



UNIVERSITÄT ROSTOCK

Christian Thies

Allgemeine Ethik

Universität Rostock

Zentrum für Qualitätssicherung in Studium und Weiterbildung



Christian Thies

Allgemeine Ethik

Universität Rostock

Zentrum für Qualitätssicherung in Studium und Weiterbildung

Impressum

Copyright by Universität Rostock
Zentrum für Qualitätssicherung
in Studium und Weiterbildung
2006

Erarbeitet von:

Christian Thies
??? Strasse
????? Ort
mail@???

Herstellung: Universitätsdruckerei 000-06

Bezugsmöglichkeiten:

Universität Rostock
Zentrum für Qualitätssicherung
in Studium und Weiterbildung
Universitätsplatz 1, 18051 Rostock
Tel. +49 381 498 12??
????????????@uni-rostock.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1 Erster Teil: Einteilungen und Vorklärungen	9
1.1 Was ist überhaupt Ethik?	9
1.1.1 Was ist Philosophie?	9
1.1.2 Was ist Praktische Philosophie?	12
1.1.3 Was ist Allgemeine Ethik?	13
1.1.4 Was ist Moralphilosophie?	15
1.2 Die Sprache der Moral	17
1.2.1 Vokabulare	17
1.2.2 Aussagetypen	20
1.2.3 Begründungsformen	22
2 Zweiter Teil: Zwei prinzipielle Einwände	33
2.1 Allgemeine Grundzüge der modernen Moral	33
2.2 Das Relativismusproblem	36
2.2.1 Was ist Relativismus?	36
2.2.2 Argumente gegen den deskriptiven Relativismus	38
2.2.3 Argumente gegen den normativen Relativismus	41
2.3 Recht statt Moral?	47
2.3.1 Was ist Rechtspositivismus?	47
2.3.2 Von der Kritik am Anarchismus zur Legitimation des Staates	49
2.3.3 Argumente gegen den Rechtspositivismus	51
3 Dritter Teil: Grundpositionen der normativen Moralphilosophie	59
3.1 Utilitarismus	61
3.1.1 Was ist Utilitarismus?	61
3.1.2 Interne Kritik am utilitaristischen Grundprinzip	63
3.1.3 Externe Kritik am utilitaristischen Grundprinzip	67
3.2 Deontologismus	70
3.2.1 Was ist Deontologismus?	70
3.2.2 Erläuterungen zum deontologischen Grundprinzip	72
3.2.3 Einwände gegen den Deontologismus	76

3.3	Zwei kombinierte Ansätze	79
3.3.1	John Rawls	79
3.3.2	Jürgen Habermas	80
4	Vierter Teil: Offene Fragen	85
4.1	Das Motivationsproblem	85
4.1.1	Die Kluft zwischen Gründen und Motiven	85
4.1.2	Die Irrationalität des Egoismus	88
4.1.3	Nicht-egoistische Motiv	91
4.2	Die Risiko des moralischen Handelns	96
5	Fünfter Teil: Anwendungsprobleme	101
5.1	Von der Allgemeinen zur Angewandten Ethik	101
5.2	Was kann Ethik leisten?	105
	Literaturverzeichnis	107
	Personenregister	113
	Stichwortverzeichnis	115

Einleitung

Die Einleitung gibt einige kurze Hinweise, was in diesem Lehrbrief dargestellt wird und wie man mit diesem am besten arbeiten kann.

Dass Moral etwas ist, mit dem bloß unser sexuelles Verhalten reglementiert werden soll, oder dass Ethik eine weltfremde Beschäftigung mit Fragen ist, die ohnehin niemanden betreffen, meinen wohl nur noch wenige Zeitgenossen. Vielmehr ist moralisches Denken und Handeln in allen Lebensbereichen gefordert: im Alltag, in der Politik, in der Wirtschaft, in der Medizin, in der Wissenschaft usw. Das dürften nicht zuletzt die vielen öffentlichen Debatten der letzten Jahre gezeigt haben, etwa über Werte in der Erziehung, die Legitimität militärischer Interventionen und den Umgang mit menschlichen Stammzellen; sogar einen Nationalen Ethikrat gibt es schon. Die Frage „Was soll ich tun?“ bewegt uns heutzutage vielleicht mehr als je zuvor; immer öfter wird zudem verlangt, dass man seine Überzeugungen und Verhaltensweisen hinreichend begründet. Ethik ist also gefragt, manchmal bloß als Legitimation dessen, was ohnehin geschieht, häufig als hilfloser Einspruch gegen übermächtige globale Tendenzen, aber ebenso oft als ernsthaftes Nachdenken darüber, wie und warum wir so und nicht anders handeln sollten. Wer sich mit diesen Fragen gründlich beschäftigen will, sollte sich an die Instanz wenden, die sich seit nunmehr knapp 2500 Jahren auf moralische Grundlagenfragen spezialisiert hat: die Philosophie.

Vorurteile

Dieser Lehrbrief soll auf ungefähr hundert Seiten in möglichst allgemeinverständlicher Sprache und ohne überflüssiges wissenschaftliches Beiwerk in die zentralen Probleme der Allgemeinen Ethik einführen. Meine Darstellungsweise ist *nicht historisch*, sondern *systematisch*. Obwohl historisches Wissen immer wieder einfließt, wird nicht die Geschichte der Ethik dargestellt, auch keine Zusammenfassung der klassischen Bücher geboten. Zudem habe ich mich bemüht, so wenig wie möglich zu zitieren; nur einige längere Zitate dienen dazu, auch einmal einige Autoren im Originalton kennenzulernen. Den Schwerpunkt bilden vielmehr Gedanken und Argumente, die für gegenwärtige und wohl auch zukünftige moralische Debatten zentral sind. Weil man keinen philosophischen Text schreiben kann, ohne zu den behandelten Problemen Position zu beziehen, musste ich durchgehend meine eigenen Auffassungen offen legen und begründen. Wenn ich an vielen Stellen „wir“ schreibe, so ist das kein *pluralis majestatis*, sondern ein *pluralis concordiae*: Ich gehe davon aus, dass wir uns in dem dargestellten Punkt einig sind. Durchgängig sollen sich die Leser und Leserinnen herausgefordert fühlen, ihre eigenen Vormeinungen zu überprüfen, in einsamer Reflexion oder in der Diskussion mit anderen.

Systematische Einführung

Aufbau des Lehrbriefs Inhaltlich ist der Lehrbrief in fünf Teile gegliedert. Im *ersten Teil* wird erläutert, was überhaupt Ethik ist und mit welchen Methoden man in dieser philosophischen Disziplin wissenschaftlich arbeitet. Diese Kapitel mögen, weil der Lernstoff relativ abstrakt ist, zu den schwierigeren gehören. Die Grundkonzeption einer modernen Moralphilosophie, die zu Beginn des *zweiten Teils* skizziert wird, ruft immer wieder bestimmte Einwände hervor; zu den wichtigsten gehören die Behauptungen, dass Moral immer nur relativ sei und dass man in einer demokratisch legitimierten Rechtsordnung auf Moral verzichten könnte. Beide Kritikpunkte möchte ich entkräften. Im Mittelpunkt universitärer Ethik-Einführungen stehen meist die moralphilosophischen Grundpositionen, die ich im *dritten Teil* vorstelle: der Utilitarismus und der auf KANT zurückgehende Deontologismus. Der *vierte Teil* widmet sich offenen Fragen. Im Unterschied zu den Einwänden des zweiten Teils handelt es sich hier nicht um Kritikpunkte, die man zurückweisen muss, um überhaupt mit ethischen Diskussionen beginnen zu können, sondern um Probleme, die nicht in der Philosophie gelöst werden können, sondern nur im realen Leben: das Motivationsproblem und das mit moralischem Handeln verbundene Risiko. Der *fünfte Teil* wirft einen kurzen Blick auf Anwendungsprobleme und soll so zur Weiterarbeit mit anderen Lehrbriefen anregen. Im Unterschied zu vergleichbaren Einführungen widme ich mich insgesamt stärker der Hinführung zu den moralphilosophischen Kernfragen und einigen Folgeproblemen.

Zielgruppe Denn dieser Lehrbrief wendet sich nicht primär an Personen, die sich an Universitäten oder Akademien wissenschaftlich mit Ethik beschäftigen wollen. Zur *Zielgruppe* rechne ich vielmehr jeden, der sich für moralische Probleme interessiert und sein eigenes Urteil kritisch überprüfen möchte. Spezielles Vorwissen ist nicht erforderlich, aber sehr wohl die Bereitschaft, sich mit abstrakten Gedankengängen zu beschäftigen. Dabei kann die Allgemeine Ethik zur Vorbereitung und/oder Begleitung der Beschäftigung mit einer Spezialethik (etwa Umwelt- oder Medienehtik) dienen, aber auch allein für sich studiert werden.

Lernziele und Arbeitsweise *Lernziele* sind weniger der Erwerb von Faktenwissen (obwohl dies auch nützlich sein mag), sondern in erster Linie die Fähigkeit, moralisch zu denken, ethische Probleme angemessen zu analysieren und selbständig ein begründetes Urteil zu fällen. Letzteres kann dem Leser nicht abgenommen werden. Ob etwa die gegen den Relativismus vorgebrachten Argumente überzeugend sind, muss jeder selbst entscheiden; Entsprechendes gilt für den Vergleich zwischen Utilitarismus und Deontologismus. Nutzen Sie die am Ende jedes Teils gestellten Aufgaben zur Selbstkontrolle und zur Vorbereitung auf die Modulprüfung. Einige der Aufgaben lassen sich nicht allein bearbeiten; suchen Sie sich Diskussionspartner unter Freunden und Kommilitonen. Prinzipiell lernt man gemeinsam besser und auch das Philosophieren macht dann mehr Spaß. Wer den Lernstoff vertiefen und erweitern möchte, sollte auf jeden Fall

weitere Bücher heranziehen; nur dann können auch die Besonderheiten meiner Herangehensweise deutlich werden. Empfehlenswert ist in erster Linie eine der vielen verfügbaren guten Einführungen in die Ethik. Wer genügend Zeit und Kraft besitzt, sollte eine von diesen schon parallel zum Studium dieses Lehrbriefs lesen. Im zweiten Schritt kann man sich an einen Klassiker der Ethik heranwagen, möglichst mit Hilfe weiterer Sekundärliteratur oder einer philosophiegeschichtlichen Darstellung. Die notwendigen Literaturhinweise finden sich am Ende des Lehrbriefs.

Beim Schreiben habe ich mich auf Erfahrungen gestützt, die ich erwerben konnte in Ethik-Einführungskursen an verschiedenen Einrichtungen, unter anderem an Fach- und Volkshochschulen, in der Lehrernachqualifikation des Landes Mecklenburg-Vorpommern sowie an der Universität Rostock. Gedankt sei an dieser Stelle aus verschiedenen Gründen Beatrix Gotthold, Heiner HASTEDT, Ulrike SCHULZ und Ellen Sommer.

Aufgaben zur vorangehenden Selbstverständigung

1. Legen Sie dar, welche Erwartungen Sie an einen Lehrbrief zur Allgemeinen Ethik haben.
2. Verständigen Sie sich darüber, was Sie bereits über Philosophie und Ethik wissen.
3. Was verstehen Sie unter dem Wort „Wissen“?
4. Geben Sie eine Definition des Begriffs „Moral“ (möglichst in ganzen Sätzen).
5. Wenn Sie unsicher sind, wie sie sich in einer schwierigen Situation moralisch entscheiden sollen: Woran orientieren Sie sich?
6. Wenn Sie mit einer anderen Person in einer moralischen Frage uneinig sind: Wie lösen Sie dann diesen Konflikt?

1 Erster Teil: Einteilungen und Vorklärungen

Zu Beginn sind die Voraussetzungen zu schaffen, um überhaupt sinnvoll über Moral sprechen zu können. Im ersten Kapitel wird die Allgemeine Ethik (bzw. deren Kernbereich, die Moralphilosophie) in das Ganze der Philosophie eingeordnet. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der „Sprache“ der Moral, d.h. mit den in der Ethik verwendeten Begriffen, Aussageformen und Begründungstypen.

1.1 Was ist überhaupt Ethik?

1.1.1 Was ist Philosophie?

Auf die Frage, was eigentlich unter Allgemeiner Ethik zu verstehen sei, kann man antworten:

Die Allgemeine Ethik ist ein Teilgebiet der Philosophie.

Eine solche Klassifikation ruft sofort die nächste Frage auf: Und was ist *Philosophie*? Eine ausführliche Antwort ist an dieser Stelle nicht möglich; wir wollen uns begnügen mit einigen Bemerkungen darüber, wie in der Philosophie gearbeitet wird. Denn diese methodischen Maßstäbe gelten auch für die Allgemeine Ethik.

Das Wort „Philosophie“ stammt aus dem alten Griechisch und lässt sich mit „Streben nach Weisheit“ übersetzen. Obwohl solche etymologischen (wortgeschichtlichen) Erläuterungen nicht immer treffend sind, kann man in diesem Fall doch zwei Aspekte benennen, die auch heute noch die Philosophie kennzeichnen.

Philosophie

Der erste knüpft an den *Begriff des Strebens* an: Zwar gelangt die Philosophie auch zu Ergebnissen und im Laufe ihrer langen Geschichte hat sich sogar eine gewaltige Menge an Wissen angesammelt. Dennoch ist Philosophie weniger ein lehrbarer Bestand an Wissen als vielmehr die engagierte Suche nach Einsichten und Erkenntnissen, eine Suche, die immer wieder neu begonnen werden muss und die sich nicht beenden lässt. Kurz gesagt: Philosophie ist eher ein Prozess als ein Resultat. Dass Philosophieren dabei als *geistige Tätigkeit* verstanden wird, als Denken, ist allgemein bekannt. Denken ist nicht das Warten auf spontane Einfälle oder das willkürliche Phantasieren, schon gar nicht ein stummes Nachvollziehen der Gedanken anderer. Es ist vielmehr eine

systematische Anstrengung, mit der man alles das, was selbstverständlich erscheint, in Frage stellt. Sowohl im Zweifeln wie im Aufstellen neuer Behauptungen folgt man dem besseren Argument, einer möglichst für alle überzeugenden Begründung.

Den zweiten Aspekt unseres Philosophieverständnisses kann man vom *Begriff der Weisheit* ableiten. Denn darunter verstehen wir normalerweise eine besonders herausragende menschliche Fähigkeit, die sich auf das Wesentliche in unserem Leben bezieht. Die Philosophie beschäftigt sich, so lässt sich daraus schließen, nicht mit Detailproblemen, sondern mit den *großen Fragen des menschlichen Daseins*. Diese spiegeln sich wider in den Begriffen, um die sich die Geschichte der Philosophie seit Anbeginn dreht und von denen einige hier aufgezählt seien: Wahrheit, Gerechtigkeit, Schönheit, Vernunft, Leben, Tod, Sinn, Gott und Mensch. Wir gelangen damit zu der folgenden Begriffsbestimmung:

Philosophie ist das systematische Nachdenken über zentrale Probleme des menschlichen Lebens.

Selbstdenken

Da uns niemand unser Leben abnehmen kann und sich alle über dieses manchmal Gedanken machen, kann man sagen, dass im Grunde jeder Mensch beizeiten philosophiert. Tatsächlich kann es nicht Sinn der Philosophie sein, sich von bedeutenden Denkern der Vergangenheit etwas über das Wahre und das Gute erzählen zu lassen. Solche Theorien, so großartig sie sein mögen, sind vielmehr als Expertenäußerungen zu betrachten, die wir heranziehen wie ein Gerichtshof das Gutachten eines Sachverständigen. Denken und vor allem urteilen müssen wir aber immer selbst. Es ist also nicht möglich, vor dem Beginn des Philosophierens sich selbst gleichsam an der Garderobe abzugeben. Das gilt für die Fragen der Allgemeinen Ethik noch mehr als in anderen philosophischen Teildisziplinen.

Wissenschaftliches Wissen

Zu diesem Anspruch steht in einem gewissen Spannungsverhältnis, dass Philosophie heute eine *Wissenschaft* ist wie jede andere auch. Sie muss sich, allein um ihren Platz an den Universitäten und Akademien zu rechtfertigen, an den anerkannten Kriterien wissenschaftlichen Arbeitens orientieren. Solche Maßstäbe führen dazu, dass nach allgemeiner Auffassung die Astronomie als Wissenschaft gilt, die Astrologie aber nicht, dass DARWINS Evolutionstheorie als weitgehend bestätigt gelten kann usw. Zwei der Kriterien seien hervorgehoben: Erstens müssen wissenschaftliche Aussagen prinzipiell so formuliert sein, dass sie für jeden Interessierten *verständlich* sind. Das erfordert vor allem die ausreichende Klärung der verwendeten Begriffe. Zweitens müssen wissenschaftliche Aussagen auf nachvollziehbare Weise *begründet* sein. Nach einer klassischen Bestimmung kann man nur wahre und begrün-

dete Überzeugungen als *Wissen* bezeichnen; dadurch unterscheidet sich Wissen von Meinen oder Glauben. Wissenschaftliches Wissen ist die institutionalisierte Form solcher wahren und begründeten Überzeugungen.

Allerdings handelt es sich in der Philosophie um einen *besonderen Typ von Wissen*. Die anderen Wissenschaften zielen nämlich meistens auf eine Vermehrung unseres *Faktenwissens*. Philosophische Erkenntnisse sind jedoch eher ein Wissen über unser Wissen. Dieses *Wissen zweiter Ordnung* richtet sich etwa auf die Voraussetzungen und Grenzen des Wissens erster Ordnung. Während die Physik herausbekommen möchte, welchen Gesetzen die Planeten auf ihren Bewegungen um die Sonne folgen, möchte der Philosoph wissen, wie ein solches Wissen überhaupt möglich ist. Im Alltag benutzen wir ständig Begriffe wie „Freiheit“ oder „Glück“; jeder scheint zu wissen, was es damit auf sich hat - die Aufgabe der Philosophie ist es, diese und viele andere Begriffe grundlegend zu klären.

*Wissen zweiter
Ordnung*

Dieses Wissen zweiter Ordnung kann sich kritisch auf das gewöhnliche Wissen beziehen und bisher kaum bezweifelte Auffassungen erschüttern. Das Ergebnis einer philosophischen Anstrengung ist deshalb häufig, dass man weniger weiß als vorher; auf der Meta-Ebene des Wissens zweiter Ordnung ist dies selbstverständlich dennoch als Fortschritt zu bewerten. Besonders abschreckend für jemanden, dem es nur um Wissensvermehrung geht, ist jedoch, dass auch dieses Wissen zweiter Ordnung niemals sicher ist - als Philosophen streben wir ja nur nach ihm; „todsichere“ Erkenntnisse sind also von der Philosophie überhaupt nicht zu erwarten. Alles ist strittig, jedoch nichts beliebig, denn die Verfechter jedweder Auffassung müssen Gründe beibringen können.

Zu dem gewöhnlichen Wissen, das in der Philosophie kritisch reflektiert wird, gehört aber nicht nur unser alltägliches oder wissenschaftliches Faktenwissen, sondern auch unser *Handlungswissen*. Damit meine ich die Absichten und Zwecke, die Werte und Normen, nach denen wir handeln, oft ohne uns dessen bewusst zu sein. Wir wissen etwa, dass wir eine uns persönlich bekannte Person grüßen sollten; wir wissen, dass es besser ist, einem anderen Menschen zu helfen als ihm zu schaden; wir wissen, dass Geldscheine nicht gefälscht werden dürfen usw. Die Aufgabe der Philosophie ist es nicht, das gesamte, unserem Handeln zugrunde liegende Wissen zusammenzutragen; das tun eher Soziologen und Juristen. Die philosophische Frage ist vielmehr, ob dieses Wissen berechtigt ist oder nicht, welchen Normen wir folgen sollten und welchen nicht.

1.1.2 Was ist Praktische Philosophie?

Einteilung der Philosophie

In der Philosophie wird also Wissen kritisch reflektiert, entweder Faktenwissen oder Handlungswissen. Damit gewinnen wir ein Kriterium, um die Gesamtheit der Philosophie in zwei Großbereiche zu gliedern, die Theoretische Philosophie und die Praktische Philosophie. Wie bei diesen selbstbezüglichen Einteilungen geht es bei philosophischen Differenzierungen generell nicht darum, Verschiedenes zu trennen, sondern zu unterscheiden. (Sie können gern meinen Kopf von meinem Rumpf unterscheiden; ich bitte Sie jedoch darum, sie nicht voneinander zu trennen.) In den meisten Fällen sind die unterschiedenen Dinge in der Realität miteinander verwoben und vermischt; die Differenzierung dient nur einem besseren Verständnis. Theoretische und Praktische Philosophie lassen sich also oft nicht eindeutig auseinanderdividieren.

Praktische Philosophie

Die Allgemeine Ethik gehört zur *Praktischen Philosophie*. Diese ist nicht etwa, wie ein Missverständnis nahe legen könnte, eine praktisch gewordene Philosophie und somit nicht selbst ein Handeln. Man darf die Praktische Philosophie nicht mit ihrem Gegenstand verwechseln. Sie ist auch nicht wichtiger für das menschliche Leben als die Theoretische Philosophie. Besonders wirkungsmächtige Philosophen waren etwa Francis BACON und René DESCARTES, zwei Denker, deren Leistungen eher in der Theoretischen Philosophie liegen; beide haben nämlich maßgeblich beigetragen zur Entstehung der modernen Wissenschaften, die heute unser Leben bestimmen. Praktische Philosophie ist genauso theoretisch wie die Theoretische Philosophie, sie hat bloß einen anderen Gegenstand, nämlich unser Handlungswissen. Dieses bezieht sich übrigens nicht nur auf unser Tun, sondern auch auf das Unterlassen von Handlungen und die Produkte von Handlungen. Wiederum geht es nicht um Detailprobleme, sondern um die großen Fragen, die Grundlagen und Endzwecke menschlichen Handelns überhaupt.

Praktische Philosophie ist das systematische Nachdenken über zentrale Probleme des menschlichen Handelns.

Zur Praktischen Philosophie gehören mehrere Disziplinen, die kurz aufgezählt werden sollen:

- Die *Rechtsphilosophie* beschäftigt sich mit dem Begriff und den Grundlagen des Rechts, also den Vorschriften, die meist in geschriebener Form vorliegen und für eine bestimmte soziale Gruppe verbindlich sind.
- Die *Politische Philosophie* beschäftigt sich mit dem Begriff und den Grundlagen des Politischen in allen Dimensionen

(individuelles und kollektives politisches Handeln, politisches Bewusstsein und politische Ideen, politische Einrichtungen und Strukturen u. a.).

- Die *Anthropologie* beschäftigt sich mit dem „Wesen“ des Menschen. Es handelt sich um ein philosophisches Teilgebiet an der Grenze zu den Humanwissenschaften (Humanbiologie, Psychologie usw.).
- Die *Sozialphilosophie* beschäftigt sich mit den Strukturen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens in kleinen und großen Gruppen. Es handelt sich um ein philosophisches Teilgebiet an der Grenze zu den Sozialwissenschaften (Soziologie, Wirtschaftswissenschaften u. a.).

Die Relevanz dieser Disziplinen für die Ethik wird noch deutlich werden. Am Ende des Lehrbriefes werden wir zudem eine weitere Disziplin der Praktischen Philosophie kennenlernen: die Angewandte Ethik.

1.1.3 Was ist Allgemeine Ethik?

Der *Kernbereich bzw. das Fundament* der Praktischen Philosophie ist aber die *Allgemeine Ethik*. Diese oft auch kurz als „Ethik“ bezeichnete Disziplin zielt auf die Beantwortung der grundsätzlich gestellten Frage „Was soll ich tun?“. Hier geht es, so kann man sagen, ums Prinzip, um die Grundlagen des Handelns, von Handlungsnormen und Handlungsbegründungen.

Allgemeine Ethik ist das systematische Nachdenken über die Prinzipien des menschlichen Handelns.

Leider gibt es in der Philosophie *keine einheitliche Terminologie*. (Man sagt sogar, dass zwei Philosophen lieber eine Zahnbürste gemeinsam benutzen würden als einen Begriff.) Was hier als „(Allgemeine) Ethik“ bezeichnet wird, nennen andere „Moralphilosophie“. Früher waren auch Titel wie „Sittenlehre“ und „Tugendlehre“ gebräuchlich.

Tatsächlich besteht zwischen den genannten Begriffen ein Zusammenhang, der sich *wortgeschichtlich* erhellen lässt. Im Griechischen gibt es zwei Ausdrücke, für die als deutsche Transkription *ethos* stehen kann:

Etymologie

- *ethos* (mit dem griechischen Buchstaben Epsilon, einem kurzen „e“) = Gewohnheit, Brauch, eingelebte Lebensweise; die beste deutsche Übersetzung ist wohl „Sitte“;

- *ethos* (mit dem griechischen Buchstaben Eta, einem langen „e“ oder „äh“) = Charakter, Charaktereigenschaft, Haltung; die beste deutsche Übersetzung ist wohl „Tugend“.

Das entsprechende Wort im Lateinischen ist *mos* (Plural: *mores*), das sich ebenfalls mit „Sitte“ übersetzen lässt und, wie unschwer zu erkennen ist, den Ursprung unseres deutschen Wortes „Moral“ bildet. Dieses kann aber auch die Bedeutung von „Tugend“ annehmen: Wenn man davon spricht, dass jemand in einer Situation Moral bewiesen habe, so ist damit oft nur gemeint, er sei charakterfest und willensstark gewesen. Das kann eine im eigentlichen ethischen Sinne gute und gebotene Handlung gewesen sein, muss es aber nicht, denn es gibt auch charakterfeste und willensstarke Verbrecher.

SOKRATES

Aus den etwas altmodischen Übersetzungen „Sitte“ und „Tugend“ könnte man schließen, die Ethik sei eine Disziplin, der es vor allem um die Rekonstruktion und Legitimation der in einer Kultur verbreiteten Sitten oder eines Katalogs von Tugenden gehe. Das ist aber nicht der Fall, wie man allein mit dem Hinweis auf den Begründer der philosophischen Disziplin der Ethik zeigen kann: SOKRATES wurde 399 v. u. Z. von seinen Mitbürgern zum Tode verurteilt wurde, weil er die geltenden Traditionen und Meinungen in Frage gestellt hatte. Die Ethik ist also eine *kritische* Disziplin, die sich gegen die unbegründete Übernahme der faktisch herrschenden Sitten wendet; ihr Bemühen richtet sich darauf, mit Gründen zu unterscheiden zwischen den Handlungsweisen, die man fallenlassen sollte, und denen, die gerechtfertigt sind. (Das Wort „kritisch“ kommt vom altgriechischen Verb „krinein“, das „unterscheiden“ oder „auswählen“ bedeutet.) Auch SOKRATES wollte keineswegs die alte Ordnung zerstören; er wollte diese nur messen an den moralischen Idealen, die sich im Gespräch vernünftig begründen lassen. Zudem zeichnete er sich dadurch aus, dass er (so weit wir wissen) nie intolerant, Zweifel an seinen Auffassungen immer zuließ und ein humorvoller Mensch war; vor allem aber gab es bei ihm keinen Unterschied zwischen Worten und Taten. Deshalb blieb SOKRATES bis heute Vorbild für Weisheit und Moralität.

Moral

Man macht nichts falsch, wenn man sagt, die Allgemeine Ethik habe das Moralische zum Gegenstand, Ethik sei die *philosophische Theorie der Moral*. Diese Bestimmung ist jedoch nicht klar, weil, wie schon angedeutet, das Wort „Moral“ doppeldeutig ist, nämlich Handlungsnormen (soziale Regeln) und eine psychische Disposition bezeichnen kann. Tatsächlich hat der Begriff der Moral aus philosophischer Sicht sogar *drei Bedeutungen*:

- Erstens bezeichnet der Begriff der Moral einen Ausschnitt aus dem Gesamtbereich *sozialer Regeln* oder Handlungsnormen. Zu diesen gehören nämlich außerdem Konventionen (Höflichkeitsre-

geln, spezifische Normen innerhalb einer Institution), lokale oder regionale Sitten, Spielregeln und pragmatische Ratschläge, vor allem aber die Rechtsnormen. Zu allen diesen, vor allem zu den juristischen oder, wie man in der Philosophie manchmal sagt, juristischen Normen, werden *moralische Normen* häufig ausdrücklich als Gegenstück betrachtet. Beispielsweise gibt es für das Verhalten von Ehepartnern zueinander eine Fülle von Regeln; einige von diesen sind bloße Konventionen oder bestimmt durch partikuläre Traditionen, andere haben sich im geschriebenen Recht niedergeschlagen. Ein Ehebruch hat in modernen Gesellschaften keine (straf)rechtlichen Konsequenzen; es mag aber sein, dass wir ihn als Verstoß gegen eine moralische Norm betrachten und deshalb als besonders verwerflich.

- Die zweite Verwendungsweise bezieht sich auf Moral als psychische Disposition. Aus philosophischer Sicht ist damit aber nicht Charakterfestigkeit oder Willensstärke gemeint, sondern die positive innere Einstellung einer Person zum gesamten Bereich der berechtigten sozialen Werte und Normen. KANT hat dafür den Begriff der *Moralität* eingeführt. Sein (missverständlicher) Gegenbegriff ist „Legalität“, der sich aber nicht nur auf rechtliche, sondern auch auf moralische Normen bezieht. Eine Person handelt für KANT aus Legalität (bzw. bloß „pflichtgemäß“), wenn sie den legitimen sozialen Normen nur deshalb folgt, weil es eben verlangt wird und man sonst Nachteile befürchten müsste. Wer jedoch aus voller Überzeugung das Richtige tut, verkörpert die innere Einstellung der Moralität und handelt (in KANTS Begrifflichkeit) „aus Pflicht“.
- In seiner dritten Bedeutung meinen wir mit Moral die Grundlage sowohl der moralischen wie der rechtlichen Normen, die *moralischen Prinzipien*. Aus ihnen kann man neue Normen ableiten oder sie als Kriterium benutzen, um bestehende Gesetze auf ihre Legitimität zu überprüfen. Beispiele dafür sind die Zehn Gebote aus dem Alten Testament und der Artikel 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland, das Grundprinzip des Utilitarismus und der Kategorische Imperativ von KANTS Moralphilosophie (vgl. Kapitel 3, S.59). Sie bilden das Fundament unseres Zusammenlebens. Da es in der Ethik um die Prinzipien des menschlichen Handelns geht, ist die dritte Bedeutung von Moral in der Allgemeinen Ethik am wichtigsten.

1.1.4 Was ist Moralphilosophie?

Vielfach werden die Ausdrücke „Ethik“ und „Morphilosophie“ synonym benutzt. Weil damit eine interessante Differenzierungsmöglich-

keit verschenkt wird, schlage ich vor, den Begriff „Allgemeine Ethik“ als Oberbegriff für zwei Subdisziplinen zu verwenden: die Philosophie der Lebenskunst und die Moralphilosophie.

Lebenskunst

Auch die *Philosophie der Lebenskunst* fragt: Was soll ich tun? Aber sie richtet diese Frage auf ein Ziel, das wir in irgendeiner Weise alle haben: glücklich zu sein. Die Frage lautet also eigentlich: Was soll ich tun, um glücklich zu werden? Wie sollten wir leben, wenn wir glücklich werden wollen? Wie man an diesen Formulierungen sehen kann, wird die Antwort (mit KANT gesprochen) ein hypothetischer Imperativ sein: Wenn du glücklich sein willst, dann solltest du x tun. Die Antworten, die auf diese Frage(n) gegeben werden könnten, sollen zwar gut begründet sein, sie sind jedoch eher als Ratschläge zu verstehen. Es handelt sich also um eine mehr oder weniger wissenschaftlich begründete Anleitung zum Glücklichen. Wer diesen Ratschlägen nicht folgt, dem ist nichts vorzuwerfen, es sei denn, dass man ihm zeigen kann, dass er nicht in seinem ureigensten Interesse handelt, nämlich Glückschancen verpasst hat.

Moralphilosophie

Die *Moralphilosophie* hingegen stellt die Frage „Was soll ich tun?“ ohne Einschränkungen und Vorgaben - und seien diese noch so universal-menschlich wie das Glück. Sie fragt, wie ich auf jeden Fall handeln sollte, egal ob es meinem Glück dient oder nicht. Die Antworten, die sie gibt, sind insofern kategorischer Art; KANT meinte sogar, es würde nur einen einzigen Kategorischen Imperativ geben, allerdings in verschiedenen Formulierungen und mit möglichen Erweiterungen (vgl. Kapitel 3.2.2, S.72). Die Antworten der Moralphilosophie sind jedenfalls nicht als Ratschläge oder als hypothetische Urteile zu verstehen, sondern als unbedingte Gebote und absolute Wertungen. Im Gegensatz zur Philosophie der Lebenskunst, die oft zugesteht, dass ihre Aussagen nicht für alle gelten, weil in den Begriff des Glücks historische und kulturspezifische Elemente eingehen, tritt die Moralphilosophie mit dem Anspruch auf strenge Allgemeingültigkeit auf. Die Gründe, die für die normativen Aussagen der Moralphilosophie gegeben werden, müssen prinzipiell für jeden Menschen guten Willens nachvollziehbar und überzeugend sein.

Moralphilosophie ist das systematische Nachdenken über allgemein gültige Prinzipien des menschlichen Handelns.
--

Antike Ethik

Historisch waren die beiden Themen bis zur frühen Neuzeit nicht getrennt. Es gab in der *klassischen Antike* zwar sehr unterschiedliche ethische Konzeptionen; aber die Überzeugung, dass ein glückliches und ein moralisches Leben zusammenfallen, wurde von fast allen geteilt; herausragende Beispiele solcher zugleich glücks- und moralorientierten

Lehren sind die Ethiken von ARISTOTELES, von EPIKUR und von den Stoikern. In der frühen Neuzeit versuchte man eine Wiederbelebung dieser Konzeptionen, aber bald setzen sich zwei grundlegende Einsichten durch: Es gibt *erstens* so unterschiedliche Ideen eines glücklichen Lebens, dass man sich darüber nicht rational einigen kann. Vor allem aber kann *zweitens* des einen Weg zum Glück für den anderen der Weg ins Unglück sein. Menschen können ihrem Glücksstreben miteinander in Konflikt geraten. Zudem muss man sich wohl mit der Tatsache abfinden, dass es Menschen gibt, die ihr Glück darin finden, anderen Menschen zu schaden. Das individuelle Glück und die allgemeine Moral fallen also auseinander. Wie genau das Verhältnis von Glück und Moral zu bestimmen ist, kann übrigens als ein Thema der Ethik gelten, das sich keiner der beiden Subdisziplinen zuordnen lässt. Thema dieses Lehrbriefes ist jedoch in erster Linie die Moralphilosophie.

