare Bestimmungsgrund menschlichen Leistens. Noch in der ersten Hälfte des 20. Jh.s wurde dieser Sachverhalt durch den Begriff der *Zivilisation* bestimmt. Das Bedingungs-sein für anderes ist hier das Entscheidende. ›Wirtschaft‹, ›Technik‹ u. ä. sind Bereiche, die einerseits als Mittel für die Erhaltung des natürlichen Lebens fungieren und schon dadurch von indirekter Bedeutung für die eigentlichen Kulturwerte sind. Andererseits lassen sich Zivilisationswerte direkt in den Dienst von Kulturwerten stellen. Zivilisationswerte unterscheiden sich von Lebenswerten, da sie nicht bloß Naturgeschehen betreffen. Bei beiden Werttypen handelt es sich jedoch um *Bedingungs-werte*.

Bedingungs-werte sind wiederum verschieden von den Werten der Kultur im engen Sinne: von *Eigen-werten* (›autonomen Werten‹). Eigenwerte gelten unabhängig davon, ob sie als Mittel dem Leben bzw. anderen Werten dienlich sind; sie gelten nicht ›hypothetisch‹ (bedingt), ihre Geltung ruht nicht in anderem, sondern in sich: Eigenwerte gelten ›kategorisch‹ (unbedingt). Sie werden um ihrer Geltung willen, um ihrer unbedingten Gesolltheit wegen gewertet. Der Mensch als Subjekt beugt sich ihnen autonom: nicht aus Gründen, die unmittelbar durch die Belange des Lebens bestimmt sind, sondern aus Gründen, die durch seine Subjektivität bestimmt sind. Eigenwerte werden also unmittelbar bestimmend für das Subjekt; entsprechend werden Realdetermination und Lebensdienlichkeit durch Eigenwerte wie Wahrheit, Sittlichkeit oder Schönheit überformt, als unmittelbarer Bestimmungsgrund suspendiert.



## 6. Der objektive Grund subjektiver Werte

Die These von der bloß subjektiven Geltung der Werte ist weit verbreitet. Als Grund wird die natürliche und historische Bedingtheit des Subjekts angeführt. Diese Bedingtheit durch Wirklichkeitsfaktoren kann tatsächlich nicht in Abrede gestellt werden. Zu kritisieren ist jedoch deren Verabsolutierung. Erstens setzt der Anspruch auf subjektive Geltung die objektive Geltung dieser bloß subjektiven Geltung voraus. Zweitens sind Bedingungswerte nur durch Eigenwerte als Bedingungswerte, ist subjektive Geltung nur aufgrund objektiver Geltung als subjektive Geltung bestimmbar. Bedingungswerte setzen also Eigenwerte zu ihrer eigenen Bestimmtheit voraus. Als Bedingungswerte sind sie das, was sie sind, erst durch ihre Beziehung zum Eigenwert. Eine Ordnung der Eigenwerte liefert damit die Grundlage für eine Ordnung der Bedingungswerte.

Eigenwerte machen die Eigenbestimmtheit der Kultur aus: Der Begriff der Kultur ist fundamental bestimmt durch den Begriff des Eigenwerts und dann durch die Begriffe der verschiedenen Gebiete von Eigenwerten. Diese Bestimmtheit von ›Kultur‹ ist in jeder Bestimmung eines konkreten Sachverhalts als Kultur vorausgesetzt, und zwar als Geltungsgrund dieser Zuschreibung. Eigenwertigkeit ist das Prinzip aller Kulturalität. Dieses Prinzip bestimmt die Kultur als Kultur und damit zugleich den Sinn des menschlichen Lebens.

## 7. System und Wissenschaft der Werte

Das Thema der Werte-Ordnung führt zum System der Werte. Auch das ist ein umstrittenes Thema. Schon die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Wertlehre ist immer wieder bestritten bzw. beschnitten worden: Während Neukantianer wie Rickert oder neuere Transzendentalphilosophen wie Wagner und Flach mit guten Gründen für eine umfassende wissenschaftliche Wertlehre argumentieren, vertreten Philosophen wie Simmel, Weber, Jaspers u. a. eine agnostische Wertauffassung, die bestenfalls für das theoretische Wertgebiet eine Ausnahme macht: Da die Nicht-Anerkennung des theoretischen Werts (Wahrheit) zu Widersprüchen führe, könne nur hier die Geltung des Werts wissenschaftlich begründet werden; für die atheoretischen Werte sei die Geltung nicht mit wissenschaftlichen Mitteln bestimmbar. Eine Variante dieser Auffassung findet sich gegenwärtig bei Denkern, die Wissenschaft vorwiegend mit Naturwissenschaft identifizieren, Fragen nach Wert und Sinn aus dem Bereich der Wissenschaft heraus-

nehmen und dem Bereich der ›Weltanschauung‹ bzw. der (religiösen, nicht-religiösen) ›Glaubensüberzeugungen‹ des konkreten Subjekts übergeben.

Und was den Systemgedanken betrifft: Heute ist die Abneigung gegen das Denken in ›Systemen‹ immens (Analytische Philosophie, Hermeneutik, Postmoderne). Will man jedoch wirklich wissen, was die Wertigkeit der verschiedenen Werte ausmacht – dann ist die Bestimmung ihres Zusammenhangs unvermeidlich. Schon der Geltungsanspruch unserer konkreten Leistungen stellt uns vor das Problem ihrer Gültigkeit. Diese Notwendigkeit der Geltungsvergewisserung der Wertbestimmtheit der eigenen Leistungen ist mit jedem Geltungsanspruch des Menschen immanent verbunden. Sie führt zuletzt zur Erkenntnis sowohl des Systems der Werte, das mit einem Eigenwert (Wahrheit, Schönheit usw.) verbunden ist, als auch zur Erkenntnis des Systems dieser Eigenwerte selbst. Unmittelbare Vergewisserung der Geltungsbestimmtheit konkreter Leistungen und Werte in aktuellen Evidenzerfahrungen (Scheler) bildet allenfalls einen Ansatz für das Wissen um die Geltungsbestimmtheit des einen wie des anderen – am Ende steht das in aller präntierten Wertbestimmtheit vorausgesetzte Wissen um die Werte in ihrer Geltung. Dieses Wissen führt zum System der Werte und zu damit verbundenen Problemen, etwa das der Vollständigkeit und der Rangordnung der Eigenwerte. Und was speziell die philosophische Ethik betrifft: Sie ist ein völlig dem begründenden theoretischen Erkennen des Guten (des Systems der sittlichen Werte) verpflichtetes Wissen. In der Ethik kulminiert der jedem konkreten sittlichen Agieren immanente Wertbezug und die ihm immanente Aufgabe der Vergewisserung seiner Geltungspräntation.

## 8. Wert, Ethos, Skepsis

Oben wurde das Problem der theoretischen Begründung atheoretischer Werte berührt. Die Forderung nach einem ›persönlichen Ethos‹ (manchmal umfassender: nach ›Weltanschauung‹) als Orientierungsinstanz für das *persönliche* Gesamtleben des Menschen spielt besonders in der Philosophie des beginnenden 20. Jh.s eine große Rolle, etwa bei Simmel, dann aber auch bei Philosophen wie Scheler, Hartmann oder Sartre. Die Frage ist: Wie verhält sich der persönliche Entwurf der Werte zu den objektiven und somit allgemeinverbindlichen Werten? Immerhin garantiert das faktische Anerkennen von Werten keineswegs, dass es sich dabei um objektive Werte handelt.

Diese Differenzierung von subjektiven und objektiven Werten macht beispielsweise in Bezug auf das Praktische die notwendige Offenheit faktisch geltender (positiver) Moral- und Rechtsordnungen (Moral- und Rechtstraditionen) verständlich. Einerseits ist die ›Moral und Sitte‹ bzw. die positive Rechtsordnung ein Inbegriff von Werten für das praktische Leisten, der weitgehend der Willkür des Einzelnen entzogen ist. Andererseits handelt es sich bei faktischen Moral- und Rechtsordnungen um historisch Gewachsenes. Diese faktischen Ordnungen sind Konkretisierungen, Realisierungen von Werten in der Wirklichkeit. Als konkrete Gestalt des Guten bildet die Konkretion eine Komplexion von Bedingtheit und Unbedingtheit. Der konkreten Gestalt eignet also nur eine proportionale Geltung, keine schlechthin unbedingte: Die sittliche Konkretion kann dem Prinzip des Guten mehr oder minder genügen. Deshalb dürfen sich konkrete Moral- und Rechtssysteme der Kritik weder prinzipiell verschließen noch unbegründet jedem modischen Aktualisierungsbedürfnis anheim geben.

Jede Berufung auf subjektive Werte und ›Eigeninteressen‹ ist nur innerhalb der Grenzen der objektiven Werte sinnvoll. Die objektiven Werte bilden den Geltungsmaßstab und Orientierungspunkt für alles konkrete Leisten des Subjekts. Dagegen endet das bloße Festhalten an der Individualität des eigenen Werte-Entwurfs in einem unbegründbaren Relativismus der Werte.

Relativistische und skeptizistische Einwände gegen die Absolutheit von Werten sind freilich so alt wie die Philosophie – ebenso alt ist die Kritik dieser Einwände. Anstatt ›Seinsreduktionen‹ des Werts wurde oben eine differenzierte Werte-Ordnung geboten, die objektive (absolute) Werte als notwendig und sogar als Geltungsgrund von subjektiven Werten auswies. Die Verwirklichung dieser objektiven Werte bildet eine zwar notwendige, aber realiter unerfüllbare Aufgabe des Menschen. Keine konkrete Gestaltung von Wertentwürfen kann daher als Idealtypus aller Kulturentwicklung hochstilisiert werden, handelt es sich doch stets um Konkretisierungen objektiver Werte. Diese objektiven Werte sind in ihrer Geltung unabhängig von naturalen und historischen Konstellationen. Sie sind vielmehr mit der Subjektivität des Menschen verbunden, mit seiner Fähigkeit, sich nach selbst gegebenen Regeln zu bestimmen; sie enthalten den Sinn dieser Fähigkeit und haben die Funktion, konkrete Subjekte in ihrer Entfaltung zu normieren.

Entgegen aller naturalistischen (Biologismus), gesellschaftlich-funktionalen (Luhmann) oder historisch-kulturellen (Hermeneutik, Postmoderne) Skepsis gibt es objektive Werte. Unsere Ansprüche auf

Wahrheit, Gerechtigkeit usw. sind durch einen Unbedingtheitsbezug ausgezeichnet, der sich nicht auf subjektive Wertungen und reale Bedingungsverhältnisse reduzieren lässt. Das dokumentiert nicht zuletzt der Wahrheitsanspruch, den die relativistischen Theorien selbst erheben. Vielmehr muss man verstehen: Jede Wertverwirklichung bildet ein proportionales Geltungsverhältnis, ein Verhältnis von bedingter Erfüllung und unbedingter Aufgabe. Das ist die Welt des Menschen.

## Literatur

- Cohn, Jonas: *Wertwissenschaft*. Stuttgart 1932.  
 Flach, Werner: *Grundzüge der Ideenlehre. Die Themen der Selbstgestaltung des Menschen und seiner Welt, der Kultur*. Würzburg 1997.  
 Frankfurt, Harry: *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*. Cambridge 1988.  
 Grice, Paul: *The Conception of Value*. Oxford 1991.  
 Haddock, Adrian/Millar, Allan/Prichard, Duncan (Hg.): *Epistemic Values*. Oxford 2009.  
 Hartmann, Nicolai: *Ethik*. Berlin/Leipzig 1926.  
 Joas, Hans: *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a.M. 1999.  
 Krijnen, Christian: *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg 2001.  
 MacIntyre, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London 1981.  
 Rescher, Nicholas: *Value Matters. Studies in Axiology*. Frankfurt a.M./Lancaster 2004.  
 Rickert, Heinrich: *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen 1921.  
 Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Bern/München 1966.  
 Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt a.M. 1983 (Kap. 6).  
 Schönrich, Gerhard (Hg.): *Wissen und Werte*. Paderborn 2009.  
 Taylor, Charles: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass. 1989.  
 Wiggins, David: *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*. Oxford 1991.  
 Williams, Bernard: *Ethics and the Limits of Philosophy*. London 1985.

Christian Krijnen

## Wille / Entscheidung

### 1. Begriffsklärungen

In den unterschiedlichen Epochen und Strömungen der Philosophiegeschichte sind leider die Bedeutungen der beiden Begriffe ›Wille‹ und ›Entscheidung‹ nicht einheitlich. Ob es in der antiken griechischen Philosophie überhaupt ein Äquivalent für unsere deutschen Wörter gibt, ist fraglich; hingegen stehen im Lateinischen für ›Wille‹ mehrere Vokabeln zur

Verfügung (*appetitus, arbitrium, volitio* und *voluntas*). In der Neuzeit schließlich hat sich die philosophische Diskussion weit vom alltäglichen Gebrauch der Wörter entfernt. Hinzu kommt noch, dass ›Wille‹ und ›Entscheidung‹ zentrale Begriffe nicht nur der Ethik, sondern aller Wissenschaften sind, die sich mit dem menschlichen Handeln beschäftigen, also auch der Psychologie, Ökonomie, Jurisprudenz usw. Definitionen, die allen umgangssprachlichen Verwendungsweisen und jedem theoretischen Ansatz gerecht werden, sind wahrscheinlich unmöglich. Auszuklammern ist hier das Determinismus-Problem, mit dem der Begriff des Willens philosophisch immer verbunden war; auch die neueren Entwicklungen, die zur mathematischen Entscheidungs- und Spieltheorie geführt haben, finden in diesem Artikel keine Berücksichtigung.

Einige grobe begriffliche Differenzierungen müssen genügen. Beim Begriff ›Wille‹ gibt es neben der substantivischen Verwendungsweise (›Wille‹, ›Willensakt‹, auch ›Willkür‹) eine adjektivische bzw. adverbiale (›willentlich‹, auch ›freiwillig‹) und eine verbale (›wollen‹). Letztere eignet sich am besten als Ausgangspunkt (vgl. Seebaß 1993). *Wollen* ist ein mentaler Akt, der wie fast alle Bewusstseinsphänomene auf etwas gerichtet ist, in diesem Fall auf den subjektiven Zweck, den das Subjekt des Wollens erstrebt, sowie die dafür erforderlichen Mittel. Da uns hier allein individuelle menschliche Subjekte (Personen) interessieren, wird die Frage, ob Kollektive oder Institutionen, Tiere und Maschinen wollen können, wie es schließlich um Gott als Träger eines Willens steht, nicht behandelt. Wollen ist zu unterscheiden vom *Wünschen*. Wünsche können sich auf etwas beziehen, das prinzipiell oder kontingenterweise außerhalb unseres Einflussbereiches liegt. Man kann zum Beispiel wünschen, unsterblich zu sein oder dass Hansa Rostock deutscher Fußballmeister wird. Im Unterschied zu Wünschen richten sich *Absichten* (Intentionen) nur auf das, was in unserer Macht steht. Nicht nur durch die Psychoanalyse wissen wir, dass auch unbewusste Absichten sehr wirksam sein können. Um Absichten zu verwirklichen, müssen jedoch motivationale Faktoren (Triebfedern) hinzutreten; erst dann wird die Absicht zum Wollen. Darüber hinaus spielen Überzeugungen und Meinungen, also kognitive Elemente, in einem solchen Standardmodell des Handelns eine Rolle. Wenn kognitive und voluntative Momente vorhanden sind, spricht die Rechtswissenschaft von einem direkten *Vorsatz* als Wissen und Wollen der Verwirklichung der Tat.

Falls es mehrere mögliche Handlungen gibt, können freie Personen zwischen diesen wählen. Dieser Akt wird, stärker als im Ausdruck ›Wahl‹, der etymo-

logisch mit ›Wollen‹ verwandt ist, im Begriff der *Entscheidung* betont, sogar dramatisiert: In einer mehrdeutigen, oft krisenhaften Situation gibt es wenige, meist sogar nur zwei (uns vorgelegte) Alternativen, von denen wir uns auf eine festlegen müssen. Man kann differenzieren zwischen dem *Entschluss*, der einen intra-individuellen Überlegungs- oder inter-individuellen Beratungsprozess abschließt, und der *Dezision*, die zu einem bestimmten Zeitpunkt eine scharfe Zäsur setzt, ohne dass die rationale Abwägung beendet wurde.

Ein wichtiges Problem bezeichnet der Ausdruck ›*Willensschwäche*‹ (*akrasia* bei Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Buch VII). Ich kann die Absicht haben, Hilfsbedürftige zu unterstützen, das mag sogar das Ergebnis einer Entscheidung sein – manchmal tue ich es dann aber doch nicht, weil ich durch äußere oder innere Umstände gehindert werde. Willensstärke (*enkrateia*) besteht darin, seine subjektiven Zwecke trotz aller Schwierigkeiten aktiv zu verfolgen, vor allem widerstrebende Neigungen und Gefühle zu beherrschen. Dagegen kapituliert die willensschwache Person vor inneren und äußeren Widerständen. Diese Probleme stellen sich (nach Aristoteles) weder für den wahrhaft tugendhaften noch für den abgrundtief schlechten Menschen: Der gute Mensch besitzt Charaktereigenschaften, die ihn gar nicht erst in Versuchung kommen lassen; der schlechte Mensch hingegen wird sich bewusst und ohne Reue für das moralisch Falsche entscheiden und dieses dann auch durchzusetzen versuchen.

## 2. Historischer Überblick

Die Geschichte der Begriffe ›Wille‹ und ›Entscheidung‹ ist die Geschichte der Ethik. Da es hier nicht um buchstabengetreue Klassiker-Exegese oder Ideengeschichte geht, soll der folgenden Typologie nur ein Gesichtspunkt als Leitfaden dienen: Wie stehen die jeweiligen Konzeptionen zum Begriff der Vernunft? So ergeben sich vier Positionen, die sich bedeutenden Denkern zuordnen lassen.

	Entscheidung	Wille
mit Vernunft	(1) Strebensethik (Aristoteles)	(2) Autonomie-Ethik (Kant)
ohne Vernunft	(4) Dezisionismus (Kierkegaard)	(3) Voluntarismus (Schopenhauer)

### 2.1 Strebensethik

Eine lange Tradition unterteilt die menschliche Seele in Denken, Begehren und Fühlen; das Wollen gilt dabei als qualifizierte Form des Begehrens, das sich

zwischen Vernunft und Trieb behaupten muss. Obwohl sich Ansätze dieses Modells bereits bei Platon finden, sind die meisten neueren Interpreten der Auffassung, dass den Klassikern der antiken griechischen Philosophie ein eigenständiges Wollen unbekannt ist (Dihle 1985; Horn 1996; dagegen Kenny 1979).

Deshalb wird der von Aristoteles entwickelte Ansatz als Strebenstheorie bezeichnet: Alle Lebewesen streben nach etwas, aber nicht immer mit Vernunft. Das ist nur beim Menschen der Fall, wenn dessen freiwillige Handlungen durch eine vernünftige Entscheidung, einen Entschluss (*prohairesis*), bestimmt sind (vgl. *Nikomachische Ethik*, Buch III, 1–7). Solche Handlungen sind abzugrenzen von denen, die durch äußeren Zwang zustande kommen, sowie denen, die aus Unwissenheit, aus Begierde oder aus Zorn geschehen. Nur freiwillige Handlungen können durch Entscheidung geleitet sein; die geistige Tätigkeit, die zu einem solchen Entschluss führt, nennt Aristoteles *bouleuesthai*, also »(sich) beraten« oder »überlegen«. Wichtig ist der Unterschied zwischen Meinen und Entscheiden: Das Meinen ist ein Akt der theoretischen Vernunft, der zu Überzeugungen führt, die nicht selbst Wirkursache einer Handlung werden können. Dagegen ist der überlegungsgeleitete Entschluss ein Akt der praktischen Vernunft, der ohne weitere motivationale Faktoren handlungsauslösend ist und bei dem einer Alternative mit guten Gründen der Vorzug gegeben wird. Insofern unterscheidet sich der aristotelische Ansatz sowohl von den modernen Entscheidungstheorien, bei denen das Entscheiden an das theoretische Meinen angeglichen wird, als auch vom Deizisionismus, der jedes rationale Moment aus dem Entscheidungsakt tilgt.

Allerdings richtet sich die begründete Vorzugswahl bei Aristoteles nur auf die Mittel einer Handlung bzw. einzelne Ziele, nicht auf Endzwecke oder allgemeine Ziele. Entscheidungen eines Arztes betreffen zum Beispiel nicht die Frage, ob er die Gesundheit seiner Patienten anstreben soll, sondern mit welchen Mitteln diese wiederherzustellen ist; ebenso wird nicht entschieden, ob man glücklich sein will, sondern bloß, welcher Weg dahin führt. Insgesamt jedoch ist die aristotelische Handlungstheorie in ihrer begrifflichen Komplexität kaum jemals übertroffen worden.

## 2.2 Autonomie-Ethik

Bedeutung erlangen die voluntativen Aspekte erst im spätantiken und frühchristlichen Denken. Berühmt ist die Formulierung, mit der Paulus den Zwispalt in unserem Wollen betont: »Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich

nicht will, das tue ich« (Röm 7, 19). Daran kann Aurelius Augustinus anknüpfen: Das Böse im Menschen liegt nicht in der Unwissenheit oder in der Gebundenheit an die Sinnenwelt, sondern entspringt aus der Abkehr des Willens von Gott. Auf den rechten Weg bringt uns nicht größere kognitive Gewissheit, sondern nur der feste Glaube an Gott (*Bekenntnisse*, Buch VIII). Die moralisch richtige Hierarchisierung der Wünsche gelingt durch ein höherstufiges Wollen, einen Willensakt zweiter Stufe (in Anlehnung an Frankfurt 1981, S. 292ff.).

Im 13. Jh. führt die Frage, ob der Vernunft oder dem Willen die Priorität gebührt, in der philosophischen Theologie zum Streit zwischen Intellektualismus (Thomas von Aquin) und Voluntarismus (Johannes Duns Scotus). In der frühen Neuzeit tritt dieses Problem zurück. Bei den Autoren der britischen Tradition, von Hobbes über Locke bis zu Hume, spielt der Begriff des Willens keine entscheidende Rolle; er wird meistens im Rahmen der Affektenlehre abgehandelt. Entsprechendes gilt für den (klassischen) Utilitarismus, der nur Vernunft und Lustgefühle kennt. Erst mit Jean-Jacques Rousseau rückt der Begriff des Willens wieder ins Zentrum der Philosophie. Während sich jedoch bei Augustin der menschliche Wille an göttlichen Geboten zu orientieren hat, ist es für Rousseau dieser selbst, der sich seine Gesetze gibt und sie dann auch befolgen soll.

Die Selbstgesetzgebung (Autonomie), von Rousseau politisch gemeint, wird bei Immanuel Kant zum Grundprinzip der Ethik. Allein der gute Wille ist uneingeschränkt gut, heißt es schon im ersten Satz der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; es zählen weder Güter noch Tugenden, nicht der Gesetzesgehorsam und nicht die Handlungsfolgen. Der Grund des Moralischen ist nur im Subjekt selbst zu finden. Zu unterscheiden ist zwischen Wille und Willkür. Der *Wille* ist nichts anderes als die praktische Vernunft selbst, definiert als Vermögen der Zwecke bzw. der Zwecksetzung. Allerdings sind es nicht diese Zwecke, sondern die Form des Wollens, sofern diese nämlich dem kategorischen Imperativ entspricht, die das Moralische des Willens ausmacht. Die *Willkür* ist die menschliche Fähigkeit, frei zwischen verschiedenen Alternativen zu wählen; sie kann durch die Sinne oder den Verstand bestimmt werden. Deshalb ist für Kant die Willkür (negativ gesagt) die Freiheit von Determination und (positiv gesagt) die Freiheit, sich über die Natur zu erheben. Dennoch ist die Willkür nur frei in einem formalen Sinne, *autonom* hingegen ist allein der Wille, der sich selbst die Gesetze gibt.

Mindestens zwei Probleme ergeben sich aus diesem Ansatz: Zum einen stellt sich die Frage, wie die

Vernunft praktisch wirksam werden kann; ein Lösungsversuch Kants besteht in der Annahme, dass die Vernunft selbst ein handlungsmotivierendes Gefühl der Achtung vor dem Moralischen erzeugt. Zum anderen entsteht ein Dualismus zwischen dem absoluten Sollen und dem endlichen Sein, zwischen den unbedingten Forderungen des moralischen Gesetzes und den empirischen Bedingungen, denen jedes Handeln in dieser Welt unterworfen ist. Dennoch bildet dieser Begriff des Willens eine der Grundlagen des deutschen Idealismus: als freie Tathandlung bei Fichte und als sich verwirklichender Wille in Hegels *Rechtsphilosophie*.

### 2.3 Voluntarismus

Aber schon einer der deutschen Idealisten, Schelling, zweifelt an der Autonomie der Vernunft und bricht mit der langen Tradition von Augustinus bis Fichte, in der der Wille ein Moment des Geistes ist. In seiner Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) steht der Vernunft ein dunkles, grundloses Wollen gegenüber.

Sehr viel eingängiger findet sich diese Separierung von Intellekt und Wille wenig später bei Arthur Schopenhauer. Er bestreitet (wie früher schon Hume) den Einfluss des Verstandes auf unsere Affekte. Das menschliche Wollen, dem es in erster Linie um Selbsterhaltung geht, wird an das Leibliche gebunden; unsere stärkste Triebfeder ist der Egoismus. Der Wille ist nichts anderes als ein zielloser Drang oder irrationaler Trieb, den Schopenhauer in metaphysischer Überhöhung sogar zum Ding an sich, zum intelligiblen Grund aller Phänomene und zur Ursache allen Leidens macht. Ziel muss deshalb die Überwindung des Willens sein. Der begrenzte Horizont des individuellen Wollens kann im Mitleid, das für Schopenhauer die wahre Wurzel der Moral ist, überschritten werden. Darüber hinaus dienen Kunst und Askese der Verneinung des Willens – wie jedoch diese möglich sein soll, da doch der Wille das Prinzip alles Seienden ist, bleibt völlig unklar.

Dennoch ist Schopenhauers Einfluss auf die nächsten Generationen enorm. Obwohl Nietzsche daran zweifelt, dass es sich beim Willen um ein einheitliches Phänomen handelt, entwickelt er eine fragwürdige Metaphysik des Willens zur Macht. An Schopenhauer können außerdem Bergson und Freud, die Lebensphilosophie und der Pragmatismus anknüpfen. Werden diese Konzeptionen ihres spekulativen Rahmens entledigt, ist also nicht mehr vom Willen als metaphysischem Prinzip die Rede, zeigt sich, dass auch ein Großteil der empirischen Humanwissenschaften hier einzuordnen ist. Denn dass die Motive unseres Handelns irrational, bestenfalls zweckratio-

nal sind, behaupten die meisten Vertreter der biologischen Verhaltensforschung, der Tiefenpsychologie und der soziologischen Handlungstheorie.

### 2.4 Dezionismus

Die andere Gegenthese zur Autonomie-Ethik lautet, dass wir uns zwischen den Alternativen, vor denen wir stehen, letztlich gar nicht rational entscheiden können. Klar ausgesprochen findet man diese Auffassung zum erstenmal bei Fichte. In seiner *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) konstruiert er den absoluten Gegensatz zwischen zwei philosophischen Systemen, dem Dogmatismus und dem Idealismus, zwischen denen »kein Entscheidungsgrund aus Vernunft möglich« ist. Deshalb kommen nicht-rationale Faktoren ins Spiel – und so folgt der berühmte Satz: »Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist« (Fichte 1971, S. 432 u. 434).

Während dieses Motiv bei Fichte marginal bleibt, rückt es bei Søren Kierkegaard ins Zentrum. Ihn interessiert nicht die Moralphilosophie im engeren Sinne, sondern die Frage, wie wir selbst als Individuen unser jeweiliges Leben führen sollen. Von philosophischen Systemen ist keine Hilfe zu erwarten, stattdessen kommt es auf unsere individuelle Entscheidung an. Dazu muss erstens zwischen existentiellen und endlichen Entscheidungen differenziert werden. Es geht nicht um kleine Dinge des Alltags, sondern um die grundlegenden Alternativen unseres Lebens, um die Wahl zwischen verschiedenen Existenzformen (*Entweder – Oder*). Innerhalb der ästhetischen Sphäre wird gar nicht entschieden, dort ist alles indifferent; hingegen sind Entscheidungen charakteristisch für die ethische Sphäre, obwohl diese als endliche immer unsicher sein werden – in die Unendlichkeit gelangen wir nur durch den ›Sprung‹ in den Glauben. Dieses Bild benutzt Kierkegaard, um zweitens den Gegensatz zwischen Entscheidungen und Begründungen deutlich zu machen. Wer ein religiöses Leben wählt, wird dafür keine stichhaltigen Argumente liefern können; in einer aufgeklärten Gesellschaft spricht sogar alles gegen die Paradoxie des christlichen Glaubens. Drittens ist es nicht wichtig, wie entschieden wird, sondern dass überhaupt entschieden wird; die bloße Prozessualität des Deziisionsaktes macht das Wesen des Subjekts aus, das die eigentliche Entscheidung zwischen Wählen und Nicht-Wählen zu fällen hat.

In der Weimarer Republik wird ›Entscheidung‹ zu einem Grundbegriff in verschiedenen geistigen Strömungen, die sich gegen die vermeintliche Entscheidungsschwäche einer parlamentarischen Demokratie und gegen die Beliebigkeit einer pluralistischen Ge-

sellschaft richten (vgl. Krockow 1958). Am einflussreichsten ist Carl Schmitt, dessen *Politische Theologie* mit dem Satz beginnt: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet« (Schmitt 1996, S. 13). Während sich bei Kierkegaard die ursprüngliche Wahl auf das Selbst bezieht, konstituiert sich bei Schmitt durch die Entscheidung zwischen Freund und Feind die Sphäre des Politischen. Diese Konzeption ist zurückzuweisen, weil Schmitt den Begriff des Politischen viel zu eng fasst und den normativen Rahmen demokratischer Verfassungsstaaten, der nicht auf Entscheidungen beruht, verkennt. Allerdings ist zu Recht darauf hingewiesen worden (Lübbe 1971), dass das Element der Deziision aus der politischen Praxis nicht eliminiert werden kann. Denn politisches (und moralisches) Handeln findet immer in Situationen statt, die sich durch Zeitdruck, konfligierende Interessen und unvollständiges Wissen auszeichnen.

### 3. Dimensionen, Problemstellungen und Verwendungskontexte

Bis Mitte des 20. Jh.s prägen die Begriffe ›Wille‹ und ›Entscheidung‹ die Diskussionen in der kontinental-europäischen Philosophie (und den geisteswissenschaftlichen Humanwissenschaften). Dann setzen sich die kritischen Stimmen auf breiter Front durch.

Wichtige Einwände kommen aus der *sprachanalytischen Philosophie*. Bereits der frühe Wittgenstein schreibt: »Vom Willen als Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden. Und der Wille als Phänomen interessiert nur die Psychologie« (Wittgenstein 1984, S. 83). Tatsächlich beschäftigt sich heute nicht einmal mehr die Psychologie mit dem Willen, mit wenigen Ausnahmen, wie Heinz Heckhausen (1989), der noch von ›Volitionen‹ spricht. Aber selbst gegen die Rede von einzelnen Willensakten können schwerwiegende Einwände vorgebracht werden (Ryle 1969, S. 78–85): Zunächst einmal bleibt der Zusammenhang zwischen Wollen und Handeln mysteriös, wie bei allen Begriffspaaren, die auf den Leib-Seele-Dualismus zurückgehen. Sodann lassen sich Willensakte weder abgrenzen noch beobachten (auch nicht introspektiv); ferner können wir ihnen keine Prädikate wie ›langsam‹, ›leicht‹ usw. zuschreiben. Schließlich gerät man in einen infiniten Regress, weil auch bei mentalen Akten gefragt werden kann, wie sie zustande gekommen sind: Liegt also einem Willensakt ein anderer zugrunde? Viele philosophische und ideengeschichtliche Wörterbücher, besonders im angelsächsischen Bereich, haben daraus die Konsequenz

gezogen, auf einen Eintrag zum Begriff des Willens zu verzichten.