1.2 Die Sprache der Moral

In diesem Kapitel geht es um die wichtigsten „Werkzeuge“ der Allgemeinen Ethik. In der klassischen Philosophie wurde zwischen Begriffen, Urteilen und Schlüssen unterschieden; wir schließen uns dieser Einteilung an und behandeln im Folgenden nacheinander das ethische Vokabular, die in der Ethik verwendeten Aussageformen (und damit verbundenen grundsätzlichen Ebenen moralischen Denkens) sowie mögliche Typen moralischer Begründungen.

1.2.1 Vokabulare

In der Ethik gibt es zwei Typen von Grundbegriffen, die sich zwar nicht ausschließen, aber doch deutlich voneinander unterscheiden. Das erste Vokabular ist *präskriptiv*. Das Wort „präskriptiv“ kommt vom lateinischen Verb „praescribere“, das man mit „vorschreiben“ oder „verordnen“ übersetzen kann. In der präskriptiven Sprache der Ethik gibt es deshalb *Gebote* und *Verbote*. Zwischen dem Gebotenen und dem Verbotenen gibt es noch den Bereich des *Erlaubten*: Man darf es tun, aber man ist dazu nicht verpflichtet. (Eigentlich müsste man zwischen dem Erlaubten im engeren und im weiteren Sinne unterscheiden; denn auch das Gebotene ist selbstverständlich erlaubt. Gemeint ist also das Erlaubte im engeren Sinne.) Nach Auffassung vieler Sozialphilosophen zeichnet sich die moderne Welt dadurch aus, dass sich der Bereich des Erlaubten stark ausgedehnt hat: Während beispielsweise noch im 18. Jahrhundert eine Kleiderordnung mit strengen Geboten und Verboten für die unterschiedlichen Stände galt, ist inzwischen fast alles erlaubt, kaum etwas verboten oder geboten. Schließlich gibt es noch dasjenige,

Präskriptive Begriffe

was über das Gebotene hinausgeht, was man in der philosophischen Fachsprache als *supererogatorisch* bezeichnet (von dem lateinischen Verb „supererogare“, zu deutsch: darüber hinaus auszahlen). Eine supererogatorische Handlung ist etwa der selbstlose Einsatz in einer Hilfsorganisation; zwar ist die Unterstützung von Schwächeren sehr wohl geboten, aber niemand kann zu der Mitarbeit in einer wohltätigen Vereinigung verpflichtet werden. Diese vier Grundbegriffe kann man auf einer Skala eintragen:

verboten	erlaubt	geboten	mehr als geboten
----------	---------	---------	------------------

Evaluative Begriffe

Das zweite Vokabular ist die *evaluative* Sprache (von lat. *valere*, das auch mit „gelten“ übersetzt werden kann). Eine Evaluation ist eine Bewertung. Grundbegriff aller Bewertungen ist der Ausdruck „gut“. Der Gegenbegriff zu „gut“ ist normalerweise „schlecht“. Zwischen dem Guten und dem Schlechten liegt der Bereich des Indifferenten. In der moralischen Sprache kann darüber hinaus der Gegensatz zu „gut“ verschärft werden, nämlich mit dem Begriff „böse“. Man kann folgende Begriffsbestimmungen verwenden: *Gut* ist eine Handlung, die nicht primär dem eigenen Wohl, sondern dem Wohl des Anderen dient (wobei der Andere eine einzelne Person sein kann, aber auch eine Gruppe oder sogar die gesamte Menschheit). Solche Handlungen bezeichnen wir auch als *altruistisch*. *Schlecht* ist eine Handlung, die dem eigenen Wohl auf Kosten des anderen Wohls dient; dann sprechen wir auch von *Egoismus*. Nach verbreiteter Auffassung sind wir Menschen in unseren Einstellungen und Handlungsweisen sehr stark egoistisch orientiert; wir werden darauf zurückkommen (vgl. Kapitel 4.1, S.85). Als *böse* können wir nach dieser begrifflichen Logik eine Handlung bezeichnen, die fremdes Leid um seiner selbst willen verursacht: Es geht nicht einmal um den eigenen Vorteil, vielmehr schadet man sich sogar oft selbst, im Extremfall bis zur Selbsttötung. Wenn man die bisherigen Begriffe weiter denkt, müsste es auch in der evaluativen Sprache eine Steigerung des Guten geben; es würde hier das Streben nach dem eigenen Leid um seiner selbst willen sein. Beispiele dafür finden wir etwa bei religiös motivierten Handlungen von Asketen, Schamanen und Fakiren. Da solche Handlungen aber nichts mit dem Verhalten gegenüber anderen zu tun haben, fallen sie aus dem Bereich des Moralischen heraus. Zudem benötigen wir auch deshalb keinen Begriff jenseits des Guten, weil wir „gut“ selbst steigern können, zu „besser“ und „am besten“ (komparative Begriffe). Entsprechendes gilt für „schlecht“ und „böse“. Trotz gelegentlicher Bemühungen ist es allerdings bisher nicht gelungen, die evaluative Sprache zu überführen in metrische Begriffe, die eine Quantifizierung des Guten erlauben würden, wie es etwa der Ökonomie mit der ‚Sprache‘ des Geldes gelungen ist. Die Grundskala der evaluativen Sprache sieht also folgendermaßen aus:

böse	schlecht	indifferent	gut
------	----------	-------------	-----

Während der historische Ursprung der präskriptiven Begrifflichkeit in der jüdisch-christlichen Tradition zu suchen ist (man denke an die Zehn Gebote im Alten Testament), hat sich die evaluative Terminologie aus der antiken griechischen Philosophie entwickelt, in der vor allem bei PLATON und ARISTOTELES der Begriff des Guten im Mittelpunkt stand. Beide Sprachen sind nicht auf den Bereich des Moralischen beschränkt. In beiden Vokabularen müsste man dem jeweiligen Grundbegriff eigentlich das Adjektiv „moralisch“ hinzufügen, also vom moralisch Gebotenen bzw. moralisch Guten sprechen.

*Nichtmoralische
Anwendungen*

Die *präskriptiven* Begriffe finden überall dort Anwendung, wo es soziale Regeln gibt. Nicht alle sozialen Regeln sind aber moralischer Art. Beispielsweise gibt es auch bei der Anwendung von Maschinen und im Rahmen von Spielen Gebote und Verbote. Beispielsweise sollte man beim Autofahren nicht direkt vom ersten in den vierten Gang schalten. Im Schachspiel darf man den Turm nicht diagonal ziehen; erlaubt sind nur horizontale und vertikale Züge. Die *evaluative* Sprache ist sogar jenseits der soziokulturellen Welt verwendbar, also auf den Bereich der Natur. Der grundlegende evaluative Begriff „gut“ kann auf so gut wie alles bezogen werden: Wir sprechen auch von einem „guten Messer“, einem „guten Symbol“, einem „guten Dieb“, einem „guten Arbeitstag“, einem „guten Wetter“ usw. Entsprechendes gilt für den Begriff „schlecht“, nicht jedoch für den Begriff „böse“, der nur im moralischen Bereich sinnvoll ist. Wenn wir von „bösen Tieren“ oder einem „bösen Unfall“ reden, so ist das bloß metaphorisch gemeint, im übertragenen Sinne.

Die moralische Verwendungsweise unterscheidet sich aber in beiden Vokabularen von der nicht-moralischen dadurch, dass sie keine Einschränkungen aufweist. Im *präskriptiven* Vokabular wird, wie oben schon beim Vergleich zwischen Philosophie der Lebenskunst und Moralphilosophie erwähnt, zwischen kategorischen und hypothetischen Imperativen differenziert. Spielregeln, Kochrezepte, Gebrauchsanweisungen usw. sind zwar in präskriptiver Sprache abgefasste Gebote, aber diese gelten nur, wenn ich mich auf den entsprechenden Handlungsbereich einlasse. Wer nicht Schach spielen möchte und nur zum Zeitvertreib die Figuren über das Brett schiebt, muss sich nicht an die Gebote halten. Das ist im Bereich des Moralischen anders: Die moralischen Gebote und Verbote gelten kategorisch; ihre Befolgung kann nicht von weiteren Bedingungen abhängig gemacht werden. Das ‚Spiel‘ der Moral ist gewissermaßen das Leben selbst, aus dem man nicht ohne weiteres aussteigen kann.

*Hypothetisch/
kategorisch*

extrinsisch/intrinsisch Im *evaluativen* Vokabular kann man unterscheiden zwischen „gut als Mittel“ und „gut an sich“. Die Fähigkeit, mit einem Messer umzugehen, kann als Mittel gut sein, als Mittel zu verschiedenen Zwecken, beim Kochen oder beim Töten. Die Fähigkeit jedoch, anderen Menschen zu helfen, ist in jedem Fall gut, an sich gut. In philosophischer Terminologie spricht man im ersten Fall vom *extrinsisch Guten*, das nur einen instrumentellen Wert hat. Das Gegenstück ist das *intrinsische Gute*, das an sich einen Wert besitzt, eventuell sogar einen absoluten.

Vergleich Ein Vorteil der evaluativen Sprache ist, dass sie die präskriptive Sprache integrieren kann: Alle präskriptiven Aussagen lassen sich evaluativ formulieren. Das gilt aber nicht umgekehrt, denn die positive Bewertung von Gegenständen und Naturphänomenen lässt sich nicht als Gebot formulieren. Der Vorteil der präskriptiven Sprache ist demgegenüber, dass sie in Sollensaussagen überführbar ist, sich also mit der Grundfrage der Praktischen Philosophie verbinden lässt: Was verboten ist, darf man nicht tun; was erlaubt ist, darf man tun; was man tun soll, ist das, was geboten ist. Hingegen fehlt dieser verpflichtende Charakter bei der evaluativen Sprache: Etwas kann gut sein, ohne dass es für uns obligatorisch wäre; deshalb bleiben viele öffentliche Diskussionen über moralische so unergiebig.

Darüber hinaus sind die beiden Sprachen nicht streng parallel aufgebaut. Das Gebotene ist nicht immer das Gute. Wenn man beispielsweise nur die Wahl zwischen zwei schlechten Handlungen hat, die eine aber noch schlechter ist als die andere, ist im Zweifelsfall die letztere moralisch geboten. Allerdings kann man problemlos beide Vokabulare benutzen. Wenn dies nicht der Fall wäre, hätte ich dieses Kapitel gar nicht schreiben können.

1.2.2 Aussagetypen

Drei Ebenen Es lassen sich drei Arten von Aussagen unterscheiden, die in der Allgemeinen Ethik (und in der Moralphilosophie) eine Rolle spielen. Diese Unterscheidung bezieht sich nicht auf die Gegenstände der Ethik, sondern auf die Art und Weise, wie diese thematisiert werden:

- (a) metatheoretische Aussagen
- (b) deskriptive Aussagen
- (c) normative Aussagen

Wenn jemand eine ethische Behauptung aufstellt, sich aber nicht klar ausdrückt, kann man oft zurückfragen: Wie meinst du das: metatheoretisch, deskriptiv oder normativ? Wir können auch von *drei Ebenen* sprechen, auf denen man in der Ethik denkt und forscht:

Auf der *metatheoretischen Ebene* geht es generell um Vorklärungen, die uns vor Unklarheiten, Irrtümern und Fehlern bewahren sollen. Deshalb stehen sie normalerweise am Anfang ethischen Denkens. Abkürzend spricht man einfach auch von „*Metaethik*“. Metatheoretische Aussagen richten sich also nicht auf die Gegenstände selbst (auf das moralische Handeln, die moralischen Regeln usw.), sondern auf unsere Begriffe von diesen Gegenständen, die Zugangsweisen zu diesen, die Art und Weise, wie in der Ethik argumentiert wird usw. Der erste Teil dieses Lehrbriefs behandelt metaethische Fragen.

Metaethik

Die beiden anderen Aussagetypen stehen in einem Gegensatz zueinander. „Deskriptiv“ (von lat. *describere*) heißt beschreibend. Mit *deskriptiven Aussagen* (Seinssätzen) werden Tatsachen (oder Beziehungen zwischen Tatsachen) festgestellt, in beschreibender Form oder auch mit Erklärungen dafür, warum sich die Dinge so verhalten. Sie antworten also auf die Frage, wie wir handeln und warum wir dies tun. Von Beschreibungen und Erklärungen sind Beurteilungen zu unterscheiden, *normative Aussagen* (von lat. *norma* = die Regel, die Richtschnur). Normative Aussagen sind keine Seins-, sondern Sollenssätze bzw. Bewertungen. Mit ihnen werden Handlungen also nicht beschrieben oder erklärt, sondern sie werden daraufhin überprüft, ob sie so sind, wie sie sein sollten bzw. ob sie gut sind. Ich benutze hier „normativ“ als Oberbegriff für „evaluativ“ und „präskriptiv“. Wenn ich im Folgenden von normativen Prinzipien spreche, so sind damit sowohl die grundlegenden moralischen Ge- und Verbote als auch die fundamentalen moralischen Werte gemeint.

deskriptiv/normativ

Den für die Ethik zentralen Unterschied von metatheoretischen, deskriptiven und normativen Aussagen wollen wir an einem Beispiel erläutern: dem Lügen. Eine wichtige *metatheoretische* Frage lautet: Was ist überhaupt eine Lüge? Diese Frage ist gar nicht so einfach zu beantworten. Lügen sind von Irrtümern und Höflichkeitskonventionen, von Scherzen und fingierten Sprechakten zu unterscheiden. Folgende Begriffsbestimmung könnte zustimmungsfähig sein: Lügen sind *erstens* reale sprachliche Handlungen (Sprechakte), ob in mündlicher oder schriftlicher Form, die sich einem Sprecher zuordnen lassen müssen. Weder gefärbte Haare noch Aussagen eines Ich-Erzählers in einem Roman sind Lügen. Dieser Sprecher behauptet *zweitens* etwas, von dem er meint, dass es falsch ist. Zufälligerweise könnte es doch wahr sein; trotzdem bleibt es eine Lüge. *Drittens* tut er dies in einer bestimmten Absicht, also bewusst: Die anderen sollen etwas für wahr halten, von dem er selbst annimmt, dass es falsch ist. Diese Differenz zwischen sprachlicher Äußerung und innerem Fürwahrhalten muss der Sprecher verbergen. Die Lüge wird *viertens* für einen bestimmten Zweck eingesetzt, ist also Teil einer strategischen Handlung. Die vorgelegte Bestimmung der Lüge ist „wertfrei“, d.h. noch ohne normative Beurteilung ihres moralischen Status.

Beispiel Lüge

Auf *deskriptiven* Ebene stellt man sich folgende Fragen: Wie oft lügen Menschen? Warum lügen sie und über welche Gegenstände? Wodurch zeichnen sich erfolgreiche Lügen aus? Wäre es möglich, unter bestimmten Bedingungen die Anzahl der Lügen zu reduzieren oder ihren Erfolg zu verbessern? Haben Menschen früher öfter gelogen? Können auch Tiere lügen? usw. - Auf der *normativen* Ebene geht es hingegen um die ethische Beurteilung von Lügen: Sind Lügen generell abzulehnen? Welche Gründe sprechen für die moralische Verwerflichkeit von Lügen? Welche Zwecksetzungen könnten Lügen legitimieren?

Hierarchie der Ebenen

Aus dem Beispiel sollte deutlich geworden sein, dass die normative Ebene in der Ethik *am wichtigsten* ist. Allerdings wird man nicht auf die anderen beiden Ebenen verzichten können. Metatheoretische Vorklärungen sind nötig, um den Gegenstand überhaupt richtig erfassen zu können. Die deskriptive Ebene ist am unwichtigsten; hier ist das Betätigungsfeld für andere, empirisch verfahrenende Wissenschaften: Soziologie, Psychologie, Geschichtswissenschaft, Biologie usw. Ethik ist somit streng zu unterscheiden von Moralsoziologie, Moralphysikologie usw. Allerdings kann das Wissen, das in diesen Disziplinen erworben wird, in die Ethik hineinwirken, vor allem über dessen Verarbeitung in der Anthropologie und in der Sozialphilosophie, die wir oben als Randdisziplinen der Praktischen Philosophie bestimmt haben. Wenn nämlich eine normative Aussage angemessen sein soll, setzt sie korrekte Beschreibungen voraus. Das Verhältnis von deskriptiven und normativen Aussagen gleicht dem von Nachricht und Kommentar in den Medien: Wenn eine Nachricht nicht die ganze Wahrheit wiedergibt, muss auch der beste Kommentar dazu korrigiert werden.

1.2.3 Begründungsformen

Eine weitere Aufgabe der Metaethik ist die Analyse von Begründungen (Argumenten), die in der Ethik vorgebracht werden oder vorgebracht werden könnten. Argumente sind entweder konstruktiv oder kritisch; sie dienen entweder der Erzeugung unterstützender Gründe oder der Entwicklung von Einwänden.

Warum argumentieren?

An dieser Stelle könnte ein *grundlegender Einwand* auftauchen: Warum beschäftigen wir uns überhaupt mit Argumentationsmustern? Ist Moral nicht eine Sache der Sozialisation, des Gefühls oder der spontanen Entscheidung in einer bestimmten Situation? Führt die Suche nach Begründungen nicht zu einer Rationalisierung, die letztlich jegliches Handeln verunsichert oder sogar verhindert? Ist das moralische Argumentieren vielleicht sogar bloß eine Ausweichstrategie von Intellektuellen, die sich auf diese Weise wichtig tun und vom konkreten Handeln

entlasten wollen? Diese Fragen zielen ins Herz der Allgemeinen Ethik, ja der Philosophie überhaupt. Deshalb bedürfen sie einer Widerlegung.

Erstens ist festzuhalten, dass es in der Allgemeinen Ethik nicht um die Begründung jeder nur möglichen Handlung oder Handlungsnorm geht, sondern, wie ausdrücklich festgestellt, um die Prinzipien unseres Handelns. Viele Handlungen, ja ganze Lebensbereiche sind moralisch indifferent; sie unterliegen nicht Ge- oder Verboten. Die kritischen Reflexionen der Moralphilosophie sind nur erforderlich, wenn es konfligierende Prinzipien gibt bzw. eine neue Situation eine Regelung verlangt.

Zweitens erfolgt moralisches Handeln sicherlich oft unbegründet; auch Veränderungen unserer moralischen Einstellungen sind meistens nicht durch Argumente, sondern andere Einflüsse bedingt. Aber wenn man unsicher ist, welche Handlung oder Norm in einer bestimmten Situation normativ richtig ist, wird unter den Beteiligten und Betroffenen oft darüber diskutiert. Die Debatten, die im Alltag, in der Politik oder in der medialen Öffentlichkeit geführt werden, sind nicht vorbildlich, oft von strategischen Interessen bestimmt und nicht herrschaftsfrei; aber es gibt immerhin Ansätze für vernünftige moralische Gespräche (Diskurse, vgl. Kapitel 3.3.2, S.80).

Drittens kann man nach der Alternative fragen: Wie soll man sich in Konfliktfällen und bei bisher unbekanntem Problemen denn sonst auf eine moralische Norm einigen? Mögliche Alternativen wie die Entscheidung des Mächtigsten oder die gewaltsame Auseinandersetzung sind nicht besonders attraktiv. Es gilt das, was CHURCHILL einmal für die Demokratie formulierte: Die Argumentation ist ein beschwerlicher, voraussetzungsreicher und unsicherer Weg zur Klärung moralischer Fragen, aber immer noch besser als alle anderen.

Viertens ist die Argumentation zumindest im Wissenschaftsbetrieb unhintergebar. Denn auch der Zweifel daran, ob man argumentieren soll, muss ja schon mit Argumenten vorgetragen werden. Die letzten Absätze sind dafür ein Beleg. Die philosophischen Gegner der Argumentation verfahren selbstwidersprüchlich: Sie argumentieren gegen das Vorbringen von Argumenten.

Nachdem also der Gebrauch von Argumenten grundsätzlich verteidigt wurde, möchte ich nun verschiedene *Typen von Argumenten* vorstellen und auf ihre Tauglichkeit für die Moralphilosophie überprüfen, vor allem für die Begründung normativer Prinzipien. Leider ist die Philosophie hier im Negativen viel besser als im Positiven; wir wissen viel besser, was nicht geht, als wie es gehen könnte. Deshalb beginne ich mit einer im Alltag oft benutzten, aber leider unzulässigen Begründungsform.

Sein-Sollens-Fehlschluss

Es handelt sich um die *empirische Begründung*. David HUME zeigte 1740, dass ein solches Argument nicht korrekt ist; heute spricht man von einem *Sein-Sollens-Fehlschluss*. Nachdem man dies längere Zeit, vor allem im 19. Jahrhundert, wieder vergessen hatte, hat zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein anderer britischer Philosoph, George Edward MOORE, einen ähnlichen Fehler in einflussreichen Moralbegründungen aufdecken können, den sog. *naturalistischen Fehlschluss*. Wir werden uns an dieser Stelle auf den ursprünglicheren Fall konzentrieren. HUME schreibt:

Ich kann nicht umhin, diesen Betrachtungen eine Bemerkung hinzuzufügen, der man vielleicht einige Wichtigkeit nicht absprechen wird. In jedem Moralsystem, das mir bisher vorkam, habe ich immer bemerkt, daß der Verfasser eine Zeitlang in der gewöhnlichen Betrachtungsweise vorgeht, das Dasein Gottes feststellt oder Beobachtungen über menschliche Dinge vorbringt. Plötzlich werde ich damit überrascht, daß mir anstatt der üblichen Verbindungen von Wörtern mit „ist“ und „ist nicht“ kein Satz mehr begegnet, in dem nicht ein „sollte“ oder „sollte nicht“ sich fände. Dieser Wechsel vollzieht sich unmerklich; aber er ist von größter Wichtigkeit. Dies „sollte“ oder „sollte nicht“ drückt eine neue Beziehung oder Behauptung aus, muß also notwendigerweise beachtet und erklärt werden. Gleichzeitig muß ein Grund angegeben werden für etwas, das sonst ganz unbegreiflich scheint, nämlich dafür, wie diese neue Beziehung zurückgeführt werden kann auf andere, die von ihr ganz verschieden sind. Da die Schriftsteller diese Vorsicht meist nicht gebrauchen, so erlaube ich mir, sie meinen Lesern zu empfehlen; ich bin überzeugt, daß dieser kleine Akt der Aufmerksamkeit alle gewöhnlichen Moralsysteme umwerfen und zeigen würde, daß die Unterscheidung von Laster und Tugend nicht in der bloßen Beziehung der Gegenstände begründet ist ... (David HUME: Ein Traktat über die menschliche Natur, 3. Buch: Über Moral, 1. Teil, 1. Abschnitt, letzter Absatz, 1739/1740, zitiert nach der Übersetzung von Th. LIPPS, Hamburg 1978, 2. Bd., S. 211f.)

Die Unterscheidung, die HUME trifft, haben wir schon kennengelernt: Es gibt deskriptive und normative Aussagen. Was HUME erkennt, ist die Unmöglichkeit, normative Aussagen durch deskriptive zu begründen (oder zu kritisieren). Da deskriptive Aussagen in den Wissenschaften in der Regel empirische Aussagen sind, kann man auch sagen, dass somit empirische Moralbegründungen unmöglich sind. Wohlgermerkt: HUME sagt nichts dazu, wie eine Moralbegründung korrekterweise aussehen sollte und beschränkt sich zumindest in dem Buch, aus dem zitiert wurde, auf deskriptive Aussagen über das Moralische.

Dazu müssen zwei Anmerkungen gemacht werden: *Erstens* ist die Unterscheidung von deskriptiven und normativen Aussagen eine sehr starke Vereinfachung unseres alltäglichen Sprachgebrauchs. Welche Ausdrücke in welchen Zusammenhängen deskriptiv oder normativ verwendet werden, ist keineswegs immer eindeutig zu entscheiden. *Zweitens* gibt es normative Aussagen auch außerhalb der Ethik. Sowohl die präskriptive wie die evaluative Sprache reichen, wie schon erwähnt, über den Bereich des Moralischen hinaus. Interessante Beispiele für

normative Aussagen nicht-moralischer Art gibt es auch in der Ästhetik, bei der Bewertung von Kunstwerken oder Naturphänomenen. Nur am Rande sei erwähnt, dass es selbstverständlich auch den *umgekehrten Fehler* gibt: Aus dem Wunsch, dass etwas auf eine bestimmte Weise sein soll, wird unbewusst und fälschlicherweise abgeleitet, dass es auch so sei. Umgangssprachlich bezeichnet man das als „Wunschdenken“.

Die Auswirkungen von HUMES Verbot sind gewaltig. Man muss nur daran denken, dass sämtliche Aussagen der Natur-, Sozial- und Geschichtswissenschaften deskriptiv sind. Wissenschaftliche Theorien mögen sich noch so gut bewährt haben; es wäre ein Fehler, sie zur direkten Begründung von Moral heranzuziehen. Das folgende Beispiel bezieht sich auf die von DARWIN begründete Evolutionstheorie:

1. Im Laufe der letzten Jahrmillionen sind immer komplexere Lebewesen entstanden.
 2. Das komplexeste Lebewesen ist der Mensch.
- Deshalb sollte menschliches Leben höher geachtet werden als dasjenige von Tieren.

Die ersten beiden Sätze (die beiden Prämissen) sind deskriptive Aussagen; die Schlussfolgerung (Konklusion) ist jedoch eine normative Aussage, die immer in einen Satz mit dem Verb „sollen“ umformuliert werden kann. Der Schluss ist also falsch. Weiterhin werden alle moralphilosophischen Begründungen hinfällig, mit denen man sich auf die Prinzipien bezieht, die faktisch in der Gesellschaft in Kraft sind, in dem man lebt. Ich gebe folgendes Beispiel:

1. In dieser Gesellschaft gelten Spaß und Geld als höchste Ziele.
 2. Ich gehöre zu dieser Gesellschaft.
- Deshalb sollte es auch mein höchstes Ziel sein, nach Spaß und Geld zu streben.

Wiederum sind die beiden Prämissen deskriptiv; die Konklusion ist jedoch normativ und kann nicht aus den Vordersätzen abgeleitet werden; das Argument ist also nicht korrekt.

Aus HUMES Verbot folgt jedoch nicht, dass deskriptive Aussagen in der Ethik überhaupt keine Rolle spielen. Wir haben oben bereits gesagt, dass deskriptive Aussagen über die Anthropologie und die Sozialphilosophie in die Praktische Philosophie einfließen können. Man kann sie mit normativen Aussagen in ein korrektes Ableitungsverhältnis bringen, wenn man einen *gemischten Syllogismus* bildet. Ein Syllogismus ist ein korrekter (deduktiver) Schluss, bestehend aus drei Aussagen,

*Gemischter
Syllogismus*

nämlich mindestens zwei Prämissen und der Konklusion. Die letzten beiden Beispiele waren bereits nach diesem Schema aufgebaut. In einem gemischten Syllogismus können nämlich deskriptive Aussagen als zweite Prämisse (Untersatz) fungieren. Man betrachte folgendes Beispiel:

1. Lebensformen sollten entsprechend des Grades ihrer Komplexität geachtet werden.
 2. Das komplexeste Lebewesen ist der Mensch.
- Deshalb sollte menschliches Leben höher geachtet werden als dasjenige von Tieren.

In dieser Formulierung ist der Schluss, im Gegensatz zum obigen Beispiel, korrekt. Die erste Prämisse (der Obersatz) ist eine allgemeine normative Aussage; die zweite Prämisse ist eine deskriptive Aussage, die empirisches Wissen voraussetzt. Aus beiden Sätzen lässt sich dann der normative Schlusssatz ableiten. Ein weiteres Beispiel ist:

1. Gesetze, die korrekt zustande gekommen sind, sollten befolgt werden.
 2. Die Steuergesetze sind korrekt zustande gekommen.
- Deshalb sollten die Steuergesetze befolgt werden.

Das Problem der beiden Beispielsätze und überhaupt des gemischten Syllogismus ist aber die Begründung der ersten Prämisse, des Obersatzes. HUMES Verbot bleibt in Kraft, weil dieser selbst nicht empirisch begründet werden kann. Welche Möglichkeiten einer korrekten Begründung gibt es denn? Ich skizziere im Folgenden einige Möglichkeiten verschiedener *Typen von Begründungen*.

Deduktion

Die klassische Begründungsform der Logik ist die *Deduktion* (deducere - lat. wegführen, herleiten). Wir kennen sie schon, denn sie liegt den verschiedenen Syllogismen zugrunde. Bei einer deduktiven Begründung schließt man vom Allgemeinen auf das Besondere. Beispielsweise kann man aus dem allgemeinen normativen Satz „Es darf keine Lager geben, in denen Menschen ohne korrekte Gerichtsverfahren festgehalten werden“ deduktiv schließen, dass die Nazi-KZs ebenso wie das Archipel Gulag und das US-Militärgefängnis Guantanamo abzulehnen sind.

Münchhausen-Trilemma

Deduktive Argumente sind zweifellos formal korrekt, aber die Begründung des Obersatzes kann nicht gelingen. Bei einem entsprechenden Versuch verwickelt man sich nämlich in das sog. *Münchhausen-Trilemma*, das schon die antiken Skeptiker, wenn auch nicht unter diesem Namen, aufdeckten und im 20. Jahrhundert durch den Kritischen

Rationalismus erneuert wurde. Man bezieht sich dabei auf die berühmte Geschichte des Lügenbarons, der sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf gezogen hatte. Bei jedem Versuch der deduktiven Begründung eines moralischen Prinzips gelangt man in eine der drei folgenden Sackgassen:

(a) logischer Zirkel (*circulus vitiosus*): Man begründet das normative Prinzip mit einer Aussage, die selbst wiederum nur durch das zu begründende Prinzip gestützt wird. Man bewegt sich also im Kreis bzw. hat das, was man begründen möchte, selbst vorausgesetzt. Deshalb spricht man auch von einer *petitio principii*, der vorgängigen Inanspruchnahme des Prinzips, das man eigentlich erst begründen möchte. Das folgende Beispiel ist erstmals von DESCARTES („Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“, Widmung) angeführt worden; ich habe es in einen kleinen Dialog umformuliert:

A: Wir sollten den Zehn Geboten folgen.

B: Wie begründest du diese allgemeine normative Aussage?

A: Wir sollten den Zehn Geboten, weil sie in der Bibel stehen.

B: Nach dieser Begründung stellt sich die Frage: Warum sollte die Bibel für uns verbindlich sein?

A: Weil sie Gottes Wort wiedergibt, ja von Gott stammt.

B: Warum sollte Gottes Wort für uns verbindlich sein?

A: Weil die Bibel uns dies so gebietet.

Das ist ein klassischer Zirkelschluss: Der Glaube an Gott und die Bibel stützen sich also gegenseitig. Die Heiligkeit der Aussagen der Bibel wird mit dem Glauben an Gott begründet, der Glaube an Gott mit der Heiligkeit der Aussagen der Bibel.

Wenn man einen solchen Zirkelschluss vermeiden möchte, kann man (b) in eine unendliche Abfolge weiterer Gründe geraten (*regressus ad infinitum*, Rückgang ins Unendliche): Es wird immer ein weiterer Grund hinzugefügt, der selbst wieder einen Grund verlangt usw. Es ist wie in dem mythischen Weltbild, in dem die Erde eine Scheibe ist, die von einem Elefanten getragen wird. Auf die Frage, worauf der Elefant steht, antworteten die Anhänger dieses Weltbildes: auf einer Schildkröte. Auf die folgende Frage, worauf denn die Schildkröte stehe, muss eine weitere Schildkröte angenommen werden - es folgen Schildkröten ohne Ende.

Das einzige, was dem Deduktivisten in dieser Situation bleibt, ist (c) der *dogmatische Abbruch*. Er ist gezwungen, an irgendeiner Stelle zu sagen: Bis hierher und nicht weiter. Irgendeine Aussage wird festgehalten

als Dogma, d.h. als nicht weiter hinterfragbare Wahrheit. Wahrscheinlich wird es sich um eine Aussage handeln, die besonders plausibel und allgemein anerkannt ist. Wenn man zugibt, dass man mit irgendeinem nicht begründbaren Obersatz anfangen muss und einen solchen möglichst allgemeinverständlich formuliert, bezeichnet man diesen als Axiom und spricht auch von *axiomatischen Begründungen*. In den meisten Fällen kann man damit zufrieden sein - aber nicht aus philosophischer Sicht, denn eine der Hauptaufgaben der Moralphilosophie ist und bleibt die Begründung der Prinzipien.

Dennoch spielen Deduktionen in der Ethik eine Rolle, zwar nicht für die Begründung der normativen Grundprinzipien, aber für die Ableitung von speziellen Normen oder die Transformation normativer Aussagen ineinander. Die korrekten gemischten Syllogismen waren Beispiele für solche deduktiven Begründungen. Ein anderes Beispiel bezieht sich auf die oben eingeführten präskriptiven Grundbegriffe:

1. Es ist nicht verboten, H zu tun.
 2. Es ist nicht geboten, H zu tun.
- Es ist erlaubt, H zu tun.

Zwischen den Begriffen „verboten“, „geboten“, und „erlaubt“ bestehen Beziehungen, die solche Schlussfolgerungen ermöglichen. Damit beschäftigt sich eine eigene Subdisziplin der (deduktiven) Logik.

Induktion

Eine zweite Begründungsform ist die *Induktion* (inducere - lat. hinein-führen). Diese ist die Umkehrung der Deduktion: Man schließt vom Besonderen auf das Allgemeine. So verfahren wir in der Regel im Alltag. Wenn wir mehrere Male beobachtet haben, dass nach einem Abendrot am nächsten Tag schönes Wetter ist, schließen wir auf die allgemeine Regel, ein Naturgesetz: Nach einem Abendrot folgt am nächsten Tag schönes Wetter. Dieses Verfahren lässt sich auf die Moralphilosophie übertragen. Ausgangspunkt ist also ein Einzelfall, eine besondere Handlung oder Situation, zu der wir ein klares moralisches Urteil haben. Von diesem Einzelfall und weiteren folgenden Einzelfällen schließen wir auf ein allgemeines normatives Prinzip. Ein einfaches Beispiel ist die schreckliche Erfahrung des Zweiten Weltkriegs, der von Deutschland angezettelt wurde und fast ganz Europa in Schutt und Asche legte. Diese Erfahrung wurde ergänzt durch ähnliche Beobachtungen: das Ende des Zweiten Weltkriegs in Japan mit dem Abwurf zweier Atombomben, die brutalen Kriege in Algerien, Vietnam, Afghanistan usw. Daraus schlossen die meisten Deutschen und viele Europäer nach 1945, dass jede militärische Handlung moralisch verwerflich und abzulehnen sei. Der induktive Schluss funktioniert demnach folgendermaßen:

Krieg A ist schlecht, Krieg B ist schlecht, Krieg C ist schlecht usw.

→ Jeder Krieg ist schlecht.

Auf diese Weise wurde ein genereller Pazifismus moralisch begründet; in den 1990er Jahren spielten solche Argumente in der Diskussion über mögliche militärische Aktionen der Bundeswehr tatsächlich eine große Rolle.

Es mag sein, dass sich allgemeine moralische Einstellungen auf diese Weise herausbilden; exemplarische Erfahrungen in Schlüsselsituationen befördern sicherlich die moralische Entwicklung des Einzelnen. Aus argumentationstheoretischer Sicht handelt es sich aber um einen Fehlschluss. Es war wiederum David HUME, der in derselben oben schon erwähnten Schrift zeigen konnte, dass induktive Schlüsse (außer in der Mathematik) logisch nicht korrekt sind: Aus einer noch so großen Zahl einzelner Erfahrungen kann man keine allgemeine Aussage ableiten; durch induktive Schlüsse gelangt man bestenfalls zu Wahrscheinlichkeitsaussagen. In der Theoretischen wie in der Praktischen Philosophie können Gesetzaussagen nicht durch Einzelfälle legitimiert werden. (Man beachte: Es geht hier allein um die argumentative Struktur des Beispiels; die inhaltlichen Aussagen selbst stehen nicht zur Debatte.) Dennoch werden wir wohl im Alltag nicht um induktive Schlüsse herumkommen, vor allem bei der Anwendung moralischer Normen: Wenn wir wissen, dass man in Situation A nach der Norm N handeln sollte, ebenso in den ähnlichen Situationen B und C, dann wird diese wohl auch der vergleichbaren Situation D angemessen sein.

Das Hauptproblem bleibt aber die Begründung der Prinzipien. Ein Vorschlag lautet, diese intuitiv zu begründen (intuitio - lat. Anschauung). Eine *Intuition* ist eine unmittelbare Einsicht, die das Wesen eines Phänomens erfasst. So halten die meisten Menschen eine Vergewaltigung für moralisch illegitim. Als Begründung wird oft nur gesagt, dass das doch jedem intuitiv klar sein müsse, unmittelbar einleuchtend (evident). (Ein anderes, historisches Beispiel gebe ich in Kapitel 2.3.1, S.47) Wir können jedoch froh sein, dass uns unsere moralischen Intuitionen in den meisten Fällen nicht trügen. Zudem sind Evidenzen wandelbar; was lange als intuitiv einsichtig gilt, ist inzwischen längst widerlegt, etwa die Ablehnung der Homosexualität. Schließlich kann es konträre Evidenzen geben. Nehmen wir wieder das obige Beispiel der Erfahrung des Zweiten Weltkriegs. Mit diesem schrecklichen Ereignis verbanden sich für viele Deutsche zwei moralische Intuitionen: „Nie wieder Krieg“ und „Nie wieder Auschwitz“. Was ist aber, wenn die beiden Intuitionen in einen Konflikt miteinander geraten? Das war beim Kosovo-Krieg 1999 der Fall. Die einen argumentierten als Pazifisten gegen jede militärische Aktion. Die anderen argumentierten, dass nur eine militärische Aktion

Intuition

Lager, Vertreibung und Vergewaltigung verhindern könnte. In beiden Lagern gab es Personen, die sich auf ihre intuitive Einsicht beriefen.

Kohärentismus

Eine weitere, nunmehr vierte Begründungsform wird als *Kohärentismus* bezeichnet (kohärent = zusammenhängend). Es handelt sich um eine Schrumpfform der spekulativen Begründungen, wie wir sie vor allem bei HEGEL finden. Nach HEGEL sind nicht einzelne Aussagen zutreffend, sondern nur das Ganze, das philosophische System, das aus zahllosen Aussagen besteht. Die heutigen Kohärentisten behaupten, dass wir nicht ein moralisches Prinzip besitzen (einen axiomatischen Obersatz), sondern mehrere, vielleicht sogar sehr viele. Diese stehen alle in einem engen Zusammenhang, der nach Meinung einiger Kohärentisten sogar über den Bereich der normativen Aussagen hinausreicht und auch deskriptive Aussagen, die Grundgesetze des logischen Denkens usw. umfasst. Die Aufgabe der Moralphilosophie ist es also nicht, ein Prinzip zu begründen, sondern das Ganze unserer Überzeugungen zu rekonstruieren und in diese eine neue Aussage einzufügen.

Tatsächlich ist es ja so, dass moralische Diskussionen durch neue Problemlagen ausgelöst werden. Ist das reproduktive Klonieren, das vielleicht bald technisch möglich sein wird, moralisch legitim? Normalerweise suchen wir jetzt nicht nach einem moralischen Prinzip, um diese Frage zu entscheiden. Wir fragen uns vielmehr, ob das reproduktive Klonieren mit den moralischen Überzeugungen, die wir besitzen, vereinbar ist. Im Einzelfall, gerade im Bereich der Angewandten Ethik, mag der Kohärentismus eine nützliche Begründungsform sein. Strenge philosophischen Ansprüchen kann er jedoch nicht genügen. Denn das Ganze wird unhinterfragt vorausgesetzt; dieses könnte aber sehr wohl falsch sein. Darüber hinaus erfordern neue Möglichkeiten vielleicht auch neue moralische Überzeugungen.

Reflexive Argumente

Fünftens sind *reflexive* Begründungen möglich (reflektieren - lat. zurückbeugen). Diese beziehen sich auf das, was man immer schon anerkannt hat und will. Mit einer reflexiven Begründung operiert implizit die berühmte Goldene Regel. Darunter versteht man den bekannten Spruch „Was du nicht willst, das man dir tu’, das füg’ auch keinem anderen zu“. Wer andere darauf hinweist, dass sie die Goldene Regel beachten sollen, argumentiert nämlich so: Um zu wissen, was in dieser Situation moralisch richtig ist, brauchst du dich nicht an irgendwelchen äußeren Anhaltspunkten zu orientieren; du solltest dich vielmehr zurückbeugen (reflektieren) auf das, was du selbst ohnehin schon anerkannt hast. Du willst beispielsweise nicht, dass man dich beleidigt - also solltest du auch andere nicht beleidigen. Das Problem der Goldenen Regel ist aber, dass sie nur dann funktioniert, wenn die beteiligten Personen über ähnliche Bedürfnisse und Hintergrundüberzeugungen verfügen, wie es in kleinen und stabilen Gemeinschaften der Fall ist. In komplexen Gesellschaften ist das, was die Individuen jeweils wollen, so

unterschiedlich, dass die Goldene Regel nicht mehr zu tragfähigen moralischen Schlüssen führt.

Eine Steigerung der reflexiven Begründungen (und damit der sechste Typ) sind *transzendente* Argumente. „Transzendental“ ist ein philosophischer Fachausdruck, der sich auf Voraussetzungen (Präsuppositionen) bezieht, die wir nicht zufälligerweise machen, sondern die für uns unhintergebar und unausweichlich sind. Transzendente Präsuppositionen kann keiner bestreiten, ohne sich selbst zu widersprechen. Zwei Kandidaten für transzendente Präsuppositionen seien genannt: Der erste ist das Prinzip der Widerspruchsfreiheit, als Regel formuliert: „Du sollst dir nicht widersprechen.“ Das transzendente Argument lautet, dass wir, wenn wir das Prinzip der Widerspruchsfreiheit nicht akzeptieren würden, überhaupt kein sinnvolles Gespräch miteinander führen könnten. Wir wüssten ja nicht, ob der Andere jetzt genau das Gegenteil von dem meint, was er vorhin behauptet hatte. Ein zweites Prinzip ist nach Meinung vieler Transzendentalphilosophen das Prinzip der Freiheit. Wenn wir nicht uns selbst und allen anderen unterstellen würden, dass wir freie Wesen wären, müssten wir uns gegenseitig wie Dinge oder bestenfalls wie vernunftlose Lebewesen behandeln; dann wäre es beispielsweise sinnlos, für eine bestimmte moralische Auffassung zu argumentieren. - Die Tragweite reflexiver und transzendenter Argumente ist sehr umstritten. Selbst wenn sie für die Begründung von Prinzipien verwendbar sind, ist es fraglich, ob man aus ihnen etwas ableiten kann.

*Transzendente
Argumente*

Das muss an dieser Stelle genügen. Ich habe verschiedene Begründungstypen vorgestellt, die alle in der Moralphilosophie eine mehr oder weniger große Rolle spielen. Inhaltliche Aussagen zu den moralischen Prinzipien wurden noch nicht erörtert. Der gesamte erste Teil hatte die Aufgabe, die Voraussetzungen moralischen Denkens und Urteilens zu klären. Die Diskussion über die Grundprinzipien der Moral kann jetzt beginnen.

Fazit

Aufgaben zum ersten Teil

1. Schlagen Sie in verschiedenen Wörterbüchern und Lexika nach, wie dort „Philosophie“ und „Ethik“ bestimmt werden. Benutzen Sie möglichst Nachschlagewerke aus unterschiedlichen Epochen oder Ländern.
2. Zeichnen Sie eine Skizze der hier vorgeschlagenen Einteilung der Philosophie in Großbereiche und Teilgebiete.
3. Schlagen Sie in verschiedenen Wörterbüchern und Lexika nach, wie dort „Moral“ bestimmt wird. Beachten Sie, dass es in diesem Teil noch nicht darum geht, was moralisch gut

oder schlecht ist, sondern allein um die Bedeutung des Begriffs der Moral.

4. Erläutern Sie die folgenden Fragen und begründen Sie, warum diese nicht Thema der Moralphilosophie sind:
 - Wie werde ich glücklich?
 - Was ist der Sinn des Lebens?
 - An welchen Werten und Normen orientieren sich Menschen normalerweise?
 - Wie sollte ich denken?
5. Stellen Sie die Unterschiede zwischen der präskriptiven und der evaluativen Sprache dar, möglichst mit eigenen Beispielen.
6. Wodurch unterscheidet sich in den beiden Vokabularen die moralische Verwendungsweise von nicht-moralischen?
7. Analysieren Sie, ob es sich bei den folgenden Sätzen um deskriptive oder um normative Aussagen handelt:
 - „Du sollst nicht lügen.“
 - „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“
 - Im Grundgesetz, Art. 1, steht, dass die Würde des Menschen unantastbar ist.
 - Ich darf nicht so viel Süßigkeiten essen.
 - Es ist gut, dass heute endlich wieder einmal die Sonne scheint.
 - Es ist gut, dass du heute endlich einmal die Wahrheit gesagt hast.
8. Diskutieren Sie über die Rolle von Argumenten in Bezug auf moralische Fragen.
9. Welche Form der Begründung benutzen Sie selbst am häufigsten?
10. Welche Form der Begründung erscheint Ihnen für die Allgemeine Ethik und die Moralphilosophie am überzeugendsten zu sein?

2 Zweiter Teil: Zwei prinzipielle Einwände

In den folgenden beiden Kapiteln werden zwei grundsätzliche Einwände gegen die moderne Moralphilosophie diskutiert: Der Relativismus bezweifelt ihren universalistischen Charakter; der Rechtspositivismus will Moral vollständig durch Recht ersetzen. Beide Einwände sollen zurückgewiesen werden. Zunächst aber wird kurz dargestellt, wogegen sich die Einwände richten: gegen das Konzept einer modernen universalistischen Moral.

2.1 Allgemeine Grundzüge der modernen Moral

Es gibt kein menschliches Zusammenleben ohne soziale Normen, in denen sich moralische Prinzipien niederschlagen. Das haben Soziologen und Kulturanthropologen immer wieder betont. Unzählige Generationen dürften sich über die Werte und Normen, nach denen sie lebten, keine Gedanken gemacht haben. Aber mit allen großen Kulturschwellen sind auch Umbrüche im moralischen Denken verbunden. Eine Reihe von Aufklärungsschritten hat dann zu den moralischen Prinzipien geführt, die heute als verbindlich angesehen werden. Es sind vor allem vier Aspekte, die das Konzept einer modernen Moral auszeichnen. (Ich erhebe keinen Anspruch auf Vollständigkeit; andere Ethiker haben abweichende Listen erstellt und andere Begriffe benutzt.) Dennoch sind sich die gegenwärtig diskutierten Positionen, von denen im dritten Teil die beiden wichtigsten vorzustellen sind, in dieser Hinsicht weitgehend einig.

- *Kognitivismus* (von lat. *cognoscere* = erkennen, untersuchen): In moralischen Aussagen wird eine Form von Wissen ausgedrückt. Als Wissen bezeichnet man, wie bereits erwähnt, wahre und begründete Überzeugungen. Beide Aspekte sind wichtig: Erstens ist mit dem Kognitivismus die Auffassung verbunden, dass moralische Aussagen nicht beliebig sind (wie etwa individuelle Vorlieben oder emotionale Äußerungen), sondern mit einem Geltungsanspruch auftreten. Um normative Aussagen von deskriptiven abzugrenzen, spricht man aber besser nicht von der Wahrheit, sondern der *normativen Richtigkeit* moralischer Aussagen. Wer behauptet, dass Foltern unzulässig sei, stellt keine Tatsachenbehauptung auf, sondern macht eine Aussage über die allgemeine Verbindlichkeit eines Verbots. Zweitens können normative Aussagen (wie andere Behauptungen mit einem Geltungsanspruch) begründet bzw. kritisch überprüft werden. Über die verschiedenen Begründungsformen, die die Moralphilosophie kennt, wurde schon gesprochen. Ergänzt werden sollte an dieser Stelle nur, dass

viele andere Begründungen, die früher üblich waren, aus moralphilosophischer Sicht heute nicht mehr in Betracht kommen. Religion und Weltanschauungen haben als Begründungsinstanzen zwar nicht faktisch ausgedient (manchmal scheint sogar das Gegenteil der Fall zu sein). Aus philosophischer Sicht sind aber sowohl die Berufung auf transzendente Instanzen (Gott, Weltgesetz o. ä.) als auch diejenige auf nicht hinterfragte Autoritäten (Vater, Staat, Lenin usw.) nicht zulässig. Es kommen (in einem weiten Sinne) *nur rationale Begründungen* in Frage.

- *Moralabsolutismus*: Es gibt, wie wir bereits feststellten, nicht nur moralische, sondern auch pragmatische, theoretische, ästhetische oder religiöse Werte; genannt seien nur Erfolg, Wahrheit, Schönheit und Heiligkeit. Als *höchster Wert* (bzw. als grundlegende Norm) kommt aber nur ein moralisches Prinzip in Frage. Werte wie Gerechtigkeit oder Menschenwürde können durch Werte anderer Art nicht ausgehebelt werden. Diese Kraft wurde früher religiösen Prinzipien zugestanden, aber auch der Staatsräson oder manchmal ästhetischen Werten. Wenn dies jedoch der Fall wäre, könnte man jedes Unrecht und jede Schandtät legitimieren. Das moralische Prinzip ist der Kreuz Bube, der in einem normalen Skatenspiel alle anderen Karten übertrumpfen kann. Sicherlich gibt es viele Situationen, in denen wir den höchsten Wert nicht ausspielen müssen, weil sie moralisch indifferent sind; dann können etwa ästhetische Werte zum Zuge kommen. Wenn es aber um das Ganze geht, gewissermaßen um Leben und Tod, muss man der Moral den Vorzug geben; es kann beispielsweise nicht angehen, dass für religiöse Traditionen, wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn oder ästhetische Erfahrungen das Leben eines Menschen geopfert wird.
- *Individualismus*: Der Bezugspunkt für moralische Werte und Normen ist prinzipiell der einzelne Mensch. Rechte und Pflichten kommen nicht sozialen Gruppen zu, sondern den Individuen. Zwar mag es ergänzend zu den individuellen Rechten auch Rechte von Gemeinschaften geben, aber diese können durch erstere immer übertrumpft werden. Beispielsweise wird diskutiert, ob einer Minderheitskultur im Rahmen einer Gesellschaft ein Bestandsrecht zugestanden bekommen sollte. Dies könnte man sichern durch den Schutz der Sprache und bestimmter Traditionen, Quotenregelungen in politischen Einrichtungen usw. Die Konsequenz darf aber auf keinen Fall sein, die Mitglieder der Minderheitsgemeinschaft zum Verbleib in ihrer Gruppe zu zwingen; die Freiheit des Individuums, auch sein Recht auf Mobilität und freie Wahl der Zugehörigkeitsgruppe, steht höher als das Existenzrecht einer Kultur. Der normative Individualismus der modernen Moral findet seinen Ausdruck vor allem in den *Menschenrechten*. Diese unterscheiden sich von Bürgerrechten, die

nur in einer abgegrenzten politischen Gemeinschaft gelten, und können als Grundrechte, wie in Deutschland, in positives Recht überführt werden. Über Begründung und Status der Menschenrechte herrscht keine Einigkeit, auch nicht über ihren Umfang. Meistens werden drei Gruppen von individuell zurechenbaren Menschenrechten unterschieden, die auch deren historische Entwicklung widerspiegeln. Die erste Gruppe bilden die negativen Freiheitsrechte, d.h. das Recht auf Leben, das Recht auf Religions- und Meinungsfreiheit usw. Die zweite Gruppe sind die demokratischen Mitwirkungsrechte, also das Recht auf politische Partizipation, in welcher Form auch immer. Die dritte Gruppe sind soziale Leistungsrechte, mit denen die Individuen Ansprüche auf die Befriedigung ihrer materiellen Grundbedürfnisse gewinnen.

- *Universalismus*: Moralische Werte und Normen sind allgemein bzw. universal gültig, sie gelten prinzipiell für alle Betroffenen. In der globalisierten Welt der Gegenwart bedeutet dies, dass eine moderne Moral sich an alle Menschen richtet und einen weltweiten Anwendungsbereich hat. Die moderne Moral kann nichts anderes sein als eine globale Ethik. Diese Aussage ist vor zwei Missverständnissen zu schützen: Erstens schließt der moralphilosophische Universalismus nicht aus, dass es *partikulare Anforderungen* gibt, die nur für Eltern, nur für Ärzte, nur für Politiker usw. gelten. Aber auch diese müssen universal formuliert sein, etwa in der folgenden Form: „Jede Person, die die Rolle einer Mutter oder eines Vaters einnimmt, hat prinzipiell die folgenden moralischen Anforderungen zu erfüllen.“ Gruppenspezifische Verpflichtungen sind also sehr wohl innerhalb einer universalistischen Moralphilosophie möglich. Zweitens folgt aus dem Universalismus nicht unbedingt ein *materialer Egalitarismus*, also die Gleichheit aller Individuen in jeder Hinsicht. Zwar ist im Universalismus das Gleichheitsideal implizit enthalten, aber man muss *verschiedene Stufen der Universalisierung* unterscheiden: Auf der ersten Stufe ist gefordert, *alle* Betroffenen zu berücksichtigen. Der moralisch Urteilende muss sich selbst als einen unter allen behandeln und darf sich nicht von allgemeinen moralischen Normen ausschließen. Wie aber der Einzelne einbezogen wird, ist nicht vorgegeben. Auf der zweiten Stufe werden alle Betroffenen *gleichermaßen* berücksichtigt; insbesondere darf niemand wegen seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, sei dies ein Geschlecht, eine Rasse, Klasse oder religiöse Gemeinschaft, bevorzugt oder benachteiligt werden. Das schließt eine Ungleichbehandlung der Individuen aus anderen Gründen nicht aus; so kann ein Staat reichen Personen einen höheren Steuersatz auferlegen oder Behinderte auf besondere Weise fördern. Erst auf der dritten Stufe wird aber verlangt, alle *als Gleiche* zu behandeln, also die Bedürfnisse und Interessen jedes Einzelnen gleich zu gewichten.

Ideale, nicht faktische Geltung

Es sei noch einmal betont, dass die vier genannten Merkmale der modernen Moral sich auf die normative Ebene beziehen; ihnen wird *ideale, nicht faktische Geltung* zugesprochen: So soll es sein; es wäre gut, wenn es so wäre. Jeder weiß, dass auf der deskriptiven Ebene ständig der Kognitivismus, Moralabsolutismus, Individualismus und Universalismus verletzt werden, dass also soziale Normen nicht begründet und moralische Werte durch religiöse ausgestochen werden, dass viele Individuen keine Rechte besitzen und moralische Prinzipien nicht für alle Menschen gelten. Aber die Verletzung eines Prinzips, auch sein möglicher Missbrauch, ist allein kein Argument gegen dessen ideale Geltung. Dennoch gibt es mehrere sehr ernst zu nehmende Einwände gegen das Projekt der modernen Moralphilosophie. Zwei dieser Kritikpunkte seien jetzt erörtert.

2.2 Das Relativismusproblem

2.2.1 Was ist Relativismus?

Das Wort „relativ“ kennen wir vor allem als Adverb: ein Kind ist relativ groß, Rostock liegt relativ nahe an der Ostsee usw. Alle diese Beispielsätze drücken implizit eine Beziehung aus, ein Verhältnis zwischen zwei Entitäten: Das Kind ist relativ groß im Vergleich zur Mehrzahl seiner Altersgenossen; Rostock liegt näher an der Ostsee als Güstrow usw. Der entsprechende Gegenbegriff ist „absolut“ (unbedingt); insofern scheint der Relativismus die Gegenposition zum Absolutismus zu sein. Tatsächlich aber wendet er sich nicht primär gegen den eben erwähnten Moralabsolutismus. Der Hauptkritikpunkt der Relativisten ist ebenfalls nicht der Kognitivismus. Allerdings meinen einige Moralphilosophen, gegen die relativistische Herausforderung helfe nur die absolute Legitimation normativer Prinzipien, also ihre unwiderlegbare und sichere Rechtfertigung; diese Idee einer *Letztbegründung* wird jedoch nur von wenigen vertreten. Vielmehr richten sich die relativistischen Einwände vor allem gegen den Universalismus der modernen Moral; „*Partikularismus*“ wäre deshalb der treffendere Ausdruck. Der Relativismus behauptet, dass alle Werte und Normen immer in einem konkreten Bezug gesehen werden müssen zu einer Epoche, einer Gesellschaft, einer sozialen Gemeinschaft oder sogar einem Individuum. Wie ich in meinen Ethik-Kursen öfter zu hören bekam: „Moral ist jedem seine eigene Sache.“ Dieser Superindividualismus ist sicherlich übertrieben. Aber ist Moral nicht doch relativ auf eine soziale Gruppe, ob Geschlecht, Religion, Kulturkreis oder Sprachfamilie? Dieser sehr ernstesten Herausforderung muss sich die Moralphilosophie stellen.

Der Relativismus begleitet die Philosophiegeschichte wie ein Schatten. Als SOKRATES die Ethik begründete, richteten sich seine Bemühungen zu einem großen Teil gegen den Relativismus, der ihm im damaligen Athen in Gestalt der Sophisten begegnete. (Die andere Position, die SOKRATES bekämpfte, war der Dogmatismus, das unbegründete Festhalten an unreflektierten, meist unbefragt übernommenen traditionellen Auffassungen.) Urtyp des Relativisten ist der Sophist PROTAGORAS, von dem die These stammt, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei. Dieser humanistisch klingende Satz kann nämlich so ausgelegt werden, dass jeder seine eigenen Kriterien hat, auch im Moralischen. Im 20. Jahrhundert wurde der Relativismus zunächst vor allem von Historikern, Soziologen und Ethnologen vertreten, die die Unterschiede zwischen Epochen, Gesellschaften und Kulturen betonten. Gegenwärtig gibt es sehr unterschiedliche Varianten des Relativismus: Ein radikaler Feminismus vermutet hinter der modernen Moral nichts anderes als männliche Machtansprüche und Denkweisen. Einige Vertreter des sog. Kommunitarismus (vor allem Alasdair MACINTYRE) behaupten, dass Werte und Tugenden immer nur in dem konkreten Umfeld einer bestimmten Gesellschaft gelebt werden können. Postmoderne Philosophen (etwa Richard RORTY) haben generell den Universalitätsanspruch der abendländischen Wissenschaft und Philosophie zurückgewiesen. Direkte Bekenntnisse zum Relativismus gibt es jedoch unter Moralphilosophen selten. Das ist aber verständlich, denn ein solches müsste eigentlich dazu führen, sich nicht weiter mit Moralphilosophie zu beschäftigen.

Geschichte

Man kann den Relativismus, entsprechend den drei Ebenen der Ethiken, in drei Formen vertreten:

3 Varianten

Der *metatheoretische Relativismus* behauptet, dass es keine allgemein gültigen (universalen) Voraussetzungen des Sprechens über Moral gibt. Beispielsweise sei die Argumentation ein kulturspezifisches Sprachspiel, gleichsam eine abendländische Tradition.

Der *deskriptive Relativismus* behauptet, dass es keine universal geltenden moralischen Prinzipien gibt. Es gilt also der Spruch „Andere Länder, andere Sitten“ oder eine entsprechende Variante.

Der *normative Relativismus* behauptet, dass es keine universal geltenden moralischen Prinzipien geben sollte. Was für einen Kulturkreis oder eine Epoche gut ist, ist es nicht für eine andere; globale moralische Normen kann es nicht geben.

Mit dem *metatheoretischen Relativismus* müssen wir uns nicht mehr ausführlich beschäftigen. Denn implizit war der Teil 1.2, S.17 dieses Lehrbriefes, in dem wir allgemeine Voraussetzungen des Sprechens über Moral rekonstruiert haben, eine Widerlegung des metatheoreti-

schen Relativismus. Das gilt insbesondere für die Verteidigung des Argumentierens in der Ethik. - Unsere Aufmerksamkeit richtet sich im Folgenden also auf die anderen beiden Varianten, die meisten gekoppelt auftreten.

2.2.2 Argumente gegen den deskriptiven Relativismus

Dass der normative Relativismus, um den es moralphilosophisch vor allem geht, nicht direkt oder allein mit dem deskriptiven Relativismus begründet werden kann, müsste jedem Leser dieses Lehrbriefes inzwischen klar sein. Das wäre nämlich ein Sein-Sollens-Fehlschluss. Der deskriptive Relativismus kann bestenfalls eine Aussage sein, die in einem gemischten Syllogismus bzw. einer anderen komplexeren Argumentation für den normativen Relativismus angeführt wird. Dennoch verleiht die Auffassung, dass es in allen Kulturkreisen oder Gesellschaften sehr unterschiedliche Moralvorstellungen gebe, dem normativen Relativismus eine gewisse Plausibilität. Als Beispiel angeführt wird oft der Gegensatz zwischen westlicher und islamischer Kultur, der nach Meinung einiger Autoren sogar zu einem mörderischen Zusammenstoß führen könnte. Dennoch zeigt sich, dass der deskriptive Relativismus nicht so unbezweifelbar ist, wie es scheinen mag.

Vielfalt als Prämisse

Zunächst einmal ist der historische Hinweis angebracht, dass die Ethik die Vielfältigkeit menschlicher Lebensformen nie ignoriert, sondern immer vorausgesetzt hat. Die Einsicht, dass die Menschen in anderen Kulturen andere Sitten haben, ist sicherlich ein bedeutsamer Erkenntnisfortschritt. Aber er ereignete sich nicht nach, sondern vor der Entstehung der philosophischen Ethik. HERODOT, der die unterschiedlichen Gesellschaften der alten Welt beschrieb, lebte vor PLATON; die Diskussionen um den edlen Wilden und den weisen Chinesen erlebten ihren Höhepunkt im 18. Jahrhundert, vor der Begründung der universalistischen Moral durch BENTHAM und KANT; in den letzten Jahren haben die Irak-Kriege 1991 und 2003 die philosophischen Debatten über universale Konfliktregelungsmechanismen stark vorangetrieben. Nicht nur die historische, auch die argumentative Voraussetzung der Ethik ist nicht die Einheit, sondern die Vielfalt: Gerade weil die Menschen so unterschiedlich sind, bedarf es sozialer Normen, die ihr Zusammenleben regeln. Moral sollte kein Instrument sein, Vielfalt zu unterdrücken, sondern diese zu ermöglichen, allerdings in Grenzen: Denn derjenige, der die Vielfalt zerstören will, darf nicht von den Prinzipien, die diese fördern wollen, profitieren.

Kampf der Kulturen?

Sodann ist das Bild, das der deskriptive Relativismus von der Welt zeichnet, viel zu schlicht: Es gibt nicht einfach die europäisch-nordamerikanische Kultur mit ihren abendländischen Prinzipien, die islami-

schen Länder mit ihren sich auf den Koran beziehenden Normen, Indien mit seinen spezifischen indischen Weltansicht usw. Erstens ist dies eine *idealistische Sicht* der Dinge, die die oft sehr viel stärkeren geopolitischen und ökonomischen Bedingungen unterschätzt. In vielen großen Kriegen der Vergangenheit entsprach die Frontbildung nicht den kulturellen Grenzen; ein Beleg dafür ist die Konstellation des Zweiten Weltkriegs. Auch heute ist eine Blockbildung allein nach kulturellen Werten noch nicht erkennbar. Ebenfalls unterschätzt werden zweitens die *internen Differenzen* in den jeweiligen Kulturkreisen. In jeder Gesellschaft gibt es große Unterschiede, und zwar auf Grund von ökonomischer Klassenlage, Geschlecht, Altersgruppe, Bildungsgrad, regionalen Disparitäten (etwa der berühmte Stadt-Land-Gegensatz), religiöser bzw. konfessioneller Zugehörigkeit usw. Quer zu den kulturellen Unterschieden gibt es deshalb manchmal große Gemeinsamkeiten zwischen diesen Teilgruppen aus verschiedenen Gesellschaften; man denke etwa an ähnliche Interessen und Lebensstile der Jugendlichen in ganz verschiedenen Ländern der Welt. Die intra-kulturellen Feindseligkeiten sind, wie die Konflikte zwischen Schiiten und Sunniten belegen, oft sogar größer als die inter-kulturellen. Drittens stehen sich die Kulturkreise *nicht wie monolithische Blöcke* gegenüber. Überall gibt es Ränder, an denen sie sich überlappen; allerorten sind wechselseitige Einflüsse zu spüren. Beispielsweise gehören zur islamischen Welt so unterschiedliche Länder wie die Türkei, Saudi-Arabien, Pakistan und Indonesien. Islamische, westliche und originär-nationale Faktoren haben in diesen Ländern ganz unterschiedliches Gewicht. Schließlich leben wir alle, ob wir wollen oder nicht, in *einer Welt*, mit Risiken, die alle bedrohen (Atomkrieg, Treibhauseffekt, ökonomische Krisen usw.). Es gibt bereits die Vereinten Nationen und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte sowie viele andere Institutionen und Deklarationen.

Schließlich fragt sich, ob die Unterschiede, die man zwischen Kulturen feststellt, nicht doch eher ein Oberflächenphänomen sind, das wenigstens teilweise auf *fundamentalen Gemeinsamkeiten* beruht. Dem Besucher eines anderen Landes fallen zunächst die Unterschiede auf; nach längerem Aufenthalt bemerkt man aber auch grundlegende Gemeinsamkeiten, die sich nur in anderer Form ausdrücken. Sicherlich unterscheiden sich soziale Gemeinschaften in vielen konkreten moralischen Normen, etwa in der Sexualmoral, in den Erziehungsmethoden usw. Die Rangfolge der unterschiedlichen moralischen Werte unterscheidet sich; in manchen Kulturen haben Pünktlichkeit und Höflichkeit einen sehr hohen Wert, in anderen nicht. Aber sind dies nicht nur abgeleitete Normen bzw. sekundäre Tugenden? Sind die Unterschiede im Bereich der moralischen Prinzipien, um die es der Philosophie vor allem gilt, wirklich ebenfalls so groß? Viele Unterschiede lassen sich durch ökologische und ökonomische Rahmenbedingungen erklären. Ein Beispiel ist der Umgang mit alten, nicht mehr arbeitsfähigen Personen: Diese werden in einigen Kulturen getötet, in anderen leben sie hoch verehrt im Fa-

*Kulturelle
Universalien?*

milienkreis, in wieder anderen werden sie in separate Einrichtungen gebracht. In allen Fällen liegt diesen Verhaltensweisen jedoch das Prinzip der Pietät zugrunde, der Achtung vor den alten Menschen; unterschiedlich sind aber die gesellschaftlichen Umstände: In krassen Knappheitssituationen ist ein schneller Tod besser als ein langes Dahinsiechen; in statischen Gemeinschaften sind alte Menschen wegen ihrer angesammelten Erfahrung als Ratgeber unentbehrlich; in modernen Gesellschaften werden viele so alt, dass eine professionelle Pflege für sie am besten ist. Es seien einige *moralische Universalien* genannt, also Prinzipien, die in allen bekannten Hochkulturen mehr oder weniger anerkannt waren, zwar keine faktische, aber doch eine ideale Geltung besaßen:

- die Bevorzugung der Regelbefolgung gegenüber dem Regelverstoß,
- die Bevorzugung des Lebens und der Gesundheit vor Tod und Krankheit,
- der hohe Wert von Wahrheitsliebe, Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit,
- die Anerkennung von Handlungen, mit denen der Einzelne sich für andere einsetzt, beispielsweise der Tapferkeit (in welcher Form auch immer),
- Prinzipien, mit denen interne soziale Konflikte geregelt wurden und die die Grundlage des Rechtssystems bilden (Verhältnismäßigkeit der Mittel, Anhörung der Beteiligten, unparteiische und nicht-willkürliche Entscheidung u. a.).

Goldene Regel

Ein Beispiel sei etwas ausführlicher dargestellt, nämlich die *universale Verbreitung der Goldenen Regel*. Deren negative Formulierung lautet, wie bereits erwähnt (vgl. Kapitel 1.2.3, S.22), „Was du nicht willst, das man dir tu’, das füg’ auch keinem anderen zu“. Als solche finden wir sie in allen menschlichen Hochkulturen. Ethnologen haben das erklärt mit dem anthropologisch tief verankerten Prinzip der Gegenseitigkeit (Reziprozität, vgl. Kapitel 4.1.2, S.88). Dieses ist die Grundlage vieler menschlicher Einrichtungen, etwa der ökonomischen Institution des Tausches, der juristischen Institution des Vertrags, des strafrechtlichen Prinzips „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, der religiösen Praxis des Opfers (für das man ja von den Göttern eine Gegenleistung erwartet), der Idee der Gastfreundschaft (wenn du bei mir willkommen bist, wirst du auch mich oder meine Angehörigen beherbergen) usw. Die Goldene Regel kann als eine Weiterentwicklung solcher Gegenseitigkeitsregeln zu einem moralischen Prinzip angesehen werden.