Zu vermeiden ist ganz sicher die Hypostasierung des Willens zu einer separaten psychischen Instanz; gegen eine solche Annahme sprechen auch einige spektakuläre Forschungsergebnisse der *Neurobiologie*. Einfache Experimente, bei denen eine Versuchsperson zu einem beliebigen Zeitpunkt eine selbstbestimmte Bewegung ausführt, haben zu dem überraschenden Ergebnis geführt, dass das handlungsauslösende ›Bereitschaftspotential‹ einen winzigen Zeitraum vor der entsprechenden bewussten Intention festzustellen war. Willensakte, so haben prominente Hirnforscher daraus geschlossen, sind nicht die Ursache von Handlungen, sondern vielmehr ein subjektives Begleitphänomen (vgl. Geyer 2004). Das mentale Subsystem ist nicht nur ohne Einfluss auf Handlungen, sondern kommt sogar immer zu spät. Pointiert gesagt: Wir tun nicht, was wir wollen, sondern wir wollen, was wir tun. Wie auch immer diese und weitere naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse zu interpretieren sind – gegen deren Überbewertung spricht, dass zwei Sphären von der Neurobiologie systematisch ignoriert werden: das subjektive phänomenale Erleben aus der Perspektive der ersten Person und die normative Sprache, auf der eine jede Ethik aufbaut.

Auch wenn man auf die hier behandelten Begriffe nicht verzichten möchte, sollten sie in einer *allgemeinen Handlungstheorie* nicht im Zentrum stehen (vgl. Schöpf 1974). Sicher gibt es lebensgeschichtlich relevante Situationen, in denen von uns eine Entscheidung verlangt wird, heute mehr als früher; der Entscheidungsdruck wächst. Dennoch besteht unsere Lebenswelt immer noch aus vielen vertrauten und eingespielten Kontexten; es gibt Gewohnheiten und institutionell gebundenes Routine-Handeln, außerdem unbewusste Vorentscheidungen und spontane Reaktionen, nicht zuletzt eine Fülle von Zwängen. Die jeweilige Situation präjudiziert Entscheidungen stärker, als man meint; selten müssen wir zwischen konträren oder gar kontradiktorischen Gegensätzen wählen. Man kann sogar sagen: Souverän ist, wer den Ausnahmezustand vermeidet (in Anlehnung an Odo Marquard).

Bedeutsam ist der Begriff der Entscheidung weiterhin in den Begründungsdiskussionen der normativen Ethik. Obwohl es Aufgabe der Philosophie bleibt, nach möglichst überzeugenden Begründungen zu suchen, sogar nach ›Letztbegründungen‹, wird sich wohl nicht jedes Element einer Entscheidung beseitigen lassen. Dieser Rest-Deziisionismus beruht auf der Einsicht, dass wir nicht alles begründen können – schon gar nicht in der Ethik. Sind nicht sogar ontolo-

gische Vorannahmen mit Entscheidungen behaftet (Quine 1980, Kap. VII)? Auch echte moralische Dilemmata, die eine Deziision verlangen, sind nicht auszuschließen. Im Hinblick auf die aristotelische Vorzugswahl gilt sogar: Man kann nicht nicht entscheiden.

Ebenfalls unverzichtbar sind Begriffe aus dem Umfeld des Ausdrucks ›Willens‹. Zum einen ist die Zurechnungsfrage, ob also eine Handlung ›willentlich‹ geschah und wie weit ein Individuum für sein Verhalten zur Rechenschaft gezogen werden kann, nicht nur aus strafrechtlicher Sicht unverzichtbar. Zum anderen geht es darum, die Kluft zwischen Wissen und Handeln zu analysieren. Die Relevanz dieses Motivationsproblems zeigt sich zum Beispiel an der Diskrepanz zwischen Umweltbewusstsein und ökologischem Verhalten.

## Literatur

### Standardwerke

- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. O. Gigon. München 1972.
- Augustinus, Aurelius: *Bekenntnisse* [398] (lat. *Confessiones*). Übers. K. Flasch u. B. Mojsisch. Stuttgart 1989.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* [1797] (=Fichtes Werke. Bd. 1). Hg. v. I.H. Fichte. Berlin 1971, S. 417–449.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]. Hamburg 1965 (=Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 385–463).
- : *Kritik der praktischen Vernunft* [1788]. Hamburg 1967 (=Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 1–163).
- : *Metaphysik der Sitten* [1797]. Hamburg 1966 (=Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 203–493).
- Kierkegaard, Søren: *Entweder – Oder* [dän. 1843]. Übers. H. Fauteck. München 1975.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [1809]. Frankfurt a.M. 1975.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung* [1819/1859]. Zürich 1977 (=Zürcher Ausgabe, Bd. 3 u. 4).
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus* [1921]. (=Werkausgabe, Bd. 1). Frankfurt a.M. 1984, S. 7–85.

### Weiterführende Literatur

- Dihle, Albrecht: *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Göttingen 1985 (engl. *The Theory of Will in classical Antiquity*. Berkeley 1982).
- Frankfurt, Harry: ›Willensfreiheit und der Begriff der Person‹. In: Bieri, P. (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein, Ts. 1981, S. 287–303 (engl. ›Freedom of Will and the Concept of a Person‹. In: *The Journal of Philosophy* 68 (1971), S. 5–20).
- Geyer, Christian (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt a.M. 2004.
- Heckhausen, Heinz: *Motivation und Handeln*. Berlin <sup>2</sup>1989.
- /Gollwitzer, Peter Max/Weinert, Franz Emanuel (Hg.): *Jenseits des Rubikon. Der Wille in den Humanwissenschaften*. Berlin 1987.

- Horn, Christoph: ›Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs‹. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996), S. 113–132.
- Kaufmann, Matthias (Hg.): *Ethik und Deziisionismus* (= Sonderband der Zeitschrift ›Ethik und Sozialwissenschaften‹ 3/1). Opladen 1992.
- Kenny, Anthony: *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven 1979.
- Krockow, Christian Graf von: *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Stuttgart 1958.
- Lübbe, Hermann: *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*. Freiburg i.Br. 1971.
- Quine, Willard van Orman: *Wort und Gegenstand*. Stuttgart 1980 (engl. *Word and Object*. Cambridge, Mass. 1960).
- Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart 1969 (engl. *The Concept of Mind*. London 1949).
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin <sup>2</sup>1996 (<sup>1</sup>1922, <sup>2</sup>1934).
- Schöpf, Alfred: Art. ›Wille‹. In: Krings, H. u.a. (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 6. München 1974, S. 1702–1722.
- Seebaß, Gottfried: *Wollen*. Frankfurt a.M. 1993.

Christian Thies

## Würde

### 1. Begriffsklärung

›Würde‹ gehört zu den schillerndsten, obzwar auch zentralsten Kategorien der modernen Ethik. Im Kontext ihrer prädikativen Bestimmung als *Menschenwürde* wird dem Lebewesen ›Mensch‹ eine besondere *Auszeichnung* zuteil. Diese Auszeichnung umfasst sowohl eine deskriptive als auch eine präskriptive Komponente: Deskriptiv wird in der unterstellten Hierarchie der Wesen dem Menschen aufgrund bestimmter Fähigkeiten eine besondere Stellung eingeräumt. In präskriptiver Hinsicht impliziert diese Sonderstellung eine herausgehobene Behandlung. Moralische Handlungen unter der Ägide der Menschenwürde müssen den Gehalt der Menschenwürde adäquat repräsentieren.

### 2. Historischer Überblick

Wenn man vermeiden möchte, dass ›ein dekorativer Begriff von Würde‹ verwendet wird, ›mit dem sich die Macht umgibt‹ (Marcel 1966, S. 159), dann ist eine historische Analyse, welche die Vielfalt seiner Bedeutung aufweist, erforderlich. Die Herausarbeitung der ›differentia specifica‹ des Menschen unter dem Gesichtspunkt seiner Würde stellt die Leistung Ciceros dar. Im Anschluss an die anthropozentrischen Überlegungen des Kleantes und des Chryssipp, die das Zentrum des Menschen in der ›Denk-

seele« (*hegemonikon, dianoetikon*) ansiedelten, an Poseidonios' Konzeption der Individualität und der Selbstbestimmung des menschlichen Logos (Pohlenz 1959) und im Rahmen von Überlegungen, wie sie auch von Marc Aurel und Epiktet bekannt sind, redet Cicero von der ›dignitas‹ des Menschen (Forschner 1995, S. 58ff.). Zunächst ist diese auf die gesellschaftliche Stellung seines Trägers bezogen: »Dignitas est alicuius honesta et culte et honore et verecundia digna auctoritas« (De inventione II, 166). Die öffentliche Repräsentation konstituiert die Würde der Person. Von größerer Tragweite ist allerdings die zweite Komponente, nämlich die logozentrische Anthropologie. Aus der »natura nostra excellentia et dignitas« (De off. I, 106), also aus einem Wesensmerkmal des Menschen, werden praktisch-ethische Schlussfolgerungen abgeleitet: der Respekt für die Unverletzlichkeit des Nächsten (De off. III, 27), die Solidargemeinschaft der Menschheit (De off. III, 28). Unter ›Würde‹ wird somit eine kategorial-ethische Bestimmung der menschlichen Natur verstanden. Die *Universalität* der ethischen Forderungen, die Cicero der gemeinsamen Menschennatur wegen unterstellt, bilden den Hintergrund, vor dem die Doktrin der Menschenwürde in die Gesetzeslehre eingehen kann (Strauss 1956, S. 83 ff.). Insofern die Gesetze die allgemeinen Vorstellungen über das Gute und das Böse, so wie die Vernunftnatur des Menschen sie enthält, ausformulieren, sind diese nicht auf Annahmen und Setzungen aufgebaut, sondern in der menschlichen Natur selber verankert: Menschenwürde und Naturrecht werden hier in ihrer gegenseitigen Begründungsfunktion wahrgenommen (De fin. III, 21; De leg. I). Die ›Würde‹ des Menschen als dessen *naturale* Auszeichnung und das sittliche Gesetz als ihre unverbrüchliche Gewähr sind demzufolge keine beliebigen Zuschreibungen: Sie explizieren die normative Kraft der Logosanthropologie. Nicht selten geht diese Hervorhebung der Vernunftnatur mit einer Devaluierung des Körpers einher. »Einzig Gut ist die sittliche Vollkommenheit«, schreibt Seneca, »keines jedenfalls besteht ohne sittliche Vollkommenheit, und eben die sittliche Vollkommenheit hat in unserem besseren Teil, d. h. dem vernunftbegabten, ihren Sitz. [...] Körperliche Vorzüge jedoch sind gewiss für den Körper gut, doch insgesamt sind sie keine Güter. Ihnen kommt wohl ein gewisser Wert zu, im übrigen wird ihnen Würde nicht eignen« (Seneca 1984, S. 41). In der Verlängerung dieser Auffassung, allerdings soteriologisch radikalisiert, steht das Würde-Konzept Augustinus'. Im Rahmen seiner Anthropologie liegt die Würde in der Geistnatur des Menschen begründet. In den teilweise schroffen Antithesen zwischen Geist und Körper, die

ihrerseits die Differenz von Heil und Unheil metaphorisch *und* buchstäblich anzeigen, wird die Würde des Menschen schöpfungstheologisch und daher auch anthropologisch als Folge der Sonderstellung des Menschen im Schöpfungswerk Gottes begründet. In *De Genesi ad litteram* heißt es deshalb: »So wie Gott jede Kreatur übertagt, so übertagt die Seele durch die Würde ihrer Natur jedes körperliche Geschöpf« (Augustinus 1964, S. 22). In der Hierarchie der geschaffenen Entitäten hat sich der Nachhall der lateinischen Kultur, derzufolge die Dignität mit der gesellschaftlich-sozialen Position des Betroffenen zusammenhängt, anthropologisch verinnerlicht und kosmologisch substantiviert. »Jeder Geist übertagt jedweden Körper; das steht ja außer Zweifel. Hieraus ergibt sich, dass die geistige Natur im Rang höher steht als der sichtbare Himmel, und das nicht durch ihre räumliche Stellung, sondern durch ihre wesentliche Würde« (ebd., S. 258).

Ein wichtiger Beitrag zur Dignitas-Philosophie stammt von Boethius. Seine *Philosophiae consolatio libri quinque* spiegeln das ganze Spektrum der antiken Auffassungen wider. Neben dem sozialen Aspekt (»Würde bekleiden« – *dignitatibus fungi*) und der Erkenntnisanthropologie – »Ihr stoßt eure Würde (*vos dignitatem*) unter das Unterste herab [...]. Das ist ja die Grundbedingung der Menschennatur: so hoch sie über alle Dinge emporragt, wenn sie sich erkennt, so tief sinkt sie noch unter die Tiere, wenn sie aufhört sich zu erkennen« (Boethius 1981, S. 71) – erweitert Boethius den Horizont in Richtung eines ethisch-ästhetischen Diskurses, der Selbstbeherrschung und Schönheit verbindet. Dabei führt gerade dieser Aspekt zu einer manifesten Kritik äußerlich-politischer Dignität, die sich nur der faktischen Position eines Menschen und nicht seiner moralischen Integrität verdankt, denn »es wächst nicht den Tugenden aus der Würde, sondern aus Tugenden den Würden Ehre zu« (ebd., S. 75). Würde hängt somit mit der Moralität des Menschen zusammen, allerdings nicht mit seiner Moralfähigkeit, sondern mit der Darstellbarkeit seiner moralischen Kompetenz, seiner ethischen ›potestas‹. Sie ist demnach ein erworbenes, aufgrund moralischer Habitualisierung auf die Natur des Menschen sich beziehendes Merkmal, das die innere oder charakterliche Qualität eines Menschen zum Schein bringt. Die antike Tradition der *Kalokagathie* wird hier fortgesetzt. »Die Tugend hat nämlich ihre eigene Würde, welche sie auf diejenige, denen sie verbunden ist, überträgt. Wenn dies die vom Volke übertragenen Ehren nicht zu leisten vermögen, so geht daraus hervor, dass sie die eigentümliche Schönheit der Würde (*proprium dignitatis pulchritudinem*) selbst



nicht besitzen« (ebd., S. 107). Boethius nennt die politisch-sozialen Würden in ihrem Kontrast zum Glanz des Sittlich-Schönen »schattenhaft« (*umbratiles*). Es ist dagegen die Einheit von »Selbstgenügsamkeit« (*sufficientia*), »Macht« (*potestas*) und »Ehrwürdigkeit« (*reverantia*), worin der »Glanz« (*claritas*) der sittlichen Dignität erstrahlt, allerdings auf Kosten eines Unterwerfungsgestus, in dem nicht bloß die Lasterhaftigkeit schrankenloser politischer Herrschaft angeklagt, sondern aus resignativer Lebensklugheit Lust generell verdächtigt wird. Die Würde ist nun – auf dem Wege eines moralischen Kommentars – als individuelle Leistung, also als ein erworbenes Merkmal statuiert.

Die frühchristlichen und mittelalterlichen Bestimmungen der Menschenwürde bleiben in aller Regel im Rahmen der stoischen, vor allem ciceronischen Überlegungen. Sie werden dabei durch die Auffassung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, welche die Vernunftnatur nun theologisch spezifiziert, in einen neuen Kontext gestellt. Solche schöpfungstheologisch fundierten Aussagen, in denen die eigentümliche ›*conditio humana*‹ (Ambrosius, Bernhard von Clairvaux) nun zum Ausdruck kommt, werden bei Thomas von Aquin (S.th. II-II q. 102 art. 1) noch von der Würde als gesellschaftlicher Stellung ihres Trägers begleitet.

Der Begriff der Menschenwürde ist unlösbar mit dem italienischen Renaissance-Humanismus verbunden, verliert hier aber die Kontinuität mit der Tradition, indem eine »Selbstbehauptung« (Blumenberg 1974) des frühneuzeitlichen Subjekts gegen die überkommenen theologischen Horizonte stattfindet. Zunächst ist der Humanismus noch an dem Konzept der Gottesebenbildlichkeit orientiert. Bartolomeo Facios Schrift *De dignitate ac praestantia hominis* und das gegen den anthropologischen Pessimismus von Innozenz III. (in dessen Abhandlung *De miseria humanae conditionis*) gerichtete Werk von Gionozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, spiegeln eine insgesamt optimistische Betrachtung der Menschennatur, insofern diese allerdings theologisch stabilisiert ist, wider. Bei den Florentiner Platonikern wird diese Anthropologie vorsichtig, aber folgenreich modifiziert. In seiner »Platonischen Theologie« vertritt Ficino die Unsterblichkeit der Seele, damit in der erbärmlichen Kondition des Menschen dieser seine Würde – gleichsam postmoral – noch wahren kann. Ficanos Erkenntnisoptimismus wird jedoch bereits von Pietro Pomponazzi bestritten. Für ihn ist es die moralische Tugend, die, *unabhängig* von der intellektuellen Durchdringung des Kosmos und der Unsterblichkeit der Seele, der zureichende Zweck des menschlichen Daseins ist und die Würde des

Menschen gewährleistet. Losgelöst aus den Bindungen einer theologisch gesicherten Kosmo- und Anthropologie ist die Würde nun dem Menschen *aufgegeben*. Vor allem Pico della Mirandola hat in seiner berühmten *Oratio de dignitate hominis* diesen Bruch vollzogen: »Du sollst deine Natur ohne Beschränkung nach deinem freien Ermessen [...] selbst bestimmen.« Die Schlussfolgerungen im Hinblick auf die Gottesebenbildlichkeit sind überraschend, denn der Mensch wird nicht nur als geschöpflich indeterminiert bezeichnet, sondern als Konkurrent Gottes: »Doch wenn er an keiner geschöpflichen Möglichkeit Genüge findet und sich zurückzieht auf das Zentrum seines Selbst und so mit Gott ein Geist wird im einigen dunklen Grund Gottes des Vaters, der über alle Dinge gesetzt ist, so wird er über allen Dingen stehen« (della Mirandola 1976, S. 29). Trotz aller Unterschiede in der Beurteilung des Renaissance-Humanismus (Kristeller 1974; Heller 1982; Grassi 1986) kann man festhalten, dass sich der Kontext des Würde-Begriffs tiefgreifend gewandelt hat. Würde ist nicht länger eine Bestimmung im Rahmen einer dem Anspruch nach objektiven, logo- und theozentrischen Anthropologie, sondern ein Prädikat mit dem Charakter einer fundamentalen *Selbstzuschreibung* – ein wertender »Berechtigungsname« (Schüller 1982, S. 100 ff.).

Es ist vor allem die *ethische* Ausrichtung des Begriffs, die in der Folgezeit immer zentraler wird. Samuel Pufendorf, der sowohl Elemente der ciceronischen Philosophie als auch des Renaissance-Denkens in die naturrechtliche Verankerung der Menschenwürde übernommen hat, argumentiert mit der Universalität des Verstandes und der Unsterblichkeit der Seele, damit die Gleichheit aller Menschen – ethisch – begründet werden kann (Pufendorf 1706, II 1 5). Aber zu einem zentralen Begriff der Ethik ist die Kategorie bei Immanuel Kant geworden. Die Definition aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* lautet: »Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde« (Kant 1965, S. 58). Würde ist demnach irreduzibel: Sie ist die unverrechenbare Werthaftigkeit menschlicher Existenz als Zweck an sich. »Das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. Würde« (ebd., S. 59). Woraus die Würde als höchster Wert nun aber besteht, was also die *Intension* von Würde ist, bleibt zunächst unklar. Zweck an sich selbst ist der Mensch allerdings unter

der Bedingung seiner Moralfähigkeit. Hier stoßen wir auf eine Aussage über die *Extension* des Begriffs, auf den Bereich seiner Anwendung: »Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat« (ebd.). Diese Sittlichkeit wird demonstriert in der Fähigkeit des Menschen, seine Handlungsmaximen dem Test der Verallgemeinerung zu unterwerfen, die Bestimmungen seiner Handlungen also von subjektiven Motiven und Triebfedern zu befreien. Es ist demnach diese Fähigkeit, sich selber Gesetze zu geben, d. h. die Autonomie, welche die Würde des Menschen begründet. »Die Gesetzgebung selbst aber, die *allen Wert bestimmt*, muß ebendarum eine Würde sein, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sich anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur« (ebd., S. 59). Würde ist demnach *gegründet* auf der Fähigkeit vernünftiger Naturen, ihre Maximen bzw. ihre Willen einer logischen Beurteilung, dem Test der Verallgemeinerungsfähigkeit, auszusetzen. Kant kann sich jedoch mit dieser Bestimmung von Würde als Autonomie nicht begnügen, denn nun ist lediglich ihr *extensionaler* Grund sichtbar geworden. Was die Menschenwürde aber *intentional*, also inhaltlich, impliziert, versucht die dritte Version des kategorischen Imperativs zu bestimmen: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst« (ebd., S. 52). Mit Kant gilt es also zu unterscheiden zwischen dem Anwendungsbereich (Extension) und der Bedeutung (Intention) der Würde. Während letztere das Verbot *restloser* Instrumentalisierung des Menschen enthält, handelt es sich beim ersten Bereich um die Frage, auf welche Lebewesen dieses Verbot anzuwenden ist. Was den Menschen betrifft, kommt ihm Würde *ursprünglich*, d. h. von seinem Ursprung als moralfähiges und autonomiebegabtes Wesen her, zu. Bezeichnenderweise wird Georg Wilhelm Friedrich Hegel mit seiner Kritik am kantischen Formalismus auch dessen Würde-Apriorismus verwerfen. Die bereits begriffslogisch vorbereitete und in der frühen Kant-Kritik angelegte Theorie substanzieller Sittlichkeit, welche die Moralität rechtsstaatlich substantiviert, unterwirft die Würde-Konzeption Bedingungen: »Würde hat der Mensch nicht dadurch, was er als unmittelbarer Wille ist, sondern nur indem er von einem An- und Fürsichseyenden, einem Substantiellen weiß und diesem seinen natürlichen Willen unterwirft und gemäß macht« (Hegel 1959, S. 323). Würde ist demnach

nicht ursprünglich – sie ist erworben bzw. ist das Resultat eines Lebens in Verhältnissen, die es dem Menschen erlauben, menschenwürdig zu leben. Diese Tradition reicht von Hegel über die Frühsozialisten (Ferdinand Lassalle, Pierre-Joseph Proudhon) bis zu Ernst Bloch (1961) und Niklas Luhmann. Menschenwürde sei, so Luhmann, an die Bedingung »des Gelingens der Selbstdarstellung eines Menschen als individuelle Persönlichkeit« (Luhmann 1965, S. 61) geknüpft. Darüber hinaus fehlt es nicht an Versuchen, für Würde eine anthropologische Auszeichnung zu finden: Für Karl Jaspers liegt sie in der Fähigkeit, »sich im Äußersten selbst den Tod geben zu können« (Jaspers 1962, S. 474), für Gabriel Marcel in der »Tatsache, dass der Mensch das einzig und bekannte Wesen ist, das sich sterblich weiß« (Marcel 1966, S. 162).

Diese Bedeutungsvielfalt – um nicht zu sagen – Bedeutungsoffenheit hat nicht nur in der Ethik, sondern auch im Bereich des Rechts immer wieder die Frage provoziert, ob ›Würde‹ ein *indikationsfähiger* Terminus sei. Zwar nannte Hans Carl Nipperdey die Menschenwürde ein »materielles Haupt-Grundrecht« (Nipperdey 1954, S. 11), aber schon Werner Maihofer bezweifelte, ob der Begriff neben seinem Status als Bekenntnis noch eine Erkenntnis freizusetzen erlaubt (Maihofer 1968, S. 10). Ein wichtiger Vorschlag hinsichtlich der Rechtsfunktion stammt von Robert Alexy. Im Hinblick auf den Art. 1 Abs. 1 Satz 1 des Grundgesetzes der BRD (»Die Würde des Menschen ist unantastbar«) unterscheidet Alexy zwischen einer »Menschenwürde-Regel« und einem »Menschenwürde-Prinzip«. Eine »Regel«, die einen Grund für ein Sollensurteil darstellt, zugleich gültig und anwendbar ist und keine Ausnahme zulässt, ist ein »definitiver Grund«. Ein »Prinzip« lässt sich im Vergleich dazu nur als »prima-facie-Grund« bezeichnen. Die »Menschenwürde-Norm« besteht also aus einer Regel und einem Prinzip. Alexy hat gezeigt, dass das »Menschenwürde-Prinzip« nicht immer, wie etwa bei der Kollision des durch das Prinzip geschützten »Kernbereichs privater Lebensführung« und der geheim gehaltenen Maßnahmen des Staates zum Schutz der demokratischen Ordnung und seines eigenen Bereiches, als absolut gültig und primär betrachtet werden kann. Wenn aber »auf der Prinzipienebene die Menschenwürde *vorgeht*, dann ist auf der Regelebene die Menschenwürde *verletzt*« (Alexy 1994, S. 96). Die Menschenwürde-Norm kennt also zwei Einschränkungen: im Hinblick auf die gegebene Vorrangstellung des Menschenwürde-Prinzips und im Hinblick auf die mit der Menschenwürde-Regel verbundene Frage, ob jene Umstände vorliegen, die es erlauben zu schlussfolgern, dass die Menschen-

würde *tatsächlich* verletzt sei. Die Tatsächlichkeit ihrer Verletzung hängt in hohem Maße davon ab, welche Bedeutung ihr aus dem umfangreichen Spektrum ihrer Semantik zugewiesen wird. Allerdings darf die Interpretationsarbeit nicht in einen Menschenwürde-Intuitionismus führen, wie er etwa bei Robert Spaemann vorliegt: »Was das Wort ›Würde‹ meint, ist begrifflich deshalb schwer zu fassen, weil es eine undefinierbare, einfache Qualität meint. Deren intuitive Erfassung kann nur durch den Hinweis auf Beispiele oder durch Paraphrasen erleichtert werden« (Spaemann 1987, S. 81). Besondere Relevanz gewinnt diese Interpretationsproblematik auf dem Hintergrund aktueller Diskussionen über die Differenzierung von Personen- und Menschenwürde im Rahmen der neuen Prokreationstechniken (Steigleder 1999; Baumgartner 1998; Sturm 2001). Darüber hinaus steht die Würde-Formel unter schwerem Druck in der Debatte um den Speziesismus. Peter Singer zufolge wird auf sie nur deshalb rekurriert, weil die Argumente zugunsten einer Spezies-bezogenen Würde ausgegangen seien (Singer 1978, S. 159). Aber schon Lévi-Strauss hatte die ökologische Katastrophe mit einer Würde-Exklusivität in Verbindung gebracht, die übersehen lässt, dass Würde auch anderen Kreaturen zukommen kann. »Denn ist es nicht der Mythos von der ausschließlichen Würde der menschlichen Natur, der die Natur selbst eine erste Verstümmelung erleiden ließ, der unweigerlich weitere folgen müssten« (Lévi-Strauss 1975, S. 53). Der Würde-Egalitarismus, der hierin impliziert ist – »Wenn wir behaupten, der Mensch sei ein moralisches Wesen und diese Qualität verschaffe ihm Rechte, so tragen wir nur der Tatsache Rechnung, daß das biologische Individuum durch das gesellschaftliche Leben eine *Würde* anderer Ordnung erhält. Die Anerkennung dieses Phänomens entwertet nicht das Kriterium der Moralität; man integriert es in einem allgemeineren Zusammenhang, was zur Folge hat, dass sich aus dieser Achtung der Art als Art – und daher aller Arten – die Rechte ableiten, auf die sich, was uns betrifft, jedes Individuum als Individuum berufen kann: genau so wie jede Art, aber nicht mehr« (ebd., S. 411) – dieser Egalitarismus führt den Begriff der Würde an eine semantische Grenze, über die hinaus er nicht mehr bestimmbar ist.

## Literatur

### Standardwerke

Ambrosius von Mailand: *De dignitate conditionis humanae*. In: Migne, Jacques Paul (Hg.): *Patrologia cursus completus. Series Latina*, Bd. 17. Paris 1958ff.

- Augustinus, Aurelius: *De Genesi ad litteram*, Bd. 2. Paderborn 1964.
- Aquin, Thomas von: *Summa Theologica*. Madrid 1985.
- Bernhard von Clairvaux: *De cognitione humanae conditionis*. In: Migne, Jacques Paul (Hg.): *Patrologia cursus completus. Series Latina*, Bd. 184. Paris 1958ff.
- Bloch, Ernst: *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt a.M. 1961.
- Boethius, Anicius M.: *Philosophiae consolatoris libri quinque* (Trost der Philosophie). München 1981.
- Cicero, Marcus Tullius: *De finibus bonorum et malorum* (Von den Grenzen im Guten und Bösen). Zürich/Stuttgart 1964.
- : *De inventione*. Darmstadt 1998.
- : *De legibus*. Heidelberg 1979 (=De leg.).
- : *De officiis* (Vom pflichtgemäßen Handeln). Stuttgart 1976 (=De off.).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Sämtliche Werke, Bd. 15. Hg. J. Glockner. Stuttgart 1959.
- Jaspers, Karl: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München 1962.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg 1965.
- Luhmann, Niklas: *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Berlin 1965.
- Pico della Mirandola, Giovanni: *De dignitate hominis*. Bad Homburg/Berlin/Zürich 1976.
- Pufendorf, Samuel von: *De iure naturae et gentium*. Frankfurt a.M. 1706.
- Seneca, L. Annaeus: *Ad Lucilium Epistulae Morales* (An Lucilius. Briefe über Ethik). Darmstadt 1984.

### Weiterführende Literatur

- Alexy, Robert: *Theorie der Grundrechte*. Frankfurt a.M. 1994.
- Baumgartner, Hans Michael: »Menschenwürde und Lebensschutz. Philosophische Aspekte«. In: Rager, Günter (Hg.): *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*. Freiburg i.Br./München 1998.
- Blumenberg, Hans: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt a.M. 1974.
- Forschner, Maximilian: *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Darmstadt 1995.
- Grassi, Ernesto: *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*. Darmstadt 1986.
- Heller, Agnes: *Der Mensch der Renaissance*. Köln 1982.
- Kristeller, Paul O.: *Humanismus und Renaissance I und II*. München 1974/76.
- Lévi-Strauss, Claude: »J. J. Rousseau, Begründer der Wissenschaften vom Menschens«. In: ders.: *Strukturelle Anthropologie II*. Frankfurt a.M. 1975, S. 45–56.
- : »Reflexionen über die Freiheit«. In: ders.: *Der Blick aus der Ferne*. München 1984, S. 401–413.
- Maihofer, Werner: *Rechtsstaat und Menschenwürde*. Frankfurt a.M. 1968.
- Marcel, Gabriel: *Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund*. Frankfurt a.M. 1966.
- Nipperdey, Hans Carl: »Die Würde des Menschen«. In: Neumann, Franz L. (Hg.): *Die Grundrechte. Handbuch der Theorie und Praxis der Grundrechte II*. Berlin 1954.
- Pohlenz, Max: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. I. Göttingen 1959.
- Schüller, Bruno: *Der menschliche Mensch*. Düsseldorf 1982.
- Singer, Peter: »All Animals are Equal«. In: Regan, Tom/Singer, Peter (Hg.): *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs 1978, S. 132–162.
- Spaemann, Robert: »Über den Begriff der Menschenwürde«.

In: ders.: *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*. München/Zürich 1987, S. 77–106.  
 Steigleder, Klaus: *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth*. Freiburg i.Br./München 1999.  
 Strauss, Leo: *Naturrecht und Geschichte* [1956]. Frankfurt a.M. 1977.  
 Sturma, Dieter: »Person und Menschenrechte«. In: ders.: *Person, Philosophiegeschichte, Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*. Paderborn 2001, S. 337–362.