Aus dem alten Ägypten stammt die folgende Weisheit, die die Goldene Regel pragmatisch begründet: „Tue niemandem etwas Böses an, um

nicht heraufzubeschwören, daß ein anderer es dir antue.“ (HÖFFE, Hg.: Lesebuch zur Ethik, 33). Im indischen Nationalepos „Mahabharata“ gibt es mehrere Hinweise auf die Goldene Regel; eine Textstelle lautet: „Was ein Mensch sich nicht von anderen angetan wünscht, das füge er auch nicht anderen zu, da er an sich selbst erfahren hat, was unangenehm ist.“ (ebd., 49). Die objektiv-idealistischen Lehren der indischen Philosophie neigen sogar zu einer Übersteigerung dieser Lehre im Sinne des „tat twam asi“, das SCHOPENHAUER immer wieder zitiert: Man soll nicht nur nicht tun, was einem selbst nicht angetan werden möchte - man ist sogar mit dem anderen identisch; alles ist eins. Oft wird die Goldene Regel sogar als oberstes Prinzip genannt. Eine besonders reiche Quelle sind die „Gespräche“ (Lun-yu) des KONFUZIUS. An einer Stelle wird dort der folgende kurze Dialog wiedergegeben:

Zi Gong fragte den KONFUZIUS: „Gibt es ein Wort, das ein ganzes Leben lang als Richtschnur des Handelns dienen kann?“

KONFUZIUS antwortete: „Das ist ‚gegenseitige Rücksichtnahme‘. Was man dir nicht antun soll, will ich auch nicht anderen Menschen zufügen.“ (ebd., 53; vgl. KONFUZIUS: Gespräche (Lun-yu), übers. von R. MORITZ. Stuttgart 1998, XV, 24; vgl. dort V, 12 u. XII, 2)

Erstaunlicherweise sind alle diese Beispiele negative Formulierungen der Goldenen Regel. Eine positive Formulierung finden wir meines Wissens nur im Neuen Testament, in der Bergpredigt, wenn JESUS die Überwindung des Vergeltungsprinzips durch die Nächstenliebe fordert: „Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten.“ (Matth. 7 : 12; etwas anders bei Lukas 6 : 31)

Die meisten Vertreter der gegenwärtigen Moralphilosophie behaupten zwar, dass die Goldene Regel als moralisches Prinzip nicht ausreicht. Aber man kann doch festhalten, dass wir in ihr eine universal verbreitete Stütze für die Grundideen der modernen Moral finden.

2.2.3 Argumente gegen den normativen Relativismus

Mit der Widerlegung des deskriptiven Relativismus ist dem normativen Relativismus bereits eines seiner wichtigsten Argumente entwunden worden. Auch andere Begründungen für diesen sind nicht überzeugend; oft beruhen sie schlichtweg auf Missverständnissen, die im Folgenden korrigiert werden sollen.

Kritik am normativen Relativismus

- Viele Relativisten unterscheiden nicht hinreichend zwischen moralischen Normen und Werten auf der einen Seite sowie Glücksvorstellungen, Lebensidealen, metaphysischen Sinnpostulaten oder ähnlichem auf der anderen. Dadurch kommt es, kurz

gesagt, zu einer *Verwechslung von Lebenskunst und Moral*. Was Menschen glücklich macht und worin sie ihren Lebenssinn sehen, ist tatsächlich sehr unterschiedlich. Dass in diesen Dingen kein inhaltliches Einverständnis erzielt werden kann, war die große Einsicht der Philosophie der frühen Neuzeit; nach den Erfahrungen der Konfessionskriege in Europa und der Begegnungen mit außereuropäischen Kulturen kamen die Aufklärer zu dem Schluss, dass jeder nach seiner eigenen Façon glücklich und selig werden soll - sofern er andere nicht in ihrem Glücksstreben und der Ausübung seiner Religion behindert. Aber das Aufstellen universaler moralischer Prinzipien soll gerade ein gedeihliches Zusammenleben ermöglichen.

- Der Relativismus beruht manchmal auf einem *genetischen Fehlschluss*. So bezeichnet man den Fehler, aus der Entstehung (Genese) der moralischen Normen und Werte auf deren Legitimität zu schließen. Wer ein moralisches Prinzip begründen will, kann dies nicht dadurch machen, dass er dessen Ursprung und Entwicklung darstellt. Dieser Fehler lässt sich vielleicht am besten an einem Beispiel verdeutlichen: Es mag sein, dass die Idee der Menschenrechte (im Gegensatz zur Goldenen Regel) in einem bestimmten Kulturkreis entstanden ist, nämlich dem europäischen. Daraus kann man aber nicht schließen, dass diese Idee nur für diesen Kulturkreis gelten sollte. Eine Analogie spitzt dieses Argument zu: Aus der Tatsache, dass die Pockenschutzimpfung in Europa entwickelt wurde, kann man ja auch nicht schließen, dass diese nicht in Asien eingeführt werden sollte.
- Der Relativist hat eine falsche Vorstellung von Argumentation. Sicherlich lassen sich moralische Prinzipien nicht so überzeugend darlegen wie der Satz des Pythagoras. Deshalb spricht man in der Logik und in der Mathematik von *Beweisen*, in der Philosophie von *Begründungen*. Das Vorbild für die Methode der Moralphilosophie ist nicht die Fehlerlosigkeit eines elektronischen Rechners und nicht die Forschungsaktivität der Naturwissenschaften, sondern eher das Verfahren bei einem Gerichtsprozess, selbstverständlich in idealisierter Form. Es gibt eine These (Anklageschrift), die begründet werden muss (Aufgabe der Staatsanwaltschaft) und die scharfer Kritik zu unterwerfen ist (Aufgabe der Verteidigung); es können Klassiker der Philosophiegeschichte (Sachverständige) hinzugezogen werden. Am Ende muss unter Abwägung aller Pro- und Contra-Argumente eine Entscheidung gefällt werden (Aufgabe des Gerichtshofs); aber Revisionen sind möglich. Zudem würde kein Universalist behaupten, dass es ihm hätte gelingen können, Adolf HITLER oder Benito MUSSOLINI (der sich übrigens ausdrücklich zum Relativismus bekannte) mit seinen Argumenten zu überzeugen.

- Der Relativismus ist *selbstwidersprüchlich*. Seine These lautet ja „Alles ist relativ“. Das ist eine Behauptung mit universalistischem Anspruch. Wenn sie stimmen würde, müsste sie, da sie ausdrücklich für alles gelten soll, auch auf sich selbst anwendbar sein - mit der logischen Konsequenz, dass der Satz „Alles ist relativ“ selbst relativ ist, also nicht universal gilt und sich somit gewissermaßen selbst widerlegt. Zudem könnte der Relativist der Behauptung des Universalisten, dass nicht alles relativ ist, eigentlich gar nichts entgegensetzen. Er müsste beide Aussagen gelten lassen. Es können aber nicht zwei Aussagen, die sich widersprechen, gleichermaßen zutreffen.
- Sehr viel fataler als diese argumentative Inkonsistenz des Relativismus ist aber, dass dieser sich auch faktisch *tendenziell selbst zerstört*. Angenommen, es gäbe zwei Kulturen und in beiden gelten nur partikuläre normative Prinzipien. Aber die erste Kultur kennt das Gebot, andere Kulturen zu achten, die zweite hingegen das Gebot, andere Kulturen der eigenen mit Gewalt einzuverleiben. Wenn die zweite Kultur eine feindliche Übernahme der ersten anstrebt, hat diese keine moralischen Argumente, dies abzulehnen, ja sie muss ein solches Bestreben sogar moralisch befürworten. Ein entsprechendes Problem hatte die Weimarer Republik: Der Freiheitsspielraum, den die Weimarer Reichsverfassung ließ, war so groß, dass auch ihre radikalen Feinde sich ungehindert betätigen konnten. Daraus hat man gelernt und das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland an normative Prinzipien gebunden, die unter anderem das Verbot verfassungsfeindlicher Organisationen zulassen.
- Der normative Relativismus führt zu einigen *moralisch absurden Konsequenzen*. Er schlägt uns nämlich die Argumente aus der Hand, die gegen schlimmste Verbrechen in vergangenen und fremden Gesellschaften sprechen. Wenn normative Prinzipien nicht trans-temporär und trans-kulturell sein können, ist es beispielsweise nicht möglich, die Abschaffung der Sklaverei als Fortschritt bezeichnen. Wir könnten bestenfalls sagen: Damals war Sklaverei in Ordnung, heute nicht mehr. Entsprechendes gilt für Klitoris-Beschneidungen und andere Praktiken in fremden Kulturen, die wir aus moralischen Gründen ablehnen. Menschenrechtsorganisationen wie „amnesty international“, die „Gesellschaft für bedrohte Völker“ oder „Human Rights Watch“ wären sinnlos, wenn die Ideale, für die sich ihre Vertreter einsetzen, nicht universalisierbar wären.
- Schließlich könnte ein letztes Missverständnis vorliegen, die *Verwechslung des gedanklichen Gehalts des Universalismus mit der konkreten Politik* derjenigen, die sich ihn auf ihre Fahnen geschrieben haben. So wie man das Christentum nicht (allein)

nach den Kreuzzügen und die MARXsche Kapitalismuskritik nicht (allein) nach STALINS Terror-Regime beurteilen kann, darf auch die Idee der universalen Menschenrechte nicht mit der Politik irgendeiner US-Regierung identifiziert werden. Alles kann missbraucht werden. Aber um einen Missbrauch festzustellen, braucht man wiederum universalistische Maßstäbe. Darüber hinaus darf man nicht vergessen, dass es auch einen ideologischen Missbrauch des Relativismus gibt: Diejenigen, die in Asien am lautesten verkünden, dass man gegen westliche und für asiatische Werte sei, sind die Herrschenden in den nicht-demokratischen Ländern - im Gegensatz zu den Studenten, die im Mai 1989 gewaltlos auf dem Pekinger Platz des Himmlischen Friedens für die universalen Menschenrechte demonstrierten.

Die vorgebrachten Argumente müssten ausreichen, um den normativen Relativismus zu widerlegen.

Exkurs zur Entwicklung des moralischen Urteils

Sind das Festhalten an partikularen Werten und der Relativismus vielleicht Zwischenstufen auf dem Weg zum Universalismus? Zur moralischen Entwicklung der Menschheit gibt es kaum bewährte Theorien. Stattdessen können wir aber an dieser Stelle die Theorie der *individuellen moralischen Entwicklung* betrachten, die von dem US-amerikanischen Psychologen Lawrence KOHLBERG stammt. Sicherlich handelt es sich um eine empirische Theorie, aus der man gemäß HUMES Verbot keine normativen Schlussfolgerungen ziehen kann. Darüber hinaus hat KOHLBERG seine Konzeption im Laufe der Jahre mehrfach revidiert und sie lässt sich auch unterschiedlich deuten. Vor allem aber wird immer wieder bezweifelt, dass sich diese Theorie empirisch bestätigen lasse. Dennoch vermittelt das von KOHLBERG entwickelte Stufenschema einen lehrreichen Überblick, wie moralische Entwicklung ablaufen könnte. Denn sie kulminiert nach Überwindung von Partikularismus und Relativismus auf einem universalistischen Niveau.

*Die
Entwicklungssequenz*

KOHLBERG unterscheidet drei Niveaus mit jeweils zwei Stufen, also insgesamt sechs Phasen der moralischen Entwicklung. Seine These ist, dass diese Phasen nacheinander durchlaufen werden müssen; wir müssen als Kinder gleichsam unten beginnen und können uns nur Schritt für Schritt nach oben durcharbeiten. Das Überspringen von Stufen ist nicht möglich; gewiss gibt es Rückfälle, aber was einmal gelernt wurde (so KOHLBERG) kann nicht völlig in Vergessenheit geraten. Allerdings gelangen die meisten Menschen nicht auf die höchsten Stufen. Wichtig ist aber, dass es nicht das moralische Handeln selbst ist, dessen Entwicklung KOHLBERG beschreiben möchte, sondern unser moralisches Bewusstsein bzw. unsere Fähigkeit (Kompetenz) zu moralischen Urteilen.

Dabei sollen alle Inhalte, also auch moralische Werte und konkrete Normen, ausgeklammert werden; es geht nur um die Form des moralischen Urteils, die sich mit kleinen Sprüngen „nach oben“ entwickelt.

Man kann zwei miteinander verkoppelte Entwicklungsdimensionen unterscheiden. Die eine bezieht sich auf den *Struktur des moralischen Urteils*: Auf dem ersten Niveau wird jede einzelne Handlung für sich bewertet; man bezeichnet es deshalb als präkonventionell (frei übersetzt: vor-regelhaft). Auf dem zweiten, dem konventionellen Niveau, das uns am besten vertraut ist, orientiert man sich an sozialen Normen. Dies sind, auf der dritten Stufe, solche, die für einen begrenzten Personenkreis gelten, etwa die Familie, den Freundeskreis oder eine andere soziale Gemeinschaft, in der man prinzipiell jedes andere Mitglied kennt (mikrosoziale Ebene). Dann, auf der vierten Stufe, tritt an deren Stelle die Gesellschaft mit ihren rechtlich verankerten Normen (makrosoziale Ebene). Auf dem postkonventionellen Niveau sind die Grundlage des moralischen Urteils nicht mehr konkrete Normen, sondern abstrakte Prinzipien. KOHLBERG hat noch eine Differenzierung zwischen fünfter und sechster Stufe vorgeschlagen, die wir aber hier ignorieren wollen.

Drei Niveaus

Die zweite Entwicklungsdimension ist die *Erweiterung unseres sozialen Horizonts*. Dieser besteht nicht einfach in der Ausdehnung des Personenkreises, der in die eigenen moralischen Überlegungen einbezogen wird. Entscheidend ist vielmehr die *Dezentrierung des eigenen Standpunkts*. Diese wird dadurch ermöglicht, dass man lernt, sich in die Rollen anderer Personen hineinzusetzen und die Welt mit deren Augen zu betrachten. Auf der ersten Stufe bezieht man zwar andere Menschen in seine Überlegungen ein, bleibt aber seinem eigenen, dem egozentrischen Standpunkt verhaftet. Erst auf der zweiten Stufe kann man sich in den Anderen hineinversetzen und damit die Welt nicht nur aus der eigenen Perspektive betrachten, sondern auch aus der Sicht des Du. Graduelle Fortschritte auf dieser Stufe beruhen darauf, dass man sich in immer mehr Personen einfühlen kann. Wenn die verschiedenen individuellen Standpunkte nicht mehr vereinbar sind, ist eine höhere Ebene zu etablieren. Dies geschieht durch die Herausbildung eines verallgemeinerten Standpunkts, von dem aus es eine soziale Welt gibt, in der ich selbst und die anderen Mitglieder sind. Da dieser Beobachterstandpunkt an die bestehenden sozialen Gruppen gebunden bleibt, handelt es sich um eine soziozentrische Perspektive. Dieses Niveau wird überwunden durch die Herausbildung eines unparteiischen Standpunkts, eines universalistischen *moral point of view*. Da dieser nicht mehr an eine bestimmte Lebenswelt gebunden ist, kann man nun alle Menschen einbeziehen, eventuell sogar künftige (und vergangene) Generationen.

Dezentrierung

Niveau	Struktur des Urteils	Stufe	Sozialer Horizont
präkonventionell	konkrete Handlungen	1	egozentrisch (Ich-Perspektive)
		2	dyadisch (Ich-Du-Perspektive)
konventionell	soziale Normen	3	soziozentrisch (mikrosoziale Perspektive)
		4	soziozentrisch (makrosoziale Perspektive)
postkonventionell	moralische Prinzipien	5	universalistisch (Menschheit)
		6	

4½

Für die Relativismuskussion sehr interessant sind die Überlegungen, die KOHLBERG über die *Zwischenstufe 4½* anstellt, eine potentielle Übergangsphase zwischen dem konventionellen und dem postkonventionellen Niveau. In einer bestimmten Lebensphase kann man sich der Tatsache bewusst werden, dass die eigene Gesellschaft nur eine von vielen ist und deren Normen sich historisch aufgrund kontingenter Umstände entwickelt haben. Daraus könnte man den Schluss ziehen, dass es überhaupt keine moralischen Werte und Normen gibt, die sich universal rechtfertigen ließen. Die bisherige moralische Orientierung ist also erschüttert, ohne durch eine übergreifende neue ersetzt zu werden. Deshalb sympathisiert man auf KOHLBERGs Stufe 4½ mit dem moralischen Relativismus, oft kommt es zur Regression auf den egozentrischen oder dyadischen Standpunkt der ersten Niveaus. Entwicklungspsychologisch ist diese Phase oft mit der Adoleszenzkrise verbunden.

Relevanz für die Moralphilosophie

Was kann man aus KOHLBERGs Theorie der moralischen Entwicklung für die normative Moralphilosophie lernen? Erstens erscheint bei ihm die universalistische Ausrichtung der modernen Moral als das konsequente Ergebnis der individuellen Entwicklung, die bereits in der Kindheit beginnt. Dass auch nach KOHLBERGs eigener Deutung nicht alle Menschen über das konventionelle Niveau hinauskommen, ist kein Einwand gegen den Universalismus. Auch in anderen Entwicklungsdimensionen, etwa im mathematischen Denken, erreichen nicht alle Menschen das höchste Niveau, ohne dass damit die Geltung der modernen Mathematik außer Kraft gesetzt wird. Zweitens bietet KOHLBERG eine entwicklungspsychologische Erklärung an, warum in einer bestimmten Lebensphase relativistische Einstellungen in den Vordergrund treten. Aber er zeigt auch, dass diese einer Zwischenstufe angehören, die auf ihre Überwindung wartet.

2.3 Recht statt Moral?

2.3.1 Was ist Rechtspositivismus?

Der zweite Einwand gegen die normative Moralphilosophie kommt von einer ganz anderen Seite. Ist die Moral (oder besser: der moralische Mensch) angesichts der Herausforderungen, vor denen wir in modernen Gesellschaften stehen, nicht völlig überfordert? Stattdessen wird auf eine andere Instanz verwiesen, die die Aufgaben der Konfliktregulierung und Freiheitssicherung übernehmen könnte: das an den modernen Staat gebundene positive Recht. An die Stelle der Ethik könnte die Rechtsphilosophie treten. Das ist die Position des *Rechtspositivismus*.

Mit „Recht“ sind hier nicht die *subjektiven Rechte* (engl. rights) gemeint, die Individuen für sich beanspruchen können, bis hin zu den erwähnten Bürger-, Grund- und Menschenrechten. Diese entspringen oder sind zumindest erst einklagbar im System des *objektiven Rechts* (engl. law), der Gesamtheit der Regeln, die meist in schriftlicher Form vorliegen und in demokratischen Gesellschaften durch genau festgelegte Verfahren in Kraft gesetzt werden. Dieses gegebene, von Menschen gesetzte, faktisch vorhandene Recht wird als *positives Recht* bezeichnet. „Positiv“ ist hier also nicht der Gegenbegriff zu „negativ“; das positive Recht steht vielmehr im Gegensatz zu den idealen Prinzipien der Moral.

Recht

Rechtspositivistische Positionen gibt es wohl seitdem es rechtliche Normen gibt. Zum Rechtspositivismus tendierten einige Strömungen in der christlichen Theologie, nämlich diejenigen, die strikt zwischen dem himmlischen Reich Gottes und der irdischen oder weltlichen Obrigkeit unterschieden, in Anlehnung an die Worte Jesu „So gebet dem Kaiser, was das Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Markus-Evangelium 12 : 17). Als wichtiger Vorläufer des Rechtspositivismus gilt Thomas HOBBS. Er machte den Satz „auctoritas non veritas facit legem“ berühmt; frei übersetzt: Das Recht entspringt nicht der Wahrheit (d.h. einer begründeten normativen Richtigkeit), sondern der Autorität, nämlich der Autorität des Staates, der mit einem Gewaltmonopol versehen ist.

Geschichte

Die klassische Gegenposition zum Rechtspositivismus ist das *Naturrecht*. Darunter versteht man die Überzeugung, dass es jenseits der kulturell erzeugten und insofern faktisch gegebenen (positiven) Rechtsnormen noch normative Prinzipien gebe, die allein durch Vernunft ausfindig gemacht werden können. Verankert sind diese Prinzipien in der Natur, die entweder als zweckhafte Hierarchie alles Seienden oder als göttlich fundierte Ordnung verstanden wurde. Die besten Beispiele

Naturrecht

stammen aus dem Jahr 1776. In der Virginia Bill of Rights vom 12.6.1776 heißt es im Artikel 1: “all men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights”. In der Unabhängigkeitserklärung der USA vom 4.7.1776 steht: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.“ Die unveräußerlichen Menschenrechte werden also im ersten Fall „by nature“ begründet, im zweiten Fall durch göttliche Schöpfung. Eine solche Auffassung, so schön sie auch klingt und so wirkungsmächtig sie auch war, hält den moralphilosophischen Ansprüchen heutiger Zeiten nicht mehr stand. Erstens beruft man sich auf Wahrheiten, die selbst-evident, d.h. für alle unmittelbar einsichtig sein sollen. Intuitive Begründungen dieser Art sind aber keineswegs über jeden Zweifel erhaben (vgl. Kapitel 1.2.3, S.22). Zweitens ist aus unserem heutigen, empirisch-wissenschaftlich geprägten Naturverständnis nicht mehr ableitbar, dass alle Menschen über angeborene Rechte verfügen; das wäre zudem ein Sein-Sollens-Fehlschluss. Drittens kann man sich nicht ohne weiteres auf eine transzendente Autorität wie den göttlichen Schöpfer berufen. Der mögliche Ausweg, einen normativ gehaltvollen Begriff von Natur zu entwickeln, ist wohl versperrt.

Deshalb ist es nicht erstaunlich, dass sich seit dem 19. Jahrhundert der Rechtspositivismus auf breiter Front durchsetzte, nicht nur in den Rechtswissenschaften. Seine Grundlage ist die *Trennungsthese*, d.h. die Abkopplung juristischer und rechtstheoretischer Überlegungen von moralphilosophischen. Letztlich kann jeder beliebige Inhalt Recht sein, solange er von einem allgemein anerkannten Souverän (etwa dem sich eine demokratische Verfassung gebenden Volk) oder einer Grundnorm (als Ersatz für das moralische Prinzip) abgeleitet wird. Pointiert sagt der Rechtspositivist: „Recht ist Recht und Gesetz ist Gesetz“.

Sowohl das Begründungs- wie das Motivationsproblem (vgl. Kapitel 4.1, S.85), mit dem die Moralphilosophie zu kämpfen hat, werden damit auf einfache Weise gelöst. Begründet sind die juristischen Normen für den Rechtspositivisten dadurch, dass sie durch ein anerkanntes Verfahren auf korrekte Weise in Kraft gesetzt wurden; das nennt man *Legitimation durch Verfahren*. Das in der westlichen Welt anerkannte Verfahren sind die Gesetzgebungsprozesse in einer parlamentarischen Parteiendemokratie mit Gewaltenteilung. Das Motivationsproblem wird dadurch gelöst, dass die Einhaltung der wichtigsten Rechtsnormen von dem mit einem Gewaltmonopol ausgestatteten Staat *erzungen* werden darf. Im vierten Teil des Lehrbriefs werden wir uns ausführlich mit dem Motivationsproblem beschäftigen; an dieser Stelle muss aber zugegeben werden, dass die extrinsische Motivation durch eine drohende Strafe sicherlich eine der wirkungsmächtigsten Triebkräfte für normkonformes Verhalten ist. Daraus wird folgende Konsequenz gezogen:

These des Rechtspositivismus:

Wir brauchen keine normativen moralischen Prinzipien. Was wir vielmehr benötigen, ist ein gutes Rechtssystem in einem demokratisch verfassten modernen Staat.

Bevor wir den ersten Satz und damit den Rechtspositivismus widerlegen wollen, soll zunächst der zweite Satz betrachtet werden. Er wird zwar von den meisten Moralphilosophen nicht bestritten, sehr wohl aber von einer anderen Denkrichtung, der wir uns kurz zuwenden wollen.

2.3.2 Von der Kritik am Anarchismus zur Legitimation des Staates

Anarchismus ist die Auffassung, dass das menschliche Zusammenleben freier, friedlicher und produktiver wäre, wenn es überhaupt keine Herrschaft geben würde. Herrschaft (im Unterschied zu Macht) verkörpert sich in Institutionen, vor allem im Staat. Da aber das Rechtssystem in der modernen Welt mit dem Staat eng verknüpft ist, lehnen Anarchisten den zweiten Satz der obigen These ab; ihr Ziel ist die Aufhebung aller politisch-rechtlichen Institutionen. Selbstverständlich meine ich nicht den Anarchismus, dem es nur um die Zerstörung des Bestehenden geht, sondern einen moralisch begründeten Anarchismus, wie er etwa von KROPOTKIN und dem späten TOLSTOI vertreten wurde.

Anarchismus

Gegen den Anarchismus sprechen aber mindestens zwei Argumente, ein anthropologisches und ein technisch-ökonomisches. *Erstens* setzt der Anarchismus ein außerordentlich optimistisches Menschenbild voraus. Zwar wissen die Anarchisten, dass die gegenwärtigen Menschen sich oft nicht moralisch verhalten, aber sie sind der Ansicht, dass dies eben durch die bestehenden Herrschaftssysteme bedingt ist. Würden diese wegfallen, könnte man die Menschen dazu bringen, ihre Angelegenheiten ohne Institutionen zu regeln. Die Menschen sind an sich gut und werden sich prosozial verhalten, wenn die Verhältnisse ihnen dies ermöglichen. Man kann also sagen, dass die Anarchisten der menschlichen Moralität sehr viel zutrauen und deshalb auf das positive Recht zu verzichten bereit sind.

Anthropologie

Gegen den Anarchismus lässt sich ein Argument vorbringen, das zuerst HOBBS in Form eines Gedankenexperiments entwickelte: Nehmen wir an, alle sozialen Institutionen fielen weg - wie würde in einem solchen „Naturzustand“ das menschliche Leben aussehen? HOBBS hat wahrscheinlich Recht, dass es sich kaum um ein erstrebenswertes Dasein

handeln würde. Unser Leben wäre von Furcht geprägt und dem Bestreben, unsere eigene Machtposition zu sichern; ständig läge ein Krieg aller gegen alle in der Luft. Legitim ist aus diesem Grund die moderne Institution des Staates.

Wohlstandssicherung *Zweitens* scheint das Leben in der modernen Welt ohne leistungsfähige Institutionen gar nicht möglich zu sein; enorme Wohlstandsverluste wären die Folge. Anarchisten sind tendenziell Romantiker, die sich zu einfachen Lebensformen zurücksehen. Abgesehen davon, dass es höchst fraglich ist, ob die Menschen in früheren Epochen, etwa vor dem Übergang zur Sesshaftigkeit oder vor den hochkulturellen Gesellschaften, friedlicher und moralischer waren, ist es einfach klar, dass heutzutage nur wenige auf die Errungenschaften der technischen Revolutionen der Neuzeit verzichten möchten. Um diese jedoch zu ermöglichen und zu sichern (man denke nur an die Infrastruktur und Versorgungsunternehmen, an das Erziehungs- und Gesundheitssystem), kann man wohl auf staatliche Institutionen nicht verzichten.

Für Recht und Staat Aus dieser Widerlegung des Anarchismus ergibt sich also eine *Legitimation von Recht und Staat*. Sowohl zur Abwehr äußerer Gefahren und zum Schutz der konfliktbereiten Menschen voneinander und als auch zur Koordinierung ihrer Kooperation bedarf es starker Institutionen. Selbst moralische Menschen wären ohne Recht und Staat überfordert; wir sind nun einmal endliche und fehlbare Wesen. Vor allem müssen wir an die einfache, aber gerade im Kreis von Philosophen doch erwähnenswerte Tatsache erinnern, dass die noch so gut begründeten moralischen Normen damit noch nicht in der Welt in Kraft gesetzt sind: „Indem wir Normen begründen, sichern wir ihre sachliche oder, was den Ableitungszusammenhang der sie begründenden Sätze anbelangt, ihre logische Geltung. Erst in Normendurchsetzungsverfahren erlangen die Normen ihre soziale, speziell gesetzliche Geltung.“ (Hermann LÜBBE: *Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichtstheorie*. Stuttgart 1978. S. 75) Wohlgemerkt: An dieser Stelle behaupten wir noch nicht, dass das Moralische (wie die Rechtspositivisten meinen) überflüssig sei. Unsere Argumentation läuft an dieser Stelle nur darauf hinaus, dass Recht und Staat notwendig und sinnvoll sind, und zwar als Ergänzung des Moralischen.

Entwicklung des Staates Mit der Entstehung des Staates sind aber auch neue Gefahren verbunden: Der Staat ist eine Macht zum Guten und zum Bösen. Die politische Philosophie entwirft deshalb normative Modelle eines zustimmungsfähigen Staates. Dabei sind seit dem 17. Jahrhundert mehrere, aufeinander aufbauende *Staatsideale* formuliert worden, die zum Glück zumindest in Europa ansatzweise verwirklicht werden konnten. Die *erste* Stufe bildet die von HOBBS geleistete Begründung des Gewaltmonopols, mit dem sich der moderne Staat aus der Vielzahl der mit Hoheitsrechten ausgestatteten Instanzen (etwa adeligen und kirchlichen) her-

aushebt. Ein solcher absolutistischer Staat sichert zwar das Überleben und friedliche Zusammenleben der Individuen, bedroht aber deren Privatsphäre und Freiheitsspielraum. Die große Errungenschaft der *zweiten* Stufe sind deshalb zum einen die negativen Abwehrrechte des klassischen Liberalismus; zum anderen ist die Gewaltenteilung wichtig, horizontal zwischen verschiedenen politischen Institutionen (Legislative, Exekutive, Jurisdiktion), vertikal in föderativer Art durch eine gewisse Eigenständigkeit der Kommunen, Regionen und Bundesländer. Typisch für diese Phase ist die konstitutionelle Monarchie, an der nur wenige mitwirken können; dagegen wird auf der *dritten* Stufe das Prinzip der Volkssouveränität eingeklagt, das jedem Bürger demokratische Mitwirkungsrechte garantiert. Es gibt verschiedene Modelle von Demokratie; gegen den von ROUSSEAU favorisierten plebiszitären Weg und gegen radikale Ideen einer Basisdemokratie hat sich die repräsentative Demokratie mit Parteien, Parlamentarismus und Mehrheitsprinzip durchgesetzt. Ungelöst bleiben die sozialen Probleme, auf Grund derer MARX sogar die radikale Überwindung der bisherigen Staatsform forderte. Eine sehr viel bessere Lösung ist aber der Sozialstaat, den wir als die *vierte* Stufe der Staatsentwicklung ansehen können; in ihm werden die sozialen Leistungsrechte der Staatsbürger anerkannt. Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts taucht mit den ökologischen Problemen eine neue Herausforderung auf, die nach Ansicht einiger Staatstheoretiker den Übergang zu einer *fünften* Stufe erzwingen. Ökologische Probleme sind in den Grenzen der Nationalstaaten jedoch nicht mehr zu lösen. Auch mit mehreren anderen Problemen der globalisierten Welt ist das im neuzeitlichen Europa entwickelte Staatsmodell überfordert. Ob sich als *sechste* Stufe übernationale Staatenbünde wie die Europäische Union und als *siebte* Stufe eventuell sogar eine föderative Weltrepublik als normatives Leitideal empfehlen, müssen wir an dieser Stelle offen lassen. In diesem Abschnitt sollte nur gezeigt werden, dass ein an normative Prinzipien gebundener Staat eine angemessene Ergänzung zur Moral ist.

2.3.3 Argumente gegen den Rechtspositivismus

Könnte man jetzt nicht einen Schritt weitergehen und sogar auf das Moralische verzichten? Tatsächlich meint der Rechtspositivismus sich erfolgreich von Moral und Ethik abgekoppelt zu haben. Sind diese nicht tatsächlich in der modernen Welt überfordert und ohnmächtig? Gegen diese Auffassung berufe ich mich auf den folgenden Satz: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ (Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Frankfurt a. M. 1976. S. 60) Diese Aussage des ehemaligen Verfassungsrichters wird als *BÖCKENFÖRDE-Doktrin* bezeichnet. Sie richtet sich implizit gegen einen Satz KANTS, der behauptet hatte,

BÖCKENFÖRDE-Doktrin

dass auch ein Volk von Teufeln einen Staat bilden könne. BÖCKENFÖRDE selbst wollte darauf hinaus, dass der Staat trotz seiner Emanzipation von der Religion auf diese angewiesen bleibe. Tatsächlich scheint mir seine viel diskutierte These auf das Moralische zuzutreffen, und zwar auf das Moralische in den drei oben unterschiedenen Bedeutungen (vgl. Kapitel 1.1.3, S.13). Daraus ergeben sich *drei Einwände gegen den Rechtspositivismus*.

Moralische Normen

Das *erste* Argument gegen den Rechtspositivismus stützt sich auf unsere obige Unterscheidung zwischen moralischen und rechtlichen Normen. Nicht alles, was in einer Gesellschaft normativ geregelt werden muss, kann und sollte rechtlich geregelt werden. Es ist sogar einer der großen Fortschritte in der Neuzeit, dass Grenzen dessen festgelegt worden sind, wofür der Staat (und damit das Rechtssystem) zuständig ist. Zum einen sind die meisten wichtigen rechtlichen Bestimmungen negativ formuliert: Man darf bestimmte Sachen nicht machen; für das, was man tun soll, bleibt jedem Bürger ein Spielraum. Zum anderen gibt es Bereiche, die weitgehend staatlich-rechtlicher Normierung entzogen sind, vor allem die Privatsphäre. So steht etwa die Lüge, außer in besonderen Situationen wie vor Gericht (wo deshalb ein Eid abzulegen ist), nicht unter Strafe. Dennoch sind wir zu Recht moralisch empört, wenn wir von einer vertrauten Person angelogen werden. Würden wir in einer Welt leben wollen, in der sich Menschen nur an die Regeln halten, die als Gesetze verbindlich sind und deren Überschreitung mit Strafen geahndet werden kann? Ich denke, dass dies nicht der Fall ist: Wir sind froh, dass es neben dem Rechtssystem noch moralische Normen gibt. Wahrscheinlich könnten soziale Systeme, die nur über rechtliche Normen verfügen, nicht stabil bleiben.

*Moralisches
Bewusstsein*

Zweitens ist das Rechtssystem kein starres Gebilde und keines, dessen Umsetzung sich von sich regelt. Für die Anwendung der Rechtsnormen, für ihr Verständnis und ihre Weiterentwicklung bedarf es eines *moralischen Bewusstseins* der Bürger, das über ihr Bewusstsein als Rechtspersonen hinausgeht. Das gilt für den Richter, der moralische Sensibilität braucht, um Recht zu sprechen; das gilt für die Bürger, von denen wohl die wenigsten ein Gesetzbuch gelesen haben und die dennoch rechtskonform handeln sollen; das gilt für die Institutionen der Legislative (also in unserem Staat den Bundestag und den Bundesrat), die für neue Gesetze zuständig sind. Gerade in Zeiten, in denen sich die Welt in rasendem Tempo ändert, wird man nicht verzichten können auf ein moralisches Bewusstsein, das Anwendungsprobleme und neue Konflikte vorherzusehen vermag.

Ohne moralische Bürger würde der Staat an einem Problem zugrunde gehen, das in den Sozialwissenschaften als *Schwarzfahrerproblem* bezeichnet wird: Der Typus des Schwarzfahrers nimmt öffentliche Leistungen in Anspruch, ohne für diese zu bezahlen, obwohl die

Leistungen selbst nur möglich sind, wenn genügend Menschen sie finanziell ermöglichen. Er denkt sich also: Wenn alle anderen ihre Verpflichtungen erfüllen, ist dies in der Regel ausreichend, um die notwendigen sozialen Institutionen aufrecht zu erhalten; ich selbst kann deshalb sorglos meinen eigenen Vorteil suchen. Der Staat hat ohnehin nicht die Mittel, alle kleineren Regelverstöße zu verfolgen. Dagegen ist zu sagen: Wenn die Anzahl der Personen, die auf diese Weise gegen das Gemeinwohl handelt, eine bestimmte Prozentzahl überschreitet, droht dem ganzen System der Kollaps. Deshalb ist auch ein Rechtssystem auf moralische Bürger angewiesen.

Das entscheidende Argument bezieht sich aber auf den *dritten* Begriff von Moral, die *moralischen Prinzipien*. Bereits der Kirchenvater Augustinus hatte festgestellt, dass es prinzipiell keinen Unterschied zwischen Staaten (Systemen positiven Rechts) und organisierten Räuberbanden gebe. Die Geschichte des 20. Jahrhunderts hat gezeigt, dass dieser provozierende Vergleich noch viel zu harmlos ist. Vor allem der nationalsozialistische Staat, mehr oder weniger legal aus dem demokratischen System der Weimarer Republik hervorgegangen, hat uns diese Erkenntnis aufgezwungen. Man braucht also Kriterien, um zwischen legitimen und nicht legitimen Rechtssystemen zu unterscheiden. Diese Einsicht hat dazu geführt, dass einige Denker, die in den zwanziger Jahren dem Rechtspositivismus zuneigten, sich später von diesem abwandten.

Moralische Prinzipien

Das Paradebeispiel ist *Gustav RADBRUCH*. 1946 schreibt dieser bekannte Politiker und Jurist, dass sich das positive Recht an *drei Maßstäben* zu orientieren habe: Nützlichkeit (oder besser: Gemeinwohl), Rechtssicherheit und Gerechtigkeit. Das erste Kriterium ist typisch für den Utilitarismus, der im dritten Teil behandelt wird; das zweite Kriterium kann als Markenzeichen des Rechtspositivismus gelten; das dritte Kriterium entstammt dem Naturrecht, wir können es aber auch bei KANT finden. Es sei sehr schwer, diese drei Werte harmonisch zu vereinigen. RADBRUCH spricht sich dann für folgende Rangordnung aus: An unterster Stelle steht das Gemeinwohl; Recht ist nicht das, was dem Volke nützt, sondern dem Volke nützt es, wenn es ein Rechtssystem gibt. Rechtssicherheit wird von RADBRUCH als hoher Wert betrachtet; gegen den Anarchismus behauptet er, ein schlechtes Gesetz sei fast immer besser als gar keines, weil es das größere Übel, das rechtlose Chaos, verhindere. Das gelte aber doch nur „in den meisten Fällen“; es kann auch Fälle geben, wo Gerechtigkeit den Vorrang bekommen müsse. Weiter schreibt RADBRUCH:

RADBRUCH

„Wo ein Widerstreit zwischen Rechtssicherheit und Gerechtigkeit, zwischen einem inhaltlich anfechtbaren, aber positiven Gesetz und zwischen einem gerechten, aber nicht in Gesetzesform gegossenen Recht entsteht, liegt in Wahrheit ein Konflikt der Gerechtigkeit mit sich selbst, ein Konflikt zwischen scheinbarer und wirklicher Gerechtigkeit vor. ... Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, daß das positive, durch Satzung und

Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als 'unrichtiges Recht' der Gerechtigkeit zu weichen hat. Es ist unmöglich, eine schärfere Linie zu ziehen zwischen den Fällen des gesetzlichen Unrechts und den trotz unrichtigen Inhalts dennoch geltenden Gesetzen, eine andere Grenzziehung aber kann mit aller Schärfe vorgenommen werden: wo Gerechtigkeit nicht einmal angestrebt wird, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven Rechts bewußt verleugnet wurde, da ist das Gesetz nicht etwa nur 'unrichtiges Recht', vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur. Denn man kann Recht, auch positives Recht, gar nicht anders definieren denn als eine Ordnung und Satzung, die ihrem Sinn nach bestimmt ist, der Gerechtigkeit zu dienen." (Gustav RADBRUCH: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, 1946, in: N. HOERSTER, Hg., Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie. München 21980. S. 42-45, hier 44)

Der Bundesgerichtshof hat sich mehrfach auf diese Formulierungen gestützt, sowohl 1951 bei der Aufarbeitung eines Nazi-Verbrechens wie auch in den neunziger Jahren, als es um die Frage ging, ob DDR-Soldaten dafür strafrechtlich belangt werden können, dass sie an der innerdeutschen Grenze „Republikflüchtlinge“ erschossen haben. Aus der RADBRUCHschen Formel ergibt sich, dass in krassen, eindeutigen Fällen das positive Recht nicht verbindlich ist; die normalerweise legitime Pflicht zum Rechtsgehorsam kann dann unter Berufung auf solche überpositive Instanzen außer Kraft gesetzt werden. Im Grundgesetz ist die Bindung des Rechts an über-rechtliche Instanzen, nämlich die Würde des Menschen, sogar ausdrücklich anerkannt. Diese ist damit selbst positives Recht geworden.

Legalität und Legitimität

Nicht jedes einzelne Gesetz (das wäre Gesetzesmoralismus), aber doch das Rechtssystem insgesamt muss moralisch legitimiert werden. Diese moderne Gegenposition zum Rechtspositivismus, die an die Stelle des klassischen Naturrechts tritt, bezeichnet man als *Rechtsmoralismus*. Auf der Grundlage des Rechtsmoralismus, also der moralischen Fundierung des Rechtssystems, kann zwischen *Legalität und Legitimität* unterschieden werden. Dem Rechtspositivismus geht es allein um Legalität; der Rechtsmoralismus fordert zusätzlich die Legitimität von Gesetzen und politischen Entscheidungen. Darüber hinaus ermöglicht er auch die *Limitation* des positiven Rechts: Er liefert die Kriterien, um das positive Recht zu begrenzen, also die Allmacht und Allzuständigkeit des Staates zu verhindern. Nur auf dieser Grundlage kann es legitime Formen des Rechtsbruchs geben. Dabei sollte man noch einmal zwischen zivilem Ungehorsam und Widerstand unterscheiden.

Ziviler Ungehorsam und Widerstand

Ziviler Ungehorsam richtet sich gegen einzelne, aber wichtige Bestandteile des Rechtssystems. Dabei beruft man sich in der Regel auf dessen eigene Prinzipien. Historisches Vorbild ist der amerikanische Denker Henry David THOREAU (1817-1862), der sich weigerte, einem Staat Steuern zu bezahlen, der die Sklaverei gutheißt. In den 1980er berief

man sich in Westdeutschland bei Protestaktionen gegen die atomare Hochrüstung der NATO auf das Recht zum zivilen Ungehorsam. Allerdings ist dieses an mehrere Bedingungen geknüpft: Erstens müssen alle anderen legalen Möglichkeiten ausgeschöpft sein (parlamentarische Verfahren, Rechtswege, öffentliche Proteste usw.). Zweitens sollte der zivile Ungehorsam gewaltlos erfolgen und den allgemeinen Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der Mittel beachten. Drittens kann das Ziel der Aktionen nur sein, die korrekt zustande gekommenen Beschlüsse und Gesetze noch einmal zu überdenken; wenn Demonstranten für dieses Ziel persönliche Nachteile in Kauf nehmen, kann das Regierung und Öffentlichkeit umso mehr beeindrucken.

Das *Widerstandsrecht* geht einen Schritt weiter; es richtet sich gegen das gesamte System des positiven Rechts, das aus moralischer Sicht für illegitim gehalten wird. Davon sollte man nur in extremen Fällen sprechen, bei Aktionen in totalitären Staaten, beim Kampf gegen eine Kolonialmacht oder einen Aggressor. Gute Beispiele für legitimen Widerstand sind etwa die Abspaltung der amerikanischen Staaten von England und die gewaltfreien Aktionen, die 1968 in der Tschechoslowakei nach dem Einmarsch der Truppen des Warschauer Paktes stattfanden. Im Extremfall kann es sogar ein moralisches Recht zur Revolution geben, zum gewaltsamen Umsturz der positiv-rechtlich verankerten politischen Verhältnisse.

Welche moralischen Prinzipien sollten aber dem Rechtssystem zugrunde liegen und wie könnte man diese begründen? Darauf gibt es verschiedene Antworten, mit denen wir uns im dritten Teil beschäftigen werden.

Aufgaben zum zweiten Teil

1. Erläutern Sie (möglichst in eigenen Worten und mit ganzen Sätzen) die folgenden Begriffe:
 - Relativismus
 - Partikularismus
 - Universalismus
 - Rechtspositivismus
 - Naturrecht
 - Rechtsmoralismus
2. Informieren Sie sich über die moralischen Vorstellungen einer fremden Gesellschaft, möglichst einer Gesellschaft, die nicht durch den abendländischen Kulturkreis geprägt wurde.

3. Besorgen Sie sich die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948. Welche der aufgezählten Rechte sind verwirklicht, welche nicht?
4. Was versteht man unter der Goldenen Regel? Geben Sie Beispiele für deren Anwendbarkeit im Alltag!
5. Diskutieren Sie die Argumente gegen den deskriptiven und gegen den normativen Relativismus.
6. Lawrence KOHLBERG hat bei seinen empirischen Untersuchungen mit Beispielgeschichten gearbeitet. Im Folgenden finden Sie zwei Geschichten, zu denen Sie Stellung nehmen sollten. Am wichtigsten sind Ihre Begründungen!

Geschichte 1

Folgende Geschichte ereignete sich vor kurzem irgendwo in Europa: Eine Frau lag wegen einer schweren Krankheit, einer besonderen Art Krebs, im Sterben. Es gab ein einziges Medikament, eine Form von Radium, von dem die Ärzte sich Hilfe versprochen. Der Apotheker, der dieses Medikament gerade entwickelt hatte, verlangte den zehnfachen Betrag seiner Herstellungskosten. Der Ehemann der Kranken, Heinz, suchte alle Leute auf, von denen er glaubte, das Geld borgen zu können, doch bekam er nur die Hälfte des erforderlichen Betrags zusammen. Er erzählte dem Apotheker, dass seine Frau im Sterben liege, und fragte ihn, ob er ihm das Medikament billiger verkaufen könne oder ob er es später bezahlen dürfe. Doch die Antwort hieß: „Nein; ich habe das Medikament entdeckt und werde damit Geld machen.“ Heinz geriet in Verzweiflung, brach in die Apotheke ein und stahl das Medikament für seine Frau. Hätte Heinz dies tun sollen? Ja oder nein? Warum?

Geschichte 2

In Indien gab es die Sitte, die Witwe mit ihrem verstorbenen Gatten auf einem Scheiterhaufen verbrennen zu lassen. Nachdem die Engländer ins Land gekommen waren, verboten sie 1829 diesen Brauch.

Hatten die Engländer das Recht einzugreifen - oder hat jedes Volk das Recht, nach seinen eigenen Bräuchen zu leben? Begründen Sie Ihre Auffassung!

7. Gibt es Ihrer Auffassung nach Handlungsweisen, die unmoralisch sind, obwohl sie in unserem Rechtssystem nicht als verboten gelten? Erläutern Sie Ihre Auffassung.

8. Wann wäre für Sie der Punkt erreicht, an dem man gegen die korrekt zustande gekommenen Gesetze zivilen Ungehorsam oder sogar gegen ein ganzes Rechtssystem Widerstand leisten sollte?
9. Informieren Sie sich über den Aufbau des deutschen Rechtssystems.
10. Studieren Sie die ersten zwanzig Paragraphen des deutschen Grundgesetzes und vergleichen Sie diese mit der Weimarer Verfassung.

3 Dritter Teil: Grundpositionen der normativen Moralphilosophie

In diesem Teil des Lehrbriefs stelle ich die beiden wichtigsten Konzeptionen einer Allgemeinen Ethik vor, genauer: die grundlegenden Positionen auf der normativen Ebene der modernen Moralphilosophie. Es handelt sich um den Utilitarismus (Hauptvertreter: John Stuart MILL) und den Deontologismus (Hauptvertreter: Immanuel KANT). Vorzüge und Nachteile beider Positionen sollen deutlich werden.

Es gibt eine Vielzahl moralphilosophischer Konzeptionen und ständig kommen neue Varianten hinzu. Dennoch haben sich in den intensiven Debatten der letzten Jahrzehnte zwei Grundpositionen herausgeschält: der Utilitarismus und der Deontologismus. Diese beiden Ansätze dominieren immer noch in den Ländern, in denen sie einmal entwickelt wurden. Tonangebend im angelsächsischen Raum (in Großbritannien mehr noch als in den USA) ist weiterhin der Utilitarismus, als dessen Begründer britische Autoren wie BENTHAM und MILL gelten. In Deutschland und darüber hinaus in der kontinentaleuropäischen Philosophie bevorzugt man meistens den Deontologismus, der größtenteils auf KANT zurückgeht. Die beiden Positionen passen zu den unterschiedlichen Stilen des Philosophierens in diesen Ländern: Der Utilitarismus will eine praktikable Lösung für Detailprobleme des gesellschaftlichen Lebens, vor allem der Ökonomie, anbieten; Vertreter des Deontologismus bemühen sich stärker um eine möglichst sichere Fundierung moralphilosophischer Aussagen. Inzwischen gibt es mehrere aussichtsreiche Versuche, die beiden Ansätze zu verbinden; darauf werden wir im dritten Abschnitt eingehen. Um besser verstehen zu können, worum es geht, sollte man aber vorher die Unterschiede kennen lernen.

Utilitarismus und Deontologismus

Zwei der *wichtigsten inhaltlichen Differenzen* seien zur besseren Orientierung vorweg erwähnt. Erstens ist der Utilitarismus *konsequentialistisch*, die deontologische Moralphilosophie hingegen *intentionalistisch*. Damit ist Folgendes gemeint: Zu jeder Handlung, auch einer moralischen, gibt es normalerweise eine Absicht, die subjektive Intention der handelnden Person; und jede Handlung verändert etwas in der Welt, zeitigt Konsequenzen, von denen einige beabsichtigt sind (Folgen), andere unbeabsichtigt (Nebenwirkungen).

Konsequentialismus oder Intentionalismus

Intention (subjektive Absicht des Handelnden)	Handlung selbst	Konsequenzen (Folgen und Nebenwirkungen)
---	-----------------	---

Die utilitaristische Ethik bewertet nun menschliche Handlungen nach den Folgen und Nebenwirkungen, die diese in der realen Welt hervorrufen könnten. Je mehr zu begrüßende Konsequenzen zu erwarten seien, umso moralischer ist die Handlung. Diese Orientierung lehnt der Deontologe ab; wir würden damit die moralische Beurteilung von äußeren Faktoren abhängig machen, die nicht völlig in unserer Macht liegen. Demgegenüber müssten wir die Handlungen selbst normativ beurteilen; um im strengen Sinne zu einer moralischen Bewertung zu kommen, sei sogar die subjektive Absicht des Handelnden ausschlaggebend. Nehmen wir als Beispiel die moralische Tugend der Ehrlichkeit. Der Utilitarist unterstützt das Sprichwort „Ehrlich währt am längsten“: Wir sollten ehrlich sein, weil das für alle Beteiligten (sogar für mich selbst) am zweckmäßigsten ist; wenn sich Ehrlichkeit nicht als förderlich erweise, sei es erlaubt oder sogar geboten, auf sie zu verzichten. Der Deontologe setzt dagegen, dass wir eine Person, die aus Nützlichkeitsgründen ehrlich ist (eben weil es am längsten währt), nicht wirklich schätzen; moralisch gut sei vielmehr die Person, die ehrlich handle, ohne dies wegen möglicher positiver Konsequenzen zu tun. Kurz gesagt: Der Utilitarismus achtet auf den *äußeren Wert* einer Handlung, ihre Folgen und Nebenwirkungen; der Deontologismus achtet auf den *inneren Wert* einer Handlung, die Absichten, die ihr zugrunde liegen.

*Gemeinwohl oder
Gerechtigkeit*

Zweitens orientiert sich der Utilitarismus am *Gemeinwohl*, die deontologische Moralphilosophie an *Gerechtigkeit*. Dass jeweils diese Werte bevorzugt werden, ist nicht zufällig. Wer auf die Konsequenzen einer Handlung achtet, wird eher deren positive Effekte für das Wohlergehen der Betroffenen berücksichtigen; Gerechtigkeit hingegen ist unabhängig von den Folgen und Nebenwirkungen, eine Handlung selbst ist gerecht oder nicht. Der universalistische Charakter der beiden Grundkonzeptionen kommt aber in diesem Gegensatz schön zum Ausdruck; beide beziehen alle potentiell Betroffenen ein. Aber der Utilitarismus will deren Glück vermehren; wer dies tue, so wird behauptet, sei damit auch gerecht. Der Deontologe ist bereit, am Glück aller Abstriche vorzunehmen, wenn dies die Gerechtigkeit fordert. Es sei noch erwähnt, dass der Utilitarismus das Gemeinwohl ausdrücklich als *Summe* der ‚Einzelwohle‘ versteht. Das ist gegen holistische (ganzheitliche) Konzeptionen des Gemeinwohls gerichtet. Eine solche findet sich bei ROUSSEAU, wenn dieser über den Willen aller (*volonté de tous*) den Gemeinwillen (*volonté générale*) stellt; auch demokratische Mehrheitsentscheidungen, so kann man ROUSSEAU verstehen, selbst einstimmige Beschlüsse, müssten zumindest in Grundsatzfragen hinter dem von der Vernunft gebotenen Gemeinwillen zurücktreten. Das Ganze sei wichtiger als die Summe der individuellen Interessen. Genau das wird von den Utilitaristen abgelehnt: Nur die Summe der einzelnen Vorlieben ist ausschlaggebend.

3.1 Utilitarismus

3.1.1 Was ist Utilitarismus?

Das Wort „Utilitarismus“ ist ein philosophischer Fachausdruck, der sich Mitte des 19. Jahrhunderts allgemein durchsetzte. Er ist abgeleitet vom lateinischen Wort „utilis“, das mit „nützlich“ übersetzt werden kann. „Nützlichkeitsmoral“ war jedoch eher ein abwertender Ausdruck der Gegner des Utilitarismus, der sogar als „Schweinephilosophie“ verspottet wurde, weil allein die Lustbefriedigung das moralische Kriterium zu sein schien. So einfach kann man es sich allerdings nicht machen. Solchen Angriffen gegen den Utilitarismus liegen zwei Missverständnisse zugrunde. Erstens ist der Begriff des *Nutzens* oder der Nützlichkeit nicht im einfachen technischen oder ökonomischen Sinn zu verstehen. Oberstes Prinzip des Utilitarismus ist es nicht, die Welt effizienter zu gestalten oder möglichst viele Güter anzuhäufen. Dies mag sinnvoll sein, muss sich aber an dem messen, was als das eigentliche oberste Prinzip des Utilitarismus gilt: das *größte Glück der größten Zahl*.

Nützlichkeit

Zweitens darf der Utilitarismus nicht mit dem *Hedonismus* verwechselt werden. Die antiken Positionen des Hedonismus, vor allem die von EPIKUR, beziehen sich nur auf das glückliche Leben des Einzelnen bzw. kleiner Gemeinschaften. Wenn EPIKUR also empfiehlt, sich den höheren Freuden des Philosophierens zu widmen, die langfristig von größerem Nutzen sind als die unmittelbaren Freuden des sinnlichen Genusses, so ist dies ausdrücklich nicht als universalistische Position zu verstehen, sondern nach unserer Terminologie als ein Beitrag zur Philosophie der Lebenskunst.

Kein Hedonismus

Man muss den Utilitarismus deshalb drittens auch scharf vom *rationalen Egoismus* unterscheiden. Dessen Vertreter, etwa HOBBS, aber auch die Apologeten einer reinen Marktwirtschaft, sind der Ansicht, dass es letztlich für alle am besten sei, wenn jeder strikt seine eigenen Interessen verfolge, wobei allerdings die langfristige Nutzenkalkulation gegenüber der kurzfristigen Lustmaximierung zu bevorzugen sei. Dem widerspricht der Utilitarismus: Der rationale Egoismus ist gewissermaßen zu schön, um wahr zu sein. Der Einzelne, so die richtige Einsicht, muss bisweilen erhebliche Abstriche an seinem individuellen Glück vornehmen, um das allgemeine Wohlergehen zu fördern. (Zur Irrationalität des rationalen Egoismus vgl. Kapitel 4.1.2, S.88) In die utilitaristische Gesamtbilanz geht zwar auch das eigene Glück ein, aber nur als ein Posten in der Summe aller individuellen Glückszustände. Damit verlangt der Utilitarismus sogar mehr von den Individuen als die deontologische Moralphilosophie. Denn das Leben eines Menschen hat für den

Kein rationaler Egoismus

Deontologen einen absoluten Wert, während der Utilitarist es in eine Gesamtbilanz einbeziehen will.

Geschichte

Der Utilitarismus als moralphilosophische Position wurde im 18. Jahrhundert etwa zeitgleich von französischen und britischen Aufklärern begründet; bei diesen findet sich bereits die erwähnte Formel vom „größten Glück der größten Zahl“. Ihr Ziel war eine radikale Kritik an der Macht von Adel und Klerus, die nur diesen diene, aber nicht dem Gemeinwohl. Als erste ausgereifte Theorie gilt die „Einführung in die Prinzipien von Moral und Gesetzgebung“ (1780, ²1789) von Jeremy BENTHAM,. Der zweite bedeutende Theoretiker, auf den ich etwas näher eingehen möchte, ist *John Stuart MILL*. Seine kleine Schrift „Der Utilitarismus“ erschien zum ersten Mal 1861. MILL war nicht nur Philosoph, sondern in erster Linie Politiker, einer der wichtigsten Vertreter des britischen Liberalismus im viktorianischen Zeitalter; Dokument dafür ist „On Liberty“ von 1859. Bemerkenswert sind vor allem die Ideen, die er beeinflusst durch seine Frau, für die Emanzipation der Frauen entwickelt. Trotz seiner politischen Tätigkeit beschäftigte er sich mit allen wichtigen philosophischen Themen; außerhalb seiner Heimat ist er aber in erster Linie als Ethiker bekannt, der den von BENTHAM begründeten Utilitarismus weiterentwickelte. Sein Vater, der mit BENTHAM befreundete James MILL, hatte ihn während seiner Kindheit von allen äußeren Einflüssen abgeschirmt und ihn so zu fördern gewusst, dass er bereits mit drei Jahren Altgriechisch lernte und mit zwölf Jahren Nationalökonomie studierte. Die Kehrseite war eine emotionale Verkümmernung; als John Stuart MILL sich als Zwanzigjähriger bewusst wurde, dass sein gesamtes bisheriges Leben ausschließlich der intellektuellen Entwicklung galt, fiel er in eine tiefe Depression. So ist es kein Wunder, dass er bestrebt war, den einseitig rationalistischen Charakter von BENTHAMs Ansatz zu überwinden. Im 20. Jahrhundert hat sich der Utilitarismus in eine breite Strömung verwandelt, mit bedeutenden Auswirkungen vor allem auf die Nationalökonomie. Dabei entstanden unterschiedliche Varianten, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Erwähnt sei nur, dass einer der wichtigsten Vordenker der Angewandten Ethik, der australische Philosoph Peter SINGER, sich eindeutig in diese Tradition stellt (vgl. Kapitel 5.1, S.101).

Grundprinzip

Meine Behandlung des Utilitarismus erfolgt in zwei Schritten. Zuerst werde ich vier interne Probleme nennen, die im Rahmen dieser moralphilosophischen Konzeption gelöst werden können. Dann erläutere ich vier Schwierigkeiten, die generell mit dem utilitaristischen Standpunkt verbunden sind und sich deshalb nicht ohne weiteres beseitigen lassen. Ausgangspunkt das *Grundprinzip des Utilitarismus*, das ich folgendermaßen formuliere:

Utilitaristisches Grundprinzip:

„Moralisch richtig sind unsere Handlungen, wenn ihre Folgen und Nebenwirkungen zum größten Glück der größten Zahl beitragen.“

3.1.2 Interne Kritik am utilitaristischen Grundprinzip

Das erste Problem rührt daher, dass im utilitaristischen Grundprinzip von „*Handlungen*“ die Rede ist. Deshalb wird die Standardtheorie auch als Handlungs- oder Akt-Utilitarismus bezeichnet. Gegen diese Ausrichtung an Handlungen sprechen aber mindestens zwei Argumente. *Erstens* würde es das utilitaristische Grundprinzip erfordern, dass jedes Individuum nahezu permanent sein gesamtes Leben auf seine Folgen und Nebenwirkungen überprüft. Das ist offensichtlich eine *intellektuelle Überforderung*. Nicht nur fällt es gerade in modernen Gesellschaften immer schwerer, die Folgen und Nebenwirkungen von Handlungen zu überblicken. Nehmen wir als Beispiel den Einkauf in einem Supermarkt: Fast jedes Produkt wurde in mehreren Arbeitsvorgängen hergestellt, an denen viele unterschiedliche Personengruppen in verschiedenen Ländern beteiligt waren. Meine Entscheidung, diese Tafel Schokolade und nicht jene zu kaufen, beeinflusst also, wenn auch auf minimale Weise, das Schicksal vieler Menschen (vom Arbeiter auf der Kakaopflanzung bis zum Marketingexperten des Genussmittelkonzerns), ohne dass ich diese Konsequenzen wirklich überblicken könnte. Das ständige moralische Reflektieren würde wahrscheinlich bewirken, dass wir gar nicht mehr handeln könnten. Denn statt des Kaufs einer Tafel Schokolade gibt es für mich unzählige andere Handlungsmöglichkeiten, die abgewogen werden müssten. *Zweitens* führt das Grundprinzip eines radikalen Handlungsutilitarismus dazu, dass man sich auf nichts mehr verlassen kann. Selbst Gebote, die intuitiv wohl für fast alle Menschen von größter Überzeugungskraft sind, wie das Gebot, gegebene Versprechen und abgeschlossene Verträge einzuhalten (lat. *pacta sunt servanda*), stünden ständig zur Disposition. Zwar würde die moralische Reflexion in den meisten Fällen sicherlich ergeben, dass es besser ist, Versprechen und Verträge zu halten; aber das elementare Vertrauen in diese Institutionen wäre doch zerstört. Das utilitaristische Grundprinzip scheint das menschliche Zusammenleben nicht moralisch zu verbessern, sondern es eher zu untergraben.

Handlungen

Aus diesen beiden Argumenten haben einige Philosophen geschlossen, dass das utilitaristische Grundprinzip sich nicht auf Handlungen, sondern auf soziale Normen beziehen sollte (*Regelutilitarismus*). Da es sehr viel weniger Normen als Handlungen gibt, werden moralische Abwägungsprozesse erheblich erleichtert. Institutionen, die sich als nütz-

Regel- statt Handlungsutilitarismus

lich erwiesen haben, müssen nicht ständig in Frage gestellt werden. Die richtige Einsicht des Aktutilitarismus, dass es manchmal doch auf die einzelne Handlung ankommt, muss auf andere Weise berücksichtigt werden. Dem diene schon in der klassischen antiken Ethik das Prinzip der *Billigkeit*; dieses hebt nicht die generelle Normenorientierung auf, sondern verlangt in außergewöhnlichen und nicht vorhersehbaren Situationen über diese hinauszugehen. So ist es zwar normalerweise normativ richtig, alle Betroffenen gleich zu behandeln; im Einzelfall kann aber eine bestimmte Person bevorzugt werden, wenn die Konsequenzen für alle positiv sein werden. Deshalb lautet eine bekannte Redewendung, dass etwas „gerecht und billig“ sein sollte.

Folgen und Nebenwirkungen

Das zweite Problem betrifft die generelle Orientierung an *Folgen und Nebenwirkungen*. Was ist damit überhaupt gemeint? Der Ausdruck „Folgen“ bezieht sich auf das, was der Handelnde bewirken wollte; wir wissen aber, dass jede Handlung weitere Konsequenzen nach sich zieht, eben Nebenwirkungen, die nicht beabsichtigt wurden. Wenn ich mit dem Auto fahre, will ich in der Regel bequem und schnell von einem Ort zu einem anderen kommen; dabei werden aber auch zahlreiche Nebenwirkungen verursacht: Verbrauch von Benzin; Ausstoß von Gasen, die den Treibhauseffekt verstärken; Erzeugung von Lärm; Abrieb von Reifen usw. Übrigens bezieht der Utilitarismus auch den Aufwand ein, den eine Handlung für den Handelnden selbst hat; die Kosten-Nutzen-Analyse kann ergeben, dass der moralische Ertrag selbst für eine sehr aufwändige Handlung so gering ist, dass man sie lieber bleiben lassen sollte.

Gemeint sind nicht die tatsächlichen Konsequenzen. Denn sonst müsste man, um etwa politische Entscheidungen moralisch beurteilen zu können, bis zum Ende aller Zeiten warten. Es geht auch nicht um die Erwartungen, die eine Person faktisch an eine Handlung knüpft. Wer blauäugig immer nur das Beste von seinen Handlungen erwartet, ist keineswegs am moralischsten. Vielmehr setzt der Utilitarismus ein Individuum voraus, ein rationales Subjekt, das über alle notwendigen Informationen verfügt und nach deren wohlüberlegter Gewichtung zu einem begründeten Handlungsplan kommt. Worauf sich die utilitaristischen Abwägungsprozesse also beziehen, sind die *absehbaren* oder wahrscheinlichen Konsequenzen einer Handlung bzw. einer Handlungsnorm.

Größtes Glück

Das dritte Problem bezieht sich auf den ersten Teil der utilitaristischen Standardformel, das „*größte Glück*“. Wie soll das berechnet und bestimmt werden? BENTHAM wollte tatsächlich das individuelle Glück quantifizieren, und zwar nach folgenden Kriterien: Intensität, Dauer, Gewissheit des Eintretens, Nähe des Eintreffens, Folgenträchtigkeit, Reinheit. Als siebentes Kriterium kommt die Zahl der Betroffenen hinzu. Dagegen kann man einwenden, dass eine solche Glückskalkulation

wohl unmöglich ist. Bewusstseinszustände wie Glück, Lust, Zufriedenheit, Vergnügen lassen sich nicht ohne weiteres quantifizieren, schon gar nicht im inter-individuellen Vergleich. John Stuart MILL hat deshalb wieder qualitative Aspekte eingeführt. Er unterscheidet zwischen höheren und niederen Freuden. In diesem Zusammenhang schreibt MILL: „Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr.“ (MILL, Der Utilitarismus, S. 18) Unter einem „Sokrates“ versteht MILL einen Menschen, der qualitativ wertvollen Bedürfnissen und Interessen nachgeht; ein „Narr“ ist jemand, der Chancen für hochwertige Erfüllungen verschenkt; ein „Schwein“ ist schließlich derjenige, der nur auf körperliche Lustzustände aus ist. Da alle drei Typen zufrieden oder unzufrieden sein können, lässt sich aus dem kurzen Zitat ableiten, dass MILL prinzipiell sechs Qualitätsstufen kennt, die von oben nach unten folgendermaßen angeordnet werden können:

1. ein zufriedener Sokrates,
2. ein unzufriedener Sokrates,
3. ein zufriedener Narr,
4. ein unzufriedener Narr,
5. ein zufriedenes Schwein,
6. ein unzufriedenes Schwein.

MILL geht es aber nicht um Lebenskunst, sondern um Ethik. Zwar ist er sehr wohl der Auffassung, dass wir klug beraten sind, uns an SOKRATES zu orientieren; der entscheidende Punkt ist aber, dass die höheren Freuden (also diejenigen, die ein Sokrates erstreben würde) auch für die Allgemeinheit insgesamt nützlicher sind und deshalb deren Verfolgung moralisch gefordert. Damit will MILL den Vorwurf ausräumen, das utilitaristische Grundprinzip sei erfüllt, wenn alle Menschen in Saus und Braus leben. Man kann das am Beispiel von Fernsehprogrammen erläutern: BENTHAM hat ausdrücklich betont, dass alle Vergnügungen gleichwertig seien; „quantity of pleasure being equal, pushpin (Kegeln) is as good as poetry“. Aus moralischer Sicht wären somit alle Fernsehprogramme gleichwertig, wenn sie der Mehrheit der Menschen nur Befriedigung verschaffen. Nach MILLS qualitativen Abstufungen sind jedoch Bildungsprogramme und Informationssendungen besser als Unterhaltung und Krimis. Wie aber können solche Bewertungen philosophisch begründet werden? MILL meint, dass diejenigen entscheiden müssten, die beide (oder alle) Seiten kennen, letztlich eine Elite von Gebildeten, die sich aber vom Volk nicht distanziert - eine aus meiner Sicht problematische Auffassung.

Problematisch ist weiterhin, dass aus dem Utilitarismus die moralische Notwendigkeit folgen müsste, den materiellen Wohlstand immer weiter zu erhöhen. Wenn Millionäre luxurierende Bedürfnisse haben, die keinem anderen schaden, müsste sich der Utilitarismus dafür einsetzen, dass sie sich diese Wünsche erfüllen dürfen, auch wenn es noch so viele arme Menschen gibt, die prinzipiell mit ihrer Lage zufrieden sind.

*Negativer
Utilitarismus*

Einige Philosophen haben aus diesen und anderen Gründen gefolgert, dass der Utilitarismus gar nicht (positiv) zum größten Glück, sondern besser (negativ) zum *geringsten möglichen Leiden* aller beitragen sollte. Andeutungen in diese Richtung finden sich schon bei den Gründervätern; so behauptete J.S. MILL in seiner Schrift „On liberty“, dass der Staat nur für die Vermeidung von Unglück sorgen sollte. Eine vergleichbare Ausrichtung finden wir schon im antiken Hedonismus: Auch EPIKUR ging es, den seit Jahrtausenden in Umlauf befindlichen Vorurteilen zum Trotz, nicht um die Vergrößerung der Lust, sondern um die Verringerung der Unlust, die Vermeidung von Schmerz und Leid.