Jean-Pierre Wils

## Zweck / Ziel

### 1. Die Termini

Die Termini *Ziel* und *Zweck* können oft synonym verwendet werden. Auch die Etymologie verweist auf eine gemeinsame Vorstellung. *Zweck* meint ursprünglich den Nagel in einer Zielscheibe. Allerdings differenziert sich der Sprachgebrauch nach dem Kontext. Von *Zweck* redet man in Zusammenhang mit Mitteln, »während Ziel das heißt, woraufhin als Ende u. Vollendung sich etwas bewegt od. was erstrebt wird« (Oeing-Hanhoff 1965, S. 1424). Das Ziel als Ende (*finis*, telos) steht somit im Gegensatz zum Anfang. Ein Ziel (*Zweck*) kann sowohl ein Endziel (Endzweck) darstellen als auch ein Teilziel (Teilzweck). Hat ein Tun seinen Zweck in sich selbst, spricht man auch vom *Sinn* des Tuns wie auch vom *Sinn* des Lebens. In der Regel denkt man sich einen Zweck als etwas, das noch zu bewirken ist. Spricht man aber mit Kant vom Menschen als Selbstzweck, kann dieser nicht ein noch zu bewirkender sein; man hat darunter einen bestehenden »selbständigen« Zweck zu verstehen. Zur Erläuterung könnte man die Gesundheit eines Kranken (zu bewirkender Zweck) von der Gesundheit eines Gesunden (selbständiger Zweck) unterscheiden.

### 2. Endziel und Teilziele sittlichen Handelns

Der Begriff Zweck findet sich in Metaphysik und Ethik. Teleologie ist die Lehre von der Zielstrebigkeit und Zweckmäßigkeit der Natur. In der Ethik stellt sich die Frage nach dem Ziel des menschlichen Handelns. Dieses zielt auf etwas *Gutes*, einen *Wert*. Das Gute ist nach Aristoteles das, »wonach alles strebt« (*Nikomachische Ethik* 1094a 3). Das Endziel, auf das alle Teilziele hin geordnet sind, ist für ihn die Glückseligkeit (eudaimonia). Dabei scheint er als selbstverständlich vorauszusetzen, dass es nur ein letztes Ziel gibt und dies für alle Menschen gleich ist. Die unausgesprochene Prämisse lautet hier möglicher-

weise: Wenn es für einen Einzelnen mehrere Endziele gäbe, gäbe es im Fall eines Zielkonflikts keine rationale Lösungsmethode. Weiterhin stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Güter (Teilziele) zum höchsten Gut: Ist das Glück als *dominantes* oder *inklusives* Ziel zu verstehen? Gibt es eine Hierarchie von Zielen, an deren oberster Spitze das Glück steht? Oder besteht das Glück in der Erreichung einer bestimmten Summe von Teilzielen? Im letzteren Fall wären die Mittel zur Erreichung des Ziels wenigstens zum Teil zugleich dessen Bestandteile.

Grundsätzlich anderer Auffassung hinsichtlich der Möglichkeit eines solchen letzten Ziels ist Thomas Hobbes (*Leviathan* I 11):

»Hierbei haben wir zu beachten, daß die Glückseligkeit dieses Lebens nicht in der zufriedenen Seelenruhe besteht. Denn es gibt kein(en) *finis ultimus*, d.h. letztes Ziel, oder *summum bonum*, d.h. höchstes Gut, von welchen in den Schriften der alten Moralphilosophen die Rede ist. Auch kann ein Mensch, der keine Wünsche mehr hat, so wenig weiterleben wie einer, dessen Empfindungen und Vorstellungen zum Stillstand gekommen sind. Glückseligkeit ist ein ständiges Fortschreiten des Verlangens von einem Gegenstand zu einem anderen, wobei jedoch das Erlangen des einen Gegenstandes nur der Weg ist, der zum nächsten Gegenstand führt. Der Grund hierfür liegt darin, daß es Gegenstand menschlichen Verlangens ist, nicht nur einmal und zu einem bestimmten Zeitpunkt zu genießen, sondern sicherzustellen, daß seinem zukünftigen Verlangen nichts im Wege steht.«

Diese Fragen stellen sich relevant anders, wenn das Endziel nicht mehr innerweltlicher Art ist, sondern jenseitig, also die ewige Seligkeit (*beatitudo*). Anders als bei einem irdischen Ziel besteht zwischen der *beatitudo* und dem menschlichen Handeln keine Ursache-Wirkung-Relation, sondern ein Gebührensverhältnis: dem guten Handeln *gebührt* Lohn. Wenn dem guten Handeln Lohn gebührt, wenn es des Lohnes würdig ist, ist bereits die Beurteilung der Handlung als sittlich richtig oder falsch als geklärt vorausgesetzt. Eine Ausrichtung des Handelns auf die *beatitudo* stellt also kein eigenes Kriterium des sittlich Richtigen dar. Das sei an folgendem Beispiel erläutert: Unter irdischen Bedingungen verzichtet der Mensch auf irgendein Gut zugunsten eines anderen, das ihm wertvoller erscheint, also zugunsten eines höheren Zwecks. Sofern dieses andere Gut auch ein irdisches Gut ist, ist das einleuchtend. Werden aber nun Verzichte »um des Himmelreiches willen« gefordert, entsteht die Frage nach der Relation zwischen einem solchen Verzicht und der ewigen Seligkeit. Wieso verzichtet der Mensch auf etwas Gutes, das doch am vollkommenen Gut irgendwie partizipiert, um letzteres effektiver zu erreichen? Die Frage normativer Ethik nach der Rechtfertigung von Verzicht lässt sich also nicht mit dem Hinweis auf den ewigen Lohn beantworten.

Das genannte Gebührensverhältnis ist auch angesichts des Eudämonismusverdachts zu betonen. Da menschliches Handeln die Glückseligkeit nicht bewirkt, liegt hier auch keine egoistische Motivation vor. Vielmehr ist reine moralische Gesinnung für die Würdigkeit zur Glückseligkeit gefordert. Die Aussicht auf das ewige Ziel garantiert dagegen ein letztlisches Zusammenfallen von Moralität und Glückseligkeit, das unter irdischen Bedingungen nicht zu erreichen ist. Aus diesem Grund postuliert Kant das Dasein Gottes.

Die Antike hatte solcher »Antinomie der praktischen Vernunft« keine Aufmerksamkeit geschenkt, ebenso wenig dem Konflikt von Eigenwohl und Gemeinwohl. Sieht man den Menschen wesentlich als Glied eines sozialen Ganzen (etwa der Polis), weiß man sich auf ein gemeinsames Ziel ausgerichtet. Neuzeitliche Ethik dagegen setzt wesentlich bei der Lösung von Konflikten an. Hier fordert das Wohl des Ganzen u.U. Verzicht auf Seiten des Einzelnen. Diese Erfahrung führt etwa Sidgwick zur Diagnose eines »Dualismus der praktischen Vernunft«, zu einem nicht aufhebbaaren Widerspruch zwischen Prinzipien des Wohlwollens und der Klugheit. Dieser Konflikt wäre nur lösbar unter den Bedingungen des individuellen Weiterlebens und der Existenz Gottes (beides ist für Sidgwick unsicher). Damit wäre der Mensch auf zwei (partiell gegensätzliche) Endziele ausgerichtet. Für eine nichtreligiöse Ethik ergeben sich hier zwei denkbare Auswege:

(1) Man versucht in einer »integrativen Ethik« (Krämer 1995) beide Ziele aufeinander zu beziehen, eine »postteleologische Strebsethik« mit einer Pflichtethik zu verbinden.

(2) Man erkennt in unparteiischer moralischer Gesinnung (gemäß der Goldenen Regel) einen unbedingten Wert (Würde), einen unbedingten Zweck (wie etwa auch im biblischen Liebesgebot vorausgesetzt) oder (auf nonkognitivistischer Basis) einen möglichen obersten Zweck, den sich der Mensch aus souveräner Entscheidung zu eigen machen kann.

### 3. Der gute Zweck und die schlechten Mittel

Die Frage, ob ein guter Zweck ein schlechtes Mittel heiligt, ergibt sich nur, wenn es sich um ein sittlich schlechtes Mittel handelt. Wo man nach dem Kriterium der Güterabwägung handelt (teleologische Theorie), ist die Verursachung eines nichtsittlichen Übels durch einen entsprechend guten Zweck zu rechtfertigen. So ist ein chirurgischer Eingriff nur gerechtfertigt, wenn er der Gesundheit des Patienten

dient. Die Rede von der Heiligung des Zwecks durch die Mittel ist allerdings gegen gewisse Missverständnisse abzusichern (vgl. Whyte 1993 und Flew 1967). Der Spruch trifft am ehesten zu, wenn der Zweck in der Vermeidung eines Übels besteht; hier ist das kleinere dem größeren Übel vorzuziehen. Vordergründig könnte man annehmen: Je höher das Ziel, desto größere Übel sind als Mittel gerechtfertigt. Offensichtlich lassen sich auf diese Weise aber nicht etwa Religionskriege rechtfertigen. Es ist nämlich nicht ein- und dasselbe Ziel, das durch verschiedene Mittel erreicht wird. Oft affizieren die Mittel das Ziel (vgl. Mt 26,52: »Alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen«). Je höher das Ziel ist, desto restriktiver sind die Mittel auszuwählen, weil dieses Ziel von den Mitteln tangiert wird. Weiterhin ist die Entfernung der Mittel vom Ziel zu bedenken: Je entfernter die Verbindung, umso problematischer ist die Verursachung von Übeln zur Erreichung des Ziels (wenn man etwa Städte bombardiert, um den Kriegswillen der Bevölkerung zu brechen). Schließlich werden bestimmte Mittel leicht zum Selbstzweck (vom Geld über Macht, Verfolgung, Folter etc.).

Für eine streng deontologische Normierungstheorie, die bestimmte Handlungen nicht von ihren guten oder schlechten Konsequenzen her beurteilt, stellen diese von vornherein ein sittliches Übel dar, etwa wenn aufgrund einer ontologischen Teleologie (s.o) bestimmte Naturzwecke (der Sprache, der Sexualität) auch für ethisch in jedem Fall verbindlich erklärt werden. Eine andere Form einer radikalen deontologischen Theorie bestreitet, dass Werte, damit das Wohl und Wehe aller Betroffenen, überhaupt ein Kriterium des sittlich Richtigen darstellen; insofern beruhe die bisherige Ethik auf einem Irrtum (Priehard). Für eine teleologische Beurteilung stellt dagegen das Wohl und Wehe aller Betroffenen, die Liebe als Wohlwollen und Wohltun, das einzige Kriterium dar; insofern steht für diese die Kategorie des Guten (und insofern auch des Zwecks) über der Kategorie der Pflicht (gr. *to deon*).

### 4. Der Mensch als Selbstzweck

Mit Kant vom Menschen als Zweck zu reden, mag zunächst merkwürdig klingen. Unter einer Behandlung als Mittel mag man sich spontan etwas vorstellen, etwa: Ich mache einen Menschen meinen Zwecken dienstbar. Im Fall eines Handwerkers scheint das aber nicht anstößig; schließlich lebt er von solchen Diensten. Somit stellt sich die Frage, wann ich einen Menschen *bloß* als Mittel bzw. wann

ich ihn *zugleich* als Zweck behandle. Eine Behandlung als bloßes Mittel könnte im Fall des Handwerkers vorliegen, wenn ich den Handwerker nicht entlohne. Nicht wo man sich eines Menschen irgendwie bedient, sondern wo man dies auf eine spezielle Weise tut, scheint man ihn also bloß als Mittel zu behandeln. Damit ergibt sich der Verdacht, dass die Einordnung einer Handlung in diesem Sinne einer Behandlung eines anderen bloß als eines Mittels die sittliche Unerlaubtheit dieser Handlung bereits voraussetzt.

In ihrer Würde, Selbstzwecklichkeit sind die Menschen wesentlich gleich, insofern sie alle »der Sittlichkeit fähig sind« (Kant, *GMS*). Die Gleichheit ergibt sich also nicht aus verwirklichter, sondern aus aufgegebenen Moralität; zunächst besitzt nämlich die sittliche Gesinnung Würde, Selbstzwecklichkeit. Wenn aber nun Moralität und der Mensch, der ihrer fähig ist, Würde besitzt und damit einen unbedingten Wert, ist zunächst nicht verständlich, wieso man ihn dennoch auch als Mittel behandeln darf. Die Lösung ergibt sich aus der Einsicht, dass mit dem Menschen beides gegeben ist, ein unbedingter und ein bedingter Wert, kantisch gesprochen, Würde und Preis. Der Mensch ist demnach einerseits Selbstzweck, und zwar als moralisches Wesen, er ist aber zugleich Mittel (also von bedingtem nichtsittlichen Wert), indem er etwa sich selbst und den Mitmenschen nützlich ist in unterschiedlichen Funktionen. Damit zeigt sich nun die Unterscheidung von Zweck und Mittel in diesem Kontext gleichsinnig mit der Unterscheidung von unbedingtem und bedingtem Wert, von Würde und Preis. *Mittel* ist hier nicht zu verstehen im Sinne eines Werkzeugs, Instruments, bloßen Objekts. Der kantische Sprachgebrauch erinnert an die Stoa, die die nichtsittlichen Werte, die *adiaphora*, auch als *mesa* (media) bezeichnet, als etwas, das in der *Mitte* liegt zwischen sittlichem Wert und sittlichem Übel (vgl. die Rede vom arithmetischen oder geometrischen Mittel). Wer einen Menschen bloß als Mittel behandelt, nimmt ihn damit nur in seinem Nutzen (nichtsittlichen Wert) wahr und missachtet seinen unbedingten Wert. Das kann geschehen durch Ungleichbehandlung (Verstoß gegen die *gleiche* Selbstzwecklichkeit) und letztlich in jeder sittlich falschen Behandlung. Da durch solche nicht notwendiges Übel in der Welt angerichtet wird, muss im Prinzip immer jemand dafür zahlen. Die Rechtfertigung des betreffenden Übels ist aber Sache einer normativ-ethischen Überlegung. Damit dürfte sich der oben erwähnte Eindruck erklären, dass bei der Behauptung der Behandlung eines Menschen als bloßen Mittels die sittliche Beurteilung schon vorausgesetzt ist, was in der Tat vielfach der Fall ist.

Freilich sind mit der Selbstzwecklichkeit gewisse Ansprüche verbunden: Wer sich Zwecke setzen kann und soll, muss ein gewisses Maß an Handlungsfreiheit haben. Aus der gleichen Würde ergibt sich das (prima facie) gleiche Recht auf Wohlergehen; insofern folgt aus der Selbstzwecklichkeit, dass der Mensch überhaupt Rechte hat. Die Verträglichkeit einzelner Ansprüche mit denen anderer Menschen zu prüfen, ist dann wiederum Aufgabe normativer Ethik. Hier ergeben sich etwa spezifische Bedenken gegen gewisse Möglichkeiten genetischer Manipulation. Wo etwa ein Kind gezeugt wird zum Zweck einer späteren Organspende oder als mögliches Ersatzstück für einen anderen, ist es nicht um seiner selbst willen gewollt und ist bereits ein Stück Lebensplanung über seinen Kopf hinweg geschehen. Neben Verstößen gegen das Gleichheitsgebot wäre auch die Verletzung der Gewissensfreiheit zu nennen, weil sie den Menschen in seiner Moralität angreift, damit in dem, was seine Würde ausmacht. Schließlich verstößt jeder Partikularismus (etwa Rassismus) gegen die Selbstzwecklichkeit jedes Menschen.

In seiner Selbstzwecklichkeit unterscheidet sich der Mensch schließlich vom Tier. Die Überordnung des Menschen wäre freilich im Sinne eines gemäßigten Anthropozentrismus zu interpretieren, der den Tieren einen Selbstwert zuspricht und auch Pflichten des Menschen gegenüber Tieren kennt.

## Literatur

- Alston, William P.: »Motives and Motivation«. In: Edwards, Paul (Hg.): *The Encyclopedia of Philosophy*. Bd. 5. New York/London 1967, S. 399–409.
- Annas, Julia: »Final Good«. In: Becker, Lawrence C./Becker, Charlotte B. (Hg.): *Encyclopedia of Ethics*. Bd. 1. New York 1992, S. 375–378.
- Beckner, Morton: »Teleology«. In: Edwards, Paul (Hg.): *The Encyclopedia of Philosophy*. Bd. 8. New York/London 1967, S. 88–91.
- Ebert, Theodor: »Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles«. In: *ZphF* 30 (1976), S. 12–30.
- Flew, Anthony: »Ends and Means«. In: Edwards, Paul (Hg.): *The Encyclopedia of Philosophy*. Bd. 2. New York/London 1967, S. 508–511.
- Hardie, William F.: *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford 1968.
- Krämer, Hans: *Integrative Ethik*. Frankfurt a.M. 1995.
- Oeing-Hanhoff, Ludger: »Zweck«. In: *LThK<sup>2</sup>*. Bd. 10. Freiburg 1965, S. 1424f.
- Olson, Robert G.: »Deontological Ethics«. In: Edwards, Paul (Hg.): *The Encyclopedia of Philosophy*. Bd. 2. New York/London 1967, S. 343.
- : »Teleological Ethics«. In: Edwards, Paul (Hg.): *The Encyclopedia of Philosophy*. Bd. 8. New York/London 1967, S. 88.
- Prichard, Harold Arthur: »Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?«. In: Ders.: *Moral Obligation*. Oxford 1971, S. 1–17 (dt. »Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?« In: Grewendorf, Günther/Meggle, Georg (Hg.): *Seminar: Sprache und Ethik*. Frankfurt a.M. 1974, S. 63–82.

- Schockenhoff, Eberhard: »finis operis- finis operantis«. In: *LThK*<sup>3</sup> Bd. 3, S. 1293 f.
- Schüller, Bruno: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*. Münster<sup>3</sup>1987.
- Schwemmer, Oswald: »Zweck«. In: *EncPhWt.* Bd. 4, S. 865–868.
- Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, Indianapolis 1981 (=1907) (dt. *Die Methoden der Ethik*, 2 Bde. Leipzig 1909).
- Spaemann, Robert/Löw, Reinhard: *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiedererweckung des teleologischen Denkens*. München<sup>3</sup>1981.
- Whyte, James A.: »Ends and Means«. In: Macquarry, John/Childress, James (Hg.): *A New Dictionary of Christian Ethics*. London<sup>4</sup>1993, S. 191 f.
- Wolbert, Werner: »Niemals bloß als Mittel, immer zugleich als Zweck«. Die Idee der Menschenwürde und ihre Relevanz in Fragen der Moral«. In: *ThGl 76* (1986), S. 1–16.
- : *Der Mensch als Mittel und Zweck*. Münster 1987.
- Wunenburger, Jean-Jacques: »Fins. Les fins et les moyens«. In: Canto-Sperber, Monique (Hg.): *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris<sup>2</sup>1997, S. 563–568.

Werner Wolbert

# V. Anhang

## 1. Allgemeine Bibliographie

Jeder Beitrag des Handbuchs ist mit einer speziellen Bibliographie versehen, die in der Regel zwischen Standardwerken und weiterführender Literatur unterscheidet. Wer zu einer speziellen ethischen Theorie oder einem speziellen Begriff einschlägige Literatur sucht, wird an der entsprechenden Stelle des Handbuchs fündig. In die allgemeine Bibliographie wurden nur Titel aufgenommen, die einleitenden Charakter haben, sich zum Nachschlagen eignen oder in anderer Weise von übergeordnetem Interesse sind. Besonders unter den Sammel- und Nachschlagewerken sind deutschsprachige Publikationen überproportional stark vertreten. Es hätte den Rahmen dieser Bibliographie gesprengt, einen Überblick über die Vielzahl angelsächsischer Sammelbände bieten zu wollen.

### 1. Handbücher, Lexika, Übersichts- und Sammelwerke

- Aßländer, Michael S. (Hg.): *Handbuch Wirtschafts-ethik*. Stuttgart/Weimar 2011.
- Bayertz, Kurt (Hg.): *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik*. Reinbek 1991.
- Becker, Lawrence C./Becker, Charlotte B. (Hg.): *Encyclopedia of Ethics*. 2 Bde. New York 1992.
- Chadwick, Ruth (Hg.): *Encyclopedia of Applied Ethics*. San Diego u. a. <sup>2</sup>2011 (im Erscheinen).
- (Hg.): *Ethics of New Technologies*. San Diego et al. 2001.
- Copp, David (Hg.): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford 2006.
- Enderle, Georges u. a. (Hg.): *Lexikon der Wirtschafts-ethik*. Freiburg/Basel/Wien 1993.
- Frey, R. G./Wellman, Christopher Heath: *A Companion to Applied Ethics*. Oxford 2003.
- Ginters, Rudolf (Hg.): *Typen ethischer Argumentation. Zur Begründung sittlicher Normen*. Düsseldorf 1976.
- Grupe, Ommo/Mieth, Dietmar (Hg.): *Lexikon der Ethik im Sport*. Schorndorf 1998.
- Hastedt, Heiner/Martens, Ekkehard (Hg.): *Ethik. Ein Grundkurs*. Reinbek 1994.
- Hertz, Anselm u. a. (Hg.): *Handbuch der christlichen Ethik*. 3 Bde. Freiburg/Basel/Wien <sup>2</sup>1993.
- Höffe, Otfried (Hg.): *Lexikon der Ethik*. München <sup>6</sup>2002.
- Hottois, Gilbert/Missa, J.-N. (Hg.): *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*. Brüssel 2001.
- Korff, Wilhelm u. a. (Hg.): *Handbuch der Wirtschafts-ethik*. 4 Bde. Gütersloh 1999.
- Kuhse, Helga/Singer, Peter: *A Companion to Bioethics*. Oxford 1998.
- LaFollette, Hugh (Hg.): *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Malden 2000.
- Nida-Rümelin, Julian (Hg.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*. Stuttgart 1996.
- Oelmüller, Willi/Dölle-Oelmüller, Ruth/ Piepmeier, Rainer (Hg.): *Philosophische Arbeitsbücher. Bd. 2: Diskurs: Sittliche Lebensformen*. Paderborn u. a. 1978.
- Pieper, Annemarie/Thurnherr, Urs (Hg.): *Angewandte Ethik. Eine Einführung*. München 1998.
- Reich, Warren Thomas (Hg.): *Encyclopedia of Bioethics*. 4 Bde. New York <sup>3</sup>1995.
- Steocker, Ralf (Hg.): *Handbuch Angewandte Ethik*. Stuttgart/Weimar 2011 (im Erscheinen).
- Teutsch, Gotthard M. (Hg.): *Lexikon der Umwelt-ethik*. Düsseldorf 1985.
- : *Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik*. Göttingen 1987.
- Wittwer, Héctor/Schäfer, Daniel/Frewer, Andreas (Hg.): *Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2010.

### 2. Zur Geschichte der Ethik

- Hauskeller, Michael: *Geschichte der Ethik. Bd. 1: Antike*. München 1997.
- : *Geschichte der Ethik. Bd. 2: Mittelalter*. München 1999.



- Hudson, William D.: *Modern Moral Philosophy*. London 1970.
- Irwin, Terence: *The Development of Ethics*. 3 Bde. Oxford 2007–2009.
- Kellerwessel, Wulf: *Normenbegründung in der Analytischen Ethik*. Würzburg 2003.
- MacIntyre, Alasdair C.: *Geschichte der Ethik im Überblick. Vom Zeitalter Homers bis zum 20. Jahrhundert*. Königstein/Ts. 1984 (engl. *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London 1967).
- Pförtner, Stephan H. u. a.: *Ethik in der europäischen Geschichte I. Antike und Mittelalter*. Stuttgart 1988.
- : *Ethik in der europäischen Geschichte II. Reformation und Neuzeit*. Stuttgart 1988.
- Pieper, Annemarie (Hg.): *Geschichte der neueren Ethik*. 2 Bde. Tübingen 1992.
- Rawls, John: *Geschichte der Moralphilosophie. Hume, Leibniz, Hegel, Kant*. Frankfurt a.M. 2002 (engl. 2000).
- Rohls, Jan: *Geschichte der Ethik*. Tübingen <sup>2</sup>1999.
- Warnock, Geoffrey James: *Contemporary Moral Philosophy*. London 1967.
- 3. Systematische Darstellungen der Ethik**
- Almond, Brenda: *Exploring Ethics. A Traveller's Tale*. Oxford 1998.
- Andersen, Svend: *Einführung in die Ethik*. Berlin 2000 (dän. *En Indføring i Etik*. Århus 1998).
- Anzenbacher, Arno: *Einführung in die Ethik*. Düsseldorf <sup>2</sup>2001.
- Bender, Wolfgang: *Ethische Urteilsbildung*. Stuttgart 1988.
- Birnbacher, Dieter: *Analytische Einführung in die Ethik*. Berlin/New York 2003.
- Blackburn, Simon: *Gut sein: Eine kurze Einführung in die Ethik*. Darmstadt 2004 (engl. *Being Good. A short Introduction to Ethics*. Oxford 2001).
- Darwall, Stephen: *Philosophical Ethics*. Boulder/Oxford 1998.
- Frankena, William K.: *Analytische Ethik. Eine Einführung*. München 1972 (engl. *Ethics*. Englewood Cliffs 1963).
- Gensler, Harry J.: *Ethics. A Contemporary Introduction*. London 1998.
- Ginters, Rudolf: *Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik*. Göttingen/Düsseldorf 1982.
- Harman, Gilbert: *Das Wesen der Moral. Eine Einführung in die Ethik*. Frankfurt a.M. 1981 (engl. *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*. New York 1977).
- Kersting, Wolfgang: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt 1996.
- Kutschera, Franz von: *Grundlagen der Ethik*. Berlin/New York <sup>2</sup>1999.
- Leist, Anton: *Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik*. Berlin 2000.
- Mackie, John L.: *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*. Stuttgart 1981 (engl. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth 1977).
- McNaughton, David: *Moral Vision. An Introduction to Ethics*. Oxford 1988.
- Nagel, Thomas: *Über das Leben, die Seele und den Tod*. Königstein/Ts. 1984 (engl. *Mortal Questions*. Cambridge 1979).
- Nowell-Smith, Patrick H.: *Ethics*. Harmondsworth 1954.
- Ott, Konrad: *Moralbegründungen zur Einführung*. Hamburg 2001.
- Patzig, Günther: *Ethik ohne Metaphysik*. Göttingen 1971.
- Pieper, Annemarie: *Einführung in die Ethik*. Tübingen/Basel <sup>3</sup>1994.
- Quante, Michael: *Einführung in die Allgemeine Ethik*. Darmstadt 2003.
- Rachels, James: *The Elements of Moral Philosophy*. New York et al. 1995.
- Ricken, Friedo: *Allgemeine Ethik*. Stuttgart/Berlin/Köln <sup>4</sup>2003.
- Ross, William D.: *The Right and the Good*. Oxford 1930.
- Schulz, Walter: *Grundprobleme der Ethik*. Pfullingen 1989.
- Smart, John J.: *Ethics, Persuasion and Truth*. London 1984.
- Spaemann, Robert: *Moralische Grundbegriffe*. München 1982.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a.M. 1993.
- Williams, Bernard: *Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik*. Stuttgart 1978 (engl. *Morality. An Introduction to Ethics*. London 1976).
- Wolf, Jean-Claude/Schaber, Peter: *Analytische Moralphilosophie*. Freiburg/München 1998.
- 4. Textsammlungen und wichtige klassische Texte zur Ethik**
- 4.1 Textsammlungen**
- Birnbacher, Dieter/Hoerster, Norbert (Hg.): *Texte zur Ethik*. München <sup>13</sup>2007.

- Grewendorf, Günther/Meggle, Georg (Hg.): *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*. Frankfurt a.M. 1974.
- Höffe, Otfried (Hg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte*. Tübingen <sup>4</sup>2008.
- (Hg.): *Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. München <sup>2</sup>1999.
- Shafer-Landau, Russ (Hg.): *Ethical Theory: An Anthology*. Malden, Mass. 2007.
- Spaemann, Robert (Hg.): *Ethik-Lesebuch. Von Platon bis heute*. München 1987.

#### 4.2 Wichtige klassische Texte

Diese Texte werden in historischer Reihenfolge und – wenn möglich – in leicht zugänglichen deutschen Ausgaben aufgeführt.

- Aristoteles: *Nikomachische Ethik* (PhB 4). Hamburg <sup>4</sup>1985.
- : *Politik* (PhB 7). Hamburg <sup>4</sup>1981.
- Epikur: *Briefe, Sprüche, Werkfragmente* [gr./dt.] (UB 9984). Stuttgart 1999.
- Seneca, Lucius A.: *Philosophische Schriften* [lat./dt.]. 5 Bde. Darmstadt 1999.
- Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* (PhB 53/54). Hamburg 1998.
- Augustinus, Aurelius: *Der freie Wille*. Paderborn <sup>4</sup>1972.
- Thomas von Aquin: *Summa theologica. Die deutsche Thomas-Ausgabe* [lat./dt.]. Salzburg u.a. 1933ff.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan* (PhB 491). Hamburg 1996.
- Descartes, René: *Über die Leidenschaften der Seele* [fr./dt.] (PhB 345). Hamburg <sup>2</sup>1996.
- Locke, John: *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (stw 213). Frankfurt a.M. <sup>4</sup>1989.
- : *Brief über Toleranz* [engl./dt.] (PhB 289). Hamburg 1996.
- Spinoza, Benedictus de: *Ethik in der geometrischen Ordnung dargestellt* [lat./dt.] (PhB 92). Hamburg 1999.
- Hume David: *Ein Traktat über die menschliche Natur. Bd. 2: Über die Affekte – Über die Moral* (PhB 283b). Hamburg 1978.
- : *Untersuchungen über die Prinzipien der Moral* (PhB 511). Hamburg 2002.
- Smith, Adam: *Theorie der ethischen Gefühle* (PhB 200a/b). Hamburg <sup>2</sup>1994.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (PhB 519). Hamburg 1999.
- : *Kritik der praktischen Vernunft* (PhB 38). Hamburg <sup>10</sup>1990.

- Bentham, Jeremy: *Prinzipien der Gesetzgebung*. Vaduz 1966.
- Hegel, Georg W.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (PhB 483). Hamburg 1998.
- Schopenhauer, Arthur: *Die beiden Grundprobleme der Ethik. – II. Preisschrift über die Grundlage der Moral* (PhB 306). Hamburg 1979.
- Mill, John Stuart: *Über die Freiheit* (UB 3491). Stuttgart 1991.
- : *Der Utilitarismus* (UB 9821). Stuttgart 1976.
- Sidgwick, Henry: *The Methods of Ethics*. Indianapolis 1981.
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von gut und böse. – Zur Genealogie der Moral*. Berlin/New York <sup>2</sup>1988.
- Moore, George E.: *Principia Ethica* (UB 8375). Stuttgart <sup>2</sup>1996.
- Scheler Max: *Der Formalismus in der in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle 1913/16.
- Hartmann, Nicolai: *Ethik*. Berlin 1926.
- Stevenson, Charles L.: *Ethics and Language*. New Haven/London 1944.