Größte Zahl

Das vierte Problem betrifft die Formulierung von der „*größten Zahl*“. Erstens legt dies nahe, dass man eine kleine Zahl, eine Minderheit, bei der utilitaristischen Bewertung vernachlässigen darf. Wenn man beispielsweise 10 % der Bevölkerung als Sklaven für die große Mehrheit arbeiten lässt, könnte es dieser so gut gehen, dass das Leiden der Minderheit rechnerisch aufgehoben ist. Das ist aber sicherlich moralisch nicht richtig und auch von den meisten Utilitaristen nie beabsichtigt worden; besser ist es also, vom „*größten Glück aller*“ zu sprechen.

Zweitens könnte man das Grundprinzip so verstehen, dass die Anzahl der Personen und Lebewesen erhöht werden sollte. Tatsächlich wird diese Auffassung vertreten und als *Nutzensummenutilitarismus* bezeichnet. In einer extremen Auslegung und unter bestimmten Bedingungen wären wir dann moralisch verpflichtet, Kinder in die Welt zu setzen, um die Anzahl der potentiellen „Glücksbehälter“ zu erhöhen. BENTHAM hielt deshalb nicht nur Suizid und Zölibat, sondern auch Empfängnisverhütung für unmoralisch. Die Gegenposition ist der *Durchschnittsnutzenutilitarismus*, für den eine kleine Zahl sehr glücklicher Menschen erstrebenswert ist. Diese Variante hätte aber die missliche Konsequenz, dass man eine naturbedingte Hungersnot, eine verheerende Epidemie oder die Ausbreitung des AIDS-Virus, die einen großen Teil der armen (und deshalb, so wollen wir unterstellen, unglücklichen) Bevölkerung Afrikas dahinrafft, moralisch begrüßen müsste. Zudem ignoriert der Durchschnittsnutzenutilitarismus, dass auch das individuelle Glück gerade durch das Glück anderer, etwa eine gemeinsame Freude, vergrößert werden könnte. Deshalb vertritt die Mehrheit der Utilitaristen inzwischen die Auffassung, dass man einfach die vorhandene Anzahl der Personen akzeptieren sollte. Ziel eines wohlverstandenen Utilitarismus sei es nicht, glückliche Menschen zu

machen, sondern Menschen glücklich zu machen. Dagegen spricht jedoch, dass demographische Probleme erhebliche moralische Konsequenzen haben und deshalb bevölkerungspolitische Maßnahmen durchaus unter normativen Gesichtspunkten diskutierenswert sind.

Eine Stärke des Utilitarismus ist es übrigens, dass die Zahl der Betroffenen problemlos über den Kreis der Menschheit ausgedehnt werden kann. Das ergibt sich schon daraus, dass im utilitaristischen Grundprinzip nicht von „Menschen“, sondern der „größten Zahl“ bzw. von „allen“ die Rede ist. Schon BENTHAM schrieb: „Die Frage ist nicht: Können sie denken? Können sie sprechen? Sondern: können sie leiden?“ Nach gesicherten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen können alle Lebewesen aus dem Stamm der Wirbeltiere auf Grund ihrer physischen Konstitution (zentrales Nervensystem, Leitungsbahnen, Gewebe) Schmerz empfinden und deshalb leiden. Nicht nur Säugetiere, sondern auch Fische, Vögel und Reptilien wären deshalb in unsere moralischen Abwägungen einzubeziehen.

Tiere

Durch die vier Korrekturen kommen wir jetzt zu folgender Formulierung:

Verbessertes utilitaristisches Grundprinzip:

„Moralisch richtig sind die sozialen Normen, deren Folgen und Nebenwirkungen zum geringsten möglichen Leiden aller führen.“

3.1.3 Externe Kritik am utilitaristischen Grundprinzip

Selbst nachdem diese Verbesserungen am utilitaristischen Grundprinzip vorgenommen wurden, bleiben aber größere Probleme, die sich nicht durch kleinere Revisionen beheben lassen, weil sie mit dem Kern der utilitaristischen Moralphilosophie zusammenhängen. Es handelt sich um Einwände, die von Anhängern konkurrierender Konzeptionen immer wieder erhoben werden.

Prinzipielle Einwände

Erstens ist der Utilitarismus konsequentialistisch, aber in der modernen Welt des 21. Jahrhunderts können wir oft gar *nicht wissen*, welche Folgen und Nebenwirkungen unsere Handlungen haben. Für die Entscheidungsfindung ist das utilitaristische Grundprinzip deshalb keine große Hilfe. Ein Beispiel ist die Diskussion über Stammzellforschung. Viele ihrer Gegner argumentieren deontologisch: Sie sehen beispielsweise im „Verbrauch“ menschlicher Stammzellen die Menschenwürde verletzt. Die Befürworter argumentieren dagegen utilitaristisch: In einiger Zeit könnten die Forschungsergebnisse der Stammzellforschung dazu die-

Unabsehbarkeit der Konsequenzen

nen, schwere Krankheiten wie Alzheimer und Parkinson wirkungsvoll zu bekämpfen. Aber ist das wirklich so? Das kann im Moment keiner sagen. Sollen wir schwerwiegende moralische Entscheidungen auf unsichere Prognosen, eventuell leere oder interessenbedingte Versprechungen stützen? Ein anderes Beispiel bezieht sich auf die modernen Massenmedien: Fernsehsendungen, Kinofilme, Internetseiten und Computerspiele sind voller Gewaltdarstellungen. Welche Auswirkungen hat das auf Kinder und Jugendliche, die damit tagtäglich Umgang haben? Die einen befürchten einen Nachahmungseffekt (Mimesis-Theorie); andere meinen, dass hier aggressive Bedürfnisse ohne negative Auswirkungen ausgelebt werden (Katharsis-Theorie); dritte halten den Einfluss für unbedeutend. Die Komplexität von Sozialisationsprozessen ist so groß, dass keine dieser Thesen eindeutig bestätigt werden kann. Nach welchen Kriterien sollte man dann Maßnahmen zum Jugendschutz ergreifen? Anhänger konsequentialistischer Positionen haben deshalb eine *Umkehr der Begründungslast* vorgeschlagen: Wer ein neue medizinische Technologie einführen möchte, wer ein neues Produkt auf den Markt bringt oder ein neues Sendeformat plant, sollte nachweisen, dass es keine schädlichen Konsequenzen hat. Eine solche Regelung erscheint aber kaum praktikabel: Die Marktwirtschaft würde zu einer Planwirtschaft werden, Innovation wären kaum noch möglich - eben weil sich Folgen und Nebenwirkungen so schwer abschätzen lassen.

*Unmoralische
Präferenzen*

Zweitens ist es ein Grundproblem des Utilitarismus, dass Absichten und Bedürfnisse, die fast jeder intuitiv als *unmoralisch* betrachtet, genauso in die Folgenkalkulation einbezogen werden müssen wie moralische. BENTHAM sah in der Ausschaltung aller üblichen, traditionellen Bewertungen einen großen Vorteil; John Stuart MILL wollte zwar die Hierarchie von höheren und niederen Freuden wieder herstellen, aber nur mit der Begründung, dass letztere weniger zum Gemeinwohl beitragen als erstere. Kann man aber sadistisches Handeln genauso neutral nach seinen Konsequenzen beurteilen wie karitatives Engagement? Gibt es nicht doch Handlungen, die an sich schlecht sind? Gegen einen Verein von Päderasten, der sich an Kindern und Jugendlichen vergeht, die damit einverstanden sind, kann ein Utilitarist wenig vorbringen, weil alle Betroffenen zufrieden sind und keiner Person Nachteile erwachsen.

*Nichtberücksichtigung
der Motive und
Intentionen*

Drittens unterscheidet der Utilitarismus nicht zwischen moralischem Handeln aus Überzeugung und bloß moralkonformem Handeln, also (in KANTischen Begriffen) nicht zwischen *Moralität und Legalität*. Motive und Intentionen bleiben generell unberücksichtigt. Eine Person, die aus zweckrationalen Gründen (höheres Ansehen, Furcht vor Strafe o.ä.) den utilitaristischen Normen folgt, wird nicht anders bewertet als eine Person, die von den utilitaristischen Normen innerlich überzeugt ist. Ein *Gedankenexperiment* kann das verdeutlichen: Nehmen wir eine Person, deren moralisches Handeln außer Zweifel steht, etwa das von Albert

Schweitzer in Lambarene. Im Nachhinein finden wir seine privaten Tagebücher, aus denen deutlich hervorgeht, dass er nur durch das Streben nach Ruhm motiviert und tatsächlich extrem rassistisch eingestellt war. Der Utilitarist müsste diese inneren Einstellungen ignorieren; denn ausschlaggebend sind allein die Konsequenzen der Handlungen. Würden wir aber nicht doch unsere moralische Beurteilung der Person Schweitzers ändern? Für die Bewertung wohlfahrtsökonomischer und sozialstaatlicher Normen mag das Absehen von Intentionen kein Problem sein; bei moralischen Grundsatzüberlegungen und in alltagsethischen Fragen möchten wir diese Dimension nicht ausklammern.

Viertens will der Utilitarismus alles aus dem Prinzip der Nützlichkeit ableiten. Nützlichkeit erweist sich an der Summe der Wohltaten, von denen die betroffenen Individuen profitieren. Sind aber *klassische moralische Werte* wie Gerechtigkeit oder Solidarität oder ein politisches Organisationsprinzip wie Demokratie wirklich in diesem Sinne nützlich? MILL hat im fünften Kapitel von „Der Utilitarismus“ nachzuweisen versucht, dass sich Gerechtigkeit aus dem Nützlichkeitsprinzip ableiten lasse. Handelt es sich aber nicht doch um einen über-individuellen, einen *strukturellen Wert*, der sich nicht auf das Gemeinwohl zurückführen lässt, diesem sogar manchmal zuwiderläuft? Wenn sich erweisen würde, dass ein guter Diktator mehr für das Glück (oder zur Leidensfreiheit) seiner Untertanen tun könnte als dies in einer demokratischen Ordnung möglich wäre, müsste man aus utilitaristischer Sicht für das autoritäre Regime plädieren.

Keine strukturellen Werte

Ein weiterer Bereich, in dem sich absurde Konsequenzen ergeben könnten, ist das Strafrecht. Strafe muss nach utilitaristischer Auffassung nützlich sein im oben präzisierten Sinne. Deshalb sind Utilitaristen gegen die Idee der gerechten Strafe nach einem Vergeltungsprinzip; sie bevorzugen die Idee der Abschreckung als Spezial- und vor allem als Generalprävention. Nun ist es aber so, dass sich schwere Verbrechen wie terroristische Anschläge kaum durch Abschreckung unterbinden lassen, während dies bei leichten Vergehen, z. B. Schwarzfahren und Ladendiebstahl, sehr wohl der Fall ist. Die kontraintuitive, also unseren moralischen Vormeinungen zuwiderlaufende Konsequenz des Utilitarismus ist also, letztere Vergehen sehr viel härter und strenger als erstere zu bestrafen. Wenn man beispielsweise an der ersten Person, die aus einer Bibliothek ein Buch mitgehen lässt, ein abschreckendes Exempel statuieren würde, hätte man in Zukunft wahrscheinlich weniger Verluste.

Strafrecht

Schließlich ist noch auf das Problem hinzuweisen, das der Utilitarismus mit der *Tötung* von Menschen hat. Wenn eine solche schmerzlos geschieht und niemandem Angst einflößt, wäre sie aus utilitaristischer Sicht moralisch akzeptabel. Denn tote Menschen haben keine Interessen mehr, die verletzt werden könnten. Der Tod unglücklicher Individu-

Tötung

en würde sogar die Gesamtbilanz verbessern. Wenn ich extrem depressiv bin und radikaler Utilitarist, wäre es dann für mich moralisch geboten, Selbstmord zu begehen?

Aus diesen Einwänden kann man folgern, dass der Utilitarismus seine Schwächen hat; endgültig widerlegt ist er damit selbstverständlich nicht. Denn es ist die Frage, ob es eine bessere Konzeption gibt. Mit diesem Anspruch tritt allerdings der Deontologismus auf.

3.2 Deontologismus

3.2.1 Was ist Deontologismus?

Wort

Das Wort „deontologisch“ ist, wie „utilitaristisch“, ein philosophischer Fachausdruck; abgeleitet wurde es von dem lateinischen Wort „deon“, auf Deutsch: das Erforderliche, die Pflicht, das Obligatorische. Wichtig ist der Gegensatz zu einem anderen Ausdruck, mit dem der grundlegende Unterschied von deskriptiven und normativen Aussagen widergespiegelt wird: Das Ontologische ist das Seiende, das, was ist; das Deontologische ist das, was sein soll, das Seinsollende.

Immanuel KANT

Begründer des modernen Deontologismus ist *Immanuel KANT* (1724-1804). Zu den geistesgeschichtlichen Vorläufern seiner Moralphilosophie gehören die jüdisch-christliche Ethik, die Philosophie der Stoiker, CICERO und seine einflussreiche Schrift „De officiis“ (übersetzt: „Über die Pflichten“) sowie die oben erwähnte Tradition des rationalen Naturrechts. Von besonderem Einfluss auf KANT war zudem Jean-Jacques ROUSSEAU; nach eigener Aussage wurde ihm durch ROUSSEAU klar, dass moralisches Handeln keine Sache der Klugheit ist, sondern etwas, wozu jeder Mensch prinzipiell in der Lage ist. Über KANTS Leben kursieren viele Anekdoten. Tatsächlich aber führte er das typische Leben eines Gelehrten der Aufklärungszeit in Deutschland; er blieb unverheiratet und legte viel Wert auf einen geregelten Tagesablauf. Die Stadt Königsberg und ihre nähere Umgebung hat er nie verlassen. Dennoch war er durch Freundschaften und Korrespondenzen über die Entwicklung der Naturwissenschaften und wichtige politische Ereignisse gut informiert. Sein Werk bildet den Auftakt für die Blütezeit der deutschen Philosophie, deren spätere Vertreter ihn zeitweise in den Schatten stellten; aus heutiger Sicht, insbesondere im Hinblick auf seine weltweite Wirkung, bleibt er aber der wichtigste deutsche Denker. In allen Bereichen der Philosophie hat KANT, übrigens erst in relativ hohem Alter, großartige Leistungen vollbracht. Selbst von seinen Kritikern wird die überragende Bedeutung seiner Schriften zur Ethik nicht bestritten. Leider sind diese, wie alle seine Bücher sehr schwer zu lesen. Das hat ver-

schiedene Gründe: Erstens ist KANTS Stil geprägt durch die deutsche Wissenschaftssprache der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die gerade erst das Lateinische ersetzt hatte; von dem reiferen Deutsch der Goethe-Zeit wurde KANT nicht mehr beeinflusst. Zweitens hat KANT seine handschriftlichen Manuskripte, wie man an den wenigen erhaltenen Originalen gut erkennen kann, immer wieder verbessert, leider durch Hinzufügung neuer Satzteile und Nebensätze zu ohnehin schon komplexen grammatischen Konstruktionen. Drittens aber denkt KANT tatsächlich weiter, differenzierter und aspektreicher als die meisten anderen; populäre Einführungen und ästhetisch elegante Darstellungen seiner Philosophie wollte er anderen überlassen.

Da es sich um eine deontologische Ethik handelt, stehen Ge- und Verbote (also Imperative) im Mittelpunkt. KANT unterscheidet prinzipiell zwischen zwei Typen von Imperativen: *Hypothetische Imperative* haben die Form „wenn ..., dann ...“, ausführlicher: „Wenn du x willst, dann solltest du y tun“. Allerdings gibt es etwas, das alle Menschen wollen: *Glück*. Dieser besondere hypothetische Imperativ hat also die Form: „Wenn du glücklich sein willst (und das will jeder Mensch), dann solltest du y tun.“ Glück kann für KANT nicht Prinzip der Moralphilosophie sein. Dafür nennt er verschiedene Gründe. Erstens ist das, was wir jeweils unter Glück verstehen, empirisch bedingt und kann deshalb nicht absolut verpflichtend sein. Zweitens ist das Streben nach Glück eine Sache der Klugheit, der intelligenten und zweckrationalen Wahl der richtigen Mittel. Drittens unterscheiden sich die individuellen Glücksvorstellungen zu sehr; KANT bringt an einer Stelle das schöne Beispiel von den beiden Kriegsherrn, deren widerstreitende Glückskonzepte sich gerade darin ausdrücken, das beide das Gleiche wollen, nämlich die Eroberung einer bestimmten Stadt. Viertens täuschen wir uns allzu oft über das, was uns glücklich machen könnte.

*Kritik am
Glücksprinzip*

Moralische Gebote müssen hingegen *kategorisch* formuliert: „Handle so und so!“ KANT selbst hat es als seine Leistung angesehen, eine Formel gefunden zu haben, aus der sich, wie er meint, alle legitimen moralischen Normen ableiten lassen. Auch die Zehn Gebote aus dem alten Testament sind negativ-deontologisch formuliert: „Du sollst nicht ...“. Abgesehen davon, dass es sich beim Dekalog nur um eine Liste handelt, deren Begründung und Zusammenhang nicht einsichtig ist, werden inhaltliche Normen aufgezählt. Diese können nach KANTS Auffassung immer nur kultur- und zeitgebunden sind; er selbst will seine Ethik von allen materialen Gehalten ablösen und allein die Form angeben, der jede legitime Moral genügen müsste. Grundprinzip ist der *Kategorische Imperativ*, von dem es in KANTS Werk mehrere Formulierungen gibt. Eine sei zitiert: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (KANT, Kritik der praktischen Vernunft, 1. Teil, 1. Buch, 1. Hauptstück, § 7).

*Kategorischer
Imperativ*

Maximen

Auffällig ist der Begriff der *Maxime*: Eine Maxime ist eine subjektive Regel, die unserem Handeln zugrunde liegt. In der Frage, die zu einer Spaltung des Utilitarismus führte, ob man sich auf konkrete Handlungen oder soziale Regeln konzentrieren sollte, plädiert KANT also für die zweite Fraktion, betont aber, dass eigentlich allen unseren Handlungen Regeln zugrunde liegen, weil wir rationale Wesen sind und das Wesen der Vernunft darin besteht, solche Regeln zu entwickeln und nach ihnen zu handeln. Maximen liegen auf einer mittleren Ebene zwischen grundsätzlichen Lebenseinstellungen und spezifischen Handlungsregeln. Ein Beispiel für ersteres ist die klassische Unterscheidung zwischen *vita activa* und *vita contemplativa*, also zwischen einem der Aktivität gewidmeten und einem eher passiven, der Beschaulichkeit gewidmeten Leben. Ein Beispiel für spezifische Handlungsregeln ist das Vorhaben, nach dem Aufstehen zehn Liegestütze zu machen. Maximen beziehen sich zudem immer auf andere Personen (oder eventuell auch Tiere); Beispiele sind etwa „Sei immer freundlich“, „Hilf allen, die es nötig haben“ oder „Versprich nie etwas, was du nicht halten kannst“.

Um eine bessere Vergleichbarkeit mit dem Grundprinzip des Utilitarismus herzustellen, ändern wir KANTS Formulierung des Kategorischen Imperativs etwas ab:

Deontologisches Grundprinzip:

„Moralisch richtig ist die Handlung, deren Maxime auch als allgemeines Gesetz gelten könnte.“

3.2.2 Erläuterungen zum deontologischen Grundprinzip

*Aussieben
unmoralischer
Maximen*

Der Kategorische Imperativ ist eine Art Testverfahren, das vorhandene Maximen daraufhin überprüft, ob sie als allgemein gültige anerkannt werden können oder nicht. Jedoch ist immer wieder bezweifelt worden, dass ein solches Universalisierungsprinzip auf zuverlässige Weise moralische Maximen auszeichnet. Tatsächlich sind zunächst zwei Einschränkungen zu machen. Erstens funktioniert der Kategorische Imperativ wohl *nur negativ*. Er scheidet die Maximen aus, die sich *nicht* verallgemeinern lassen. Aber er eignet sich nicht dazu, positiv die Maximen zu bestimmen, die wir befolgen sollten. Insofern ist der Kategorische Imperativ in seinem Status vergleichbar mit dem Satz vom verbotenen Widerspruch: Wenn beispielsweise ein Richter einem Zeugen in seinen Aussagen einen Widerspruch nachweist, weiß er, dass dieser nicht die ganze Wahrheit sagt; aber er weiß damit noch lange nicht, was denn nun stimmt.

Zweitens empfiehlt es sich, immer einen *zweifachen Test* zu machen, nämlich mit der zur Diskussion stehenden Maxime und ihrer Verneinung. Wenn sich beide subjektiven Grundsätze problemlos verallgemeinern lassen, handelt es sich um eine Maxime, die gar nicht zum moralischen Bereich gehört. Nehmen wir folgendes Beispiel: „Ich fahre mit dem Auto auf öffentlichen Straßen immer auf der rechten Seite“ ist verallgemeinerbar. Daraus kann man aber nicht ableiten, dass es sich hierbei um ein moralisches Gebot handelt. Denn der gegenteilige Satz „Ich fahre mit dem Auto auf öffentlichen Straßen immer auf der linken Seite“ kann ebenfalls universalisiert werden. Aus moralischer Sicht ist es offensichtlich irrelevant, ob in einer Gesellschaft Links- oder Rechtsverkehr vorgeschrieben ist. Hingegen ist die Maxime „Ich halte mich im Straßenverkehr überhaupt nicht an irgendwelche Regeln“ nicht verallgemeinerbar. Denn unter der Annahme, dass sich alle so verhalten würden, wäre es wohl für alle besser, gar kein Verkehrsteilnehmer zu sein; damit würde es überhaupt keinen Straßenverkehr geben, dessen Regeln man missachten könnte.

Doppelter Test

Wie lässt sich das Misslingen des Verallgemeinerungstests genauer bestimmen? KANT unterscheidet verschiedene Möglichkeiten. Über die ersten beiden äußert er sich in folgendem Zitat:

„Man muß *wollen können*, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz *gedacht* werden kann; weit gefehlt, daß man noch *wollen könne*, es [sie (die Maxime)?, C.T.] sollte ein solches werden. Bei anderen ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich zu *wollen*, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werden, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht: daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlässlichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Objekt ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Prinzip [nämlich allein dem kategorischen Imperativ] vollständig aufgestellt werden.“ (KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe S. 424 = Weischedel-Ausgabe S. 57)

Bereits vorher bietet KANT eine alternative Formulierung des Kategorischen Imperativs an, gleichsam eine dritte Variante mit anderen argumentativen Schlussfolgerungen: „handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum *allgemeinen Naturgesetze* werden sollte“ (KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe S. 421/Weischedel-Ausgabe S. 52).

Man kann diese drei Formeln so interpretieren, dass sie drei unterschiedliche strenge Testverfahren anbieten. Eine Maxime kann auf dreifache Weise scheitern:

Drei Arten des Scheiterns

1. Eine Maxime lässt sich nicht als allgemein gültiges moralisches Gesetz *denken*.
2. Eine Maxime kann nicht als allgemein gültiges moralisches Gesetz *gewollt* werden.
3. Eine Verallgemeinerung der Maxime ist aus *naturgesetzlichen* Gründen nicht möglich.

In allen drei Fällen geht es um einen Widerspruch (im weiten Sinn), im ersten Fall um einen logischen Widerspruch im Denken, im zweiten Fall um einen Widerstreit in unserem Wollen, im dritten Fall um den Gegensatz zwischen naturgesetzlich bedingten und durch unser Handeln hervorgerufene Umstände. Zur Erläuterung seien einige Beispiele angeführt. Im *ersten Fall* wäre es beispielsweise widersprüchlich, die moralische Forderung aufzustellen, dass jeder Mensch alle anderen lieben solle, wenn man zugleich unter Liebe die bedingungslose Zuwendung zu einer bestimmten Person versteht. Ähnliches gilt für eine an NIETZSCHE angelehnte Maxime: „Ich als Übermensch darf neue Werte schaffen.“ Diese Maxime kann man nicht verallgemeinert denken, denn der Begriff „Übermensch“ setzt voraus, dass es außer ihm noch (normale) Menschen und wohl auch „Untermenschen“ gibt.

Der *zweite Fall* ist derjenige, für den sich KANT am stärksten interessiert. Unser Wollen gerät bei einer Verallgemeinerung mit sich selbst in Widerspruch. Eigentlich zielen alle Beispiele KANTs auf diesen Fall ab. Betrachten wir die Maxime: „Ich will ein abgegebenes Versprechen brechen, wenn es für mich von Vorteil ist.“ Zwar ist eine Welt denkbar, in der alle Menschen ihre Versprechen brechen. Aber keiner von uns kann eine solche Gesellschaft wollen. Selbst derjenige, der Versprechen aus egoistischen Motiven bricht, will die Institution des Versprechens beibehalten, nur sich selbst davon ausnehmen, was nach deontologischer Auffassung moralisch unzulässig ist.

Für den *dritten Fall* sei folgendes Beispiel konstruiert: Auf der ganzen Erde werden jährlich (im Jahr 2000) ca. 3,5 Milliarden Tonnen Erdöl gefördert. Die Weltreserven betragen wahrscheinlich 140 Milliarden Tonnen (ohne Mineralöl in Sanden und Schiefen), reichen also bei gleich bleibendem Verbrauch noch ungefähr 40 Jahre. In Deutschland werden jährlich etwa 130 Millionen Tonnen Erdöl verbraucht, d.h. pro Kopf der Bevölkerung über 1,6 Tonnen im Jahr. In den USA werden sogar 875 Millionen Tonnen verbraucht, somit pro Einwohner weit mehr als 3 Tonnen. Auf der Erde leben aber über 6 Milliarden Menschen. Wir können uns eine Welt denken, in der, sagen wir, jede Person jährlich 2 Tonnen Erdöl zur Verfügung hat; wir können eine solche Welt auch wollen. Aber die logische Folge wäre, dass dann 12 Milliarden Tonnen gefördert werden müssten, also mehr als das Dreifache der jetzigen Produktion. Das wäre technisch gar nicht möglich. Zudem würden die Vor-

räte unter diesen Voraussetzungen nur 12 Jahre reichen. Insofern kann man feststellen, dass die Maxime, jährlich 2 Tonnen Erdöl zu verbrauchen, mit den naturgesetzlich gegebenen Bedingungen der menschlichen Existenzweise nicht im Einklang steht.

Der Kategorische Imperativ, das Grundprinzip von KANTS deontologischer Moralphilosophie, wird heute meistens als Universalisierungsgebot aufgefasst. Wenn dies aber alles ist, so muss man zugeben, dass er allein keine tragfähige Basis für ein komplexes System moralischer Normen abgibt. Das Testverfahren des kategorischen Imperativs ist viel zu offen. Beispielsweise ist gegen eine Gesellschaft, in der alle Menschen sich gegenseitig instrumentalisieren, mit einem Verallgemeinerungsverfahren nichts einzuwenden. Allerdings ist dieser *Formalismus-Vorwurf* unberechtigt, denn KANTS Moralphilosophie endet nicht mit der Aufstellung des Universalisierungsprinzips in seinen verschiedenen Varianten. Durch transzendente Reflexionen kommt er zu zwei inhaltlich sehr viel reicheren Formulierungen des Kategorischen Imperativs, die (wohl entgegen KANTS eigener Auffassung) nicht mehr mit dem Universalisierungsgebot deckungsgleich sind, sondern *inhaltliche Erweiterungen* darstellen.

Zwei Erweiterungen

Die erste Reflexion fragt nach den individuellen Bedingungen der Möglichkeit des Kategorischen Imperativs. Der Universalisierungstest erfordert ein Wesen, das die Fähigkeit besitzt, einen solchen Test durchzuführen. Das setzt die Kompetenz einer allgemeinen Vernunft voraus, die nicht nur Widersprüche im Denken, sondern auch solche im Wollen erkennen kann. Jedes Wollen ist zweckgerichtet; ein universalisierbares Wollen geht also auf allgemeine Zwecke, in die jeder einstimmen können muss. In der Natur gibt es keine allgemeinen Zwecke, alles ist vielmehr naturgesetzlich durch Ursache-Wirkungszusammenhänge bestimmt. Bedingung der Möglichkeit allgemeiner Zwecksetzungen ist also ein Wesen, das zu solchen Zwecksetzungen in der Lage ist, das sich sogar selbst als Zweck betrachten muss. So kommt KANT zu der *zweiten Formulierung des Kategorischen Imperativs*: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe S. 429 = Weischedel-Ausgabe S. 66f.) Dieser berühmte Satz ist moralphilosophisch sehr viel aussagekräftiger als das Universalisierungsgebot. Wer nämlich andere Menschen als Zweck behandelt, muss sie als autonome Wesen ansehen, ihre Zwecksetzungen respektieren und ihre Würde achten. Eine gegenseitige Instrumentalisierung ist nicht zulässig. Man beachte übrigens, dass KANT realistisch genug ist, nicht zu fordern, dass man andere Menschen gar nicht instrumentalisieren darf; wahrscheinlich baut jede arbeitsteilige Gesellschaft darauf auf, dass Menschen sich gegenseitig als Mittel ansehen, aber dies ist mora-

Mensch-als-Zweck-Formel

lich nur zulässig, wenn sie sich „jederzeit zugleich als Zweck“ behandeln.

*Reich-der-Zwecke-
Formel*

Die zweite Reflexion fragt nach den gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit des Kategorischen Imperativs. Ein Handeln nach diesem setzt voraus, dass eine Gesellschaft existiert, in der die Moral sich nicht selbst zerstört: Wenn nämlich die moralisch Handelnden sich so sehr aufopfern müssen, dass sie ihre soziale Existenz oder sogar ihr Leben riskieren, kann irgendwann keiner mehr den Kategorischen Imperativ denken oder ihm folgen (vgl. Kapitel 4.2, S.96). BRECHT hat diese Gefahr in mehreren Dramen, vor allem in „Der gute Mensch von Sezuan“, trefflich dargestellt. Deshalb ergibt sich die moralische Forderung, eine Gesellschaft herzustellen, in der jeder moralisch handeln kann, ohne seinen eigenen Untergang heraufzubeschwören. Eine solche Gesellschaft nennt KANT in der *dritten Formulierung des Kategorischen Imperativs* eine „moralische Welt“ oder ein „Reich der Zwecke“. Ein Individuum allein kann eine soziale Ordnung dieser Art niemals errichten; die Forderungen der praktischen Vernunft, so KANT, sind auf lange Sicht nur durch die menschliche Gattung zu verwirklichen. Konkretes Ziel ist ein weltbürgerlicher Zustand, den sich KANT als Bund republikanischer Staaten vorstellt, und vor allem die Abschaffung des Krieges, ein „ewiger Friede“. Die Pflicht, dieses „Reich der Zwecke“ zu errichten, ist keine individuelle, sondern eine gemeinschaftliche Aufgabe. Das Moralische wird sich erst durchsetzen können in einer Gesellschaft mit guten Gesetzen, deren Errichtung deshalb unser aller Pflicht ist. Trotzdem, so KANT, müsse der einzelne jederzeit so handeln, als ob alles auf ihn allein ankomme.

3.2.3 Einwände gegen den Deontologismus

Wie oben beim utilitaristischen Grundprinzip haben wir den Kategorischen Imperativ gleichsam mit Bordmitteln verbessert (und auf diese Weise schon den Formalismus-Vorwurf ausgeräumt). Dennoch geben sich die KANT-Kritiker nicht so leicht geschlagen; es bleiben mehrere starke Einwände gegen den Deontologismus, von denen ich aber hier nur drei behandeln möchte. Alle drei sehen in KANT und damit auch in der von ihm begründeten deontologischen Moralphilosophie einen Ausdruck von protestantischer Innerlichkeit und preußischer Härte.

Gesinnungsethik

Der erste Vorwurf richtet sich gegen die intentionalistische Ausrichtung von KANTS Ethik, gegen die Vernachlässigung einer Abwägung der Konsequenzen von Handlungen. Max WEBER hat diese Kritik in seiner wirkungsmächtigen Rede „Politik als Beruf“ zugespitzt: Eine intentionalistische Moral sei eine *Gesinnungsethik*, der er die konsequentialistische Verantwortungsethik gegenüberstellt. Der Gesinnungsethiker ha-

be den alten Satz „Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim“ bloß säkularisiert, weil ihm die Folgen und Nebenwirkungen seiner Handlungen gleichgültig seien. Um sein Gewissen rein zu halten, lehne es der KANTIANER ab, Kompromisse mit der schlechten Wirklichkeit zu machen; eine intentionalistische Moral sei insofern eine verkappte Form des Egoismus. Tatsächlich beginnt KANTS „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ mit dem berühmten Satz: „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*.“ Auf der nächsten Seite stellt KANT aber klar, dass ein guter Wille zu verstehen sei „nicht etwa als ein bloßer Versuch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind“. Der gute Wille verharret nicht in der Innerlichkeit, sondern strebt nach Verwirklichung - sonst wäre ein kein Wille (bzw. keine Intention), sondern ein leerer Wunsch. Richtig ist aber, dass KANT nur das zur moralischen Beurteilung heranziehen möchte, was in unserer Macht steht. Deshalb bleiben die Folgen und Nebenwirkungen (im Gegensatz zum konsequentialistischen Utilitarismus) außer Betracht. Wenn eine Hilfsaktion aus äußeren oder inneren Ursachen misslingt, wegen ungünstiger Witterungsbedingungen oder eigener körperlicher Schwäche, ist sie moralisch nicht weniger wertvoll als eine gelungene.

Der zweite Kritikpunkt betrifft den von KANT herausgestellten *Gegensatz von Pflicht und Neigung*. Unsere Neigungen, so meint er, zielen immer auf unser Glück; die Pflicht gebietet hingegen, moralisch zu handeln. Was ist mit „Pflicht“ gemeint? In Siegfried LENZ' Roman „Die Deutschstunde“ (1968) werden zwei falsche Begriffe von Pflicht gegenüber gestellt: der positivistische Rechtsgehorsam des Vaters in der Nazi-Zeit, durch den er sich verpflichtet fühlt, das Berufsverbot gegen einen Maler durchzusetzen, und die innere Nötigung des Sohnes, das Werk des Malers zu retten, auch als gar keine Gefahr mehr besteht. KANT meint aber weder die faktischen Pflichten, die eine Gesellschaft von ihren Mitgliedern verlangt, noch innere Verpflichtungsgefühle, die durch Erziehung und Sozialisation entstanden sind. Vielmehr geht es KANT um die durch praktische Vernunft bestimmbaren idealen Pflichten. Zudem muss bei KANT unterschieden werden zwischen Pflichten im Plural und der Pflicht im Singular. Moralisch im strengen Sinne ist, wer nicht nur pflichtgemäß handelt (das wäre bloß „Legalität“ oder Normenkonformität), sondern zusätzlich aus innerer Überzeugung von der Richtigkeit des Moralischen, also (in KANTS Worten) „aus Pflicht“. Nach einer ersten Lektüre von KANTS Schriften drängt sich der Eindruck auf, dass Neigung und Pflicht niemals konvergieren, weil Neigungen immer empirisch bedingte, also sinnliche Triebkräfte mit egoistischer Zielsetzung sind. Nur wer sich völlig von seinen Neigungen distanzieren könne, handele aus Pflicht und somit moralisch. Friedrich SCHILLER, im Grunde ein großer Verehrer KANTS, hat diese Kritik auf den Punkt gebracht, unter der Überschrift „Gewissenskrupel“:

Kalte Pflicht

„Gerne dien’ ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.“

Wer im KANTischen Sinne moralisch sein will, müsse deshalb, so meint SCHILLER, die absurde Schlussfolgerung ziehen, seine Freunde, denen man so gern helfen möchte, zu verachten; deshalb lautet SCHILLERS „Entscheidung“:

„Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut (= gebietet).“

KANT ist aber keineswegs der Auffassung, dass eine kalte Pflicht sich immer gegen unsere warmen Gefühle durchsetzen müsse. An dem entsprechenden Missverständnis ist er selbst jedoch nicht unschuldig. Um besonders klar herauszustellen, was eine Handlung aus Pflicht ist, wählt er meistens Beispiele, bei denen tatsächlich die Neigungen zurückgestellt oder überwunden werden müssen. Es gibt aber auch Neigungen, die das moralische Handeln unterstützen bzw. mit ihm parallel laufen. Zudem kann Moralität selbst zur Neigung werden, bei einzelnen durch gelungene Erziehungsprozesse und unter günstigen gesellschaftlichen Bedingungen, für alle erst nach menschheitsgeschichtlichen Veränderungen. Dennoch besteht, wie übrigens auch im Utilitarismus, eine Dissonanz zwischen individuellen Neigungen und Moral; das ist ja der Grund, warum die Ethik in eine Philosophie der Lebenskunst und die Moralphilosophie auseinander gefallen ist. KANT ist, um diesen Punkt zusammenzufassen, gegen eine Moralphilosophie, die sich am Glück orientiert; er fordert für den Konfliktfall die Zurückstellung der individuellen Neigungen zugunsten der Moral; aber er richtet sich nicht generell gegen unser menschlichen Triebe und Gefühle.

Rigorismusvorwurf

Drittens wird KANT *Rigorismus* vorgeworfen. Er beharre viel zu strikt auf der unbedingten Einhaltung der Pflichten. Gibt es nicht viele kleine Situationen im Alltag, in denen man Pflicht auch mal Pflicht und die Fünf auch mal gerade sein lassen darf? Sicherlich sind wir als Fußgänger verpflichtet, wenn die Ampel auf Rot steht, am Straßenrand stehen-zubleiben - aber müssen wir das auch, wenn weit und breit kein anderes Fahrzeug und niemand anderes zu sehen ist? Gibt es darüber hinaus nicht auch Situationen, in denen sogar wichtige Regeln außer Kraft gesetzt werden sollten? Der späte KANT hat das bestritten. In der kleinen Schrift „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“ diskutiert er folgendes Gedankenexperiment: Ein Mörder erscheint an meiner Haustür und fragt nach der Person, die er töten möchte, einem Freund, den ich beherberge. Muss ich dem Mörder die Wahrheit sagen oder darf ich ihn anlügen? KANT vertritt die Auffassung, dass Lügen immer und unter allen Umständen verboten sei. Wie aber das Gedankenexperiment zeigt, kann es Situationen geben, in denen Lügen moralisch zulässig sind. Denn wir alle würden wohl sagen, dass in diesem Fall, nämlich zur

Rettung eines Menschenlebens, gelogen werden dürfe. Auch gegenüber Todkranken, kleinen Kindern und politischen Feinden gilt die Wahrheitspflicht nicht uneingeschränkt. KANT kann sich nicht vorstellen, dass zwei Pflichten (im Beispielfall: die Pflicht, nicht zu lügen, und die Pflicht, ein Menschenleben zu schützen) miteinander in Konflikt geraten. Zwar sind Pflichtenkollisionen nicht der Normalfall, aber sie kommen doch hin und wieder vor, manchmal sogar mit dramatischen Konsequenzen (vgl. Kapitel 4.2, S.96).

3.3 Zwei kombinierte Ansätze

Viele der gegenwärtig in der Moralphilosophie diskutierten Positionen kombinieren Gedanken des Utilitarismus und des Deontologismus. Das soll kurz an zwei der wichtigsten Denker der Praktischen Philosophie aus dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts demonstriert werden, einem Amerikaner, der den utilitaristischen Rahmen sprengte, und einem Deutschen, der KANTS Moralphilosophie weiterentwickelte. Übrigens findet bei beiden die Moralphilosophie ihre Vollendung in einer politischen Philosophie.

3.3.1 John RAWLS

1971 veröffentlichte John RAWLS sein epochemachendes Buch „A Theory of Justice“. Berühmt wurde das folgende Gedankenexperiment: Wir haben die Möglichkeit, eine Gesellschaftsordnung völlig frei festzulegen - allerdings ohne zu wissen, welche Position wir in dieser Welt einnehmen werden. RAWLS nennt dies den *Urzustand*, in dem wir hinter einem *Schleier des Nichtwissens* zu entscheiden hätten. Dieses Verfahren lässt sich in einer ersten Annäherung an einem einfachen Beispiel verdeutlichen: Eine Mutter hat für ihre Kinder einen Kuchen gebacken, von dem alle gern ein großes Stück essen würden. Würde die Mutter selbst den Kuchen verteilen, hätten wir eine paternalistische (in diesem Fall korrekter: eine maternalistische) Lösung, die die Kinder ablehnen. Wie soll man denn vorgehen? Zu einer gerechten Verteilung wird es kommen, wenn eines der Kinder den Kuchen verteilt, aber selbst als letztes sich ein Stück nehmen darf. Das verteilende Kind wird peinlich darauf achten, gleich große Stücke zu schneiden, weil es nicht weiß, welches am Ende übrig bleibt. Das Beispiel ist jedoch keine exakte Analogie zu RAWLS' Gedankenexperiment; treffender ist eine Situation, die auch das Kuchenbacken einschließt. Man müsste also die Aufgaben so verteilen, dass für alle der größte Kuchen entsteht und verteilt werden kann.

Urzustand

*Gerechtigkeits-
grundsätze*

Nach welchen Prinzipien würden wir diese Gesellschaft gestalten? RAWLS behauptet zu Recht, dass wir uns in einer solchen Situation, pointiert gesagt, nicht für eine reiche, sondern für eine gerechte Gesellschaft entscheiden würden (also nicht für einen möglichst großen Kuchen, sondern für einen möglichst gut verteilten). Eine reiche Gesellschaft zeichnet sich nämlich oft durch große soziale Unterschiede aus und hinter dem Schleier des Nichtwissens können wir nicht ahnen, ob wir zur Oberschicht oder zum Lumpenproletariat gehören werden (also vielleicht nur wenige Krümel eines ansonsten großen Kuchens abbekommen). Aus Sicht des Utilitarismus, der sich zumindest in seiner positiven Variante, am Gemeinwohl orientiert, spricht jedoch wenig gegen eine solche Gesellschaftsordnung; deshalb richtet sich RAWLS in erster Linie gegen ihn und dessen wohlfahrtsökonomischen Fortsetzungen. Nach einer Reihe weiterer Überlegungen kommt RAWLS zu dem Ergebnis, dass man sich auf folgende Grundsätze einigen würde:

„Erster Grundsatz:

Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.

Zweiter Grundsatz:

Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein:

- a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und
- b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offen stehen.“ (RAWLS, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1979, S. 336)

Darüber hinaus formuliert RAWLS Vorrangregeln, aus denen hervorgeht, dass der erste Grundsatz nicht zugunsten des zweiten aufgehoben werden darf. Denn im ersten Grundsatz sind die Menschenrechte enthalten, deren Einschränkung auch nicht mit einem noch so großen Wohlstand begründet werden darf. Der Hinweis auf einen gerechten Spargrundsatz bezieht sich übrigens auf Gerechtigkeit gegenüber zukünftigen Generationen: Wir sind nicht berechtigt, die uns verfügbaren Ressourcen so stark auszubeuten, dass die nachfolgenden Generationen keine Rohstoffe mehr besitzen. Mit seiner Gerechtigkeitstheorie hat RAWLS eine Renaissance der Politischen Philosophie ausgelöst, viel Zustimmung, aber auch viel Widerspruch gefunden.

3.3.2 Jürgen HABERMAS

Diskurs

Jürgen HABERMAS hat (zusammen mit seinem Mitstreiter Karl-Otto APEL) den KANTischen Ansatz transformiert. Wie KANT will HABERMAS nicht inhaltlich bestimmte moralische Normen oder Werte auszeichnen, sondern nur das *Verfahren*, mit dem sie gefunden werden

können. Wie KANT vertraut er dabei der praktischen Vernunft, die die Maximen bzw. Normen auf ihre Allgemeingültigkeit überprüfen soll. Während aber für KANT die Vernunft ein individuelles Vermögen ist, ist sie bei HABERMAS immer an inter-individuelle bzw. intersubjektive Strukturen gebunden. Man spricht deshalb auch von einer kommunikationstheoretischen Transformation des KANTischen Ansatzes. Bei KANT führt jeder Mensch die Maximenüberprüfung allein durch; bei HABERMAS kann dies nur gemeinsam mit allen Betroffenen geschehen, und zwar in einer voraussetzungsreichen Form der Kommunikation, die von Zeit- wie Handlungszwängen entlastet ist und in der allein die besseren Argumente zählen. HABERMAS nennt eine solche anspruchsvolle Gesprächsform *Diskurs*, im speziellen Fall einen praktischen Diskurs. Das Prinzip von HABERMAS' Moralphilosophie (von ihm „D“ genannt) lautet also: Es sind nur die Normen legitim, die in einem praktischen Diskurs die Zustimmung aller Betroffenen finden oder finden könnten. Er bezeichnet seinen Ansatz deshalb als Diskursethik oder, genauer, als *Diskurstheorie der Moral*.

HABERMAS hat mehrere starke Gründe für seinen diskurstheoretischen Ansatz. *Erstens* müssen legitime moralische Normen auf alle Betroffenen Rücksicht nehmen. Ein allein urteilendes Subjekt wird aber niemals die Bedürfnisse und Interessen der anderen Menschen kennen. Es reicht jedenfalls nicht aus, sich bloß gedanklich in diese hineinzusetzen; wir sollten sie besser selbst befragen. *Zweitens* behauptet HABERMAS, dass der Diskurs eine notwendige Weiterentwicklung unseres alltäglichen kommunikativen Handelns ist. Wenn wir uns über eine Situationsdeutung oder einen gemeinsamen Handlungsplan nicht einig sind, würden wir immer zu dem Koordinations- und Konfliktlösungsmechanismus des Diskurses greifen. Menschliches Zusammenleben sei gar nicht möglich ohne solche Verständigungsformen. *Drittens* könne man nicht ernsthaft gegen einen Diskurs sein. Denn auch Einwände gegen einen Diskurs können nur in einem solchen vorgetragen werden. Wer also den Diskurs ablehnt, verwickle sich in einen Widerspruch (vgl. Kapitel 1.2.3, S.22).

*Gründe für die
Diskurstheorie*

Viertens beruht ein Diskurs auf bestimmten Voraussetzungen, die jeder, der in einen solchen eintritt (und das muss, wie gesagt, jeder, auch derjenige, der gegen Diskurse ist), implizit akzeptieren muss. Diese Regeln sind keine moralischen Normen, besitzen aber doch einen normativen Gehalt, der die Entscheidungen, die in einem praktischen Diskurs fallen, nicht unbeeinflusst lassen wird. Es handelt sich um die folgenden *Argumentationsvoraussetzungen*:

1. Niemand darf von der Teilnahme am Diskurs ausgeschlossen werden.
2. Alle Teilnehmer des Diskurses sind gleichberechtigt.

3. Jeder Sprecher muss sich ehrlich und authentisch verhalten, also meinen, was er sagt.
4. Auf niemanden darf irgendeine Art von Zwang ausgeübt werden. Ausschlaggebend für die Entscheidungsfindung ist allein die Kraft des besseren Arguments.

Universalisierung

Was bei KANT der Kategorische Imperativ war, wird bei HABERMAS zu einer Argumentationsregel, die die Teilnehmer innerhalb des praktischen Diskurses verwenden. Auch HABERMAS versteht diese als Universalisierungsgrundsatz und bezeichnet sie abkürzend als „U“. Die Formulierung lautet:

„Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* Einzelnen voraussichtlich ergeben, von *allen* Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.“ (HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983, S. 131, vgl. ebd. S. 75 u. 103)

Diese Formel ist wohlüberlegt und wird von HABERMAS in allen Einzelheiten erläutert. Ich möchte an dieser Stelle nur auf einen Aspekt hinweisen: HABERMAS spricht von den voraussichtlichen „Folgen und Nebenwirkungen“, akzeptiert also den Konsequentialismus, den wir beim Utilitarismus kennengelernt haben.

Es dürfte unmittelbar einleuchten, dass beide Konzeptionen, würden sie denn verwirklicht, zu enormen Umwälzungen der regionalen und globalen Verhältnisse in Politik und Ökonomie führen müssten. Mehr kann an dieser Stelle über die Gedanken von RAWLS und HABERMAS nicht ausgeführt werden, allein schon deshalb nicht, weil beide ihre Konzeptionen im Laufe der Jahre modifiziert und weiterentwickelt haben.

Aufgaben zum dritten Teil

1. Stellen Sie möglichst in eigenen Worten und in ganzen Sätzen die Grundidee des Utilitarismus dar.
2. Erläutern Sie den Unterschied zwischen Handlungs- und Regelutilitarismus.
3. Erläutern Sie den Unterschied zwischen positivem und negativem Utilitarismus.
4. Erläutern Sie den Unterschied zwischen Nutzensummen- und Durchschnittsnutzenutilitarismus.
5. Diskutieren Sie die vorgebrachten prinzipiellen Einwände gegen den Utilitarismus. Überlegen Sie sich dabei möglichst eigene Beispiele.

6. Stellen Sie möglichst in eigenen Worten und in ganzen Sätzen die Grundidee des Deontologismus dar.
7. Nach den gängigen Interpretationen des Kategorischen Imperativs scheitern die folgenden Maximen beim Verallgemeinerungstest. Führen Sie die entsprechende Verallgemeinerung gedanklich durch und begründen Sie, warum die Maximen bei diesem Test durchfallen.
 - a) Bald werde ich das Gebäude nutzen können, das unser Verein gerade errichtet. Bisher ist es mir gut gelungen, mich vor der Mitarbeit zu drücken ...
 - b) Demokratie ist gut, aber zur Wahl gehe ich nie.
 - c) In Indien sind viele Eltern der Ansicht, dass weibliche Embryos abgetrieben werden sollten. Mädchen kosten bloß Geld und Mitgift. Nur Jungen sind als Nachkommen erwünscht.
 - d) Ich darf anderen Menschen ihr Eigentum wegnehmen.
 - e) Ich spiele gern Skat, weil es mir durch mein Schummeln immer gelingt, die anderen zu besiegen.
 - f) Die Idee der „Kettenbriefe“ soll dazu führen, dass man in kurzer Zeit reich wird: Jeder zahlt einen bestimmten Geldbetrag an den vorangehenden Briefschreiber und schickt zugleich den Brief an mehrere andere Personen weiter. Diese werden ihm dann Geld überweisen und ihrerseits den Brief weiterschicken.
8. Erläutern Sie, welche Funktion bei RAWLS die Idee des Urzustands und des Schleiers des Nichtwissens hat.
9. Diskutieren Sie die Grundprinzipien von RAWLS' Theorie der Gerechtigkeit.
10. Stellen Sie dar, welche Ideen der Diskursethik von HABERMAS zugrunde liegen.
11. Nehmen wir an, es gebe eine Gesellschaft aus drei Personen, die unterschiedliche Mengen an Gütern erwirtschaften. Welche Güterverteilung ist moralisch am besten? (Die folgenden Zahlen geben die Gütermengen an.) Diskutieren Sie die Frage vom Standpunkt des Utilitarismus und des Deontologismus.
 - (a) 1 - 1 - 1 (b) 3 - 3 - 3
 - (c) 8 - 8 - 1 (d) 7 - 5 - 3
12. Inszenieren Sie als Rollenspiel eine Debatte zwischen einem Utilitaristen und einem Deontologen.

4 Vierter Teil: Offene Fragen

Auf der Tagesordnung stehen nun zwei Probleme, die unabhängig davon sind, welcher normativen Grundposition man sich anschließen möchte. Zum einen reicht, damit moralisch gehandelt wird, eine überzeugende Begründung häufig nicht aus; es müssen Beweggründe oder Triebkräfte hinzukommen (Motivationsproblem). Zum anderen ist moralisches Handeln aus verschiedenen Gründen oft ein Wagnis oder Risiko. Im Unterschied zu den im zweiten Teil behandelten prinzipiellen Einwänden kann die Philosophie diese beiden Probleme nur analysieren, aber nicht selbst lösen, weil sie die Realisierung des Moralischen in der Welt betreffen.

4.1 Das Motivationsproblem

4.1.1 Die Kluft zwischen Gründen und Motiven

Sollen setzt Können voraus; niemand kann zu etwas verpflichtet werden, was ihm gar nicht möglich ist (lat. *ultra posse nemo obligatur*). Deshalb erfordert die Allgemeine Ethik, dass wir in einem grundsätzlichen Sinne *frei* sind, also unsere bisherigen Einstellungen und Handlungsweisen ändern können. Ob diese Voraussetzung zutrifft oder ob wir total durch kausale Ursachen bestimmt sind, ist das Thema der klassischen Debatte über Freiheit und Determinismus, auf die ich hier nicht eingehen kann. Darüber hinaus darf es keine moralischen Normen geben, die die menschlichen Fähigkeiten prinzipiell *überfordern*. So kann niemand dazu verpflichtet werden, sein gesamtes Hab und Gut den Armen zu schenken - das wäre eine *supererogatorische* Handlung (vgl. Kapitel 1.2.1, S.17).

Aber ist nicht vielleicht in einem gewissen Sinne die gesamte Moral für uns Menschen eine Überforderung? Die Alltagserfahrung zeigt uns, dass man oft nicht so handelt, wie es die moralischen Überzeugungen eigentlich verlangen. Es gibt eine Kluft zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem, was man eigentlich weiß, und dem, was man dann tut. Diese Lücke wird als *Motivationsproblem* bezeichnet.

Das Problem der moralischen Motivation:

Welche Motive können Menschen bewegen, moralisch zu handeln?

Ein Motivationsproblem gibt es offensichtlich nicht nur bei moralischen Fragen, sondern beispielsweise auch in Bezug auf Leistungen und Gesundheit. Alle wissen, dass es besser wäre, mehr Zeit in Prüfungsvorbereitungen zu investieren, aber oft kann man sich dazu nicht überwinden. Alle wissen, dass es gut wäre, sich körperlich mehr zu bewegen und vor allem nicht zu rauchen - aber viele tun es dennoch nicht, weil andere Triebkräfte stärker sind.

Gründe und Motive

Wir müssen zwischen Gründen und Motiven unterscheiden. Den Begriff „*Grund*“ beziehe ich in unserem Rahmen auf rationale Argumente für oder gegen bestimmte moralische Aussagen. Jeder von uns kennt Gründe, kann sich Gründe anhören und zu ihnen Stellung beziehen. Gründe führen zu Überzeugungen. *Motive* sind hingegen Beweggründe oder Triebkräfte, durch die Handlungen in Gang gesetzt werden. Wenn ich motiviert bin, etwas für meine Gesundheit zu tun, könnte ich beispielsweise meine Ernährung ändern. Wenn Wissen hinzukommt (also wahre begründete Überzeugungen), kann dies auf die richtige Weise geschehen. Das lässt sich auf das moralische Handeln übertragen: Karitative Handlungen, etwa für arme Kinder in Afrika, müssen sowohl motiviert als auch durch Wissen gelenkt sein, damit sie ihren Zweck erreichen. In manchen Fällen mögen Gründe als Motive wirken; oft aber müssen wohl Motive zu den Gründen hinzutreten.

Innere und äußere Motive

Man unterscheidet generell zwischen von außen und von innen kommenden Motiven, *extrinsischer und intrinsischer Motivation*. Die *äußeren* Beweggründe können negativer oder positiver Art sein. Der bekannte Fall *negativer* extrinsischer Motivation ist die Furcht vor Strafe. Es kann nicht in Frage stehen, dass eine Motivation dieser Art die stärkste und verlässlichste ist. Das ist einer der Gründe, warum es sinnvoll ist, die moralischen Normen zu ergänzen durch ein System von rechtlichen Normen, zu deren Befolgung man sogar durch eine mit dem Gewaltmonopol versehene Institution gezwungen werden kann (vgl. Kapitel 2.3, S.47). Etwas schwächer sind informelle Sanktionen wie Missachtung, Kommunikationsabbruch, Einkommenseinbußen usw. *Positive* äußere Motive sind die Aussicht auf eine Gratifikation, eine Belohnung materieller oder immaterieller Art: Geld, Macht, Ruhm, Ehre usw. Übrigens können sich sowohl negative wie positive äußere Motive auf transzendente Instanzen richten; man denke an die Angst vor Höllenstrafen und die Hoffnung auf ein ewiges Leben. Wer aus äußeren Motiven normenkonform handelt, handelt aus der Sicht KANTS nicht im eigentlichen Sinne moralisch bzw. werational, sondern klug bzw. zweckrational. Besser wäre es in jedem Fall, wenn moralisches Handeln auch *intrinsisch motiviert* ist, durch *innere* Beweggründe - so lautete auch eines unserer Argumente gegen den Rechtspositivismus (vgl. Kapitel 2.3.3, S.51).

Das Problem der moralischen Motivation stellt sich auf mindestens drei Ebenen. Auf der *untersten, grundlegenden Stufe* muss es eine Motivation geben, sich überhaupt moralisch zu verstehen. Welche Motive sollte ich haben, mich überhaupt als Angehöriger einer moralischen Gemeinschaft zu sehen und nicht als radikaler Egoist? Auch wenn ich von den Gründen, die gegen den Nihilismus und Amoralismus angeführt werden, überzeugt bin, könnte es mir an Motiven mangeln, auch dementsprechend zu handeln. Auf der *mittleren Ebene* geht es um die unterschiedlichen normativen Positionen der Ethik. Auch wenn ich von den Gründen für eine bestimmte moralphilosophische Auffassung überzeugt sein sollte, könnte es mir an Motiven mangeln, dementsprechend zu handeln. Normalerweise wird man in einer bestimmten Weise moralisch sozialisiert; vor allem in vormodernen Gesellschaften wird man kaum einmal mit Alternativen zur faktisch geltenden Moral konfrontiert worden sein. Man ist entweder Katholik oder Protestant, Moslem oder Konfuzianer usw. Welche Motive könnten mich bewegen, meine moralische Gemeinschaft zu verlassen, entgegen meiner moralischen Sozialisation zu handeln, die sich doch in der Regel (bei stabilen Gemeinschaften) als erfolgreich bewährt haben wird? Das kann man auf die oben dargestellten philosophischen Konzeptionen übertragen: Gibt es nicht auch Motive, die einfach dazu führen, dass man entweder Utilitarist oder Deontologe ist? Schließlich stellt sich auf der *dritten Ebene* die Frage, welche Motive mich in einer bestimmten Situation zum moralischen Handeln antreiben. Oft muss man sich schnell entschließen; meistens orientiert man sich einfach an dem, was man immer getan hat oder was andere in derselben Situation machen. Auch wenn es für mich gute Gründe für eine bestimmte Handlungsweise geben mag, müssen nicht doch Motive hinzukommen, die diese Gründe wirksam werden lassen? Deshalb ist die Motivationslücke bei neuen Problemlagen besonders groß, beispielsweise bei den Herausforderungen durch die ökologische Krise.

3 Ebenen

Die motivationalen Anforderungen für moralisches Handeln sind also enorm. Viele neigen deshalb zu einer skeptischen Sicht des Motivationsproblems, die anthropologisch begründet wird: Normative Prinzipien mögen noch so gut begründet sein, letztlich handelt doch jeder nur in seinem eigenen Interesse. Der Mensch ist nun einmal ein geborener *Egoist*. Man könnte schon froh sein, wenn es ein aufgeklärter oder rationaler Egoismus ist, also eine langfristige statt einer kurzfristigen Nutzenkalkulation. Ob diese Behauptung zutrifft, ist schwer zu überprüfen. Verschiedene Wissenschaften (von der Biologie über die Psychologie bis zur Soziologie) beschäftigen sich mit diesem Thema; es gibt keine anerkannte Theorie moralischer Motivation, die alle Faktoren berücksichtigen würde (vgl. Christian THIES: Einführung in die philosophische Anthropologie. Darmstadt 2004. S. 124-137). Dennoch möchte ich im Folgenden einige Indizien zusammentragen, die gegen den anthropologisch verankerten Egoismus sprechen.

Anthropologische Skepsis

These: Menschliches Handeln ist nicht nur egoistisch motiviert.

4.1.2 Die Irrationalität des Egoismus

Gefangenendilemma

Die erste Überlegung stellt die Rationalität des Egoismus in Frage. Wer meint, dass Menschen normalerweise egoistisch handeln, hält ein solches Verhalten meistens auch für strategisch geboten, um die eigenen Ziele zu erreichen. Daran sind aber massive Zweifel möglich. Die Irrationalität des Egoismus soll ein Gedankenexperiment nachweisen, das in den letzten Jahrzehnten in den Sozialwissenschaften für großes Aufsehen gesorgt hat. Es ist das berühmte *Gefangenendilemma* (vgl. zu diesem Thema: Robert AXELROD: Die Evolution der Kooperation. München ⁵2000).

In einer totalitären Gesellschaft werden zwei Personen, A und B, verhaftet. Von ihnen sind regime-kritische Äußerungen dokumentiert, auf die ein Jahr Gefängnis stehen. A und B werden in getrennte Zellen gesteckt und einzeln verhört. Man macht ihnen den unberechtigten Vorwurf eines Umsturzversuchs, der mit zehn Jahren Gefängnis bestraft wird. Es gibt jedoch eine Kronzeugenregelung: Wer ein vollständiges Geständnis ablegt und die Komplizen benennt, kann straffrei ausgehen. Wenn beide gestehen, entfällt die Kronzeugenregelung und das Geständnis führt nur zu einer Abminderung der Höchststrafe von zehn auf acht Jahre. Es gibt also für jeden der beiden Inhaftierten vier Möglichkeiten, abgestuft nach ihrem „Nutzen“:

- Straffreiheit, wenn man Kronzeuge wird,
- ein Jahr Haft wegen regime-kritischer Äußerungen,
- acht Jahre, wenn beide Beschuldigten gestehen,
- zehn Jahre Haft wegen eines Umsturzversuchs.
- Entscheidungstheoretisch sieht die Situation so aus:

Gefangenendilemma

		B	
		Schweigen	Lügen
A	Schweigen	1 / 1	10 / 0
	Lügen	0 / 10	8 / 8

Aus kollektiver Sicht ergeben sich drei Möglichkeiten:

1. Die beste Lösung wäre, dass beide Personen schweigen (zusammen zwei Jahre Haft).
2. Die zweitbeste Lösung ist, dass einer schweigt, der andere lügt, also die Kronzeugenregelung für sich herausholt (zusammen zehn Jahre Haft),
3. Die schlechteste Lösung ist, dass beide lügen bzw. beide nach dem individuellen Nutzenkalkül handeln und den anderen belasten (zusammen sechzehn Jahre Haft).

Die gesamte Konstruktion hat zwei Pointen: Die erste Pointe ist, dass die egoistischen Nutzenkalküle in ihrer Addition zur kollektiv schlechtesten Lösung führen, also dem Gemeinwohl am abträglichsten sind. Denn wenn beide für sich das Beste herausholen wollen, die Kronzeugenregelung, kommt es zu sechzehn Jahren Haft. Das Gegenteil von dem, was beabsichtigt wurde, träte ein. Die zweite Pointe ist die, dass die kollektiv beste Lösung auch diejenige ist, die sich aus moralischer Sicht ergibt. Denn moralisch am besten ist es zweifellos, wenn beide Inhaftierten die Wahrheit sagen, also nicht lügen und nicht unberechtigt den Anderen belasten. Moralisches Handeln mindert also nicht das Gemeinwohl, sondern fördert es.

Warum habe ich dieses Gedankenexperiment so ausführlich dargestellt? Weil viele meinen, dass mit ihm die normale Handlungssituation in komplexen Gesellschaften auf einfache Weise beschrieben ist. Es lässt sich etwa auf die *ökologische Problematik* übertragen, wie folgendes Beispiel zeigen soll: Wir können unsere Milch in Einweg- oder in Mehrwegflaschen kaufen. Wenn jeder Einwegflaschen bevorzugt, wächst der gemeinschaftliche Müllberg immer weiter. Letztlich würde es sich also für alle empfehlen, Mehrwegflaschen zu verwenden. Dennoch wird der Einzelne Einwegflaschen bevorzugen, weil das erheblich bequemer ist und ihm der anwachsende Müllberg nicht ständig vor Augen steht. Wer dennoch zur Minderheit der Mehrwegflaschenbenutzer gehört, hat somit finanzielle Nachteile und einen größeren zeitlichen Aufwand. Auch hier gibt es also aus kollektiver Sicht drei Möglichkeiten:

1. Die beste Lösung für alle wäre, wenn jeder sich für Mehrwegflaschen entscheiden würde.
2. Die zweitbeste Lösung ist, wenn es sowohl Mehrweg- wie Einwegflaschenbenutzer gibt; aber auf der individuellen Ebene haben jene, die sich für Mehrwegflaschen entscheiden, das Nachsehen.

3. Die kollektiv schlechteste Lösung ergibt sich aus der Addition der egoistischen Nutzenkalküle, dem Kauf von Einwegflaschen.

Aus moralphilosophischer Sicht zeigt dieses Gedankenexperiment, dass es folgendes Dilemma gibt: Wenn jeder egoistisch handelt, haben alle Nachteile. Wenn nur einzelne Personen moralisch handeln, schaden diese sich selbst. Sowohl der Egoist als auch der moralische Einzelkämpfer sind also schlecht beraten. Die beste Lösung sind deshalb moralische Normen, an denen sich alle orientieren.

Gegenseitigkeit

Allerdings ist unser menschliches Zusammenleben kein einmaliges, sondern ein *fortgesetztes (iteriertes) Gefangenendilemma*. Wir kommen immer wieder in Situationen, in denen wir vor der Alternative stehen: Kooperation oder Schädigung, moralisches oder egoistisches Handeln. Wie soll ich mich gegenüber Arbeitskollegen, Nachbarn, Geschäftspartnern usw. verhalten, denen ich regelmäßig begegne, auf die ich in gewisser Weise angewiesen bin, die sich an mich erinnern und die wie ich keinen konkreten übergeordneten Zwangsnormen unterworfen sind? In Computersimulationen hat man nachweisen können, dass eine sehr einfache Strategie am erfolgreichsten ist; man nennt sie *tit for tat* (engl. „wie du mir, so ich dir“). Ihre Grundlage ist das oben bereits erwähnte Prinzip der Gegenseitigkeit. „Tit for tat“ besteht aus wenigen einfachen Maximen:

1. Freundlichkeit: Wenn du einer unbekanntenen Person begegnest, mache immer zuerst ein Kooperationsangebot. Wenn der Andere auch kooperiert, bleibe konstant freundlich.
2. Zurückschlagen: Reagiert der Andere unfreundlich (also mit dem Versuch einer Schädigung), dann zögere nicht und schlage sofort zurück - sonst wirst du ausgebeutet und die Egoisten breiten sich aus. Aber dein Zurückschlagen muss exakt dieselbe Stärke haben wie das des Anderen, um spätere Versöhnung zu ermöglichen.
3. Nachsicht: Wenn der Andere daraufhin seine Strategie ändert und selbst ein Kooperationsangebot macht, zeige dich nachsichtig und gehe darauf ein.
4. Verständlichkeit: Sei nicht zu kompliziert und zeige immer deutlich, dass du an der tit-for-tat-Strategie festhalten willst.

Entscheidend für unsere Fragestellung ist, dass eine solche Verhaltensstrategie der Gegenseitigkeit erfolgreicher ist als egoistische Ansätze. „Tit for tat“ erbringt auf längere Sicht größere Erträge als brutaler Egoismus (dauerndes Zuschlagen) oder raffinierter Egoismus (geschickte Ausnutzung). Der Hauptgrund dafür ist, dass menschliches Zusammen-

leben *kein Nullsummenspiel* ist. Schach ist ein Nullsummenspiel: Wenn einer gewinnt, verliert der andere. Aber in unserer Gesellschaft können beide Seiten gewinnen, vor allem durch Kooperation. Hingegen wird derjenige, der egoistisch nur auf den eigenen Erfolg oder seine Überlegenheit bedacht ist, letztlich hinter anderen zurückstehen oder sich sogar selbst schaden. Wenn man die Kooperation sucht, besteht jedoch die Gefahr, dass man ausgenutzt wird. Deshalb muss man eine Strategie anwenden, die Egoisten und Schmarotzer ausgrenzt. Dem dient die zweite Regel. Mit der dritten Regel werden lernfähige Ex-Egoisten wieder in die Gemeinschaft aufgenommen; die vierte Regel sorgt dafür, dass sich die Kooperationswilligen erkennen.

Wer „tit for tat“ spielt, ist kein moralischer Held, aber immerhin ein guter Kooperationspartner und als solcher in einer individualisierten Gesellschaft offensichtlich nicht dem Untergang geweiht. Das ist wenig, aber besser als gar nichts. Der Egoismus hingegen erweist sich sowohl im einmaligen wie im fortgesetzten Gefangenendilemma als suboptimale Lösung.

4.1.3 Nicht-egoistische Motiv

Mit einer zweiten Überlegung wollen wir auf die nicht-egoistischen Potentiale hinweisen, die in jedem Menschen stecken und die ihn, auch ohne Belehrung über die Irrationalität des Egoismus, zu moralischen Handlungsweisen motivieren könnten.