#### 5. Einflussreiche ethische Publikationen der jüngeren Zeit

- Anscombe, Elisabeth: »Modern Moral Philosophy«. In: *Philosophy* 33 (1958), 1–19.
- Apel, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt a.M. 1988.
- Appiah, Kwame Anthony: *Ethics of Identity*. Princeton, NJ 2005.
- Audi, Robert: *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton 2004.
- Ayer, Alfred: *Sprache, Wahrheit und Logik*. Stuttgart 1970 (engl. *Language, Truth and Logic*. London 1936).
- Baier, Kurt: *Der Standpunkt der Moral. Eine rationale Grundlegung der Ethik*. Düsseldorf 1974 (engl. *The Moral Point of View. A Rational Basis for Ethics*. Ithaca 1958).
- Baron, Marcia W./Pettit, Philip/Slote, Michael: *Three Methods of Ethics*. Malden/Oxford 1997.
- Berlin, Isaiah: *Freiheit. Vier Versuche*. Frankfurt a.M. 1995 (engl. *Four Essays on Liberty*. Oxford 1969).
- Blackburn, Simon: *Ruling Passing. A Theory of Practical Reasoning*. Oxford 1998.
- Brandt, Richard: *A Theory of the Right and the Good*. Oxford 1979.
- Brink, David O.: *Moral Realism and the Foundation of Ethics*. Cambridge, Mass. 1989.
- Buchanan, James M.: *Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan*. Tübingen 1984

- (engl. *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*. Chicago 1975).
- Dancy, Jonathan: *Moral Reasons*. Oxford 1993.
- : *Ethics Without Principles*. Oxford 2004.
- Darwall, Stephen: *The Second Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, Mass. 2006.
- Dworkin, Ronald: *Bürgerrechte ernstgenommen*. Frankfurt a. M. 1984 (engl. *Taking Rights Seriously*. Harvard 1978).
- Feinberg, Joel: *The Moral Limits of the Criminal Law*. Oxford 1984ff.
- Foot, Philippa: *Virtues, Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford 1978.
- Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit*. 3 Bde. Frankfurt a. M. 1977/1986 (frz. *Histoire de la sexualité*. Paris 1976/1984).
- Gauthier, David P.: *Morals by Agreement*. Oxford 1986.
- Gert, Bernard: *Morality. Its Nature and Justification*. New York/Oxford 1998.
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago 1978.
- Gibbard, Allan: *Wise Choices, Apt Feelings*. Harvard 1990.
- Gilligan, Carol: *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München 1984 (engl. *In a Different Voice*. Cambridge 1982).
- Griffin, James: *Well-being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford 1986.
- Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M. 1983.
- Hare, Richard M.: *Die Sprache der Moral*. Frankfurt a. M. 1983 (engl. *The Language of Morals*. Oxford 1952).
- : *Moralisches Denken. Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*. Frankfurt a. M. 1992 (engl. *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*. Oxford 1981).
- Hurka, Thomas: *Perfectionism*. New York/Oxford 1993.
- Illies, Christian: *The Grounds of Ethical Judgement: New Transcendental Arguments in Moral Philosophy*. Oxford 2003.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M. 1979.
- Kagan, Shelly: *The Limits of Morality*. Oxford 1989.
- Kambartel, Friedrich: *Theorie und Begründung: Studien zum Philosophie- und Wissenschaftsverständnis*. Frankfurt a. M. 1976.
- Kohlberg, Lawrence: *Die Psychologie der Moralentwicklung* Frankfurt a. M. 1995 (nicht ganz identisch mit: engl. *Essays on Moral Development*. Vol. 2. *The Psychology of Moral Development. The Nature and Validity of Moral Stages*. San Francisco 1984).
- Korsgaard, Christine: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge 1996.
- Krämer, Hans: *Integrative Ethik*. Frankfurt a. M. 1992.
- Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München 1987 (frz. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye 1961).
- MacIntyre, Alasdair C.: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt a. M. 1987 (engl. *After Virtue. A Studie in Moral Theory*. Notre Dame 1981).
- Mackie, John Leslie: *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*. Ditzingen 1986 (engl. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London 1977, <sup>2</sup>1990).
- McDowell, John: *Mind, Value and Reality*. Cambridge/London 1998.
- McNaughton, David: *Moral Vision. An Introduction to Ethics*. Malden, Mass. 1988.
- Miller, Alexander: *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge 2003.
- Nagel, Thomas: *Die Möglichkeit des Altruismus*. Bodenheim 1998 (engl. *The Possibility of Altruism*. Oxford 1970).
- Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopia*. München 2011 (engl. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford 1974).
- Nussbaum, Martha C./Sen, Amartya (Hg.): *The Quality of Life*. Oxford 1993.
- Pogge, Thomas W.: *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge <sup>2</sup>2008.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M. 2002 (engl. *A Theory of Justice*. Cambridge 1971).
- : *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a. M. 1998 (engl. *Political Liberalism*. New York/Chichester 1993).
- : *Das Recht der Völker*. Berlin 2002 (engl. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass. 1999).
- : *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*. Frankfurt a. M. 2007 (engl. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass. 2001).
- Raz, Joseph: *The Morality of Freedom*. Oxford 1986.
- Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*. München 1996 (frz. *Soi-même comme un autre*. Paris 1990).
- Scanlon, Thomas M.: *What We Owe to Each Other*. Cambridge/London 1998.
- Sen, Amartya/Willimas, Bernard (Hg.): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge 1982.
- Singer, Marcus G.: *Generalization in Ethics. An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy*. London 1963.

- Sinnott-Armstrong, Walter/Timmons, Mark (Hg.): *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*. New York/Oxford 1996.
- Smith, Michael: *The Moral Problem. Philosophical Theory*. Oxford 1994.
- Taylor, Charles: *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1995.
- : *Quellen des Selbst. Die Entstehung neuzeitlicher Identität*. Frankfurt a.M. 1994 (engl. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge 1989).
- Timmons, Mark. *Morality Without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism*. Oxford 1999.
- Trapp, Rainer W.: »Nicht-klassischer« *Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1988.
- Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt a.M. 1992 (engl. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York 1983).
- Williams, Bernard: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*. Hamburg 1999 (engl. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge <sup>2</sup>1998).
- Wright, George H. von: *Handlung, Norm und Intention. Untersuchungen zur deontischen Logik*. Berlin/New York 1977 (engl. *Norm and Action. A Logical Enquiry*. London 1963).

## 2. Die Autorinnen und Autoren

- Albertini, Francesca Yardenit, †, bis 2011 Professorin für Religionswissenschaft, Universität Potsdam (*Jüdische Theologie und Ethik*)
- Almond, Brenda, Prof. Dr., Emeritus, Philosophy, Faculty of Humanities, University of Hull (*Pflicht*)
- Ammicht-Quinn, Regina, Prof. Dr., Leiterin des Bereichs »Ethik und Kultur« am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften und Mitglied des Vorstands des IZEW (*Kulturethik*)
- Antes, Peter, Prof. Dr. Dr., Leiter des Seminars für Religionswissenschaft an der Universität Hannover (*Islamische Theologie und Ethik*)
- Badura, Jens, Dr. habil., Mitarbeiter am Institut für Theorie in Zürich (*Kohärentismus*)
- Baranzke, Heike, Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Moralthologischen Seminar der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (*Tierethik*)
- Bielefeldt, Heiner, Prof. Dr., Inhaber des Lehrstuhls für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (*Autonomie*)
- Birnbacher, Dieter, Prof. Dr., Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Philosophie am Philosophischen Institut der Universität Düsseldorf (*Utilitarismus / Ethischer Egoismus*)
- Bobbert, Monika, Prof. Dr., Dipl.-Psych., Akademische Oberrätin am Institut für Geschichte und Ethik der Medizin der Universität Heidelberg (*Moralpsychologie / Moralentwicklung*)
- Bohlken, Eike, PD Dr., Privatdozent für Philosophie an der Universität Tübingen und Wissenschaftlicher Assistent am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover (*Wertethik*)
- Brenner, Andreas, Prof. Dr., Professor für Philosophie an der Universität Basel (*Politische Ethik*)
- Brieskorn, Norbert, Prof. emer. Dr., Professor für Rechts- und Sozialphilosophie und Sozialethik an der Hochschule für Philosophie München (*Rechte*)
- Brune, Jens Peter, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin (*Dilemma*)
- Dietrich, Julia, Dr., Leiterin des Arbeitsbereichs Ethik und Bildung am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen (*Moralpädagogik*)
- Düwell, Marcus, Prof. Dr., Inhaber des Lehrstuhls für Philosophische Ethik an der Philosophischen Fakultät der Universität Utrecht, Wissenschaftlicher Direktor des Ethik Instituts in Utrecht und Direktor der Niederländischen Forschungsschule für Praktische Philosophie (*Einleitung; Handlungsflexible Moralbegründung; Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik; Kompromiss; Moralischer Status*)
- Engels, Eve-Marie, Prof. Dr., Inhaberin des Lehrstuhls für Ethik in den Biowissenschaften im Fachbereich Biologie der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Fakultät an der Universität Tübingen (*Evolutionäre Ethik*)
- Forst, Rainer, Prof. Dr., Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main (*Toleranz*)
- Gottschalk-Mazouz, Niels, Prof. Dr., Professor für Sozialphilosophie am Institut für Philosophie der Universität Bayreuth (*Risiko*)
- Graumann, Sigrid, Dr. Dr., Akademische Rätin an der Universität Oldenburg, Arbeitsgruppe Soziologische Theorie (*Genethik, Forschungsethik*)
- Grunwald, Armin, Prof. Dr., Leiter des Instituts für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse am Forschungszentrum Karlsruhe und Inhaber des Lehrstuhls für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse an der Fakultät für Angewandte Wissenschaften der Universität Freiburg (*Technikethik*)
- Haker, Hille, Prof. Dr., Professorin für Moralthologie und Sozialethik am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt am Main und Richard McCormick Chair for Ethics, Loyola University Chicago (*Identität*)
- Halbig, Christoph, Prof. Dr., Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Philosophie mit Schwerpunkt Grundlagen der Ethik und der angewandten Ethik an der Justus-Liebig-Universität Gießen (*Anerkennung*)
- Heesen, Jessica, Dr., Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW), Arbeitsbereich Ethik und Kultur/Sicherheitsethik, an der Universität Tübingen (*Medienethik*)
- Hesse, Heidrun, †, bis 2007 apl. Professorin am Philosophischen Seminar an der Universität Tübingen (*Handlung*)
- Hermes, Eilert, Prof. Dr., emeritierter Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie II an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen (*Theologie und Ethik [protestantische Sicht]*)

- Hofmann-Riedinger, Monika, PD Dr., Privatdozentin am Philosophischen Seminar der Universität Basel (*gut / das Gute / das Böse*)
- Honnefelder, Ludger, Prof. em. Dr. Dr. h. c., emeritierter Professor der Philosophie am Institut für Philosophie der Universität Bonn/Otto-Warburg-Senior-Research Professur-Inhaber an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin (*Sittlichkeit / Ethos*)
- Horn, Christoph, Prof. Dr., Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Philosophie und Philosophie der Antike am Philosophischen Seminar der Universität Bonn (*Glück / Wohlergehen; Güterabwägung*)
- Hübenthal, Christoph, PD Dr., Universitätsdozent für Theologische Ethik sowie Ethik und Kultur an der Fakultät für Philosophie, Theologie und Religionswissenschaften der Radboud Universität Nijmegen (*Einleitung; Teleologische Ansätze; Eudaimonismus*)
- Kersting, Wolfgang, Prof. Dr., Inhaber eines Lehrstuhls für Philosophie und Direktor des philosophischen Seminars der Universität zu Kiel (*Kontraktualismus*)
- Kettner, Matthias, Prof. Dr., Professor für Philosophie an der Fakultät für das Studium Fundamentale der Universität Witten/Herdecke (*Moral*)
- Kittsteiner, Heinz D., †, bis 2008 Professor für Vergleichende Europäische Geschichte der Neuzeit an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt a. d. Oder (*Gewissen*)
- Krijnen, Christian, Dr., Universitätsdozent für Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Amsterdam (*Wert*)
- Kühl, Kristian, Prof. Dr. Dr. h. c., Inhaber des Lehrstuhls für Strafrecht, Strafprozessrecht und Rechtsphilosophie an der Juristischen Fakultät der Universität Tübingen (*Recht und Moral*)
- Kuhlmann, Wolfgang, Prof. emer. Dr., Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie am Philosophischen Institut der RWTH Aachen (*Begründung*)
- Landweer, Hilge, Prof. Dr., Professorin für Philosophie am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin (*Gefühl / moral sense*)
- Lesch, Walter, Prof. Dr., Professor für Sozialethik an der Faculté de Théologie und Professor für Moralphilosophie am Institut Supérieur de Philosophie an der Université Catholique de Louvain (*Hermeneutische Ethik / Narrative Ethik*)
- Luckner, Andreas, Prof. Dr., Leiter der Koordinationsstelle für das Ethisch-Philosophische Grundlagenstudium der Universität Stuttgart (*Klugheitsethik*)
- Lumer, Christoph, Prof. Dr., Professor für Moralphilosophie am Institut für Philosophie der Universität Siena (*Präferenzen*)
- Mandry, Christof, Prof. Dr., Professor für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie und Christliche Sozialwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt (*Theologie und Ethik [katholische Sicht]*)
- Marckmann, Georg, Prof. Dr. med., MPH, Leiter des Instituts für Ethik, Geschichte und Theorie der Medizin an der LMU München (*Medizinethik*)
- Mazouz, Nadja, Dr. Dr., Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Praktischen Philosophie an der ETH Zürich (*Gerechtigkeit*)
- Mieth, Corinna, Prof. Dr., Professorin für Politische Philosophie und Rechtsphilosophie an der Ruhr-Universität Bochum (*Rawls*)
- Mieth, Dietmar, Prof. Dr., emeritierter Professor für Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, seit 2009 Fellow am Max Weber-Kolleg der Universität Erfurt und Mitglied der DFG Kollegforschergruppe »Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive« (*Erfahrung; Sozialethik*)
- Misselhorn, Catrin, PD Dr., wissenschaftliche Angestellte am Philosophischen Seminar der Universität Tübingen, Lehrstuhlvertretung am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie II der Universität Zürich (*Moral point of view*)
- Morscher, Edgar, Prof. Dr., Professor am Institut für Philosophie der Universität Salzburg, Leiter des Interuniversitären Instituts für Angewandte Ethik in Salzburg (*Kognitivismus / Nonkognitivismus; Deontische Logik*)
- Ott, Konrad, Prof. Dr., Professor für Umweltethik an der Universität Greifswald (*Prinzip / Maxime / Norm / Regel*)
- Pauer-Studer, Herlinde, Prof. Dr., Professorin am Institut für Philosophie der Universität Wien (*Feministische Ethik*)
- Potthast, Thomas, PD Dr., Wissenschaftlicher Koordinator am Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen (*Umweltethik*)
- Rähme, Boris, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin (*Konsens*)
- Rapp, Christof, Prof. Dr., Inhaber des Lehrstuhls für Antike Philosophie und Rhetorik an der Ludwig-Maximilians-Universität München (*Aristoteles*)
- Rehmann-Sutter, Christoph, Prof. Dr. phil., Dipl. Biol., Professor für Theorie und Ethik der Biowissenschaften am Institut für Medizingeschichte

- und Wissenschaftsforschung der Universität zu Lübeck (*Bioethik*)
- Rippe, Klaus-Peter, Prof. Dr., Professor für Praktische Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe (*Relativismus*)
- Rosa, Hartmut, Prof. Dr., Inhaber des Lehrstuhls für Allgemeine und Theoretische Soziologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena (*Kommunitarismus*)
- Scarano, Nico, Prof. Dr., Vertretungsprofessur am Institut für Philosophie der Universität Erlangen-Nürnberg (*Metaethik – ein systematischer Überblick; Motivation*)
- Schaber, Peter, Prof. Dr., Professor für angewandte Ethik und Direktor des Ethik-Zentrums der Universität Zürich (*Naturalistischer Fehlschluss*)
- Schmidt, Thomas, Prof. Dr., Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Philosophie/Ethik am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin (*Realismus / Intuitionismus / Naturalismus; Entscheidungstheorie / Spieltheorie*)
- Schmücker, Reinold, Prof. Dr., Professor für Philosophie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (*Bedürfnisse / Interessen*)
- Schnädelbach, Herbert, Prof. em. Dr., emeritierter Inhaber des Lehrstuhls für Theoretische Philosophie am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin (*Rationalität*)
- Steigleder, Klaus, Prof. Dr., Professor für Angewandte Ethik an der Ruhr-Universität Bochum (*Kant; Sollen*)
- Sturma, Dieter, Prof. Dr., Professor für Philosophie an der Universität Bonn, Direktor des Instituts für Wissenschaft und Ethik, des Deutschen Referenzentrums für Ethik in den Biowissenschaften sowie des Instituts für Ethik in den Neurowissenschaften am Forschungszentrum Jülich (*Person*)
- Thies, Christian, Prof. Dr., Professor für Philosophie an der Universität Passau (*Wille / Entscheidung*)
- Ulrich, Peter, Prof. em. Dr., bis 2009 Inhaber des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik und Direktor des Instituts für Wirtschaftsethik der Universität St. Gallen (*Wirtschaftsethik*)
- Werner, Micha H., Dr., Universitätsdozent für Praktische Philosophie an der Universität Utrecht (*Einführung; Deontologische Ansätze; Diskursethik; Schwach normative und kontextualistische Ansätze; Verantwortung*)
- Wiesing, Urban, Prof. Dr. Dr., Leiter des Instituts für Ethik und Geschichte der Medizin der Universität Tübingen (*Medizinethik*)
- Wildfeuer, Armin, Prof. Dr., Professor für Philosophie an der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Paderborn (*Freiheit*)
- Wils, Jean-Pierre, Prof. Dr., Inhaber des Lehrstuhls für Theologische Ethik an der Theologischen Fakultät und Direktor des Ethikzentrums der Universität Nijmegen (*Anthropologie; Tugend / Laster; Würde*)
- Wimmer, Reiner, Prof. emer. Dr., Professor am Philosophischen Seminar der Universität Tübingen (*Universalisierung*)
- Wolbert, Werner, Prof. Dr. Dr. h.c., Inhaber des Lehrstuhls für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg (*Zweck / Ziel*)

### 3. Personenregister

- Abaelard, Peter (Abaelardus, Petrus) 5, 312, 530  
 Abel, Olivier 238, 241  
 Abraham 405  
 Ach, Johann S. 279, 289–291  
 Acham, Karl 493  
 Ackrill, John 80, 384, 386  
 Adam, Gottfried 441, 443  
 Adams, Marilyn M. 391  
 Adams, Robert M. 391  
 Addelson, Kathryn P. 357  
 Addington, A. S. 364  
 Adorno, Theodor W. 254, 265, 268, 365, 435, 482, 485  
 Agazzi, Evandro 254 f., 257  
 Aischylos 333  
 Ajzen, Icek 447 f.  
 Alain de Lille (Alanus ab Insulis) 211, 217  
 Albert, Hans 298, 302, 322, 324  
 Aleman, Ulrich von 285, 287  
 Alexander, Richard D. 351 f.  
 Alexy, Robert 148–151, 335, 337, 395 f., 491 f., 540 f., 561 f.  
 Allais, Maurice 338, 342  
 Al-Nakawa, Israel 413  
 Alphéus, Karl 112, 120  
 Alston, William P. 565  
 Althaus, Paul 525, 527  
 Althof, Wolfgang 203 f., 440–443  
 Althusius, Johannes 8 f.  
 Altmann, Alexander 120  
 Altner, Günter 257, 290 f., 296  
 Ambrosius von Mailand 217, 560, 562  
 Amos 411  
 Anatoli, Jacob 413  
 Anagnostopopoulos, Georgios 80  
 Anav, Jehiel 412 f.  
 Anaximandros aus Milet 543  
 Andelshauser, Beate 288, 291  
 Anders, Günther 271, 273  
 Anderson, Alan R. 328  
 Anderson, Elizabeth 356 f.  
 Anderson, Melissa 255, 258  
 Aner, Karl 528 f.  
 Angehrn, Emil 386  
 Annas, George J. 248, 252  
 Annas, Julia 88, 94, 386, 565  
 Anscombe, Elizabeth M. 206, 217, 466, 469, 536 f.  
 Anselm von Canterbury 5, 508  
 Antes, Peter 409  
 Antony, Louise M. 358  
 Anzenbacher, Arno 520, 524  
 Apel, Karl-Otto 125, 140, 144, 146–150, 204, 232, 236, 238, 241 f., 273 f., 324, 335–337, 389, 418, 420–425, 428, 430, 489, 485, 520, 538 f., 541, 544–546, 548  
 Äqvist, Lennart 330 f.  
 Arendt, Hannah 215, 221, 283, 379 ff.  
 Arens, Edmund 150, 273 f.  
 Aristoteles 1, 3, 5, 42, 49, 62, 69–81, 85–88, 92, 94, 108, 122, 126, 185, 192 f., 206 f., 210–216, 218, 221, 223 f., 244, 275, 280, 282 f., 290, 297, 302, 309, 334, 336, 344 f., 359–361, 363, 369, 371–373, 375 f., 377, 383 f., 386, 388, 390, 393, 395, 396–400, 410, 413, 417, 420 f., 454, 483, 511, 521, 534, 536–538, 540, 543, 545, 548, 554 f., 558, 563  
 Arndt, Ulrike 547  
 Arnim, Johannes 94  
 Aronfreed, Justin 446, 448  
 Arras, John D. 249, 252  
 Arrington, Robert L. 28, 35  
 Arrow, Kenneth J. 337, 341  
 Arthur, John 190  
 Ashcroft, Richard 249, 252  
 Aster, Ernst von 120  
 Attfield, Robert 296  
 Aubenque, Pierre 80, 217  
 Audi, Robert 35, 51, 55, 59, 537  
 Auer, Alfons 522, 524  
 Augustinus, Aurelius 5 f., 236, 280, 283, 307 f., 310, 312, 314, 367, 386, 521, 555 f., 558 f., 562  
 Austin, John L. 147, 365, 398, 400  
 Axelrod, Robert 332, 341 f., 420  
 Aydin, Hayrettin 409  
 Ayer, Alfred J. 12, 29, 35, 43 f., 47, 51, 59, 364, 456  
 Ayers, Michael R. 364  
 Baader, Franz von 312, 314  
 Bacharach, Michael 342  
 Bachya ben Ascher 412 f.  
 Bacon, Francis 253, 258, 293  
 Badura, Jens 192, 194, 203, 204  
 Baecker, Dirk 265, 268  
 Baier, Annette C. 355, 357  
 Baier, Kurt 428, 430, 433  
 Bain, Alexander 348  
 Baldwin, Thomas 454–456  
 Baltzer, Ulrich 400  
 Balzer, Philipp 435, 439  
 Bandura, Albert 445 f., 448  
 Banse, Gerhard 506 f.  
 Baran, Pavel 523, 527  
 Baranzke, Heike 288–291, 296, 435, 439  
 Barber, Benjamin 226, 228 f.  
 Barnes, Colin 250, 252  
 Bernhard von Clairvaux 539, 541  
 Baron, Marcia W. 354, 357  
 Barrett, Paul H. 347, 351  
 Barry, Brian 189  
 Barsch, Achim 352  
 Bartelborth, Thomas 198–203, 324  
 Barth, Karl 433, 525 f.  
 Bartram, Claus R. 257  
 Batson, Daniel C. 473 f.  
 Baumann-Hölzle, Ruth 442 f.  
 Baumgartner, Christoph 255, 258  
 Baumgartner, Hans M. 365, 562  
 Bausch, Thomas 527  
 Bayertz, Kurt 194, 196, 200 f., 203, 257, 351 f., 424 f., 543, 545, 547  
 Bayes, Thomas 486  
 Bayle, Pierre 531, 533  
 Beauchamp, Tom L. 16, 197, 202 f., 245, 247, 249, 252, 275 f., 279, 419 f., 426  
 Bechmann, Gotthard 257, 258  
 Beck, Lewis W. 469  
 Beck, Lutwin 257, 279, 366, 507, 512  
 Beck, Ulrich 257, 287, 402, 404, 486, 507



- Becker, Charlotte B. 337, 548, 565  
 Becker, Gary S. 297, 302  
 Becker, Horst 444  
 Becker, Lawrence C. 161, 337, 428, 430, 548, 565  
 Beckermann, Ansgar 53, 59, 594  
 Beck-Gernsheim, Elisabeth 402, 404  
 Beckmann, Jan P. 151, 279  
 Beckner, Morton 565  
 Bedford, Errol 368, 371  
 Behr, Benita von 520  
 Beitz, Charles R. 376  
 Bell, David E. 339, 342  
 Bellah, Robert 226, 229  
 Bellebaum, Alfred 386  
 Belsey, Andrew 296  
 Bender, John W. 200, 204  
 Bender, Wolfgang 443  
 Benedict, Ruth 370 f.  
 Benhabib, Seyla 150, 356 f., 404, 541  
 Benjamin, Martin 420  
 Bentele, Günter 273 f.  
 Bentham, Jeremy 7, 42, 96, 98–100, 102, 104, 106, 122, 288, 293, 454, 485  
 Benthem, Johan van 330 f.  
 Benzing, Johannes 409  
 Bergdolt, Klaus 274, 279  
 Bergmann, Frithjof 359  
 Bergson, Henri 364, 556  
 Berlin, Isaiah 282 f., 359, 365  
 Bermes, Christian 120  
 Bernahrt, Joseph 314  
 Bernat, Erwin 258  
 Bernhard von Clairvaux 560, 562  
 Bernoulli, Daniel 505  
 Bertram, Hans 440, 4243  
 Besier, Gerhard 530, 533  
 Bettman, James R. 456 f.  
 Beyleveld, Deryck 155, 159, 161, 437 f.  
 Bielefeldt, Heiner 313 f.  
 Bien, Günther 216, 336, 376, 386  
 Bieri, Peter 195, 200, 203 f., 558  
 Biervert, Bernd 107  
 Biesinger, Albert 440, 443  
 Binmore, Ken 340–342  
 Birkner, Hans-Joachim 529  
 Birnbacher, Dieter 98, 100, 107, 127, 204, 275, 279, 284, 287, 289–291, 294, 296, 315, 318, 337, 376, 396, 400  
 Blackburn, Simon 29, 33, 35, 52, 59, 455 f., 513, 516  
 Blair, Toni 227  
 Blank, Josef 346  
 Blanshard, Brand 195, 204  
 Blasi, Augusto 203 f., 447 f.  
 Bleicken, Jochen 365  
 Bloch, Ernst 561 f.  
 Blome-Drees, Franz 301 f., 332, 336  
 Blühdorn, Jürgen 377, 381  
 Blum, Lawrence A. 354, 358  
 Blumenberg, Hans 560, 562  
 Boarman, Patrick M. 302  
 Bobbert, Monika 439  
 Bobbio, Norberto 188 f.  
 Böckle, Franz 522, 524  
 Bodin, Jean 530, 533  
 Boethius, Anicius M. 457, 463, 559 f., 562  
 Böhler, Dietrich 141, 149–151, 242, 421, 426., 542, 545, 548  
 Bohlken, Eike 119 f.  
 Bohman, James 425 f.  
 Böhme, Gernot 253 f., 258, 295 f.  
 Böhme, Hartmut 295 f.  
 Bohnen, Alfred 98, 107  
 Bollnow, Otto F. 441–443  
 Bondolfi, Alberto 242, 524  
 Bonell, Victoria E. 269  
 Bonjour, Laurence 195, 197 f., 200, 203 f.  
 Bonsiepen, Wolfgang 307  
 Bonß, Wolfgang 255, 258  
 Bookchin, Murray 294–296  
 Borchers, Dagmar 536 f.  
 Bori, Pier 189  
 Bostock, David 81  
 Boulding, Kenneth E. 297, 302  
 Bowden, Peta 358  
 Bowie, Norman E. 106  
 Boyd, Richard N. 33, 35, 53–55, 59  
 Boyd, Robert 351  
 Boylan, Michael 155, 161  
 Brachel, Hans-Ulrich 291  
 Brackert, Helmut 268  
 Bradie, Michael 351  
 Braithwaite, Richard B. 317, 319  
 Brand, Myles 548  
 Brandl, Volker 287  
 Brandt, Peter 257  
 Brandt, Richard B. 104, 106, 195, 204, 388, 390, 472 f.  
 Braun, Edmund 150  
 Braun, Kathrin 250, 252  
 Braybrooke, David 393, 396  
 Bregenzer, Ignaz 291  
 Breidenbach, Joana 266, 268  
 Breitling, Andris 338, 241  
 Brenner, Andreas 292  
 Brentano, Franz 109 f., 120  
 Brezinka, Wolfgang 440, 443  
 Brieskorn, Norbert 497  
 Brink, Bert van den 227, 229 f.  
 Brink, David O. 30, 33, 35, 53–55, 59, 195, 331, 336, 389 f., 451–453, 455 f.  
 Brix, Brian 481  
 Broad, Charlie D. 122, 125, 127  
 Broadie, Sarah 80, 81  
 Broome, John 341 f.  
 Brosda, Carsten 274  
 Brown, Harold I. 483, 485  
 Brown, Mark A. 331  
 Brownsword, Roger 161  
 Bruder Müller, Gerd 107  
 Brumlik, Micha 229, 290 f.  
 Brumme, Martin F. 288, 291  
 Brune, Jens P. 150, 337  
 Brüning, Barbara 440, 443  
 Brunkhorst, Hauke 150, 229  
 Brunner, Emil 527  
 Brunner, Otto 178, 365  
 Buber, Martin 544, 548  
 Bubner, Rüdiger 346  
 Buch, Alois J. 120  
 Buchanan, James M. 184 f., 189, 317, 319  
 Buchenau, Arthur 391  
 Buchner, Hermann 306  
 Buck, Günther 535, 537  
 Buckle, Stephen 438  
 Budäus, Dietrich 229  
 Buddensiek, Friedemann 81  
 Buddha 113

- Bulmer, Martin 256f.  
Burckhart, Holger 150, 162, 337, 548  
Burdianus, Johannes 332  
Bürgel, Johann Ch. 409  
Bürgin, Alfred 297, 302  
Busch, Bodo 290f.  
Butler, Joseph 50, 97, 106, 458, 463  
Butler, Judith 404
- Cahill, Lisa S. 242  
Caird, Edward 350  
Calixt, Georg 525  
Callahan, Daniel 247, 252  
Callicott, J. Baird 295f.  
Calov, Abraham 525  
Calvin, Jean 525  
Camerer, Colin F. 471f., 474  
Campbell, Charles A. 364  
Campbell, Richmond 340, 342  
Camus, Albert 346  
Canto-Sperber, Monique 566  
Caplan, Arthur L. 351  
Caputo, John D. 238, 241  
Carmo, José 331  
Carnap, Rudolf 43f., 47  
Carrithers, Michael 463  
Carritt, Edgar F. 124f., 127  
Carson, Rachel L. 248, 252  
Carson, Thomas L. 502  
Carus, Julius V. 351  
Casmann, Otho 307, 310  
Caspar, Johannes 288f., 290f.  
Cassirer, Ernst 268, 485  
Castañeda, Hector-Neri 516  
Castello, Sebastian 5309, 533  
Castles, Stephen 269  
Cavalieri, Paola 288, 291, 459, 461, 463  
Chadwick, Ruth 256f.  
Chammah, Albert 332, 336  
Charles, David 80f.  
Cherbury, Herbert von 378  
Childress, James F. 16, 197, 202f., 242, 245, 249, 252, 275f., 279, 313f., 566  
Chisholm, Roderick M. 330, 364, 459, 463, 545, 548  
Christians, Clifford G. 274  
Chrysipp (Chrysippos) 87, 360, 558  
Chwaszcza, Christine 279, 283  
Cicero, Marcus T. 88, 94, 213, 265, 269, 377, 421, 457, 463, 469, 480, 559f., 562  
Clark, Stephen R. 290f.  
Clarke, Samuel 467  
Class, Manfred 377, 381  
Code, Lorraine 254, 258  
Cohen, Gerald A. 375f.  
Cohn, Jonas 553  
Coke, Jay S. 473f.  
Coleman, James S. 518, 520  
Colli, Giorgio 381  
Collins, Steven 447  
Compton, Arthur H. 364  
Comte, Auguste 258, 477  
Conrad, Jobst 508  
Constant, Benjamin 146  
Conte, Amedeo C. 331  
Conze, Werner 178, 365  
Cooke, Roger M. 504, 507  
Coombs, Jerrold 442f.
- Cooper, John M. 81, 536f.  
Copp, David 388, 391  
Cordova, Moses 414  
Coreth, Emerich 512  
Corlett, J. Angelo 204  
Cortina, Adela 150  
Craemer-Ruegenberg, Ingrid 366, 371  
Craig, Edward 127  
Cranor, Carl F. 258, 506f.  
Cresswell, Max J. 327, 331  
Crick, Francis 254, 257  
Crisp, Roger 78, 81, 207, 433, 537  
Cudworth, Ralph 467  
Cullity, Garrett 60  
Cumberland, Richard 467  
Cyprian 530  
Czaniera, Uwe 47, 197, 204
- Dan, Joseph 415  
Dancy, Jonathan 16, 30, 35, 56–59, 124f., 127, 451, 453  
Daniels, Norman 178, 195, 197, 200f., 203  
Dann, Christian Adam 292  
Dann, Otto 498  
D'Arms, Justin 57, 59  
Darwall, Stephen 35, 55, 57, 59, 513, 516  
Darwin, Charles 288f., 347–351  
Dascal, Marcelo 35  
Davidson, Donald 30, 35, 365, 396, 400, 449, 453  
Davis, Felmon J. 449, 453  
Davis, Michael 440, 443  
Davis, Nancy A. 123, 127  
Dawes, Robyn M. 471, 474  
Dawkins, Richard 351  
De Levita, David 404  
De Sousa, Ronald 368, 371  
De Vries, Raymond 250, 252  
Debatin, Bernhard 265, 273f.  
Debray, Régis 273f.  
DeGeorge, Richard T. 195, 200, 203f.  
DeMarco, Joseph P. 195, 197, 204  
Demel, Michael 256, 258  
Demmer, Klaus 522, 524  
Demmerling, Christoph 205, 538, 541  
Den Uyl, Douglas 210, 215, 217  
Dennett, Daniel C. 463  
DePaul, Michael 194f., 200f., 204  
Derbolav, Josef 120  
Derrida, Jacques 265, 269, 541  
Des Jardins, Joseph R. 296  
Descartes, René 8f., 213, 216, 288, 308f., 361, 367, 378, 535, 537  
Desjardins, Claude 124, 127  
Dessauer, Friedrich 285, 287  
De Vidas, Elija 414  
Dewey, John 195, 197, 202, 204, 315, 318, 343f., 346  
Diels, Hermann 310  
Dierauer, Urs 288, 292  
Dierickx, Kris 252  
Dierkes, Meinolf 285, 287  
Dietrich, Julia 440, 443  
Dihle, Albrecht 534, 555, 558  
Dilthey, Wilhelm 235f.  
Diogenes Laertius 94  
Diogenes aus Appolonia 309  
Dirlmeier, Friedrich 80  
Di Trocchio, Federico 255, 258

- Döbert, Rainer 447 f.  
 Donagan, Alan 336  
 Donchin, Anne 250, 252, 356 f.  
 Donn, G. 258  
 Dorf, Elliott 415  
 Döring, Ralf 269  
 Dorschel, Andreas 150  
 Dosse François 232, 241  
 Douglas, Seanor 107  
 Doyal, Len 315, 318  
 Drehsen, Volker 503 f.  
 Dreier, Horst 487, 489, 491 f.  
 Dschingis Khan 500  
 Dubos, René 248, 252  
 Duby, Georges 534, 537  
 Duff, R. Anthony 542, 546 f.  
 Duhem, Pierre M. 46  
 Duns Scotus, Johannes 6, 8, 555  
 Durand, Guy 247, 252  
 Durbin, Paul 287  
 Durham, William H. 351  
 Düwell, Marcus 156, 158, 161 f., 237, 241, 252 f., 257 f.,  
 343 f., 346, 429 f., 439, 443  
 Dworkin, Ronald 336, 374–376, 439, 463, 496 f.
- Eaton, Howard O. 120  
 Ebbinghaus, Julius 540 f.  
 Eberspächer, Jörg 274  
 Ebert, Theodor 565  
 Ebertz, Roger P. 195, 200, 204  
 Ebner, Ferdinand 544  
 Ebrecht, Angelika 445, 448  
 Eckensberger, Lutz H. 204, 314, 352, 447 f.  
 Edel, Abraham 249, 252  
 Edelstein, Wolfgang 35, 204, 426, 430, 447 f.,  
 453  
 Edgeworth, Francis Y. 98, 106  
 Edwards, Paul 565  
 Ego, Werner 344, 346  
 Ehrenfels, Christian von 109 f., 119 f.  
 Eleazar aus Worms 413  
 Elert, Werner 525, 527  
 Ellsberg, Daniel 338, 342  
 Elm, Ralf 210, 217  
 Elster, Jon 481, 485  
 Elstner, Marcus 257, 507  
 Emanuel, Ezekiel J. 229  
 Emmrich, Michael 257 f.  
 Emunds, Bernhard 520  
 Enderle, Georges 302  
 Enderlein, Wolfgang 396  
 Engelhardt, Tristram J. 437, 439  
 Engels, Eve-Marie 291, 347–349, 351 f.  
 Engels, Friedrich 319, 365  
 English, Jane 195, 204  
 Engstrom, Stephen 386  
 Epiktet 87, 94, 559  
 Epikur 4, 63 f., 68, 84 f., 94, 377, 386  
 Erasmus von Rotterdam 530  
 Erdheim, Mario 309 f.  
 Erikson, Erik H. 378, 402, 404, 445, 448  
 Ernst, Gerhard 35, 59  
 Ernst, Stephan 521, 524  
 Eser, Albin 256, 258  
 Eser, Uta 294–296  
 Etzioni, Amitai 227, 229, 315, 318  
 Eudoxos von Knidos 383
- Euripides 377  
 Evers, Adalbert 254, 258, 503, 507
- Fabian, Reinhard 119 f.  
 Facio, Bartolomeo 560  
 Faden, Ruth 426  
 Fahlbusch, Erwin 529  
 Fahrenbach, Helmut 123, 127  
 Falaquaera, Shem T. 413  
 Falk, W. David 450, 453  
 Fatke, Reinhard 443  
 Fay, Brian 240 f.  
 Fehige, Christoph 47, 60, 162, 338, 342, 474, 538, 541  
 Feigl, Herbert 461, 463  
 Feinberg, Joel 290 f., 359, 436, 439  
 Feiter, Frans-Josef 258  
 Feldman, Fred 336  
 Fellsches, Josef 440, 443  
 Fetscher, Iring 216  
 Fetz, Reto L. 381  
 Feyerabend, Paul K. 483, 541  
 Fichte, Johann G. 110, 118, 135, 139, 168, 303, 306, 361 f.,  
 459, 463, 556, 558  
 Ficino, Marsilio 560  
 Fink-Eitel, Hinrich 366, 371  
 Fischer, Johannes 251 f.  
 Fischer, John M. 545, 548  
 Fishbein, Martin 447 f.  
 Fisla, Monica 308, 310  
 Flach, Werner 549 f., 552 f.  
 Fletcher, George P. 221 f., 229  
 Flew, Anthony 564 f.  
 Flick, Uwe 257  
 Flower, Elizabeth 249, 252  
 Foerster, Friedrich W. 442 f.  
 Foot, Philippa 59, 78, 81, 206, 217, 334–336, 387, 391, 500,  
 536 f.  
 Forrester, James W. 331  
 Forschner, Maximilian 124, 127, 209, 217, 520, 559, 562  
 Forst, Rainer 150, 188, 190, 222, 224, 229, 529 f., 532 f.  
 Fotion, Nicholas 107  
 Foucault, Michel 90 f., 247, 250, 308, 310, 403 f., 541  
 Fox, Renée C. 250, 252  
 Fraassen, Bas C. 334, 336  
 Fraenkel, Jack R. 442 f.  
 Fraise, Otfried 415  
 Frank, Franz H. 525  
 Frank, Manfred 236, 241, 401, 404  
 Frankena, William K. 16 f., 42, 47, 97, 107, 122 f., 127, 426,  
 430, 435, 453  
 Frankfurt, Harry G. 225, 359, 365, 459, 463, 545, 548 f., 553  
 Franziskus von Assisi 293  
 Freeman, R. Edward 302  
 Freeman, Samuel 190  
 Frege, Gottlob 37, 51  
 French, Peter A. 81  
 Frese, Jürgen 369, 371  
 Freud, Sigmund 378, 381, 445 f., 448, 483, 556  
 Frey, Hans D. 258  
 Fricke, Gerhard 121  
 Fried, Charles 16, 124 f., 127  
 Friedman, Marilyn 358  
 Frisch, Wolfgang 492  
 Fromm, Erich 314 f.  
 Fuchs, Josef 524  
 Fukuyama, Francis 229  
 Fulda, Hans F. 120, 204

- Funiok, Rüdiger 274  
Funk, Rainer 314
- Gäbe, Lüder 216  
Gabriel, Gottfried 205  
Gadamer, Hans-Georg 80, 215 f., 232, 234–236, 241, 310, 346  
Gähde, Ulrich 107, 204, 314, 352  
Gaidt, Andreas S. 279  
Galen 309  
Galilei, Galileo 6, 253  
Galton, Francis 348, 351  
Galtung, Johan 315, 318  
Gaon, Saadiah 412  
Garcia, Jorge L. 124, 127  
Garz, Detlef 203 f., 440, 443  
Gatens, Moira 357 f.  
Gaugin, Paul 332 f.  
Gaut, Berys 60  
Gauthier, David P. 152, 161, 181, 190, 317 f., 332, 336, 341 f., 354, 358, 418, 420, 471, 473, 485  
Gauthier, René-Antoine 80  
Gautrey, Peter J. 351  
Geach, Peter T. 35, 51, 59  
Geertz, Clifford 268  
Gehlen, Arnold 309 f., 315, 360  
Gehring, Petra 247, 252  
Geilen, Gerd 490, 492  
Genstedt, Andreas 508  
Gerhard, Johann 525  
Gerhardus, Dietfried 35  
Gerhards, Jürgen 272, 274  
Gerhardt, Volker 316, 318, 512  
Gerondi, Jonah 412 f.  
Gert, Bernard 427 f., 430, 433, 479 f.  
Gesang, Bernward 104 f., 107  
Gethmann, Carl F. 34 f., 286 f., 488, 507  
Gewirth, Alan 14 f., 93 f., 125, 142, 154–162, 324, 337, 396, 400, 419 f., 437, 439, 475, 480, 515 f., 520, 538, 541  
Gewirtz, Jacob L. 446, 448  
Geyer, Christian 438 f., 557 f.  
Geyser, Joseph 120  
Gibbard, Allan 29, 35, 52, 55, 57, 59  
Giddens, Anthony 380 f.  
Gigon, Olof 80, 302, 390  
Gillespie, Norman 35  
Gilligan, Carol 249, 252, 353, 357, 402, 404, 446, 448  
Ginet, Carl 364 f.  
Giżycki, Georg von 347, 350 f.  
Glatzer, Wolfgang 383, 386  
Gleßner, Uwe 292  
Glover, Jonathan 101, 107  
Godlovitch, Roslind 288, 291  
Godlovitch, Stanley 288, 291  
Goethe, Johann W. von 248  
Goffmann, Erving 402, 404  
Goldenweiser, Alexander 318  
Gollwitzer, Peter 558  
Goodin, Robert E. 99, 106  
Goodman, Nelson 200, 204  
Goodpaster, Kenneth A. 453  
Göpfert, Herbert S. 121  
Gordijn, Bert 258, 269  
Gore, Al 227  
Gorke, Martin 293, 295 f.  
Gosepath, Stefan 283, 324, 342, 453, 483, 485  
Gottschalk-Mazouz, Niels 149–151, 507  
Gottwald, Franz-Theo 291  
Gough, Ian 315, 318  
Gough, John W. 168  
Gouinlock, James 195, 204  
Gowans, Christopher W. 331–333, 336, 396  
Gracian, Balthasar 213, 217  
Gracian, Zerahia 413  
Graf, Friedrich W. 488, 492  
Gräfrath, Bernd 350, 352  
Grasmück, Ludwig 314  
Grassi, Ernesto 560, 562  
Grassl, Wolfgang 110, 120  
Grau, Gerd-Günther 242  
Graumann, Sigrid 257 f., 358  
Gray, Christopher B. 497  
Gray, John 337  
Greenspan, Patricia S. 369, 371  
Greiner, Ralf 257  
Greisch, Jean 232 f., 241  
Grewendorf, Günther 27, 35, 60, 391, 537, 565  
Grice, Paul 553  
Griffin, James 94, 103, 107, 385 f., 473  
Grimen, Harald 314 f.  
Grimm, Jacob 534, 537  
Grimm, Wilhelm 534, 537  
Grodin, Michael A. 248, 252  
Grondin, Jean 232, 241  
Gronke, Horst 141, 150 f., 162, 337  
Großheim, Michael 371  
Grotius, Hugo 8 f.  
Gruber, Malte 289–291  
Gründer, Karlfried 366, 485, 492 f. 508, 513, 541  
Grunwald, Armin 217, 284–287, 547  
Grupe, Ommo 480  
Gruppelaar, Jaap 205  
Gumbrecht, Hans Ulrich 238, 241  
Günther, Klaus 60, 148–151, 217, 240 f., 335, 337, 371  
Gutmann, Amy 222, 229  
Guyer, Paul 139
- Habermas, Jürgen 125, 140 f., 144, 147–151, 190, 219 f., 229, 235 f., 241, 257 f., 273 f., 283, 290 f., 306–308, 310, 316–318, 335, 337, 373 f., 376, 389, 391, 398, 400, 421–426, 430, 447 f., 482–485, 514, 516, 538 f., 541  
Habisch, André 520  
Hacking, Jan 254, 258  
Haddock, Adrian 553  
Haeckel, Ernst 351  
Hagencord, Rainer 290, 292  
Hahn, Susanne 195, 204  
Haker, Hille 42 f., 161, 237, 241, 358, 404, 438  
Ha-Kohen, Moses E. 413  
Halbig, Christoph 35, 59  
Halbwachs, Maurice 379, 381  
Halévy, Elie 100, 107  
Halter, Hans 391  
Hamilton, William 463  
Hammond, John S. 505, 507  
Hampel, Jürgen 258  
Hampicke, Ulrich 294, 296  
Hampshire, Stuart 364  
Hampton, Jean E. 53, 56, 60, 342, 354, 358  
Händel, Ursula M. 291  
Hanke, Michael 439  
Hänle, Joachim 440, 443  
Harder, Richard 216  
Hardie, William F. 81, 565

- Harding, Sandra 254, 258  
 Hardot, Pierre 94  
 Hare, Richard M. 12, 29, 31, 35, 44, 47, 52, 60, 98 f., 106, 162, 214, 217, 334, 336, 376, 387, 391, 431, 434, 456, 468 f., 485, 538–541  
 Hargreaves Heap, Shaun P. 340, 342  
 Harleß, Adolph von 525  
 Harless, David W. 472, 474  
 Harman, Gilbert 35, 48, 52–54, 57, 59, 498, 502  
 Harris, John 291  
 Harrison, Jonathan 540 f.  
 Harrison, Ruth 288, 292  
 Harsanyi, John C. 100–103, 106, 182, 190, 341 f.  
 Hart, Herbert L. 491 f.  
 Hartenstein, Gustav 120  
 Hartmann, Nicolai 19, 50 f., 60, 108, 113 f., 117, 119 f., 392, 552 f.  
 Hartshorne, Hugh 445, 448  
 Haslett, David W. 102, 106, 195, 204  
 Hastedt, Heiner 150 f., 286 f.  
 Hauerwas, Stanley 528  
 Haug, Walter 344, 346  
 Hauskeller, Michael 94, 290, 292  
 Hausmanninger, Thomas 269, 274  
 Haußer, Karl 448  
 Have, Henk ten 258, 269, 275  
 Haverkamp, Andreas 269  
 Hayek, Friedrich A. von 184  
 Hebeisen, Michael W. 227, 229  
 Heberle-Bors, Erwin 257  
 Heckhausen, Heinz 557 f.  
 Heede, Reinhard 307  
 Hegel, Georg W. F. 10, 78, 213, 221, 244, 303–307, 346, 362, 365, 315, 318, 379, 381, 396 f., 399 f., 401–404, 459, 464, 511 f., 547 f., 556, 561 f.  
 Hegselmann, Rainer 341 f.  
 Heidbrink, Horst 448  
 Heidegger, Martin 111, 232, 234 f., 241, 346, 368, 379, 381, 402, 435, 550  
 Heimbach-Steins, Marianne 520  
 Heinaman, Robert E. 81  
 Hejl, Peter M. 352  
 Hekman, Susan J. 356, 358  
 Held, Martin 107  
 Held, Virginia 354, 357  
 Heller, Agnes 560, 562  
 Helmchen, Hanfried 258  
 Helvétius, Claude-Adrien 98, 316, 318, 364  
 Henckmann, Wolfhart 120  
 Hengsbach, Friedhelm 520, 524  
 Heraklit aus Ephesos 483  
 Herbart, Johann F. 359, 442  
 Herder, Johann G. 258, 268, 308, 310, 360  
 Herman, Barbara 139, 313 f., 355, 358  
 Hermann, Friedrich B. von 315, 318  
 Herms, Eilert 502, 529  
 Herodot 311  
 Herrero, Francisco J. 439  
 Herrmann, Wilhelm 528  
 Herskovits, Melville 485  
 Hertwig, Oscar 350 f.  
 Hertz, Anselm 496, 524, 529  
 Hessen, Johannes 111, 120  
 Hewer, Andrea 314  
 Heyd, David 258, 532 f.  
 Heyde, Johannes Erich 110, 120  
 Heyen, Erk V. 296  
 Hildebrand, Dietrich von 114 f., 120  
 Hill, James F. 437, 439  
 Hill, Thomas E. Jr. 125, 127, 334, 336, 432, 434  
 Hillebrand, Christa 120  
 Hilpinen, Risto 331, 336  
 Himma, Kenneth E. 273  
 Himmler, Heinrich 379 f.  
 Hinsch, Wilfried 184, 186, 190, 229, 434  
 Hirsch, Gertrud 258  
 Hirsch, Gunter 256 f.  
 Hirsch, Emanuel 525, 527 f.  
 Hirschi, Hans 524  
 Hitler, Adolf 93, 379  
 Hoagland, Sarah L. 358  
 Hobbes, Thomas 6, 8, 10, 167–171, 173, 178 f., 181, 210, 212, 216, 281, 283, 316–318, 349, 362 f., 373, 376, 378, 386, 420, 433, 447, 462, 463, 464, 469, 514, 516, 555, 563  
 Hochberg, Gary M. 540 f.  
 Hoeren, Thomas 472, 475 f.  
 Hoerster, Norbert 182, 190, 204, 291, 540 f.  
 Höffe, Otfried 80 f., 94, 106 f., 125, 127, 139, 154, 161 f., 179, 181, 190, 206 f., 217, 253, 257, 283, 287, 312, 314, 364, 386, 431, 434, 443, 453, 470 f., 474–476, 520, 540 f., 542 f., 548  
 Hoffman, Martin L. 446, 448, 456 f.  
 Hoffmann, Franz 314  
 Hoffmann, Ute 287  
 Höfling, Wolfram 256, 258  
 Hogen, Jörg 269  
 Hohlfeld, Rainer 253, 255, 257, 258  
 Hohlfeld, Wesley N. 161  
 Höhn, Hans-Joachim 524  
 Holbach, Paul-Henri de 316, 318, 360, 364  
 Holderegger, Adrian 274, 346 f., 524  
 Holenstein, Elmar 466, 469  
 Hollaz, David 525  
 Hollenbach, David 520  
 Holler, Manfred J. 340, 342  
 Hollis, Martin 269, 336, 466, 469  
 Holmes, Helen B. 356 f.  
 Holtappels, Heinz G. 441, 443  
 Holzey, Helmut 346  
 Homan, Roger 256 f.  
 Homann, Karl 297 f., 302, 332, 336  
 Hommel, Karl F. 364  
 Honderich, Ted 60, 365  
 Honecker, Martin 517, 520  
 Honnfelder, Ludger 279, 381, 396, 496  
 Honneth, Axel 57, 60, 190, 218, 220, 227, 229 f., 305–307, 403 f., 434, 520  
 Hooker, Brad 48  
 Hope, Tony 253  
 Hopf, Christel 257  
 Hörisch, Jochen 234, 241  
 Horkheimer, Max 311, 482, 485  
 Horn, Christoph 84, 94, 386, 555, 558  
 Horster, Detlef 357, 448, 491 f.  
 Horstmann, Rolf-Peter 204, 307  
 Hösle, Vittorio 150, 232, 242, 281, 283, 423, 426  
 Hospers, John 359, 364  
 Hossenfelder, Malte 382, 386  
 Hottois, Gilbert 247, 252  
 Höver, Gerhard 381  
 Hoyningen-Huene, Paul 258  
 Hubbard, Ruth 253 f., 257  
 Hubenstorf, Michael 291  
 Hübenthal, Christoph 519 f.

- Huber, Lara 520  
Hubig, Christoph 199, 204, 216f., 255, 257, 272, 274, 286f., 502, 506f.  
Hübsch, Stefan 381  
Huemer, Michael 60  
Hughes, George E. 327, 331  
Hügli, Anton 390f., 517  
Humboldt, Wilhelm von 544  
Hume, David 7f., 98, 124, 309, 317f., 345, 348, 354f., 359, 361, 365, 367, 371, 401, 404, 431, 456, 458, 513, 516, 535, 537, 556  
Hunt, Lynn 269  
Hüntelmann, Rafael 60  
Huntington, Samuel 380f.  
Hurka, Thomas 83, 94, 427, 430  
Hurley, Susan 190, 342  
Hurrelmann, Klaus 443  
Hursthouse, Rosalind 537  
Hurwitz, Peter 415  
Husserl, Edmund 108, 110, 120, 232, 368, 550  
Hutcheson, Francis 7f., 98, 317, 319, 367, 535  
Hutchins, Michael 292  
Huxley, Aldous 248, 252  
Huxley, Julian 350f.  
Huxley, Thomas H. 349–351
- Ibn Gabriol, Solomon 412  
Ibn Paquda, Bachya 412f.  
Ibn Tibbon, Judah 412  
Illing, Gerhard 340, 342  
Iltling, Karl-Heinz 143, 151, 428, 430  
Ingarden, Roman 548  
Ingensiep, Hans W. 288f., 291f.  
Ingram, David 441, 444  
Innis, Harold 273f.  
Innozenz III 560  
Inwagen, Peter van 365f., 545, 548  
Irrgang, Bernhard 239, 242, 257, 312, 314  
Irwin, Terence 386  
Isaak ben Eliezer 413  
Isokrates 309
- Jackson, Frank 35, 60  
Jacob, Hans 139  
Jacobson, Daniel 57, 59  
Jaggar, Alison M. 357  
James, William 119, 343, 364  
Jamieson, Dale 248, 252  
Janowski, Bernd 288, 292  
Jany, Klaus-Dieter 257  
Jaspers, Karl 552, 561f.  
Jauß, Hans Robert 237, 242  
Jax, Kurt 439  
Jefferson, Thomas 531  
Jeffrey, Richard C. 338, 342, 471  
Jeremia 411  
Jesaia 377  
Jesus von Nazareth 5, 113, 405, 528  
Joas, Hans 113, 119f., 232, 242, 549, 553  
Jodl, Friedrich 347, 352  
Joerden, Jan C. 290f.  
Johannes (Evangelist) 5  
Johnson, Eric J. 473f.  
Johnson, Uwe 241  
Jolif, Jean Y. 80  
Jonas, Hans 253, 257, 282f., 284f., 287, 294, 296, 388, 391, 435, 439, 506f., 544f., 548
- Jonsen, Albert R. 248f., 252  
Jordan, Pascal 364  
Jörissen, Juliane 284, 287  
Joyce, Richard 60  
Jung, Heike 493  
Jung, Martin H. 292  
Jungk, Robert 253, 258  
Junker, Thomas 350  
Juranek, Natalie 447f.  
Jüttemann, Gerd 204
- Kagan, Shelly 105, 107  
Kahle, Gerd 371  
Kahlke, Winfried 258, 279  
Kahlo, Michael 488, 492  
Kahneman, Daniel 339, 342, 472f., 504, 507  
Kalivoda, Gregor 331, 336  
Kallscheuer, Otto 226, 229  
Kambartel, Friedrich 150, 202, 204, 346, 421, 426, 538, 541  
Kamins, Milton 504, 507  
Kaminsky, Carmen 438f.  
Kamp, Georg 331  
Kamper, Dietmar 241, 310f.  
Kampits, Peter 203  
Kanger, Stig 46, 328  
Kannetzky, Frank 331, 336  
Kanowski, Siegfried 258  
Kant, Immanuel 9f., 14, 16–18, 55, 64f., 79f., 82, 92, 94, 97, 104, 106, 109f., 112, 114f., 117, 124f., 127, 128–139, 140f., 144–146, 151, 168, 170, 173–176, 178f., 181, 183, 192, 207–209, 213f., 216, 218, 236, 244, 249, 265, 269, 275, 281, 283, 288–290, 293, 297, 307–310, 312–314, 316–318, 334, 336, 344, 348, 354f., 359, 361–363, 365, 367f., 370, 373, 376, 378–381, 382, 385f., 388–391, 393, 396f., 399f., 418, 420, 432–434, 436, 439, 443, 452f., 458, 464, 465–469, 475, 478f., 481, 483–488, 492f., 495–497, 511, 514–517, 522, 528, 531, 534–541, 543f., 548f., 551, 555f., 558, 560–562, 564f.
- Kardoff, Ernst von 257  
Kargl, Walter 473  
Katz, Jerrold J. 387, 391  
Kaufmann, Arthur 493  
Kaufmann, Franz-Xaver 504, 507  
Kaufmann, Matthias 558  
Kearny, Richard 232, 241  
Keenan, James F. 524  
Keeney, Ralf L. 505, 507  
Kegan, Robert 448  
Keil, Geert 151  
Keller, Monika 447f.  
Kellert, Stephen R. 295f.  
Kellerwessel, Wulf 480  
Kellner, Menachem 415  
Kelly, Eugene 120  
Kelsen, Hans 48, 373, 376, 491, 514, 517, 532f.  
Kemp, Peter 285, 287  
Kemper, Anne 295f.  
Kennedy, John F. 326  
Kenny, Anthony J. 81, 361, 365, 555, 558  
Kerber, Walter 520  
Kerler, Dietrich H. 115, 120  
Kern, Lucian 337, 342  
Kerschensteiner, Georg 442f.  
Kerstiens, Ludwig 418, 420  
Kersting, Wolfgang 139, 154, 161f., 167f., 173, 177f., 182, 185, 190, 365, 407, 409, 487, 489, 492, 512f., 520  
Kessler, Alfred S. 346

- Kessler, Hans 258, 269  
 Kettner, Matthias 149–151, 158, 162, 203 f., 247, 252, 257 f.,  
 336 f., 367, 371, 420, 424, 426, 483, 485, 520  
 Khoury, Adel-Theodor 409  
 Kierkegaard, Søren 10, 390 f., 402, 556–558  
 Kilcher, Andreas B. 415  
 Kimmi, Andrea 520  
 Kindinger, Rudolf 120  
 Kirchgässer, Gebhard 297, 302  
 Kirfel, Ernst A. 269  
 Kitche, Philip 94, 258, 351 f.  
 Kittay, Eva F. 358  
 Kittsteiner, Heinz D. 381  
 Kleantes aus Assos 558  
 Kleine, Stefan 258  
 Kleinman, Arthur 250, 252  
 Kleinsorge, Hellmuth 257  
 Kliemt, Hartmut 341 f.  
 Klippel, Diethelm 491, 493  
 Kloepfer, Michael 487, 508  
 Kluxen, Wolfgang 513  
 Knapp, Albert 292  
 Knight, Frank H. 504, 508  
 Knight, Kelvin 221, 223, 229 f.  
 Knorr-Cetina, Karin 254, 258  
 Knuth, Hans-Christian 529  
 Köbler, Gerhard 493  
 Koch, Hans Georg 258  
 Köchy, Kristian 296  
 Kockelmans, Joseph J. 232, 242  
 Kohlberg, Lawrence 19, 26, 313 f., 333, 336, 378, 402, 404,  
 428, 430, 441, 443, 446–448  
 Köhler, Michael 490, 493  
 Kohut, Heinz 446–448  
 Koidonover, Zevi H. 414  
 Kollek, Regine 253, 255, 256 f., 258, 445, 448  
 Koller, Peter 177 f., 182, 185, 190, 195, 204  
 Kopecký, František 521, 524  
 Kopelman, Loretta 258  
 Kopfensteiner, Thomas 524  
 Kopfmüller, Jürgen 287  
 Korff, Wilhelm 257, 279, 302, 366, 508, 512 f., 524  
 Korsgaard, Christine M. 56, 60, 139, 354 f., 358, 402–404,  
 432, 434, 452 f., 469  
 Körtner, Ulrich 520  
 Koschut, Ralf-Peter 523 f., 527  
 Koselleck, Reinhart 178, 365  
 Koslowski, Peter 298, 302  
 Krämer, Hans 89 f., 94, 206, 215, 217, 318 f., 387, 391, 404,  
 427, 430, 564 f.  
 Kranz, Walther 310, 543, 548  
 Krappmann, Lothar 402, 404  
 Kraus, Oskar 120  
 Krause, Gerhard 381, 529  
 Krausz, Michael 502  
 Kraut, Richard 81, 382, 386  
 Krebs, Angelika 291, 294, 296, 439  
 Kreibich, Rolf 253, 258  
 Krepper, Peter 290 f.  
 Kreuzer, Franz 311  
 Krijnen, Christian 120, 290 f., 549, 553  
 Krings, Hermann 359, 363, 365, 548, 558  
 Kripke, Saul 32, 46, 53, 60, 327 f., 452 f., 455 f.  
 Kristeller, Paul O. 560, 562  
 Krockow, Christian Graf von 557  
 Kröll, Wolfgang 258  
 Krohn, Wolfgang 253 f., 258  
 Kropotkin, Petr 349, 352  
 Krücken, Georg 258  
 Krüger, Hanfried 520  
 Krüger, Heinz-Hermann 439, 443  
 Krüger, Lorenz 257  
 Kues, Nikolaus von 530, 533  
 Kühl, Kristian 137, 139, 487–493  
 Kuhlmann, Helga 358  
 Kuhlmann, Wolfgang 140 f., 144, 147, 150 f., 221, 229 f., 242,  
 324, 335–337, 421, 426  
 Kuhn, Thomas S. 483, 485  
 Kuhse, Helga 247, 252  
 Künne, Walter 527  
 Kunzmann, Peter 290 f.  
 Kurtines, William M. 446, 448  
 Kutschera, Franz von 34 f., 51, 57–59, 162  
 Kuttig, Lothar 313 f.  
 La Mettrie, Julien-Offray de 364  
 Lacépède, Bernard G. 310  
 Lackner, Karl 488, 491, 493  
 Ladd, John 428, 430, 502  
 Lafont, Christina 423, 426  
 Lamarck, Jean-Baptiste 349  
 Lamb, J.F. 365  
 Lamberty-Zielinsky, Hedwig 296  
 Lammel, Hans-Uwe 291  
 Lampe, Ernst-Joachim 548  
 Landmann, Michael 288, 292, 310  
 Landweer, Hilge 358  
 Lang, Gladys E. 271, 274  
 Lang, Kurt 271, 274  
 Lange, Dietz 529  
 Langer, Susanne K. 371  
 Laplace, Pierre S. de 123, 127, 363, 503  
 Larmore, Charles 127, 190, 332, 336, 374, 376  
 Lassalle, Ferdinand 561  
 Latour, Bruno 254, 258  
 Lauth, Reinhard 139  
 Laux, Helmut 506, 508  
 Lehrer, Keith 195, 204  
 Leibniz, Gottfried W. 389, 391, 458, 464, 528  
 Leipold, Dieter 476  
 Leist, Anton 197, 202, 204, 277, 279, 370 f., 426, 430, 439  
 Lenk, Hans 253 f., 257, 285–287, 337, 396, 543, 547 f.  
 Lenzen, Dieter 439, 443  
 Lenzen, Wolfgang 60  
 Leonardy, Heinz 120  
 Leonhardt, Rochus 94  
 Leopold, Aldo 295 f.  
 Lesch, Walter 192, 233, 240, 242, 524  
 Lesnoff, Michael 178  
 Lessing, Gotthold Ephraim 531, 533  
 Lessing, Hans-Ulrich 232, 242  
 Lévinas, Emmanuel 544, 548  
 Levine, Charles 314  
 Levine, Joseph S. 258  
 Lévi-Strauss, Claude 309, 562  
 Lewis, David K. 33, 35, 339, 342, 452 f., 459, 464  
 Lijmbach, Susanne 288, 292  
 Lindemann, Hilde 249, 252  
 Linnemann, Manuela 288, 292  
 Linzey, Andrew 290 f.  
 Lipsius, Justus 527  
 Lisman, C. David 440, 443  
 Lissmann, Konrad P. 391  
 List, Elisabeth 258, 268 f.

- Lister, Ruth 356, 358  
 Litt, Theodor 120  
 Lloyd, Genevieve 403 f.  
 Lob-Hüdepohl, Andreas 150  
 Locke, John 56, 167, 169–173, 178 f., 184, 283, 359, 363, 367,  
 401, 403 f., 458, 464, 531, 533, 555  
 Lohmann, Georg 283, 366, 371  
 Lohmann, Karl R. 444  
 Löhr, Albert 301 f.  
 Look, R. 333, 336  
 Lorenz, Konrad 350  
 Lorenz, Kuno 35  
 Lorenzen, Paul 421, 426, 538 f., 541  
 Lotze, Rudolf H. 109 f., 120, 549  
 Lou, Sana 257  
 Louden, Robert B. 79, 81  
 Löw, Reinhard 566  
 Löwith, Karl 544, 548  
 Löwitsch, Dieter-Jürgen 313 f.  
 Lübbe, Hermann 215, 281, 283, 287, 557 f.  
 Luce, R. Duncan 338, 342  
 Luckner, Andreas 192, 194, 204, 210, 216 f.  
 Ludwig, Bernd 139  
 Ludwig, Ralf 453  
 Luhmann, Niklas 26, 255, 258, 258 f., 269, 271, 273, 310 f.,  
 314, 396, 399 f., 482, 484, 486, 503, 507, 517, 553, 561 f.  
 Lukes, Steven 269, 463, 482, 485  
 Lukrez 94  
 Lumer, Christoph 96, 107, 472, 474  
 Lumsden, Charles J. 352  
 Lunk, Georg 315, 319  
 Luria, Isaac 414  
 Luther, Martin 377 f., 525, 527, 530, 533  
 Lütterfelds, Wilhelm 269  
 Lutterotti, Markus 256, 258  
 Luy, Jörg 288, 290 f.  
 Luzato, Moses C. 412 f.  
 Lycan, William G. 33, 35  
 Lyotard, Jean-François 220, 229, 541  
  
 Maak, Thomas 301 f.  
 Maccallum, Gerald C. 359, 365  
 MacDonald, Scott 396  
 Macfie, Alec L. 371  
 Machiavelli, Niccolò 212, 280 f., 283  
 MacIntyre, Alasdair C. 79, 81, 162, 190 206 f., 210, 217–221,  
 223–225, 228 f., 282 f., 337, 345 f., 364, 373, 376, 403 f.,  
 498, 502, 536 f., 541, 549, 553  
 MacKay, Donald M. 364 f., 461, 464  
 Mackenzie, Catriona 356, 358  
 Mackie, John L. 35, 52, 55–57, 59, 499, 501 f., 540 f.  
 Mackintosh, James 348  
 Macklin, Ruth 250, 252  
 Macquarry, John 566  
 Maehle, Andreas-Holger 288, 292  
 Magiro, Paul 520  
 Mahony, John 524  
 Maring, Matthias 287, 337, 396  
 Maienschein, Jane 352  
 Maihofer, Andrea 358  
 Maihofer, Werner 561 f.  
 Maimonides, Moses C. 412 f.  
 Maio, Giovanni 257  
 Malinowski, Bronislaw 309, 315, 319  
 Mallet, Abbé 307, 310  
 Mally, Ernst 325  
 Malthaus, Robert 293  
  
 Mandry, Christof 345 f., 440, 443, 518–520, 524  
 Manetti, Gionozzo 560  
 Mangoldt, Hermann von 493  
 Maple, Terry L. 292  
 Marc Aurel 559  
 Marcel, Gabriel 558, 561 f.  
 Marcus, Ruth B. 334, 336  
 Marcuse, Herbert 266, 268, 315, 319, 532 f.  
 Margalit, Ashavi 301 f., 282 f.  
 Maring, Matthias 543, 548  
 Marquard, Odo 215, 237, 242, 308, 311, 557  
 Marschall, Wolfgang 310  
 Marsh, S. Tenny 248  
 Martens, Ekkehard 391, 440, 444  
 Martin, Rex 497  
 Martinso, Brian C. 255, 258  
 Marx, Karl 10, 315 f., 319, 494, 502  
 Marz, Lutz 287  
 Maslow, Abraham H. 315, 319  
 Mason, H. E. 333, 336, 396  
 Massing, Peter 319  
 Mastronardi, Thomas F. 239 f.  
 Matan, Ana 190  
 Matthews, Gareth B. 394, 396  
 Mau, Jürgen 331, 336  
 Mauermann, Lutz 439 f., 444  
 Mauss, Marcel 309 f.  
 May, Mark A. 445, 448  
 Maynard Smith, John 342  
 McCarthy, Richard 409  
 McConnell, Terrance C. 332, 334–336  
 McDavis, Katherine 473 f.  
 McDowell, John 33, 35, 56–58, 60, 80 f., 206 f., 217, 536 f.  
 McGinn, Colin 464  
 McLuhan, Marshall 268 f.  
 McMillan, John 253  
 McNamara, Paul 331  
 McNaughton, David 35, 57–59, 123, 125  
 McPhail, Peter 424, 427  
 Mead, George H. 309, 402–404  
 Mead, Margret 370  
 Meadows, Dennis L. 505, 508  
 Meadows, Donella H. 505, 508  
 Meggle, Georg 27, 47, 60, 391, 400, 537 f., 541, 565  
 Mehl, Roger 120  
 Meier, Heinrich 319, 352  
 Meiland, Jack W. 502  
 Meinong, Alexius 109 f., 120  
 Meister Eckhart 481  
 Melanchthon, Philipp 78, 525  
 Melden, Abraham I. 365  
 Mendus, Susan 532 f.  
 Menger, Carl 315, 319  
 Mercer, Geof 250, 252  
 Merchant, Carolyn 296  
 Merkel, Reinhard 258  
 Merker, Barbara 204  
 Merten, Klaus 274  
 Merton, Robert K. 254, 257  
 Messer, August 120  
 Metcalf, Lawrence E. 443  
 Mette, Norbert 291  
 Metz, Johann B. 344, 346  
 Meux, Milton 426 f.  
 Meyer, G. 258  
 Meyer, John-Jules Ch. 330 f.  
 Meyer-Abich, Klaus M. 294–296, 318



- Meyer-Fajje, Arnold 297, 302  
 Meyers, Christopher 274  
 Meyers, Diana 358  
 Micha 411  
 Michel, Karl M. 307  
 Middleton, David 441, 444  
 Midgley, Mary 290 f.  
 Mielke, Fred 258  
 Mieth, Dietmar 161 f., 237, 242, 253, 257 f., 344–347, 405, 420, 439, 442, 444, 480, 520, 522, 524, 536 f.  
 Mieth, Irene 442, 444  
 Migne, Jacques P. 310, 562  
 Mikat, Paul 257, 279, 366, 508, 512 f.  
 Milgram, Stanley 256, 258, 428, 432  
 Mill, John St. 7, 42, 49, 98 f., 101, 104–106, 214, 293, 318 f., 337, 345, 350, 359, 365, 373, 376, 383, 388, 391, 451, 453, 481, 532 f.  
 Millar, Alan 553  
 Miller, Alexander 35, 54, 59  
 Miller, David 319  
 Miller, Jon 81  
 Millgram, Elijah 198, 204  
 Mirabeau, Honoré 531  
 Missa, Jean-Noël 252  
 Mitscherlich, Alexander 258, 380 f.  
 Mitscherlich, Margarete 380 f.  
 Mittelstraß, Jürgen 35, 206, 217, 255, 257, 298, 302  
 Mohammed 113, 405  
 Mohr, Georg 204  
 Mohr, Hans 257 f.  
 Mohrs, Thomas 269  
 Möhring-Hesse, Matthias 520  
 Mokrosch, Reinhold 381  
 Moldenhauer, Eva 307  
 Molina, Luis de 361  
 Mollenhauer, Klaus 439, 443  
 Montada, Leo 447 f.  
 Montaigne, Michel de 209, 212  
 Montesquieu, Charles-Louis 309 f., 531, 533  
 Montinari, Mazzino 381  
 Moody-Adams, Michele M. 500, 502  
 Moore, Barrington 520, 533  
 Moore, George E. 13, 31 f., 35, 42 f., 45, 47, 49–51, 59, 103, 106, 110 f., 120, 349, 351 f., 364 f., 389, 391, 431, 454–456, 467, 485 f.  
 Moosa, Imtiaz 120  
 Moravi, Sergio 310 f.  
 Morgenstern, Oskar 338, 342, 471, 473  
 Morillo, Carolyn R. 473 f.  
 Morscher, Edgar 48, 331  
 Moser, Paul K. 502  
 Moses 405  
 Mouffe, Chantal 190  
 Mueller-Goldingen, Ch. 81  
 Mühlmann, Wilhelm E. 310 f.  
 Muirhead, John H. 122, 127  
 Mulhall, Stephen 221, 229  
 Mulholland, Leslie A. 139  
 Müller, Albrecht 257  
 Müller, Denis 233, 242  
 Müller, Gerhard 381, 513  
 Müller, Hansjakob 257  
 Muller, Hermann J. 248  
 Müller-Doohm, Stefan 274  
 Müllner, H. 258  
 Münch, Paul 288, 291 f.  
 Mundt, Hans J. 253, 258  
 Münk, Hans J. 242  
 Münkler, Herfried 230  
 Münsterberg, Hugo 110, 118, 120  
 Musschenga, Albert W. 239, 242  
 Myrdal, Gunnar 298, 302  
 Nagel, Thomas 125–127, 214, 217, 331–333, 336, 453, 459, 464  
 Nagel, Tilman 409  
 Nagl-Docekal, Herta 357  
 Narveson, Jan 101, 107  
 Nash, John 338–340, 342  
 Nash, Roderick F. 288, 292  
 Natali, Carlo 81  
 Neidhardt, Friedhelm 272, 274  
 Nell-Breuning, Oswald von 298, 302  
 Nelson, Hilde 249, 253  
 Nelson, Leonard 289, 291, 317–319  
 Nethöfel, Wolfgang 524  
 Neumann, John von 338, 342, 471, 473  
 Neumann, Franz L. 562  
 Neumann-Braun, Klaus 274  
 Neumann-Gorsolke, Ute 292  
 Nevers, Patricia 293, 296  
 Newman, Louis 415  
 Nicolin, Friedhelm 120  
 Nida-Rümelin, Julian 17, 57, 60, 122–124, 126 f., 194, 196 f., 204, 254 f., 257, 279, 283, 289–292, 337–339, 342, 358, 365, 465, 481, 486, 493, 507 f.  
 Nielsen, Kai 201, 204  
 Nietzsche, Friedrich 10, 97, 101, 109, 120, 209, 213, 231 f., 350, 379, 381, 386, 396, 400, 536 f., 549, 556  
 Niewöhner, Friedrich 291  
 Nipkow, Karl 440, 444  
 Nipperdey, Hans C. 561 f.  
 Niquet, Marcel 150, 335, 337, 439  
 Nitzsch, Carl I. 525  
 Noah 405  
 Noam, Gil G. 204, 426, 430, 445, 448  
 Noddings, Nel 353, 357, 434  
 Noonan, Harold W. 463  
 Nordgren, Andres 258  
 Norton, Bryan 290, 292, 295 f.  
 Norton, David F. 516  
 Norton, Mary J. 516  
 Norwig, Martin 296  
 Notker Teutonicus 377–381,  
 Novalis (Friedrich von Hardenberg) 536 f.  
 Nowell-Smith, Patrick H. 52, 60, 387, 391  
 Nowosadtko, Jutta 292  
 Nowotny, Helga 254, 258, 503, 507  
 Nozick, Robert 94, 96, 184 f., 190, 282 f., 376, 383, 386, 403, 405, 483, 486, 496 f.  
 Nübel, Hans U. 227  
 Nunner-Winkler, Gertrud 35, 204, 357, 426, 430, 446, 448, 453  
 Nussbaum, Martha C. 79, 81, 193, 206 f., 217 f., 230, 268 f., 309, 311, 318 f., 333, 336, 358, 375 f., 383, 386, 393, 433 f., 537  
 Nute, Donald 330 f.  
 O'Connor, Finbarr W. 249, 252  
 O'Neill, Onora 190, 537  
 Oakley, Justin 371  
 Oehler, Klaus 421, 426  
 Oeing-Hanhoff, Ludger 563, 565  
 Oettingen, K. von 488

- Øftsi, Audun 144, 150 f.  
Ogburn, William F. 318  
Ogden, Charles K. 29, 35  
Ohlsson, Ragnar 393, 396  
Okin, Susan M. 354, 358  
Olbrich, Thomas 302  
Olson, Robert G. 565  
Orest 377  
Orth, Stefan 232, 241  
Oser, Fritz 203 f., 440–443  
Ostwald, Wilhelm 349  
Oswald, Lee H. 326  
Ott, Konrad 148, 150 f., 162, 285–287, 290 f., 293 f., 296, 474, 477, 480, 506–508, 542, 548  
Ottmann, Henning 512
- Paetau, Michael 287  
Page, Talbot 100, 107  
Pakaluk, Michael 80  
Paley, William 98, 348  
Panaitios von Rhodos 458  
Paradis, James 352  
Parfit, Derek 100, 107, 402, 405, 459, 463  
Parizeau, Marie-Hélène 252  
Parsons, Talcott 482  
Pascal, Blaise 111  
Passmore, John 294, 296  
Paton, Herbert J. 132, 139, 470, 540 f.  
Patzig, Günther 316, 318 f., 486  
Pauer-Studer, Herlinde 356–358, 376  
Paulus 126, 377, 538, 555  
Pawlik, Michael 488, 493  
Payne, John W. 473 f.  
Peipers, David 120  
Peirce, Charles S. 147, 199  
Perler, Dominik 290 f.  
Perpeet, Wilhelm 265, 268  
Perrow, Charles 504, 508  
Perry, John 402, 404  
Perry, Ralph B. 111, 120  
Pesch, Otto H. 366, 377, 381, 534, 537  
Petermann, Franz 257  
Peters, Albrecht 377, 381  
Peters, Helen 331, 336  
Peters, Richard S. 324  
Petrus Lombardus 534, 537  
Petrus von Poitiers 534  
Peukert, Helmut 520  
Pfeifer, Volker 442 f.  
Pfordten, Dietmar von der 289 f., 292, 296, 486, 490 f., 493  
Piaget, Jean 26, 378, 402, 404, 445–448  
Pias, Claus 274  
Picard, Jacques 415  
Pichlhofer, Gabriele 257  
Picht, Georg 545, 548  
Picker, Eduard 256, 258  
Pico della Mirandola, Giovanni 6, 560, 562  
Pielmeier, Ines 491, 493  
Pieper, Annemarie 35, 279, 357 f., 391, 444, 517, 541  
Pieper, Josef 217  
Piepmeier, Rainer 541  
Pies, Ingo 302  
Pigou, Arthur C. 98, 106  
Pippin, Robert 398, 400  
Planck, Max 364  
Platon 3 f., 49, 64, 69, 71, 76, 82, 94, 98, 100, 108 f., 113, 123, 210, 214, 280 f., 283, 309, 333, 359 f., 366, 372, 376, 377, 386, 410, 412, 421, 426, 483, 500, 502, 508, 511, 513, 543, 555  
Platzter, Kathrin 442 f.  
Plessner, Helmuth 309 f., 360, 516  
Plotin 211, 216  
Plötz, Alfred 350, 352  
Pogge, Thomas W. 187, 190, 375 f.  
Pöggeler, Otto 235, 242, 306  
Pohlentz, Max 124, 127, 559, 562  
Pohlmann, R. 311, 314  
Pojman, Lojs 296  
Polanyi, Karl 298, 302  
Pomponazzi, Pietro 560  
Pöner, Ulrich 520  
Popper, Karl R. 142, 254, 258, 364–366, 417, 420, 482 f., 486  
Port, Kurt 115, 120  
Portele, Gerhard 440, 444  
Portney, R. Paul 376  
Poseidonios aus Apameia 559  
Poser, Hans 204, 217  
Posner, Richard A. 504, 508  
Potheast, Ulrich 365 f., 371  
Potter, Nelson T. 541  
Potter, Van Rensselaer 248, 253, 296  
Potthast, Thomas 293–296  
Pötz, Richard 288, 290 f.  
Praetorius, Ina 250, 253, 358  
Prakken, Henry 331  
Prauss, Gerold 550  
Prechtel, Peter 315, 319, 468, 493  
Price, Anthony W. 86, 94  
Price, Richard 50, 467  
Prichard, Duncan 553  
Prichard, Harold A. 50, 60, 125, 127, 467–470, 565  
Priestley, Joseph 360  
Prior, Arthur N. 328  
Protagoras aus Abdera 309, 500  
Proudhon, Pierre-Joseph 561  
Pufendorf, Samuel 9, 265, 560, 562  
Purdy, Laura M. 250, 252, 356 f.  
Putnam, Hilary 60, 455 f.  
Putnam, Robert D. 229
- Quante, Michael 257, 402, 404, 405, 439  
Quenstedt, Andreas 525  
Quine, Willard van O. 46, 51 f., 54, 60, 558  
Quinton, Anthony 107
- Rabbi Akiva 411  
Rabinow, Paul 403, 405  
Rabinowicz, Wlodek 541  
Rachels, James 288 f., 291, 351 f.  
Radbruch, Gustav 491  
Radnitzky, Gerard 324  
Rager, Günter 279, 562  
Rähme, Boris 421, 426  
Raiffa, Howard 338 f., 342, 505, 507  
Railton, Peter 33, 35, 53, 55, 57, 59 f., 100, 107, 333, 335 f.  
Ramadan, Said 409  
Raimundus, Lullus 530  
Rammert, Werner 257, 258  
Rammstedt, Ottheim 502, 508  
Ramsey, Frank P. 342, 471, 474  
Randers, Jørgen 488, 508  
Raphael, David D. 371  
Rapoport, Anatol 332, 336  
Rapp, Christof 81

- Rasche, E. 258  
 Ratzinger, Joseph 522, 524  
 Rawls, John 16f., 19, 54f., 60, 103, 107, 122f., 125, 127, 152, 167f., 176–178, 179–190, 194f., 200f., 204, 219, 221–223, 229f., 282f., 301f., 313f., 316f., 319, 324, 341f., 354, 356, 363, 368, 373f., 376, 386, 388, 391, 421, 424–426, 428, 430, 434, 453, 462, 464, 475, 480, 485f., 496f., 512, 517, 533  
 Raz, Joseph 195, 204, 374–376  
 Reese-Schäfer, Walter 227, 229  
 Reeve, Carles D. 81  
 Regan, Tom 289, 291, 439, 562  
 Regis jr., Edward 155, 161, 439  
 Rehfus, Wulff D. 440, 444  
 Rehg, William 150, 425f.  
 Rehmman-Sutter, Christoph 251, 253, 257  
 Reich, Warren T. 248, 252  
 Reichel, Peter 319  
 Reid, Thomas 458, 464  
 Reijen, Willem van 230  
 Reinalter, Helmut 269  
 Reiner, Hans 111, 115, 120, 377, 381  
 Reinhardt, Sibylle 440, 444  
 Reininger, Robert 118, 120  
 Reisinger, Peter 540  
 Reiter-Theil, Stella 248, 253, 258, 279  
 Reijen, G. van 504, 508  
 Rekus, Jürgen 440, 444  
 Rendtorff, Trutz 513, 528f.  
 Renn, Ortwin 258, 505, 507f.  
 Rentsch, Thomas 205  
 Rescher, Nicholas 100, 103, 107, 483, 486, 507  
 Resnik, Michael D. 342  
 Rich, Arthur 298, 302, 520  
 Richards, Ivor A. 29, 35  
 Richerson, Peter J. 351  
 Ricken, Friedo 81 365f.  
 Ricker, Reinhardt 271, 274  
 Rickert, Heinrich 108, 110, 116–120, 549f., 552f.  
 Riceur, Paul 92–94, 215, 217, 232, 236, 241, 345, 347, 364, 403f., 511, 519  
 Riedel, Manfred 285, 287, 541  
 Riedel, Rupert J. 311  
 Rifkin, Jeremy 253, 258  
 Ringeling, Hermann 519  
 Rintelen, Fritz Joachim von 110, 118, 120  
 Rippe, Klaus P. 26, 35, 81, 207, 217, 435, 439, 502, 537  
 Ritschl, Albrecht 528  
 Ritter, Joachim 78, 81, 127, 215, 217, 237, 311, 366, 485f., 492f., 508, 519, 541, 547  
 Ritzer, George 266, 269  
 Rohbeck, Johannes 286f., 440, 444  
 Rohe, Matthias 409  
 Rohracher, Hubert 364  
 Rohrmann, Bernd 505, 508  
 Rokeach, Milton 447f.  
 Rolfes, Eugen 216, 336, 376  
 Rolke, Lothar 481, 486  
 Rollin, Bernard E. 288, 291  
 Rolston, Holmes 294–296  
 Ropohl, Günter 257, 285–287, 543, 558  
 Rorty, Amelie O. 81  
 Rorty, Richard 238, 242, 498, 502, 541  
 Rosa, Hartmut 193, 218, 223, 228f.  
 Rosenberg, Charles E. 250, 253  
 Rosenzweig, Franz 544  
 Rosner, Fred 415  
 Ross, Alf 329f.  
 Ross, William D. 50, 59, 111, 120, 124f., 127, 335, 337, 387, 391, 419f., 430, 468, 470  
 Roth, Alois 120  
 Roth, Claudia 252  
 Rothe, Richard 528  
 Rothsschuh, Karl E. 275, 279  
 Rotteck, Carl von 532f.  
 Rousseau, Jean-Jacques 98, 167, 170, 172f., 178, 179, 221, 269, 316, 319, 360, 531, 533, 555, 562  
 Rowe, Christopher J. 80  
 Roxin, Claus 493  
 Royakkers, Lambèr M. 331  
 Rubenfeld, Jed 366  
 Ruddick, Sara 353, 358  
 Rühl, Manfred 274  
 Runtenberg, Christa 442, 444  
 Rupke, Nicolaas A. 288, 291  
 Ruse, Michael 350, 352  
 Russel, Bertrand 44, 47, 101  
 Rüstow, Alexander 301f.  
 Rùthers, Bernd 486, 491, 493  
 Ryder, Richard 288, 290–292  
 Ryle, Gilbert 557f.  
 Sachsse, Hans 285, 287  
 Safran, Alexander 415  
 Sambraus, Hans H. 288, 291  
 Sandel, Michael 190, 218, 220–223, 226, 228–230, 282f., 356, 373, 376, 459, 462, 464  
 Sander, Thorsten 286f.  
 Sandkühler, Hans-Jörg 337, 547  
 Sandmann, Jürgen 352  
 Sapir, Edward 309  
 Sapontzis, Steve F. 290f.  
 Sartre, Jean-Paul 124, 127, 333, 337, 346, 392, 402, 552  
 Sass, Hans-Martin 396  
 Saupe, Stephan 286f.  
 Savage, Leonard J. 338, 342, 471  
 Scanlon, Thomas 154, 161, 183, 190, 428, 430, 456, 502  
 Scarano, Nico 29f., 33, 35, 60, 152, 162, 184, 190, 452f.  
 Schaaf, Birgit 232, 241  
 Schaber, Peter 33, 35, 53, 55, 57, 59f., 81, 152, 162, 207, 217, 317, 319, 389, 391, 435, 439, 537  
 Schaeffler, Richard 346  
 Schaler, Jeffrey A. 439  
 Scharping, Rudolf 227  
 Schatz, Heribert 285, 287  
 Scheffler, Samuel 107  
 Scheler, Max 10, 19, 50, 60, 108, 111–114, 117–120, 309f., 368, 392, 552f.  
 Schelkshorn, Hans 150, 520  
 Schell, Thomas von 257f.  
 Schelling, Friedrich W. 362, 365, 391, 556, 558  
 Schelling, Thomas C. 339, 342  
 Schicha, Christian 274  
 Schicktanz, Silke 290f.  
 Schiemann, Gregor 296  
 Schiller, Friedrich 112, 121, 536, 540f.  
 Schilpp, Paul A. 47, 456  
 Schiwy, Peter 272, 274  
 Schleiermacher, Friedrich D. 234–236, 241, 525f.  
 Schlick, Moritz 365  
 Schlink, Bernhard 396  
 Schloßberger, Matthias 350, 352  
 Schmälzle, Udo F. 274  
 Schmid, Wilhelm 90–92, 94, 215, 217, 403, 405

- Schmidt, Heinz 440, 443 f.  
Schmidt, Helmut 283  
Schmidt, Siegfried 274  
Schmidt, Thomas 338, 341 f., 444  
Schmitt, Carl 281, 283, 557 f.  
Schmitz, Hermann 368–371  
Schnabl, Christa 520  
Schnädelbach, Herbert 108, 113, 118, 120, 151, 232, 242, 346, 483, 486, 536, 538, 553  
Schneider, Harald 396  
Schneider, Ingrid 257 f.  
Schneider, Manuel 291  
Schockenhoff, Eberhard 438 f., 524, 566  
Schönecker, Dieter 139  
Schöne-Seifert, Bettina 256–258, 279  
Schönrich, Gerhard 149, 151, 553  
Schopenhauer, Arthur 10, 209, 213, 217, 288, 290, 361, 368, 379, 381, 472, 474, 556, 558  
Schöpf, Alfred 346, 557 f.  
Schorcht, Claudia 292  
Schotsmans, Paul 252  
Schrader, Wolfgang H. 107  
Schreiner, Klaus 530, 533  
Schröder, Jan 491, 493  
Schröer, Christoph 308, 311  
Schroth, Jörg 541  
Schueler, George F. 474  
Schüller, Bruno 347, 524, 560, 562, 566  
Schuller, H. G. 361  
Schulz, Walter 365 f., 544, 548  
Schummer, Joachim 207, 217, 405  
Schumpeter, Joseph A. 298, 302  
Schüssler, Rudolf 214, 217  
Schütte, Hans-Walter 529  
Schwab, Dieter 396  
Schwartländer, Johannes 312, 314, 544, 548  
Schweidler, Volker 517, 520  
Schweiker, William 233, 242  
Schweitzer, Albert 288, 290, 294, 296, 475, 480  
Schweitzer, Friedrich 441, 443  
Schwemmer, Oswald 194, 202, 204, 421, 426, 482, 486, 538 f., 541, 566  
Schwickert, Eva-Maria 358  
Scully, Jackie L. 250, 253  
Searle, John R. 147, 398, 400  
Seban, Jean-Loup 291  
Seebaß, Gottfried 554, 558  
Seel, Gerhard 48  
Seel, Martin 89, 94, 206, 217, 385, 386  
Seelmann, Kurt 229 f., 487, 489, 493  
Seiffert, Helmut 324  
Selby-Bigge, Lewis A. 456  
Sellars, Wilfrid 461, 464  
Sem 405  
Sen, Amartya 104, 106 f., 190, 217 f., 230, 337, 339, 342, 374–376, 383, 386, 393, 472, 474  
Sen, Faruk 409  
Seneca, Lucius A. 94, 209, 377, 559, 562  
Sève, Jean 481  
Sewell, William H. Jr. 267, 269  
Shafer-Landau, Russ 59, 498  
Shaftesbury, Anthony A. Earl von 7 f., 367  
Shakespeare, Tom 250, 252  
Shaw, William H. 100 f., 104, 107, 190  
Shelly, Mary 248  
Shermann, Nancy 538  
Sherwin, Byron L. 415  
Sherwin, Susan 357  
Shiner, Roger A. 81  
Shoemaker, Sydney 402, 404, 463  
Shrader-Frechette, Kristin 502, 507  
Shrage, Laurie 358  
Shute, Stephen 190  
Sidgwick, Henry 49, 96, 98 f., 106, 124, 127, 472, 474, 564, 566  
Sieber, Joan E. 256 f.  
Sieg, Gernot 342  
Siegel, Harvey 195, 200, 204  
Siep, Ludwig 47, 204, 279, 304 f., 307, 463, 519  
Šik, Ota 317, 319  
Silvers, Anita 250, 252  
Simmel, Georg 268 f., 552  
Simon, Josef 365  
Simon, Sidney B. 442, 444  
Simpson, Evan 204  
Simpson, George G. 350, 352  
Sinemus, Kristina 442 f.  
Singer, Marcus G. 517, 538, 540 f.  
Singer, Peter 96, 99, 104, 106 f., 127, 162, 185, 190, 247–249, 252 f., 288, 291, 312, 314, 432, 434, 435, 439, 459, 461, 463 f., 498, 562  
Sinnott-Amstrong, Walter 48, 59 f., 331–337  
Skinner, Burrhus F. 360, 364  
Skirbekk, Gunnar 150, 422, 426  
Skorupinski, Barbara 285–287, 507 f.  
Skyrms, Brian 341 f.  
Slote, Michael 78, 81, 206 f., 217, 433, 537  
Slovic, Paul 504, 507  
Smart, John J. 99, 106 f., 383, 386  
Smid, Stefan 486, 493  
Smith, Adam 8, 214, 216, 293, 297, 302, 345, 348, 367 f., 370 f., 535  
Smith, Barry 120  
Smith, John M. 340  
Smith, Michael 30, 35, 451–453  
Snarey, John 447 f.  
Sokrates 3 f., 69, 76, 238, 280, 333, 360, 410, 421, 513  
Söllner, Alfred 476  
Solomon, Robert C. 369, 371  
Sonnemann, Ulrich 310  
Sophokles 333  
Sorabij, Richard 288, 292  
Sosa, Ernest 204  
Sowden, Lanning 340, 342  
Spaemann, Robert 290 f., 366, 386, 459, 463, 562, 566  
Specht, Rainer 481, 486  
Spencer, Herbert 347–350, 352, 454, 496, 498  
Spengler, Oswald 269  
Sperber, Dan 267, 269  
Spero, Shubert 415  
Spier, Raymond 285, 287  
Spinner, Helmut F. 255, 258, 325  
Spinoza, Baruch de 8 f. 361 f., 364 f., 378, 531, 534  
Sporken, Paul 256, 258  
Spuler-Stegmann, Ursula 409  
Spohn, Wolfgang 195, 200, 204, 338, 342  
Staab, Joachim F. 269, 274  
Stachel, Günter 344, 347  
Stachowiak, Herbert 336  
Stackelberg, Johann 310  
Stalin, Josef 93  
Stallberg, Christian 489, 492 f.  
Starck, Christian 489, 493  
Statman, Daniel 207, 538

- Steenblock, Volker 440, 444  
 Stegmaier, Werner 202, 204  
 Stegmüller, Wolfgang 347, 482  
 Steiger, Andreas 288, 291  
 Steigleder, Klaus 133 f., 136, 138 f., 154–162, 252, 258, 345, 347, 419 f., 439, 494 f., 498, 514 f., 517, 520, 538, 541, 562 f.  
 Stein, Edith 337  
 Steinberg, Avraham 415  
 Steinbock, Bonnie 249, 252  
 Steindor, Marina 258  
 Steinfath, Holmer 80–82, 94, 207, 217, 319, 386, 405  
 Steinke, Indes 257  
 Steinmann, Horst 301 f.  
 Steinvorth, Ulrich 366  
 Stemmer, Peter 387, 391  
 Stent, Gunther S. 352  
 Stern, William 110, 118  
 Sternberger, Dolf 532, 534  
 Sternberg-Liebe, Detlev 473  
 Stevens, Elizabeth 292  
 Stevenson, Charles L. 12, 29, 35, 42, 44, 47, 51, 60, 387, 391, 431, 434, 456  
 Stingelin, Martin 248, 253  
 Stock, Konrad 513  
 Stocker, Michael 206, 217  
 Stoockle, Bernhard 522, 524  
 Stoljar, Natalie 356, 358  
 Stratton-Lake, Philip 60  
 Strauß, Anselm 402, 405  
 Strauss, Leo 559, 563  
 Strawson, Peter F. 366, 370 f., 459, 463  
 Strohmman, Richard C. 254, 258  
 Stroud, Barry 58, 60  
 Stubenrauch, Herbert 121  
 Stump, Eleonore 396  
 Sturgeon, Nicholas L. 53, 60  
 Sturm, Dieter 405, 460, 463, 562 f.  
 Styron, William 336  
 Suarez, Francisco 361  
 Subedi, Janardan 250, 252  
 Suchanek, Andreas 297, 302  
 Sugden, Robert 341 f.  
 Sullivan, Roger J. 139  
 Sumner, Leonard W. 82, 94, 102, 107, 474  
 Sutor, Bernhard 440, 444  
 Suzuki, David 258  
 Sweet, William 498  
 Swift, Adam 221, 229  
 Swinburne, Richard 459 f., 464  
 Syre-McCord, Geoffrey 32, 35, 59 f.  
 Tarkian, Tatjana 51, 60  
 Tarski, Alfred 38, 46 f., 325  
 Taupitz, Jochen 256, 258  
 Tavani, Herman T. 273  
 Taylor, Charles 218, 220 f., 223–226, 228–230, 282 f., 306 f., 311, 363, 366, 373, 376, 401–405, 459, 462 f., 521, 524  
 Taylor, Christopher C. W. 80  
 Taylor, Paul W. 294, 296, 435, 439, 477, 480  
 Taylor, R. 364  
 Tertullian 457, 530  
 Testart, Jacques 258  
 Teutsch, Gotthard 288 f., 290 f.  
 Thagard, Paul 195, 198, 204  
 Theiner, Johann 521, 524  
 Theunissen, Michael 544, 548  
 Thielemann, Ulrich 150, 299, 302  
 Thomä, Dieter 237, 242  
 Thomas von Aquin 5 f., 8, 78, 94, 126, 211, 217, 224, 280, 283, 309, 312, 334, 337, 361, 365, 367, 377, 393 f., 396, 494, 511 f., 521, 530, 534 f., 537, 555, 560, 562  
 Thomasius, Christian 9, 213, 217  
 Thompson, John B. 273 f.  
 Thompson, Martyn P. 512  
 Thomson, Judith J. 35, 48  
 Thukydides 311  
 Thurnherr, Urs 279  
 Tichy, Matthias 440, 444  
 Tiedemann, Klaus 493  
 Tiedemann, Rolf 268  
 Tille, Alexander 350, 352  
 Tillich, Paul 379, 381, 525  
 Timmons, Mark 48, 59 f., 541  
 Tocqueville, Alexis de 221  
 Toddington, Stuart 162  
 Todes, Daniel 352  
 Tödt, Heinz E. 442–444  
 Tong, Rosemarie 358  
 Tongeren, Paul van 231, 242  
 Toulmin, Stephen 249, 252  
 Tracy, David 233, 242  
 Träger, Christine 333, 337  
 Trapp, Rainer W. 104, 106, 214, 217, 340–342, 472, 474  
 Trasymachos 280  
 Treml, Alfred K. 440, 442 f.  
 Trigeaud, Jean-Marie 498  
 Trillhaas, Wolfgang 525  
 Tröhler, Ulrich 248, 253, 256, 258  
 Tronto, Joan C. 358  
 Tuchel, Ernst 285, 287  
 Tugendhat, Ernst 35, 123, 125, 127, 150, 290 f., 299, 302, 360, 366, 368, 371, 374, 376, 428, 430, 432, 434  
 Tully, James 230  
 Tversky, Amos 339, 342, 472 f., 504, 507  
 Ueding, Gert 151  
 Uehling, Theodore E. jr. 81  
 Ulrich, Dieter 443  
 Ulrich, Hans G. 444, 529  
 Ulrich, Peter 149–151, 297–302, 520  
 Ulsamer, Gerhard 492  
 Unnerstall, Herwig 296  
 Urmson, James O. 47, 81, 387, 391  
 Van den Daele, Wolfgang 257, 254–258  
 Van der Scheer, Lieke 253  
 Varoufakis, Yanis 340, 342  
 Vattimo, Gianni 232, 238, 242  
 Vedder, Ben 232, 242  
 Verbeurght, Karsten 204  
 Verhoog, Henk 290 f.  
 Verkerk, Marian 249, 252  
 Verstraeten, Johan 231, 242  
 Vickrey, William S. 341 f.  
 Viefhues, Herbert 396  
 Vinck, W. 504, 508  
 Vogel, Christian 352  
 Vogel, Joseph 274  
 Voges, Wolfgang 402, 405  
 Vogler, Paul 310  
 Vogt, Winfried 302  
 Vollmann, Jochen 258, 426  
 Vollrath, Ernst 210, 215, 217, 283

- Volpi, Franco 235, 242  
 Voltaire, François Marie 531  
 Vossenkuhl, Wilhelm 331, 336 f., 365  
 Vries, Raymond de 255, 258  
  
 Wade, Roe v. 249  
 Wagner, Hans 550, 552  
 Walch, Johann G. 308, 310  
 Wald, Elijah 253 f., 257  
 Waldenfels, Bernhard 236, 242  
 Walker, Katherine 507  
 Walker, Margaret U. 249, 252  
 Wallace, R. Jay 546, 548  
 Walters, LeRoy 247, 252  
 Walton, Douglas 548  
 Walzer, Michael 185 f., 188, 190, 218, 221–224, 229 f.,  
 240–242, 283, 373 f., 376  
 Warburton, Nigel 366  
 Warnach, Walter 366  
 Warren, Karen 356 f.  
 Warren, Mary A. 290 f., 427, 430, 439  
 Watson, Gary 548  
 Weber, Erich 439, 441, 443 f.  
 Weber, Helmut 420  
 Weber, Max 10, 122 f., 127, 254, 258, 281, 283, 298, 302, 332,  
 337, 398–400, 417, 420, 481–483, 486, 544, 548, 552  
 Wefelmeyer, Fritz 268  
 Weiberg, Anja 203  
 Weigand, Kurt 269  
 Weiner, Charles 253, 258  
 Weinert, Franz E. 558  
 Weinkauf, Wolfgang 94  
 Weischedel, Wilhelm 94, 138, 216, 269, 545, 548  
 Weischenberg, Siegfried 274  
 Weissauer, Walter 257  
 Weisser, Gerhard 299, 302  
 Weizsäcker, Carl F. von 282 f.  
 Wellmer, Albrecht 143, 149 f., 334 f., 337, 423, 426  
 Welsch, Wolfgang 238, 242, 483, 486  
 Welzel, Hans 491, 493  
 Werhane, Patricia H. 302.  
 Werner, Micha H. 150 f., 162, 335, 337, 437, 439  
 Werth, Christoph 274  
 Wessels, Ulla 60, 338, 342, 474  
 Westermarck, Edward 426, 430, 498, 501 f.  
 Weston, Burns W. 498  
 Westra, Laura 295 f.  
 Wettstein, H. K. 81  
 Weyant, John P. 376  
 Whiting, Jennifer 386  
 Whorf, Benjamin L. 309  
 Whyte, James A. 564, 566  
 Widdershoven, Guy 251, 253  
 Wiedebusch, Sylvia 257  
 Wiedenmann, Rainer E. 288, 292  
 Wiegelerling, Klaus 274  
 Wieland, Georg 521, 524  
 Wieland, Josef 302, 413 f.  
 Wieland, Wolfgang 202, 205, 275, 279  
 Wiesing, Urban 279  
 Wiggins, David 33, 35, 56 f., 60, 319, 364 f., 402, 405, 459,  
 461, 464, 553  
 Wild, Christoph 346  
 Wild, Dominik 290 f.  
 Wildfeuer, Armin G. 366  
 Wildt, Andreas 307, 368, 371, 471, 477  
 Wilhelm von Auxerre 508  
 Wilhelm von Ockham 6, 8  
 Wilkens, Lee 274  
 Wilkes, Kathleen V. 463  
 Willems, Ulrich 319  
 Williams, Bernard 79, 81, 105–107, 190, 206 f., 217, 331–335,  
 337, 386, 396, 402, 404, 429 f., 450, 453, 459, 464, 498,  
 500, 502, 536 f., 549, 553  
 Williams, Charles M. 347, 352  
 Williams, George C. 352  
 Williams, Robert R. 307  
 Wils, Jean-Pierre 256, 258, 309–311, 346 f., 444, 519 f.  
 Wilson, Bryan R. 482, 486  
 Wilson, Edward O. 295 f., 352  
 Wimmer, Reiner 132, 139, 194, 197, 205, 255, 258, 432, 434,  
 538 f., 541  
 Windelband, Wilhelm 108, 110, 115–118, 120 f., 549  
 Wingert, Lutz 60, 150, 371  
 Winnacker, Ernst-Ludwig 257  
 Wißmann, Hans 347  
 Witt, Charlotte 358  
 Wittgenstein, Ludwig 37, 43–45, 47, 147, 364, 368, 557 f.  
 Wittmann, Michael 121  
 Wolandt, Barbara 120  
 Wolbert, Werner 566  
 Wolf, Ernest S. 445, 448  
 Wolf, Ernst 409  
 Wolf, Jean-Claude 195, 205, 289, 291, 317, 319, 453  
 Wolf, Susan M. 357  
 Wolf, Ulrich 254, 258  
 Wolf, Ursula 80 f., 94, 290 f., 315, 319, 371, 383, 386, 428,  
 430  
 Wolff, Christian 308, 528  
 Wolff, Karsten 258  
 Wolff, Manfred 520  
 Wolff, Robert Paul 470, 533  
 Wöll, Andreas 445, 448  
 Wollheim, Richard 459, 464  
 Wolstenholme, Gordon E. 248, 253  
 Wong, David 498, 500, 502  
 Wood, Allen W. 139  
 Woods, Michael 80  
 Woolgar, Steve 254, 258  
 Wren, Thomas E. 35, 453  
 Wright, Crispin 33, 35, 60  
 Wright, Georg H. von 325–328, 331, 364, 366, 387, 391, 476,  
 480  
 Wulf, Christoph 241, 310 f.  
 Wunden, Wolfgang 272, 274  
 Wunenburger, Jean-Jacques 566  
 Würtenberger, Thomas 492  
 Wüsthube, Axel 483, 486  
  
 Xenophanes 307, 310  
 Xenophon 360  
  
 Young, Iris 376  
  
 Zahlmann, Christel 229  
 Zapf, Wolfgang 383, 386  
 Zhang, Wei 121  
 Zima, Peter V. 236, 242  
 Zimmerli, Walther Ch. 255, 258, 543, 548  
 Zimmerman, Michael J. 542, 548  
 Zippelius, Reinhold 486, 491, 493  
 Zukrigl, Ina 266, 268  
 Zwick, Michael 505, 508  
 Zylka-Menhorn, Vera 255, 258

## 4. Sachregister

- a priori/Apriori 147, 448  
 Abduktion 199f.  
 Ableitung (s. a. Deduktion) 245, 321, 324  
 Absicht 393f., 396, 400, 421, 446f., 448–453, 465, 470, 527f., 553–558  
 Abwägung s. Güterabwägung  
 Abwägungsprinzip 318  
 Abwehrrecht 160, 185, 459  
 Achtung (s. a. Respekt) 312f., 367f., 390, 402f., 416, 434–438  
 – vor dem Gesetz 452, 556  
 actus essendi hominis 360  
 actus hominis 345  
 actus humanus 345  
 Affekt (s. a. Gefühl; Lust) 8, 366  
 Affektenlehre 366f.  
 Affektkontrolle 378, 447, 534–536  
 Agglomerationsprinzip 331  
 Akteur s. moral agent  
 Akzeptabilität 458, 474, 504, 540  
 Akzeptanz 396, 424, 474, 504  
 Allgemeingültigkeit 326–330  
 Allgemeinwille 304  
 Altes Testament 377, 409  
 Altruismus (s. a. Egoismus) 347, 350, 427, 451  
 Analogiethese 195f.  
 Analyse 319  
 analytisch (s. a. synthetisch) 455  
 Anerkennung 303–307, 311, 313f., 390, 403, 422, 451, 457  
 Angemessenheit (s. a. Anwendung) 149, 432f., 540  
 Angewandte Ethik 18–23, 47, 105f., 150, 243–247, 297, 419f., 519, 522  
 anima sensitiva 288  
 animal rationale 480  
 Anspruchsrecht 185  
 Anthropologie 35, 307–311, 457–464, 480f., 559f.  
 – bereichsspezifische 307, 310  
 – holistische 307f., 309  
 – Kulturanthropologie 26, 309f.  
 – negative 310  
 – spezielle 307, 310  
 Anthropomorphismus 307  
 Anthropozentrismus/-zentrik 293–295, 434–439, 459, 492, 564f.  
 Anwendung (s. a. Angewandte Ethik) 15, 21, 150, 243–247, 372  
 – des Moralprinzips 144–146, 148–150, 160f., 419f.  
 – moralischer Einzelnormen 144–146, 148–150, 392–393, 419f., 474f., 509f.  
 Anwendungsorientierte Ethik s. Angewandte Ethik  
 Applikation s. Anwendung  
 Arbeiterbewegung 517  
 Argument der offenen Frage 13, 42f., 49f., 454f.  
 Argumentation 3, 34, 420, 422–425, 484f., 539  
 Argumentationstheorie 422–425, 475  
 Ärztliche Ethik 20, 274f.  
 Arzt-Patient-Verhältnis (s. a. Beziehungen, professionelle) 276, 314  
 Aschkenasim 413f.  
 Ästhetik 43, 237f., 404, 501, 551, 556  
 – der Existenz 91  
 Aufklärung 401, 530  
 Ausnahmen 144–146, 148–150, 477f.  
 Aussagenlogik 326  
 Autarkie 382, 384  
 Authentizität 214f. 401f., 516  
 – kulturelle 266  
 Autonomie (s. a. Heteronomie) 10, 104, 124, 133, 311–314, 355–357, 362f., 377, 382, 387f., 390, 397, 425, 440, 457–463, 466, 479, 490, 543f., 551, 555f., 561  
 – der Moral 522  
 – der Vernunft 556–558  
 – Privatautonomie 494  
 Autorität 466, 478f., 513f., 526f.  
 Axiologie (s. a. Wertlehre) 96  
 Axiom 327  
 Axiomensystem 325, 327  
 basic needs (s. a. Bedürfnis) 315  
 Basissätze 322  
 Basissystem, axiomatisches 327  
 Bedürfnis (s. a. Interesse; Neigung; Präferenz) 73f., 129, 309, 315–319, 397  
 – falsches 315  
 – Grundbedürfnis 392f.  
 – objektives 315  
 – subjektives 315  
 – wahres 315  
 Bedürfnisbefriedigung 316, 318  
 Begierde s. Neigung  
 Begründung 2, 34, 54f., 58f., 133–135, 141–144, 152–160, 164–166, 194, 197–203, 220, 319–325  
 – als Universalisierung 539  
 – Begriff 450f., 453, 458  
 – deduktive 144  
 – des Moralprinzips 133–135, 141–144, 157–160  
 – fundamentalistische 321f.  
 – Funktion 320  
 – kohärentistische 14f., 194–205, 321–324  
 – Letztbegründung 155, 321f.  
 – lineare 16, 321f.  
 – Normenbegründung 7  
 – reflexive 14f., 142, 155f., 321f., 324, 458, 468  
 Belästigung 487  
 Beratung (s. a. Ratschlag) 203, 421  
 Bereichsethik s. Angewandte Ethik  
 Berücksichtigung s. Achtung  
 Betroffene 547  
 Beweislastumkehr 506  
 Bewusstsein 400f.  
 Beziehungen, professionelle 250f.  
 Bildung 439  
 Billigkeit 395, 489, 514  
 Biodiversität 296  
 Bioethik 22f., 150, 245, 247–252, 253, 415, 417ff., 462f.  
 Bioethik-Konvention 279  
 Biographie 237f.  
 Biologie 18, 483, 557  
 – Evolutionsbiologie 435, 549  
 – Soziobiologie 26, 350f.  
 Biologismus 550, 553  
 Biotechnologie 22  
 Biozentrismus/-zentrik 435, 477, 480  
 böse 5, 387–391, 520f., 555  
 boulésis 211

- Bürgerrechte 300, 460  
 business ethics s. Unternehmensethik
- care-ethics 249 f., 290, 352 f., 433, 436  
 caring s. Sorge  
 causa finalis 348  
 Certismus (s. a. Sicherheit; Gewissheit) 321  
 certitudo s. Gewissheit  
 Chancengleichheit 185, 487, 489  
 Charakter 426, 429 f., 433, 439–443, 534–537  
 Chassidim 413 f.  
 civitas Dei 280  
 civitas terrena 280  
 community of rights 160  
 conservation ethics (s. a. Umweltethik) 292  
 contrary-to-duty-imperative 330  
 cultura (s. a. Kultur) 265
- DALYs 251  
 decorum 213  
 Deduktion s. Ableitung  
 defeasible deontic logic 330  
 defeasible reasoning 325, 330  
 deinotés 211, 214  
 Deklaration von Helsinki 279  
 Demokratie 105, 419 f., 424, 442, 532  
 – deliberative 424  
 Deontische Logik 19, 44, 46, 325–331  
 Deontologie/Deontologische Ethik 16–18, 61–63, 122–127,  
 191 f., 387 f., 417–420, 472, 507, 564  
 – aktdeontologie 123 f.  
 – regeldeontologisch 123 f.  
 Deskriptive Ethik 2, 11, 25–27, 34  
 Deskriptivismus 38 f.  
 Determination 397, 545, 556 f.  
 Determinismus 18, 358, 362, 364 f.  
 – ethischer 360  
 – genetischer 254  
 – ökonomischer 299  
 – physikalischer 363, 365  
 – physiologischer 360  
 – psychologischer 359 f.  
 Deutscher Idealismus 379, 483  
 Dezisionismus 41, 437 f., 545, 556–558  
 Dialog 238  
 Dialogphilosophie 544 f.  
 Differenzierung, funktionale 311  
 Differenzprinzip 180–183, 185 f., 374  
 Dilemma 330–337, 391–392, 442, 447, 478  
 – instrumentelles 332  
 – moralisches 332 f.  
 dilemmatoi logoi 331  
 Ding an sich 397  
 Diskurs 140–142  
 – praktischer 389, 419 f., 422, 539  
 Diskursethik 14 f., 46, 125, 140–151, 218 f., 290, 317, 324,  
 335, 373, 389, 398, 418, 421–424, 433, 479, 539  
 Diskursgrundsatz/-prinzip 140–150, 422, 475  
 Dissens 467, 499, 527  
 Dominanz-Prinzip 338  
 Doping 473  
 Doppelwirkung, Theorie der 392–394  
 Dritte Welt 161  
 Durchschnittsnutzen 180 f.
- ecological ethics s. Umweltethik  
 Effizienz 465
- Egalitarismus 163  
 Egoismus 207, 214, 347, 478–480, 556  
 – ethischer 95–98, 145, 317  
 Ehe 405, 407, 518  
 Ehrfurcht vor dem Leben 475  
 Eigeninteresse 84  
 – rationales 317  
 Eigenschaften  
 – moralische 454–456  
 – natürliche 454–456  
 Eigentum 105, 137, 171, 173, 479, 487, 490  
 Einsicht 416, 421  
 Einwilligung s. informed consent  
 Embryo 96, 255, 257, 434–439, 457–464, 494 f.  
 Emotion s. Gefühl  
 Emotivismus 12, 29, 41, 43 f., 46, 224, 370, 431–451 f.  
 Empathie s. Mitgefühl  
 Empfindung 368  
 Empfindungsfähigkeit 96, 288 f., 294  
 Empirie 342 f.  
 Empirismus 7–9, 401 f., 458  
 Empörung 31, 370, 475, 478  
 Entscheidung/Wahl 319 f., 384, 391, 396–398, 450, 534, 545,  
 553–558  
 – Mehrheitsentscheidung 420  
 Entscheidungsfreiheit 359 f.  
 Entscheidungskriterium, Bayes'sches 338  
 Entscheidungstheorie (s. a. Spieltheorie) 181, 337–342, 416,  
 470–473, 481 f., 502–507  
 Entwicklungsethik s. Evolutionäre Ethik  
 environmental ethics s. Umweltethik  
 Epikureismus 4, 63 f., 84 f., 377  
 Epistemologie, moralische 34  
 epithymia 367  
 equality-of-what?-Debatte 375  
 Erfahrung 342–347  
 – ästhetische 237 f.  
 – moralische 343 f.  
 Erinnerung 343, 401  
 Erklärung (s. a. Handlungserklärung) 319  
 Erlaubnis 326–330, 475–478  
 Erleben 343  
 Erlösung 521  
 Erzählen 238, 343  
 Erziehung 313  
 Essentialismus 218, 392 f.  
 ethics of nature s. Umweltethik  
 Ethik  
 – Begriff 1–3, 25, 426, 440, 442  
 – Geschichte 3–5, 61–64, 84–88, 124  
 – jüdische 409–415  
 – monotheistische 409–411  
 Ethikkommission 20, 256  
 Ethnologie 482  
 Ethos 254 f., 345, 508–513, 525, 528 f., 552 f.  
 eudaimonia (s. a. Glück) 71–73, 83–86, 88, 210, 215  
 Eudaimonismus 7, 82–94, 381  
 Eugenik 256  
 Eurozentrismus 462  
 Euthanasie 415  
 Evidenz (s. a. Gewissheit) 552  
 Evolutionäre Ethik 295, 347–352, 550  
 Evolutionstheorie 18, 26, 347 f., 351  
 Existenzethik 10  
 Existenzialismus 382, 402, 540 f.  
 Experienz (s. a. Erfahrung) 343  
 Expressivismus 435



- Externalismus (s. a. Internalismus) 55 f., 450–453, 468 f., 499
- facere bene 312
- facere bonum 312
- Fairness 176, 179 f., 183
- Faktum der Vernunft 135, 511
- Familie 305, 407, 440–444
- Fehlschluss s. Naturalistischer Fehlschluss
- Feministische Ethik 10, 21, 254, 257, 352–358
- Feministische Theorie 402, 404, 541
- Fernsehen 269 f., 272
- Folter 501
- food ethics 23
- forbitten (s. a. Verbot) 327
- formal (s. a. prozedural) 418, 423
- Formalismus 114–116, 354 f., 527 f., 536, 561
- Forschung 253–258
- Forschungsethik 253–258
- Forschung am Menschen 251, 256 f., 278 f.
- Fortpflanzungsmedizin (s. a. Reproduktionsmedizin) 251, 257
- foundationalism (s. a. Fundamentalismus) 194
- Freiheit 9 f., 65, 133–135, 156–160, 174, 358–366, 390, 396–398, 429, 458 f., 479, 486 f., 489, 490, 496, 527 f., 543, 555 f.
- Gewissensfreiheit 377, 489
  - Handlungsfreiheit 397 f., 486 f., 490
  - negative äußere 362 f.
  - negative innere 359 f.
  - positive externe 363 f.
  - positive innere 359–362
  - Willensfreiheit 397 f.
- Freiheitsbewusstsein 311, 313
- Freiheitsrechte 154, 363
- Freundschaft 85–87
- Frieden 378, 380, 417, 527, 531 f.
- Fundamentalethik 2, 519
- Fundamentalismus 15, 380
- Fundamentismus 194–203
- Fundierung von Ethik s. Begründung
- Funktor, deontischer 327–330
- gatekeeper 269
- Gebot 326–330, 475 f.
- Gedankenexperiment 540
- Gefahr 502 f.
- Gefangenendilemma 332, 339–341, 481
- Gefühl 7 f., 31, 71, 344, 366–371, 428 f., 432, 444 f., 516, 534
- als Urteil 369
  - als leibliches Fühlen 369
  - Anstandsgefühl 489
  - Glücksgefühl (s. a. Lust) 382
  - moralisches 7 f., 334, 355, 366 f., 377, 475
  - Schuldgefühl (s. a. Schuld) 378, 429, 450, 475
- Gefühlsausdruck 369 f.
- Geltung/Geltungsreflexion 33 f., 108
- Gemeinschaft 221 f., 433, 452, 461 f., 476 f.
- Gemeinwohl 299 f.
- Gender-Ethik s. Feministische Ethik
- Gendiagnostik (s. a. Genethik) 255 f.
- Genegoismus 351
- Generalisierung 459–461, 539 f.
- Generationen, zukünftige 294
- Genethik 22, 253–258
- Gentechnologie 22, 415
- Gentherapie 256 f.
- somatische 257
- Gerechtigkeit, gerecht 75, 92, 166, 175–177, 179–189, 221–223, 280 f., 353, 371–376, 388 f., 392, 394, 402, 411 f., 414, 424 f., 428, 432 f., 446 f., 486–489, 527, 544–546, 553
- als Tugend 371 f.
  - ausgleichende 372 f.
  - distributive 372 f.
  - intergenerationelle 178, 376
  - internationale 376
  - wiederherstellende 372 f.
  - Verhältnis zum Guten 388 f., 427 f., 511 f.
- Gerechtigkeitsprinzipien 179–183
- Gerechtigkeitsinn 180, 182–184
- Geschichte 519, 545
- Geschichtsphilosophie 19, 379, 435, 545
- Geschlechterdifferenz 352
- Gesellschaft
- bürgerliche 169
  - wohlgeordnete 183, 186 f., 189
- Gesellschaftsvertrag (s. a. Kontraktualismus) 172 f., 436
- Gesetz, natürliches Gesetz (s. a. Naturrecht) 5
- Gesetzesgerechtigkeit 372
- Gesinnung (s. a. Absicht) 490, 535, 564
- Gesinnungsethik 10, 122, 417, 544
- Gesundheitssystem 251, 278
- Gewissen 377–381, 440–442, 444 f., 466, 546 f.
- Gewisheit 320 f., 530 f.
- Gewitter 378
- Gewohnheitsrecht 510
- Glaubenszustand 30
- Gleichheit 373, 560
- Globalisierung 266–268, 380
- Glück 69–75, 82–94, 98 f., 131, 212, 381–386, 388, 427, 474, 551, 563
- Glückseligkeit 131, 531, 563 f.
  - Glücksmaschine 383
- Gnade 5, 378, 525
- Goldene Regel 377, 431, 475, 564
- Gott 5 f., 9, 135, 405, 409–411, 414 f., 481, 530
- Gottesebenbildlichkeit 435
- Gradualismus 348
- Grundfreiheiten 180
- Grundgüter (s. a. Güter) 168, 176 f., 180 f., 373
- Grundrecht (s. a. Menschenrecht) 418, 486–490, 495
- Gültigkeit, gültig (s. a. richtig; verbindlich) 326, 422, 550
- gut, das Gute 31, 36, 50, 185 f., 220–228, 312, 345 f., 373 f., 387–391, 426–428, 454–456, 521, 523
- evaluativ 17, 61, 387, 426–430
  - gut/böse 5, 389 f.
  - gut/richtig 1, 61 f., 66, 123 f.
  - höchstes Gut 65, 76
  - Idee des Guten 69
  - moralisch 28, 387, 426–430, 479, 551–553
  - Pluralität des Guten 1, 7, 64 f.
- Güter (s. a. Grundgüter; Übel) 70, 153 ff., 345, 383 f., 391–393, 426–430, 516, 526, 555
- notwendige 154–160
- Güterabwägung 160, 391–396, 564
- Gutes Leben (s. a. Glück) 1, 63 f., 71–73, 77, 80, 82 f., 92, 318, 387 f., 402, 433, 444 f., 455, 493 f., 523, 537
- Haltung 416, 514
- Handeln, Handlung 61, 63 f., 146, 156, 319 f., 396–400, 428 f., 448–453, 470, 474, 481 f., 553–558
- affektuelles 481 f.
  - gemischte Handlung 398
  - kommunikatives 398, 483 f.

- Poiesis 398
- Praxis 398
- soziales Handeln 398
- strategisches 398, 424
- traditionales 481 f.
- Tun und Unterlassen 106, 126
- wertrationales Handeln 398, 481 f.
- zweckrationales 398, 446 f., 481 f., 505 f., 556
- Handlungserklärung 448–453, 481 f.
- Handlungsfähigkeit (s. a. Person; Verantwortung) 15, 128, 136, 152–163, 255, 506
- Handlungsfolgen 16–18, 95 f., 122, 436–439, 472, 555
- Handlungsfreiheit s. Freiheit
- Handlungsgrund 129, 448–453, 456, 481–484
- Handlungsverstehen 481 f.
- hèdonè 84 f., 367
- Hedonismus 4, 66 f., 102, 388, 392
- Hellenismus 4
- hermeneutica profana 234
- hermeneutica sacra 233
- Hermeneutik 18 f., 152, 177 f., 231–242 f., 382, 400, 403, 429, 440, 502, 510–512, 528, 550 f., 553
- Hermeneutische Ethik 18 f., 152, 177 f., 192, 231–242, 502
- Herrschaft 169–175
- Heteronomie (s. a. Autonomie) 10, 397, 404, 409, 551
- hexis 366
- Hilfeleistung 487 f.
- Hirntod 20, 273
- Historischer Materialismus 19
- Höflichkeit 410
- Holismus 294 f.
- homo oeconomicus 299, 481
- homo peccator 288
- homo-mensura-Satz 309
- Homosexualität 489
- Hörfunk 269 f., 272
- Horizontverschmelzung 235
- Humangenomprojekt (s. a. Genethik) 255
  
- Ich-Stärke 311
- Ideal 418
- Identität 400–405, 445, 446 f., 523
  - personale 237 f., 239, 266, 305 f.
  - soziale 306
- Identitätsargument 438
- Ideologie 404
- Imperativ 513 f.
  - hypothetischer 129–132, 209 f., 399, 448 f., 515
  - kategorischer 10, 124 f., 130–132, 174 f., 209 f., 312, 317, 354 f., 399, 418, 432, 442, 465 f., 475, 515, 540, 545
  - pragmatischer 209 f.
  - technischer 209 f.
- Imperativlogik 330
- Imperialismus, ökonomischer 297 f.
- Imputation s. Verantwortung, retrospektive
- Indeterminismus (s. a. Determinismus) 363
- Individualethik 255, 518
- Individualisierung 402
- Individualismus 163
- Individualität 403, 416, 462, 553
- Induktion 245
- Informationsethik s. Medienethik
- informed consent 256, 276, 279, 425
- inherent value 289
- Inklusion s. Status, moralischer
- Inkompatibilismus 545
- Innenwelthypothese 368
  
- Instinkt 348
- Institution 171, 305, 474, 517–519, 546
- Institutionenethik 517–519
- Instrumentalisierung (s. a. Handeln, zweckrationales) 435, 458, 544
- Interesse (s. a. Absicht; Bedürfnis; Präferenz; Wunsch; Ziel)
  - 101 f., 129, 315–319, 401, 410, 421, 435, 438, 539, 547
  - falsches 316
  - objektives 316
  - subjektives 316
  - wahres 316
- Interessenkonflikt 318
- intérêt commun (s. a. Gemeinwohl) 316
- intérêt personnelle (s. a. Eigeninteresse) 316
- intérêt propre (s. a. Eigeninteresse) 316
- Interkulturelle Ethik (s. a. Kulturrethik) 119
- internal sense 367
- Internalismus (s. a. Externalismus) 58, 450–453, 468, 499
- Internet 269 f.
- Interpretation 233–235, 239
- Intersubjektivität 144–147, 402, 421, 484 f., 544
- Introcytoplasmatische Spermieninjektion 276
- Intuitionismus 13–15, 31, 49–60, 142, 145, 155 f., 467 f., 562
- In-vitro-Fertilisation (s. a. Reproduktionsmedizin) 276
- Irreversibilität s. Reversibilität
- Islam 405–409
  
- Judentum 405, 409–415
- Junktor 326–330
  
- Kabbala 414 f.
- Kalkül 327 f.
- Kapitalismus 297–302, 380
- Kasuistik 20, 249, 521 f.
- kategorisch (s. a. Imperativ, kategorischer) 154, 392 f., 405–408, 415–420
- Kausalität, kausal 397, 400, 402, 429, 450, 484 f., 541–544
  - Kausalität aus Freiheit 361 f.
- Keimbahntherapie (s. a. Genethik) 257
- Kernenergie 22
- kin selection 350 f.
- Klonen 22, 257
- Klugheit (s. a. phronèsis; Urteilskraft) 18, 72, 75 f., 80, 92 f., 206–217, 334, 431, 515, 534
  - Ratschläge der Klugheit 130 f.
- Klugheitsethik 10, 124 f., 130–132, 174 f., 192, 206–217
- Klugheitswahl 180 f.
- Koevolution 351
- Kognitivismus (s. a. Nonkognitivismus) 4, 8, 11–13, 33 f., 36–48, 49, 51 f., 329, 520 f.
- Kohärenzismus 14, 18, 20, 54 f., 142, 145, 166, 191 f., 194–205, 322–324
- Kohärenz 239 f., 335
- Kommunikation 420–422, 428, 433
- Kommunikationsgemeinschaft 147 f., 547
- Kommunitarismus 18, 161, 185, 192, 193, 218–230, 282, 373, 433, 459, 512
- Kompatibilismus (s. a. Inkompatibilismus) 545
- Kompromiss 415–420, 407 f.
- Konflikt 428
  - moralischer 146, 167, 284
- Konfliktregulierung 169, 530
- Konsens 405 f., 420–426
  - argumentativer 420–426
  - consensus gentium 421
  - overlapping consensus 188–190, 421 f., 424 f.
  - übergreifender s. overlapping consensus

- Konsequentialismus 10, 17, 61–68, 95, 122–124, 339, 392, 417, 432, 466  
 Konsistenz 515 f., 538–540  
 Konstruktivismus  
 – wissenschaftstheoretischer 538  
 – (meta-)ethischer 13 f., 421, 427, 432  
 Kontemplation 72 f.  
 Kontextualismus 18  
 Kontextualisierung 250, 253 f.  
 Kontextualistische Ethik 191–193  
 Kontinuitätsargument 438  
 Kontraktualismus 10, 17, 152, 154, 163–178, 179–189, 354, 373, 376, 417, 421 f., 436 f., 472, 479, 495, 507  
 Kontrasterfahrung 344 f.  
 Konventionalismus 500  
 Konvergenzhypothese 295  
 Kooperation 416  
 Koordinationsspiel 339  
 Koran 405–407  
 Körpertechniken 309  
 Korrespondenztheorie 422  
 Krieg 6, 417  
 – gerechter 376  
 – Konfessionskrieg 378  
 Kritischer Rationalismus 482–484  
 Kultur 258–267, 551  
 Kulturethik 258–268  
 Kulturimperialismus 392  
 Kulturphilosophie 110, 115–117  
 Kulturwissenschaft 268  
 Kunst 238  
 Kynismus 4  
 Kyrenaiker 4, 68, 381  
  
 Landwirtschaft 254 f.  
 Lebensdienlichkeit 551  
 Lebensende 251  
 Lebensgeschichte 237 f.  
 Lebenskunst 90–92  
 Lebensphilosophie 556  
 Lebensplan 388, 457  
 Lebensqualität 383  
 Lebensrecht 277, 428, 460–464, 479 f., 487  
 Lebensverständnis 527  
 Lebenswelt 422, 557 f.  
 Legitimation s. Begründung  
 Leib-Seele-Problem 461  
 Leiden 428, 435, 479 f., 556  
 Leidensfähigkeit 288 f., 294, 434–439, 479 f.  
 Leidminderung 102–104  
 Leitbild 441  
 Lerntheorie 441  
 Liberalismus 161, 218 f., 221, 228, 282, 418, 459, 462, 512  
 – politischer 184–189  
 Libertarianer 184 f., 376  
 libertas  
 – a coactione 362  
 – agendi/actionis (s. a. Handlungsfreiheit) 359, 363  
 – indifferentiae 361  
 – moralis 360  
 – spontaneitatis 361  
 – transcendentalis 360  
 – volendi (s. a. Willensfreiheit) 359  
 liberum arbitrium (s. a. Willensfreiheit) 360  
 Liebe 111, 304 f., 378, 383 f., 447, 479, 521, 526 f., 544  
 – Nächstenliebe 487 f., 520–522  
 – Selbstliebe 465 f., 513  
  
 Liebesgebot 564  
 lifeline project 441  
 Logik, juridische 331  
 Logischer Empirismus 44  
 Logos 467  
 Lüge 140, 146, 152, 406, 477 f.  
 Lust 76, 84 f., 98, 103 f., 129, 383, 388, 393, 555  
 Lustprinzip 445  
 lypè 367  
  
 Macht 250, 404, 416, 424, 556  
 mainstream economics 298  
 Manichäismus 5  
 Marxismus 10  
 Maxime 10, 16, 133–135, 141–144, 175, 207 f., 213, 313, 449, 465 f., 474–480, 540, 560 f.  
 Maximierungsprinzip 96  
 Maximin-Regel 181 f., 506  
 Medienethik 22, 269–274, 518  
 Medizinethik 20–23, 150, 244, 253–258, 274–279, 356 f., 394, 425, 477, 518  
 Meinungsfreiheit 270–272  
 Menschenrecht (s. a. Grundrecht) 150–154, 184, 228, 282, 314, 363, 380, 408, 427 f., 434, 459, 462, 476, 478 f., 494 f.  
 Menschenwürde s. Würde  
 Mesotes-Lehre 74  
 Metaethik 2 f., 11–18, 25–35, 58 f., 428 f., 431 f., 452 f.  
 – Neutralitätsthese 11, 25 f., 428 f.  
 Metaphysik 308–310, 421  
 Midrash 409  
 Mikroorganismen 255  
 minimal morals 214  
 Mishna 409  
 Missachtung 478  
 Mitgefühl 367 f., 370, 440, 451, 513, 540  
 Mitleid 451, 556  
 Mitleidsethik 10, 288, 368  
 Mittel 131, 157, 393 f., 398 f., 515, 554, 563 f.  
 Mittelweg 400 f., 417  
 mizvoth 409–415  
 Modallogik 325–328  
 Moderne 403, 427  
 modus ponens 327  
 Mögliche-Welten-Semantik 46 f., 325, 328 f.  
 Monismus, ontologischer 9  
 Monotheismus 409–411  
 moral agent (s. a. Person) 289, 294, 436 f., 476  
 moral community (s. a. Status, moralischer) 290  
 moral patient (s. a. Handlungsfähigkeit; Person) 289, 294, 436 f., 476  
 moral point of view 176, 422 f., 429, 431–434  
 moral sense s. Sinn, moralischer  
 moral sentiments s. Gefühl, moralisches  
 Moralbegriff 11, 25, 426 f., 431, 441, 444  
 morale évolutionniste (s. a. Evolutionäre Ethik) 347  
 Moralentwicklung 378, 439–444  
 Moralfähigkeit 344–346  
 Moralgesetz 134  
 Moralistik 307  
 Moralpädagogik 439–444, 452, 468  
 Moralprinzip (s. a. Imperativ, kategorischer; Prinzip; principle of generic consistency; Universalisierungsgrundsatz) 133–138, 140–150, 159–161, 323, 419, 475  
 Moralpsychologie 1, 26, 34 f., 440, 444–448, 453, 536, 545  
 Moralsociologie 1, 26, 34  
 Motivation 30 f., 315–317, 446, 448–453, 465, 470, 499, 501 f., 556

- Motivationserfahrung 345  
 Motivationsverstehen 482  
 Münchhausen-Trilemma 155, 322  
 Mündigkeit 440  
 Mut 447  
 Mythos 410
- Nachhaltigkeit 105, 296, 396  
 Nahrungsmittel 254 f.  
 Narrative Ethik 192, 237, 239, 442, 519  
 Nash-Gleichgewicht 339 f.  
 Nationalsozialismus 379 f.  
 Natur, menschliche 62 f., 82 f., 537  
 – Sondernatur 309  
 Naturalismus 8, 13 f., 32, 40, 42, 44, 49–60, 124, 422,  
 454–456, 467, 550  
 naturalistic fallacy s. Naturalistischer Fehlschluss  
 Naturalistischer Fehlschluss 32, 42, 294, 324, 334, 347, 349,  
 351, 389, 431, 454–456  
 Naturästhetik 295  
 Naturethik s. Umweltethik  
 Naturkausalität 253, 361 f.  
 Naturphilosophie 545  
 Naturrecht 8 f., 42, 125, 163, 334, 373, 421, 486–493, 496 f.,  
 521 f., 527, 531, 558–560  
 Naturschutzethik 292 f.  
 Naturwissenschaften 454 f., 460, 465, 499, 519  
 Naturzustand (s. a. Urzustand) 137, 165–167  
 Negation 383  
 Negativität 346  
 Neigung (s. a. Bedürfnis; Präferenz; Interesse) 5, 72, 84 f.,  
 129, 397, 432, 465 f., 534 f.  
 nemesis 370  
 Neukantianismus 66, 108–111, 115–118, 549–551  
 Neuplatonismus 5  
 Neutralitätsproblem 428 f.  
 Nezeptionsregel 327 f.  
 Nihilismus 549  
 Nominalismus 6 f., 126, 521  
 Nonkognitivismus (s. a. Kognitivismus) 11–13, 36–48, 51 f.,  
 323, 325 f., 329, 431 f., 455 f., 498–502, 564  
 Norm (s. a. Regel; Maxime; Prinzip) 432, 474–480, 514 f.,  
 540 f.  
 – Idealnorm 418  
 – Praxisnorm 418  
 Normativität 27, 154, 164 f., 355  
 Normenkollision/Pflichtenkollision (s. a. Dilemma; Güterab-  
 wägung) 10, 392–394, 520, 540  
 Normkonflikt 330  
 Normlogik s. Deontische Logik  
 Notstand 487 f., 493  
 Notwehr 477 f., 485 f., 493  
 Notwendigkeit  
 – dialektische 155, 159  
 – praktische 131  
 Nullsummenspiel 339 f.  
 Nutzen (s. a. Utilitarismus) 95–107, 145, 392, 394, 424 f.,  
 432, 434, 470 f., 505 f.  
 – subjektiver Erwartungsnutzen 454–457  
 Nutzensumme 100 f., 392 f., 416  
 Nutztiere, transgene 255
- obligatory/ought (s. a. Gebot; Pflicht; Sollen) 327  
 Offenbarung 5, 405, 525 f.  
 Öffentliches Recht 137  
 Öffentlichkeit 267 f., 529  
 Ökofeminismus 357
- Ökologische Ethik s. Umweltethik  
 Ökonomie, politische 297  
 Ökonomik 297 f.  
 – neoklassische 298 f.  
 – reine 298  
 Ökonomismus 299  
 Ökosystem 294  
 Ökozentrismus/-zentrik 294, 435  
 Ontologie 31–33, 550 f.  
 Operatoren, deontische 326–330, 429, 475–478  
 Optionen 506 f.  
 Optionswerte 286  
 Ordnungsethik 301  
 Orientierungswissen 206–210, 213, 216, 525  
 original position s. Urzustand  
 overridingness (s. a. kategorisch) 429
- Pädagogik s. Moralpädagogik  
 Paradoxie  
 – der deontischen Logik 329 f.  
 – der abgeleiteten Verpflichtung 330  
 – Ross'sche 329 f.  
 Partikularismus (s. a. Universalismus; Egoismus) 15 f., 429,  
 432  
 Partizipation 383  
 Patentierung 252, 255  
 Paternalismus 314, 392 f., 425  
 Pathozentrismus/-zentrik 289, 294  
 Patristik 457  
 Pelagianismus 5  
 Perfektionismus 82–87, 92–94, 218, 427  
 Peripathetik 64, 78  
 permitted/permissible (s. a. Erlaubnis) 327  
 Person 19, 31, 136, 400–405, 416, 432, 435–439, 457–464,  
 523, 541–543, 549, 553 f.  
 Person/Sache-Dichotomie 290  
 Perspektivenübernahme 421, 440, 444  
 Pflanzen, transgene 255  
 Pflicht 112, 136–138, 146, 152, 289 f., 429, 484–470, 496,  
 526, 535, 543  
 – direkte 294  
 – gegen sich selbst 465  
 – gegen andere 465  
 – indirekte 294  
 – negative und positive Pflichten 128  
 – Prima-facie-Pflicht 16, 124, 141, 146  
 – Rechtschafspflicht (s. a. Verantwortung) 429  
 – supererogatorische 371  
 – unvollkommene 146, 465, 478  
 – vollkommene 146, 465, 478  
 Pflichtenkollision s. Normenkollision  
 Phänomenologie 108, 113 f., 403, 459, 550 f.  
 Philosophie des Geistes 29–31  
 phobos 367  
 phronēsis (s. a. Klugheit; Urteilskraft) 210 f., 213–215, 235,  
 334  
 Physiozentrismus/-zentrik 293–295  
 Pietismus 378  
 Plausibilität 141, 145, 484  
 Pluralismus 427, 499 f., 509–512, 522, 527  
 – vernünftiger 187  
 poiesis (s. a. Handeln) 210  
 Politik 279–283, 420, 530  
 – der Differenz 306  
 Politische Ethik 22 f., 27, 279–283  
 Politische Philosophie 19, 22, 77, 105, 152, 162–164,  
 529–534

- Positionalität, exzentrische 309  
 Positivismus, Rechtspositivismus 489 f., 491–493, 514, 521  
 Postmoderne 91, 219, 380, 382, 404, 540 f., 552 f.  
 Poststrukturalismus 238, 403 f.  
 Potentialitätsargument 438  
 practical wisdom (s. a. Klugheit) 206  
 Prädikatenlogik 326–330  
 Prädikation, deontische 476  
 Präferentialismus 455  
 Präferenz 101 f., 385, 432, 470–474, 505 f.  
 – individuelle 338  
 Präferenzlogik 330  
 Präferenzordnung 338  
 Pragmatismus 196 f., 556  
 Präimplantationsdiagnostik 256  
 Pränataldiagnostik 256  
 Präskription 474  
 Präskriptivismus 452, 456  
 – universeller 12, 15, 29, 41, 43–47, 334, 431, 456, 468  
 Präskriptivität 431  
 praxis (s. a. Handeln) 210  
 precautionary principle s. Vorsichtsprinzip  
 Presse 269 f., 272  
 Prima-facie-Norm 149 f., 419, 468 f., 478, 561 f.  
 principle of alternative possibilities 545  
 principle of generic consistency 154–161, 419, 475  
 principlism (s. a. mittlere Prinzipien; Prinzipalismus) 275 f.  
 Prinzip (s. a. Moralprinzip; Norm; Regel; Maxime) 322, 474–480  
 – mittlere Prinzipien 16, 245 f., 249  
 Prinzipienethik 15 f., 140 f., 434, 510 f.  
 Prinzipalismus 249  
 Privatrecht 137  
 Privatsprachenargument 147  
 Probabiliorismus 395 f.  
 Probabilismus 505 f.  
 Pro-Einstellung 449–452  
 Prognose 505 f.  
 prohaeresis 210  
 Proportionalitätsprinzip 437  
 Prostitution 489  
 Provokation 489  
 prozedural/Prozeduralismus 140, 163, 421, 423  
 prudence (s. a. Klugheit) 206  
 prudentia (s. a. Klugheit) 211  
 prudentiell 416  
 prudentia (s. a. Klugheit) 212  
 Psychoanalyse 378, 404, 440  
 Psychologie (s. a. Moralpsychologie) 18, 110, 401 f., 557
- QALYs 251  
 Quantifikationstheorie 326  
 Quantor 326
- rational choice 341  
 Rationalisierung 482  
 Rationalismus 7–9  
 Rationalität, rational 166, 319 f., 398, 421, 471–473, 475, 480–486, 505 f., 538 f., 547  
 – kommunikative 423  
 – ökonomische 177, 297–299  
 – praktische 339, 467 f.  
 – theoretische 467 f.  
 – Wertrationalität 398, 465  
 – Zweckrationalität 398, 424, 431, 481 f., 505 f., 514 f., 540, 555  
 Rationalitätslücke 466
- Rationalitätstypen 465–467  
 Ratschlag (s. a. Beratung) 130 f., 208–210, 215  
 Realismus, Moralischer 32–34, 49–60, 152 f., 155, 389, 423, 481  
 Realitätsprinzip 429  
 Recht 128, 135–138, 149, 171, 303–305, 406  
 – auf Nichtwissen 256  
 – juridisches 395, 429, 444, 458, 469, 475 f., 478 f., 486–498, 504, 516  
 – moralisches 419, 432, 421, 469, 493–498  
 – objektives 493–495  
 – subjektives 493–495  
 Rechte (s. a. Abwehrrecht; Anspruchsrecht; Freiheitsrecht; Grundrecht; Menschenrecht) 19, 126, 152–162, 256, 289 f.  
 – positive 160  
 Rechtfertigung s. Begründung  
 Rechtsethik 22, 135–138, 438, 486–493, 518  
 Rechtslogik 331  
 Rechtsphilosophie 22, 135–138, 486  
 Reduktionismus (s. a. Naturalismus) 39 f., 42 f., 402, 431, 460  
 reflective equilibrium s. Überlegungsgleichgewicht  
 Reformation 528 f.  
 Regel (s. a. Prinzip; Norm; Maxime) 99 f., 389, 426 f., 474–480  
 – goldene s. Goldene Regel  
 – soziale 398  
 – technische Regel 399  
 Regelethik 536 f.  
 Regelfolgen 485  
 regulative Idee 422  
 Rekonstruktion 142, 155  
 Relativismus 4, 224 f., 441, 498–502, 548 f., 553  
 Religion 292 f., 428, 530–533  
 Religiöse Ethik (s. a. Theologie) 45, 405–409, 502  
 Renaissance 6 f., 560  
 Reproduktionsmedizin (s. a. Fortpflanzungsmedizin) 22, 257, 276 f.  
 Respekt (s. a. Achtung) 402 f., 416, 530–533  
 Ressentiment 378  
 Ressourcenökonomie 293  
 Ressourcenethik 293 f.  
 Reversibilität 392, 396, 428  
 richtig, moralisch (s. a. gut/richtig) 1, 61 f., 66, 123 f., 387, 389, 419–424, 426–429, 431 f.  
 Richtigkeit 319 f., 323  
 Rigorismus 16, 417  
 Risiko 22, 253 f., 255 f., 284, 392, 396, 472 f., 502–508  
 Rollenübernahme 402, 540  
 Rollenverantwortung/-pflicht 479 f., 509  
 Romantik 401, 534  
 Rücksichtnahme s. Achtung  
 Rundfunk 269 f., 272
- Sachzwang 299 f.  
 sagasse pratique (s. a. Klugheit) 215  
 Sanktion 328, 451, 477, 479, 487 f., 516, 545 f.  
 scala-naturae 288  
 Scham 31, 430, 451, 475  
 Schamkultur 370  
 Schleier des Nichtwissens 176, 181–186, 317, 433, 475  
 Schließen, nonmonotones 330  
 Schlussregel 327  
 Schmerz (s. a. Leiden) 479 f.  
 Scholastik 5 f., 78, 458, 521, 525  
 Schuld (s. a. Gefühl, Schuldgefühl) 31, 516  
 Schuldfähigkeit (s. a. Verantwortung) 447  
 Schuldkultur 370

- Schwangerschaftsabbruch 22, 30, 272  
 securitas (s. a. Gewissheit) 211  
 Seele 309  
 Selbst 221 f., 225–227  
 Selbstbestimmung, sexuelle 487  
 Selbstbewusstsein 457, 459  
 Selbstdetermination 361  
 Selbstentwurf 402  
 Selbsterfüllung 93 f.  
 Selbstgesetzgebung s. Autonomie  
 Selbstsüchlichkeit 361  
 Selbstzweck 10, 132, 432, 436, 458, 560–562, 564 f.  
 Selektion 348  
 Semantik, wahrheitsfunktionale 28 f.  
 Sensibilität, moralische 433, 524  
 Sentientismus 289  
 Sexualethik 489  
 Sicherheit (s. a. Gewissheit) 320–322  
 – absolute 320  
 – relative 320  
 Sinn 233, 238 f.  
 – moralischer 7 f., 43, 183 f., 366–371  
 Sinnerfahrung 345  
 Sinnwert 345  
 Sitte 497, 509 f.  
 Sittengesetz 312, 489  
 Sittenwidrigkeit 488–490, 497  
 Sittlichkeit 379, 508–513, 520 f.  
 Situationsethik 15 f., 540 f.  
 Skeptizismus, skeptisch 12 f., 141–144, 254, 431, 553  
 Sklaverei 30, 501  
 social choice 356  
 Solidarität 471 f.  
 Sollen (s. a. Pflicht) 28, 89, 112, 124, 345, 464 f., 513–517, 549  
 – unbedingtes 131–135, 141  
 Sollensethik 2, 442, 524, 564  
 sophia (s. a. Weisheit) 210, 212  
 Sophisten 1, 3 f., 10  
 Sorge  
 – Fürsorge (s. a. Sorge-Ethik; Verantwortung) 353, 402, 429, 433, 436  
 – Selbstsorge 402 f., 429  
 Sorge-Ethik s. Care-Ethics  
 Sozialethik 21, 116 f., 409–411, 471 f., 517–520  
 Sozialintegration 439–441, 446  
 Sozialstaat 19, 160, 178, 228  
 Sozialvertrag (s. a. Gesellschaftsvertrag) 341  
 Sozialwissenschaften 18, 253–258, 383, 401 f., 435, 440–448, 453, 481 f., 499 f., 503, 545, 548  
 Speziesismus (s. a. Anthropozentrismus) 289 f., 435, 461–463  
 Spezifikation 145 f., 476–479  
 Spiel  
 – iterierte Form 340  
 – Normalform 339 f.  
 Spieltheorie 337–342, 417, 471, 481, 503–508  
 – evolutionäre 340 f.  
 Spontaneität (s. a. Freiheit) 397  
 Sportethik 518  
 Sprachanalytische Philosophie 19, 387, 402 f., 459, 552, 557  
 Sprache 232, 238  
 Sprachphilosophie (s. a. Sprachanalytische Philosophie) 27–29  
 – sprachphilosophische Wende 147  
 Sprachpragmatik 147  
 Sprechttheorie 29, 46, 147, 398  
 Staatsordnung 137  
 Stammzellforschung 415  
 Standesethos 20  
 Standesrecht 475  
 Status, moralischer 277, 290 f., 422, 426–429, 431, 434–439, 476 f., 480, 561 f.  
 Sterbehilfe (s. a. Euthanasie) 22, 106, 277 f., 415  
 Stoa 4, 17, 64, 78, 87 f., 90, 124, 377, 421, 457, 483, 559 f.  
 Strafe 451, 478, 488, 514  
 Strafrecht 137, 160, 171  
 Strategie 340  
 Strebensethik 2, 9, 70–73, 88–90, 442, 523 f., 554 f., 564  
 Subjekt, transzendentes 401  
 Subjektivität 91  
 Substitutionsregel 327  
 Sündenfall 377  
 Supervenienz 389  
 survival of the fittest 348 f.  
 syllogismus cornutus 331  
 Syllogismus, praktischer 451, 476  
 Sympathie s. Mitgefühl  
 synderesis (s. a. Gewissen) 210  
 synthetisch (s. a. analytisch) 455  
 Systemtheorie 482, 484, 517  
 Takt 427  
 Talmud 409, 412 f.  
 Tatbestand 476  
 Tautologie 326  
 techné 210  
 Technik 253–258, 283–287  
 Technikbewertung 396  
 Technikethik 19–22, 150, 216, 253–258, 283–287  
 Technikfolgenabschätzung 253 f., 284–286  
 Teleologie 224  
 Teleologische Ethik 16–18, 61–121, 191 f., 387 f., 465, 536 f., 564  
 – konsequentialistisch-teleologische Ansätze 122–124  
 – onto-teleologische Ansätze 17, 62–68  
 Theologie 5–9, 401, 502, 517, 520–525, 525–533, 538  
 Therapiebegrenzung 277  
 Tiere 19, 256 f., 288–292  
 Tierethik 22 f., 96, 105 f., 152, 253, 256 f., 288–293, 432, 459, 501  
 Tierrechte 494  
 Tierschutz 487, 492, 494  
 Tierversuche 251 f.  
 Tierzucht 251 f.  
 Todesstrafe 478  
 Toleranz 188 f., 416, 424 f., 498 f., 529–534  
 Topik 212  
 Torah 409–411, 414 f.  
 Totalitarismus 380  
 Tötungsverbot 152, 479 f.  
 Tradition 237, 433  
 Transplantationsmedizin 20, 22, 251, 278  
 Transsubjektivität (s. a. Intersubjektivität) 474, 539 f.  
 Transzendentalphilosophie 108, 115, 119  
 Transzendentalpragmatik 146–148, 153, 538  
 Trinitätslehre 457  
 Tugend 5 f., 69–75, 86–88, 206 f., 210–212, 214 f., 334, 345, 426, 429, 433, 440, 441 f., 511, 525 f., 531, 534–538, 555  
 – Kardinaltugenden 504 f.  
 – theologale Tugenden 6  
 Tugendethik 5 f., 9 f., 20, 69–71, 78–80, 128, 135–138, 152, 206 f., 210 f., 214 f., 290, 433, 436, 511, 536 f.  
 Tutorismus 506

- Übel (s. a. Güter) 391, 426–429  
 Über-Ich 378, 445  
 Überlegungsgleichgewicht 54f., 142, 182f., 194–196, 200–203, 324  
 Übermaßverbot 395  
 Überzeugung, moralische 198–201, 319f., 450–452  
 Umfassende Lehre 187  
 Umverteilung 184  
 Umweltethik 19, 22f., 105f., 150, 161, 178, 253, 255, 292–296, 435  
 Umweltschutz 487, 492  
 Ungewissheit 502–508  
 Universalisierung/-barkeit (s. a. Allgemeingültigkeit) 15, 148f., 389, 413f., 422f., 426, 446, 465f., 476f., 500f., 523, 535, 538–541, 560f.  
 – Stufen der Universalisierung 539f.  
 Universalisierungsgrundsatz/-prinzip 148f., 389, 422f., 539  
 Universalismus, universalistisch (s. a. Partikularismus; Egoismus) 8, 10, 15, 96, 174f., 254, 380, 392, 428f., 512  
 Universalpragmatik 148, 518  
 Unterlassung (s. a. Handlung) 106, 126, 396  
 Unterlassungspflicht 478  
 Unternehmensethik 298, 301  
 Unversehrtheit, körperliche 479, 487, 489  
 Urteile/Sätze  
 – ästhetische Urteile 27  
 – deskriptive Urteile/Sätze 27f., 36–38  
 – moralische Urteile/Sätze 27f.  
 – präskriptive Urteile/Sätze 36–38  
 Urteilskraft (s. a. Klugheit, phronēsis) 474, 534, 540f.  
 Urteilsniveau  
 – konventionelles 446  
 – postkonventionelles 446  
 – präkonventionelles 446  
 Urzustand (s. a. Naturzustand) 179–186, 317  
 Utilitarismus 7f., 10, 13, 15–17, 42, 61f., 66, 68, 95–107, 179f., 289f., 335, 373, 379, 383, 392f., 432, 435, 451, 495, 507, 533, 555  
 – Durchschnittsnutzenutilitarismus 100f.  
 – Gerechtigkeitsutilitarismus 104  
 – Handlungsutilitarismus 432  
 – Präferenzutilitarismus 101f., 455  
 – Regelutilitarismus 99f., 432  
 utilité publique 316  
 value/valuation 328  
 veil of ignorance s. Schleier des Nichtwissens  
 Verallgemeinerung s. Universalisierung; Generalisierung  
 Verantwortung (s. a. Sorge, Fürsorge) 19, 149, 253–258, 284–286, 428, 519, 527, 541–548  
 – Mitverantwortung 423, 544  
 – prospektive 542–544  
 – retrospektive 390, 399f., 400f., 404, 429, 447, 542–544, 558  
 – von Korporationen 545  
 Verantwortungsethik 253–258, 544  
 verbindlich (s. a. kategorisch; gültig; richtig) 419, 464, 514  
 Verbot 326–330, 475f.  
 Verhaltensforschung 556  
 Verhältnismäßigkeit (s. a. Güterabwägung) 395  
 Verhandlung 416, 425  
 Verhandlungsspiel 340  
 Verletzlichkeit 427  
 Vermächtnis/-werte 286, 490  
 Vernunft, vernünftig (s. a. Rationalität) 4f., 8–10, 71–76, 87f., 319, 344, 422, 429, 458, 465, 469, 480–486, 497, 520, 526–528, 537, 555f., 559  
 – instrumentelle 481f.  
 – praktische 128–130, 312  
 Vernunftfähigkeit 436–439, 480f.  
 Versprechen 465f., 468, 479f., 514  
 Verständigung s. Konsens; Kompromiss  
 Verständlichkeit 485  
 Verstehen 233–235, 239  
 Vertragstheorie s. Kontraktualismus  
 Vertretung, advokatorische 425, 436  
 virtü s. Tugend  
 virtue ethics s. Tugendethik  
 Völkerrecht 189  
 Voluntarismus 8, 126, 513f., 556  
 – theologischer 513f.  
 Vorbild 343  
 Vorsatz s. Absicht  
 Vorsichtsprinzip (precautionary principle) 437  
 Vorsorgeprinzip 4506  
 Wahrheit 319f., 323, 328  
 Wahrheitsbedingung 329  
 Wahrheitswert 328f.  
 Wahrnehmung 342f.  
 Wahrscheinlichkeit 472f., 502–508  
 Wahrscheinlichkeitsfunktion 338  
 Warum moralisch sein? 31, 58, 452f.  
 Welt  
 – deontisch ideale 329  
 – mögliche s. Mögliche-Welten-Semantik  
 Weltethos 522  
 Wert (s. a. Wertethik) 108–121, 345, 392, 429, 548–553, 560  
 – absoluter Wert 418  
 – intrinsischer Wert 435  
 – sittlicher Wert 114  
 Werteeziehung 442  
 Werte-Oktogon 286  
 Werteordnung 551f.  
 Wertethik (s. a. Wert) 10, 19, 66–68, 108–121, 152, 392  
 – formale 115–118  
 – materiale 108, 111–115  
 Wertewandel 440  
 Wertfreiheit 254  
 Wertidealismus 108  
 Wertklärung 442  
 Wertlehre 432  
 Wertlogik 330  
 Wertobjektivismus 109, 111, 118  
 Wertorientierung 345  
 Wertphilosophie 109f., 548–550  
 Wertrelativismus 109, 532  
 Wertungen  
 – anthropogene 295  
 – nicht-anthropogene 295  
 – schwache 225f.  
 – starke 225f., 228  
 Widerspruch, performativer 147, 153, 155  
 Wille 513f., 553–558  
 – guter 128, 312  
 Willensfreiheit (s. a. Freiheit) 5f., 9, 359f.  
 Willensschwäche 76, 554  
 Wirtschaftsbürgerethik 301  
 Wirtschaftsethik 22f., 150, 296–302, 415, 525  
 Wirtschaftswissenschaften (s. a. Ökonomik) 297–302, 383, 481, 502, 504, 548  
 Wissenschaftsethik 150, 253–258  
 Wissenschaftsgeschichte 482f.  
 Wissenschaftstheorie 253–258, 482f.

- 
- der Ethik 1, 11, 34
  - Wohlergehen 156–160, 381
  - Wunsch 470–474, 554
  - Würde 10, 19, 126, 128, 257, 290, 314, 394, 418, 425, 435 f.,  
440, 458, 496, 527, 558–563, 564 f.
  - der Kreatur 435
  
  - Zeitbewusstsein 401
  - Ziel 131, 157 f., 387 f., 390, 403, 446 f., 523, 563–566
  - Zivilisation 551
  - zoon politikon 185, 280
  
  - Zumutbarkeit 149, 478
  - Zurechnung s. Verantwortung, retrospektive
  - Zustimmungsfähigkeit 145
  - Zweck (s. a. Selbstzweck) 62–68, 131, 398 f., 515, 554,  
563–566
  - natürlicher 131
  - Handlungsziel 157–159
  - Ziel/Mittel 131, 157–159
  - Zweckrationalität s. Rationalität
  - Zwei-Reiche-Lehre 146, 526–528