Erstens gibt es genügend Beispiele für *altruistisches* Handeln, also den selbstlosen Einsatz zugunsten anderer oder der Allgemeinheit. Am augenfälligsten ist immer wieder der Einsatz von Müttern (oder auch Vätern) für ihre Kinder. Soziobiologen haben nachgewiesen, dass es solche Verhaltensweisen schon im Tierreich gibt, und zwar als evolutionär bedingte genetische Anlage. Die Pointe der soziobiologischen Theorie moralischer Motivation ist allerdings, dass ein solcher Altruismus immer näheren Verwandten zugute kommt, weil nur auf diesem Wege die Weitergabe der Gene gesichert wird. Diese These kann man allerdings für menschliches Handeln nicht aufrechterhalten, denn uneigennütziges Verhalten gibt es auch zugunsten von Personen, mit denen man nicht verwandt ist. Sicherlich wird nicht jeder begünstigt. Die entscheidende Voraussetzung für einen starken Altruismus, für Hilfs- und Opferbereitschaft, scheint auch in der menschlichen Welt die Zugehörigkeit zur selben sozialen Gruppe zu sein. Aber an die Stelle der Familie bzw. der engeren Verwandten können auch Gemeinschaften wie Nachbarschaften, militärische Einheiten oder religiöse Sekten treten. Altruistisch handeln darüber hinaus auch die Personen, die sich politisch für ihre Gesellschaft engagieren, obwohl dies für sie selbst mit

Altruismus

persönlichen Nachteilen verbunden sein könnte. Erinnerung sei an die Bürgerrechtler, die im Herbst 1989 in der DDR gegen das SED-Regime protestierten. Ohne ein solches politisches Engagement hätte es in der Menschheitsgeschichte überhaupt keinen Fortschritt gegeben. Dass sich der soziale Horizont im Laufe der individuellen Entwicklung ausweitete, wurde oben schon als eine These der KOHLBERG'schen Konzeption dargestellt (Exkurs zu Kapitel 2, S.33). Warum sollte es eine solche Erweiterung nicht auch in der menschheitsgeschichtlichen Entwicklung geben? Noch vor hundert Jahren hat sich jedenfalls in Mitteleuropa kaum jemand für Seebebenopfer in China, Hungernde in Afrika oder kriegsbedingtes Leiden in Vorderasien interessiert. Dafür sind nicht nur die engeren ökonomischen, technischen und organisatorischen Vernetzungen verantwortlich, sondern wohl auch das wachsende Bewusstsein, zu *einer Menschheit* zu gehören.

Motivloses Handeln

Zweitens gibt es kulturell erworbene Verhaltensweisen, die uns im Laufe des Sozialisationsprozesses so in Fleisch und Blut übergegangen sind, dass sie gleichsam *motivlos* ablaufen. Wir tun es einfach, ohne darüber nachzudenken. Beispiele dafür sind bestimmte Automatismen im Haushalt oder beim Autofahren sowie ein Handeln gemäß gängiger Höflichkeitsformeln. Auch im moralischen Bereich gibt es solche Verhaltensweisen, etwa Handlungen aus Tradition, aus Gewohnheit oder als standardmäßiges Rollenverhalten innerhalb einer Institution. Nehmen wir als Beispiel die Hilfe für kranke und alte Personen: Nicht alle, die sich auf diese Weise engagieren, tun es auf Grund einer rationalen moralischen Überlegung. In vielen Gesellschaften ist es selbstverständlich, dass man sich auf diese Weise um Familienmitglieder kümmert; bei anderen ist es anfangs eine bewusste Entscheidung gewesen, die dann abgesunken ist zu einer Gewohnheit; für dritte ist es schlicht ihr Beruf.

Tugenden

Auf der Seite des Subjekts, gleichsam im Inneren, entspricht solchen Verhaltensweisen eine charakterliche Disposition, eine *Tugend*, die uns von selbst so handeln lässt. Tugendhaftes Handeln ist, wie man heute auch sagt, habitualisiert (zur Gewohnheit geworden). In früheren Zeiten gab es ausgearbeitete Kataloge von Tugenden. So kannte die klassische antike Ethik vier Kardinaltugenden: Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit. Die kurze Liste zeigt, dass es nicht nur moralische Tugenden gibt: Weisheit umfasst mehr als Moral. Besonnenheit ist eine Tugend vormoralischer Art, denn nicht nur der ethisch inspirierte Politiker, sondern auch ein Taschendieb muss besonnen vorgehen, wenn er erfolgreich sein will. Tapferkeit ist ebenfalls eine *Sekundärtugend*, bei der es darauf ankommt, wofür man sich mutig einsetzt. Weitere typische Sekundärtugenden sind Pünktlichkeit, Ordnungsliebe und Zuverlässigkeit. Allein die letzte der vier klassischen Kardinaltugenden, Gerechtigkeit, ist eindeutig moralischer Art. Im vierten Buch seiner „Nikomachischen Ethik“ hat ARISTOTELES eine Reihe weiterer

interessanter Tugenden aufgezählt, unter anderem Freigiebigkeit, Großgesinntheit, Liebenswürdigkeit und Aufrichtigkeit.

Tugenden erwirbt man im Prozess der Sozialisation, durch Gewöhnung und Übung. Eine wichtige Rolle spielen konkrete Vorbilder, deren Verhaltensweisen man unbewusst nachahmt und verinnerlicht (internalisiert). Tugenden sind vor allem in überschaubaren und stabilen Gemeinschaften wichtig. Wenn sich eine Gesellschaft jedoch ständig ändert, wie es in der Moderne der Fall ist, muss man kritisch prüfen, welche Verhaltensweisen übernommen werden können und welche nicht. Habitualisiertes Handeln kann zudem oft den Sinn einer konkreten Situation verfehlen; eine Person, der wir prinzipiell die Tugend der Gerechtigkeit zusprechen würden, kann dennoch im Einzelfall sehr ungerecht handeln. Schließlich braucht man Kriterien, um zum einen zwischen moralischen und nicht-moralischen Tugenden, zum anderen zwischen Tugenden und ihrem Gegensatz, den Lastern, zu unterscheiden. Ein besonderes Problem stellen Situationen dar, in denen zwei Tugenden, etwa Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, in Konflikt geraten. Das sind einige der Gründe, die dagegen sprechen, die Moralphilosophie (wie es ARISTOTELES tat und in letzter Zeit wieder öfter verlangt wird) auf den Begriff der Tugend zu stützen. Als Ergänzung zum Utilitarismus und Deontologismus ist eine Tugendethik jedoch willkommen.

Das dritte Indiz gegen den anthropologischen Egoismus sind *moralische Affekte*. Darunter sind Gefühle zu verstehen, die mit moralischen Wertungen verbunden sind und soziales Handeln motivieren können. Sie unterscheiden sich je nach Situation und Rolle: Wenn ich selbst derjenige bin, der unmoralisch gehandelt hat, treten bei einer gelungenen moralischen Sozialisation Gefühle der Schuld und/oder Scham auf. Wenn ich der Leidtragende der unmoralischen Handlung eines anderen bin, entsteht Groll auf den Verursacher. Wenn ich eine moralische Situation als Außenstehender beobachte, regt sich gegenüber dem unmoralisch Handelnden Empörung, für den Betroffenen Mitleid. Insbesondere dieses letzte Gefühl wurde von vielen Philosophen als das wichtigste Motiv moralischen Handelns betrachtet. Tatsächlich weist das *Mitleid* einige interessante Aspekte auf. Zunächst einmal ist es offensichtlich ein spezifisch menschliches Gefühl, denn bei Tieren findet man es gar nicht, selbst bei den großen Affen nur in Ansätzen. Sodann überschreitet es den Kreis der Zugehörigkeitsgruppe, ja sogar die Artgrenze. Ein weinendes Kind muss, um unsere Hilfstätigkeit zu motivieren, nicht mit uns verwandt sein; wir empfinden Mitleid sogar mit Tieren. Schließlich kann das Mitleid sich mit immer mehr Komponenten anreichern: Die schwächste Form ist kaum mehr als ein kognitives Zurkenntnis-Nehmen fremden Leids, ein distanziertes Bedauern. Dann kommt die emotionale Anteilnahme. Schließlich tritt zur affektiven Komponente noch eine motivierende hinzu; man richtet sich nicht nur

Emotionen

auf das Leid eines anderen, sondern strebt auch nach dessen Beseitigung. In der vom Christentum propagierten Tugend der Barmherzigkeit ist das Mitleid habitualisiert. Wie die anderen moralischen Affekte weist das Mitleid aber einige Schwächen auf: Erstens fungiert es gewissermaßen nur auf Sichtweite. Leiden, das wir nicht sinnlich wahrnehmen, löst kein Mitleid aus. Zweitens sind Affekte nur begrenzt beeinfluss- und veränderbar. Denn auch Mitleid vermag Schaden anzurichten, wenn es nicht rational korrigiert wird: Übertriebenes Mitleid kann den Hilfsbedürftigen erniedrigen oder von eigenständigem Handeln abhalten; zudem richtet es sich manchmal auf den Falschen. Drittens können wir niemanden zu Mitleid verpflichten; entweder man spürt es oder nicht. Dennoch ist es für eine moralische Kultur unverzichtbar und wohl das stärkste nicht-egoistische Motiv.

Vernunft

Viertens ist die *praktische Vernunft* zu nennen. Im Unterschied zur egoistischen Zweck-Mittel-Planung, der Zweckrationalität, kann man auch von Wertrationalität sprechen, der rationalen Orientierung an moralischen Prinzipien. Die großen Philosophen sind sich über die handlungsmotivierende Kraft der Vernunft uneinig. Die eine Extremposition vertritt SOKRATES: Er vertraute ganz auf unseren Intellekt: Wer weiß, was wirklich gut (oder gerecht oder tapfer usw.) ist, wird auch gut (oder gerecht oder tapfer usw.) handeln. Dabei scheint er jedoch das Phänomen der *Willensschwäche* zu ignorieren. Das beste Beispiel ist der Süchtige, der genau weiß, was er nicht tun sollte, aber gegen seine Sucht nicht ankommt. Im Bereich des moralischen Handelns lassen sich leicht ähnliche Fälle finden. Die andere Extremposition vertritt David HUME, der einmal schrieb, dass die Vernunft immer nur eine Sklavin unserer Affekte und Leidenschaften sein könne. Bestenfalls diene sie zur Wahl der geeigneten Mittel für die Realisierung einer moralischen Handlung. Psychotherapeuten wissen, dass Vernunftgründe oft nur vorgeschoben sind. Der Begründer der Psychoanalyse, Sigmund FREUD, war jedoch nicht ganz so skeptisch:

„Wir mögen noch so oft betonen, der menschliche Intellekt sei kraftlos im Vergleich zum menschlichen Triebleben, und recht damit haben. Aber es ist doch etwas Besonderes um diese Schwäche; die Stimme des Intellekts ist leise, aber sie ruht nicht, ehe sie sich Gehör verschafft hat. Am Ende, nach unzählig oft wiederholten Anweisungen, findet sie es doch.“ (Sigmund FREUD: Die Zukunft einer Illusion, 1930. In: ders.: Studienausgabe, Bd. IX, hg. von A. Mitscherlich u.a. Frankfurt a. M. 1974. S. 135-189, hier 186)

Gewissen

Die begrenzte Kraft der praktischen Vernunft zeigt sich an der Rolle des *Gewissens*. Das Gewissen ist so etwas wie ein innerer Gerichtshof. FREUD spricht zu Recht vom Über-Ich, in dem wir äußere Ansprüche, die vor allem in der frühkindlichen Sozialisation auf uns wirkten, verinnerlicht haben. Allerdings ist das Gewissen niemals der bloße Widerschein äußerer Zwänge; die Herausbildung des Gewissens im Laufe der kindlichen Sozialisation erfolgt als Ausgleich zwischen inneren An-

sprüchen und äußeren Anforderungen. Auf mindestens zweifache Weise kann die Gewissensbildung misslingen: Entweder ist das Gewissen so stark, dass man sich selbst und seine eigene Identität völlig aufgibt; ein solcher moralischer Masochismus wird im Laufe der Jahre notwendig zu Enttäuschungen und Verbitterungen führen. Oder die Anforderungen des Gewissens werden ständig als Überforderungen erlebt, denen man nicht gerecht werden kann; das führt zu Schuldgefühlen, die ebenfalls die eigene Identität bedrohen. Für unsere Fragestellung ist wichtig, dass das Gewissen eher als Prüfinstanz (meist negativer Art), nicht als Triebkraft fungiert. Manchmal ist es aber doch das schlechte Gewissen, das uns dazu treibt, ein früheres Vergehen wieder gut zu machen.

Damit ist die Problematik der moralischen Motivation noch nicht ausgeschöpft. Es mag sein, dass jemand über ausreichende Triebkräfte für moralisches Handeln verfügt. Aber diese kommen nicht zum Zuge, weil es andere Motive gibt, die sich immer wieder in den Vordergrund drängen. Damit sind gar nicht a- oder anti-moralische Beweggründe gemeint, sondern vielmehr Motive aus ganz anderen Bereichen, etwa das Interesse an der Verwirklichung der eigenen sportlichen, technischen, kognitiven oder ästhetischen Fähigkeiten. Leistungssportler verletzen die bestehenden Dopingregeln oder verhalten sich gegenüber Konkurrenten unfair; Ingenieure und Wissenschaftler riskieren für vermeintliche Erkenntnisgewinne das Leben anderer; große Künstler kümmern sich überhaupt nicht um ihre Mitmenschen oder nutzen sie bloß aus. Dies alles kann trotz gelungener moralischer Sozialisation passieren. Zusätzlich ist es also erforderlich, dass die moralischen Motive einen hohen Stellenwert im komplexen Gefüge der Ich-Identität einer Person besitzen. Der Moralabsolutismus, von dem oben gesprochen wurde (vgl. Kapitel 2.1, S.33), muss sich also im Selbstkonzept des Subjekts widerspiegeln. Es sei wiederholt, dass damit kein lebens- und glücksfeindlicher Moralismus gepredigt wird. Dass die moralischen Prinzipien gegen andere Ideale ausgespielt werden müssen, wird zum Glück in stabilen demokratischen Rechtsstaaten selten nötig sein. Es sollte aber der Fall sein, wenn es um Konflikte und Entscheidungssituationen geht.

Selbstkonzept

Welchen Schluss können wir aus diesen Überlegungen ziehen? Wir richteten sie gegen die Auffassung, dass menschliches Handeln prinzipiell egoistisch ausgerichtet ist. Dem dienten die Hinweise auf einen biologisch verankerten Altruismus, habitualisierte Verhaltensweisen, moralische Affekte und die praktische Vernunft. Dem diene auch der Nachweis, dass sich egoistisches Verhalten in vielen Situationen, nämlich denen analog zum Gefangenendilemma, als unzweckmäßig erweist. Trotzdem bleibt die Diskrepanz zwischen moralischen Anforderungen und unserem üblichen Handeln bestehen. Das aber ist sogar ein Merkmal der Moral: Eine Pflicht wäre keine Pflicht, wenn wir ohnehin so handeln würden. Sein und Sollen sind nicht identisch. Aber sie klaf-

Fazit

fen auch nicht so weit auseinander, dass das Sollen unerfüllbar ist. Dennoch wird man realistischweise wohl zwischen *zwei Typen von Normen* unterscheiden müssen: Idealnormen, die moralisch gefordert, aber in unserer Welt nicht zu verwirklichen sind (etwa die Feindesliebe und andere Gebote aus Jesu Bergpredigt), und Praxisnormen, die für uns Menschen immer noch schwer genug sind (etwa die Nächstenliebe).

4.2 Die Risiko des moralischen Handelns

Wenn wir moralisch handeln, ist dann alles in Ordnung? Viele Ethiker waren dieser Ansicht. Tatsächlich aber ist dies keineswegs der Fall.

These:

Moralisches Handeln ist in mehrfacher Hinsicht riskant und unsicher.

Wirklich moralisch?

Erstens besteht für niemanden die Sicherheit, tatsächlich in einem moralischen Sinne richtig gehandelt zu haben. Jedes noch so gut begründete moralische Urteil ist *fehlbar*; es könnte falsch sein. Das wäre nur anders, wenn sich moralische Prinzipien, soziale Normen oder konkrete Handlungen mit absoluter Gewissheit rechtfertigen ließen. Einige Moralphilosophen halten dies für gegeben, die Mehrheit jedoch nicht. Es mag eindeutige Fälle geben: Dass man beispielsweise einen anderen Menschen nicht töten darf, ist zweifellos normativ richtig. Doch selbst das Tötungsverbot kennt Grenzfälle (Abtreibung und Sterbehilfe) sowie Ausnahmen: Notwehr und Nothilfe, Tyrannenmord, legitime polizeiliche und militärische Aktionen usw. Immerhin dürfte Einigkeit darüber herrschen, dass die Steigerung des bewussten und geplanten Tötens, der Massenmord, moralisch unzulässig ist. Es gibt wohl kein Argument, mit dem man ein in Kriegszeiten begangenes Massaker an der Zivilbevölkerung, etwa die deutschen Verbrechen während des Zweiten Weltkriegs, rechtfertigen könnte. Umgekehrt ist Hilfe für mögliche Opfer solcher Verbrechen moralisch lobenswert und absolut geboten.

Allerdings stellt sich hier noch ein anderes Problem: Eine solche Hilfeleistung ist normativ richtig - aber wissen wir, aus welchen Motiven sie geschah? War es wirklich, wie KANT verlangen würde, eine Handlung *aus Pflicht* - oder handelte der noble Retter vielleicht doch aus zweckrationalen Erwägungen bzw. im eigenen Interesse? Von außen lässt sich das sehr schwer entscheiden. Und auch nicht von innen: Spätestens die Tiefenpsychologie hat uns darüber belehrt, dass wir uns unserer eigenen Handlungsmotive nicht gewiss sein können; unser Bewusstsein ist nicht so transparent, dass wir mit Sicherheit wüssten, ob eine moralische

Handlung bloß pflichtgemäß (Legalität) oder aus Pflicht (Moralität) geschah.

Zweitens ist nicht auszuschließen, dass wir in *moralische Dilemmata* geraten können. Es mag Fälle geben, in denen beide Seiten gleich gute Argumente für ihr Urteil vorbringen können. Ein solcher Fall könnte vielleicht die Abtreibungsproblematik sein. Das Dilemma verschärft sich, wenn nicht nur über solche strittigen Fälle diskutiert wird, sondern man bereits auf der Ebene des Handelns angekommen ist. Beispielsweise ist in einem Land die Forschung mit embryonalen Stammzellen (strikt oder weniger strikt) verboten, in einem Nachbarland erlaubt. Die eine Seite muss sich vorwerfen lassen, nicht genug für schwer leidende alte Menschen zu tun; die andere Seite muss sich vorwerfen lassen, sorglos mit menschlichem Leben in einem frühen Entwicklungsstadium umzugehen. Besonders dramatisch ist es, wenn solche *Pflichtenkollisionen* in einer Person zusammentreffen. Berühmt ist das von SARTRE gegebene Beispiel: In der Zeit der deutschen Besetzung steht ein junger Mann vor der Alternative, sich entweder dem französischen Widerstand anzuschließen oder die schwerkranke Mutter zu pflegen. Schließlich ergeben sich moralische Dilemmata für alle diejenigen, die in einer unmoralischen Welt moralisch handeln müssen. Wer etwa in einer totalitären Gesellschaft lebt, kommt oft nicht darum herum, sich anzupassen, kleine und große Kompromisse zu machen, im Kampf gegen die Herrschenden selbst unlautere Methoden anzuwenden usw. Entsprechendes gilt für die politische Auseinandersetzung mit Feinden, die keine Scheu haben, Gewalt als Mittel einzusetzen.

Moralische Dilemmata

Darüber hinaus kann es sogar zu *tragischen Situationen* kommen. Selbstverständlich erhebe ich in diesem Rahmen nicht den Anspruch, den äußerst schwierigen Begriff des Tragischen ausreichend klären zu können; schon gar nicht geht es um die Literaturgattung der Tragödie, die allerdings der beste ästhetische Ausdruck des Tragischen ist. Stattdessen sei kurz skizziert, inwiefern tragische Situationen eine Steigerung moralischer Dilemmata sind. Zunächst einmal ist das Tragische ein moralisches Phänomen. Eine naturwissenschaftliche Weltsicht, in der für Werte kein Platz ist, würde es eliminieren; es verschwindet in einem Kosmos ohne moralische Menschen. Das Tragische gibt es auch nicht im christlichen Denken, sofern dieses voraussetzt, dass letztlich das Gute siegt und im Jenseits belohnt wird. Das Tragische muss sodann vom *Traurigen* unterschieden werden. Dass ein junger Mensch durch einen Verkehrsunfall oder eine Krankheit stirbt, ist traurig. Man mag darüber hinaus traurig nennen, dass das menschliche Leben überhaupt endlich und vergänglich ist. Der Verzicht auf Glück zugunsten der Moral ist noch nicht tragisch, sondern einfach oft erforderlich, also eine Pflicht. Eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung für das Tragische ist jedoch das *Scheitern* einer Person in einem zentralen Aspekt ihres Lebens. Nicht jedes Scheitern ist tragisch: nicht die Er-

Das Tragische

folglosigkeit einer zweckrationalen Handlung, nicht das Misslingen einer unmoralischen Handlung (über das man sich ja freut), auch nicht das Scheitern einer moralischen Tat, etwa einer Rettungsaktion. Tragisch ist es jedoch, wenn eine Person bei einer moralischen Handlung umkommt. Im strengen Sinne tragisch ist ein solcher Untergang jedoch erst, wenn er bedingt ist durch die Konfrontation mit einer anderen moralischen Orientierung, die ebenfalls in sich berechtigt ist. Das Paradebeispiel eines solchen Kampfes zweier Wertordnungen findet sich in der „Antigone“ des SOPHOKLES, im Konflikt zwischen menschlichem und göttlichem Gesetz, zwischen Gemeinwesen und Familie. Am Ende kommt es zum Untergang mindestens einer Seite, in den die andere schuldhaft verstrickt ist. Tragisch ist also allein der notwendige und unauflösliche Antagonismus zweier berechtigter moralischer Orientierungen, der zur Zerstörung mindestens einer Seite führt. Abzulehnen ist allerdings ein *Pantragismus*, der in allen Handlungssituationen unauflösbare und zerstörerische moralische Konflikte sieht. Das Tragische ist zum Glück nicht der Normalfall, sondern die Ausnahme.

Erfolglosigkeit

Drittens gibt es keine Garantie dafür, dass moralisches Handeln *erfolgreich* ist. Es gibt genügend schlechte und böse Menschen; die meisten politischen Systeme entsprechen nicht den Anforderungen, die ein Rechtsmoralismus stellt (vgl. Kapitel 2.2, S.36). Dementsprechend ist die menschliche Geschichte voller Niederlagen für das Moralische; Beispiele für den Sieg des Bösen kann ich mir hier ersparen. Falsch wäre aber auch der Umkehrschluss, generell vom Misserfolg des Moralischen zu sprechen. In der Regel sind sowohl Optimismus wie Pessimismus einseitige Sichtweisen. Oft mag man an einer Welt verzweifeln, die das Gute unterliegen lässt; man kann aber auch viele Ereignisse aufzählen, in denen dies nicht der Fall war. Insbesondere das 20. Jahrhundert war ein Zeitalter der Extreme, mit allerschlimmsten Verbrechen, aber auch einigen bedeutsamen Fortschritten: das fast völlige Verschwinden totalitärer Ideologien wie Faschismus und Bolschewismus, die Ausbreitung von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie (auch wenn diese kaum irgendwo durchgängig verwirklicht sind), die Emanzipation der Frauen, die zunehmende Ächtung von Todesstrafe und Folter usw. Leider gilt das meiste nur für Europa und wir können von Glück sprechen, hier und jetzt zu leben. Die Aufgabe für das 21. Jahrhundert ist es, entsprechende Fortschritte auch in anderen Regionen der Welt voranzutreiben. Eine Erfolgsgarantie, das war hier der Punkt, kann es dafür aber nicht geben.

Moral und Glück

Das Moralische erweist sich nicht nur auf der gesellschaftlichen Ebene oft als erfolglos; dies gilt auch für die individuelle Ebene. Das zeigt sich am *Verhältnis von Moral und Glück*. Wir haben oben bereits erwähnt (vgl. Kapitel 1.1.4, S.15), dass die meisten antiken Ethiker der Auffassung waren, moralisches Handeln und Glückseligkeit würden zusammenfallen: Der Tugendhafte ist glücklich, der Glückliche ist tugend-

haft. Diese Zuversicht haben wir lange verloren. Der Weltlauf erweist sich immer wieder als mitleidlos und ungerecht. Die Guten sind unglücklich und unterliegen, die Schlechten (oder gar die Bösen) sind glücklich und behalten die Oberhand. Der Ehrliche ist nicht immer, aber oft der Dumme.

Ich habe eine Reihe von Gründen aufgezählt, aus denen moralisches Handeln riskant ist. KANT hat zwar nicht alle der aufgezählten Probleme gesehen; beispielsweise wurde von ihm bestritten, dass es Pflichtenkollisionen geben könne (vgl. Kapitel 3.2.2, S.72). Aber insbesondere aus dem letzten Problem, dem Missverhältnis von Glück und Moral im Weltlauf, zog er den Schluss, dass mit der Ethik zwar der höchste Punkt der Philosophie erreicht sei, aber nicht ihr Ende. Absoluter als der Kategorische Imperativ könne nichts sein; dennoch sei „Was soll ich tun?“ nicht die letzte philosophische Frage. Es folge noch „Was darf ich hoffen?“. Diese Frage ist so zu verstehen: Wenn ich mich immer moralisch verhalte, darf ich dann hoffen, dass das Gute siegt und auch ich glücklich werde? Nach KANTS Auffassung werden wir allein durch moralisches Handeln *glückswürdig*; nur der Moralische hat es verdient, glücklich zu sein. Aber führt Glückswürdigkeit auch zur Glückseligkeit? Traditionell wurde auf diese Frage eine *religionsphilosophische* Antwort gegeben und noch KANT versucht einen moralischen Gottesbeweis. Außerweltliche Hoffnungen sind in der Moderne jedoch nicht mehr universalisierbar. Es bleiben die innerweltlichen Hoffnungen, die uns an die *Geschichtsphilosophie* verweisen: Darf ich hoffen, dass die Menschheit zum Besseren voranschreitet? KANT war der Auffassung, dass wir hoffen dürfen auf einen *Fortschritt in den Rechtsverhältnissen*, nämlich hin zu einem weltbürgerlichen Zustand, einem Bund von demokratischen Staaten, zwischen denen irgendwann ein „ewiger Frieden“ möglich sein könnte (vgl. Kapitel 3.2.2, S.72). Hoffentlich sind dann auch die Individuen glücklicher.

Was darf ich hoffen?

Aufgaben zum vierten Teil

1. Kennen Sie die folgende Situation? Sie wissen, dass Sie auf eine bestimmte Weise handeln sollten, tun es dann aber doch nicht. Beschreiben Sie, wie Sie eine solche Situation, einen solchen Zwiespalt erleben.
2. Konstruieren Sie eine möglichst realistische Situation, die dem Gefangenendilemma (in seiner einmaligen oder fortgesetzten Variante) entspricht.
3. Listen Sie alle Faktoren auf, die für ein richtiges moralisches Handeln relevant sein könnten.

4. Diskutieren Sie, was die grundlegenden Antriebskräfte menschlichen Handelns sind. Welche Motive halten Sie für die stärksten?
5. Informieren Sie sich über die soziobiologischen Ansichten zu Egoismus und Altruismus.
6. Diskutieren Sie die Probleme, die im zweiten Kapitel dargestellt wurden. Was kann man tun, damit der moralische Mensch nicht so oft der Dumme ist?
7. Beschreiben Sie eine tragische Situation, die Ihnen aus der Literatur (Drama, Roman o.a.) bekannt ist, oder konstruieren Sie selbst eine.
8. Wie ist aus heutiger Sicht die Hoffnung KANTs auf einen Fortschritt in den Rechtsverhältnissen zu beurteilen?

5 Fünfter Teil: Anwendungsprobleme

Der letzte Teil des Lehrbriefs gibt einen kurzen Ausblick auf die Angewandte Ethik und auf einige ihrer Teilprobleme, die Thema anderer Lehrbriefe sind. Zum Abschluss wird gefragt, was Ethik überhaupt leisten kann.

5.1 Von der Allgemeinen zur Angewandten Ethik

Ein moralisches Urteil allein ist niemals ausreichend. Wir müssen, wie im vierten Teil ausführlich dargestellt, auch motiviert sein, dementsprechend zu handeln. Darüber hinaus gibt es aber noch ein weiteres Problem: Jedes moralische Handeln findet in einer spezifischen und oft unübersichtlichen Lebenssituation statt. Wann ist welches moralische Handeln angemessen? Auf welche Weise können allgemeine moralische Urteile auf besondere Handlungssituationen angewendet werden? Außer dem Begründungs- und dem Motivationsproblem stellt sich also in der Moralphilosophie noch das *Anwendungsproblem*.

Der Begriff der Anwendung kann man auf unterschiedliche Weise verstehen. Die erste Weise der Anwendung ist ein theoretischer Akt, den ich *Subsumtion* nenne. Darunter versteht man die Unterordnung eines Einzelfalls unter ein allgemeines Gesetz. Dies geschieht etwa, wenn wir überlegen, ob wir einen menschlichen Embryo als Lebewesen mit menschlicher Würde betrachten sollen oder nicht. Eine solche Subsumtion liegt im Vorfeld des Handelns und nützt uns für die konkrete praktische Umsetzung wenig. Diese erfordert vielmehr den zweiten Typ der Anwendung, die ich als *Applikation* bezeichne; diese betrifft das oben angesprochene Problem, eine allgemeine Norm in einer besonderen Handlungssituation zu verwirklichen. Dazu benötigen wir eine besondere Art der praktischen Klugheit, eine praktische Urteilskraft, die nicht theoretisch erworben werden kann, sondern nur durch Erfahrung und Übung. In vielen Fällen wird es erforderlich sein, Applikationsprobleme gesondert zu diskutieren. Nach dem Diskurs, in dem die beste Norm gefunden und begründet werden soll, muss man also einen weiteren Diskurs führen, der die angemessene Umsetzung in die Praxis thematisiert.

Anwendung

Es gibt aber noch eine dritte Weise der Anwendung, die *Spezifizierung* allgemein-ethischer oder moralphilosophischer Urteile, die noch vor der Applikation notwendig ist und also in gewisser Weise zwischen (allgemeiner) Theorie und (konkreter) Praxis vermittelt. Davon können wir sprechen, wenn es um moralische Probleme in einem bestimmten gesellschaftlichen Teilbereich geht, etwa in Politik oder Wirtschaft,

Angewandte Ethik

Medien oder Bildung, in Medizin und Wissenschaft und im Umgang mit der Natur oder mit Tieren. Diese Problemfelder sind so komplex, dass für die entsprechenden Diskussionen eine neue philosophische Teildisziplin geschaffen wurde. Die Bezeichnungen waren zuerst nicht einheitlich: Praktische Ethik, anwendungsorientierte Philosophie, problemorientierte Moralphilosophie, spezielle Ethik und andere Namen wurden vorgeschlagen. Mit Bezug auf die in den USA unter dem Titel „Applied Ethics“ geführten Debatten hat sich auch im deutschen Sprachraum schließlich der Ausdruck „Angewandte Ethik“ durchgesetzt.

Geschichte

Im Grunde gab es immer schon *Angewandte Ethik*. Die Klassiker der Ethik, von ARISTOTELES bis KANT und MILL, haben sich nicht nur mit Grundlegungsfragen, sondern immer auch mit konkreten Problemen moralischen Handelns beschäftigt. Wie bei RAWLS und HABERMAS stehen dabei meist Fragen der Politik, des politischen Handelns und der politischen Ordnung im Vordergrund. Eine gewisse Vorläuferrolle für die Angewandte Ethik hat die *Kasuistik* (abgeleitet von lat. casus = der Fall; ein „casus conscientiae“ ist ein ‚Gewissensfall‘, der Fall für eine Gewissensentscheidung). Bereits in der Antike, auch in anderen Hochkulturen gab es solche Erörterungen von problematischen Einzelfällen. Ihre Blütezeit erlebte die Kasuistik in der katholischen Welt der frühen Neuzeit. Allerdings warf man ihr bald prinzipienlose Spitzfindigkeiten vor. Noch KANT hielt jedoch die Kasuistik für notwendig, nicht im Rahmen der Rechtslehre und bezogen auf die vollkommenen Pflichten, die uns keinerlei Spielraum lassen, aber bezogen auf die unvollkommenen Pflichten der Tugendlehre, bei denen es zu Anwendungsproblemen kommen kann.

Anlässe für die Angewandte Ethik

Dennoch hat sich die Angewandte Ethik erst in den letzten zwanzig Jahren als philosophische Teildisziplin etablieren können. Dies ist zum einen das Ergebnis eines Spezialisierungs- und Differenzierungsprozesses, den wir in allen Wissenschaften beobachten können. Zum anderen ist es aber auch eine Reaktion auf eine veränderte Welt. Es seien nur drei Phänomene erwähnt: erstens die Zündung der ersten Atombomben 1945, zweitens die enormen Fortschritte der Biowissenschaften (Entdeckung der DNS-Doppelhelix, Entzifferung des menschlichen Genoms usw.) mit ihren möglichen medizinischen Anwendungen und drittens die Diskussionen über prinzipielle Grenzen des ökonomischen Wachstums, ausgelöst durch den berühmten Bericht an den „Club of Rome“ aus dem Jahr 1972. Interessanterweise hatten Philosophen auf diese epochalen neuen Phänomene zunächst nicht mit ethischen Überlegungen reagiert, sondern mit allgemeinen metaphysischen und geschichtsphilosophischen Reflexionen sowie sehr pauschalen, entweder positiven oder negativen Urteilen zur modernen Technik.

Wenn man die Entstehung der Angewandten Ethik auf ein Jahr festlegen müsste, so würden wir auf das Jahr 1979 stoßen. In diesem Jahr erschienen zwei sehr unterschiedliche Bücher, die aber beide schon im Titel bzw. Untertitel signalisieren, dass sie über die bisherigen Diskussionen der Allgemeinen Ethik hinausgehen. Es sind dies zum einen „Practical Ethics“ (Praktische Ethik) von Peter SINGER und zum anderen „Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation“ von Hans JONAS. Beide Werke lösten große Kontroversen aus. SINGERS Thesen wurden auch außerhalb der akademischen Öffentlichkeit heftig diskutiert, denn aus seinem utilitaristischen Grundprinzip zog er beispielsweise radikale Schlussfolgerungen für unseren Umgang mit Tieren, mit Sterbenskranken und mit schwer behinderten Neugeborenen. JONAS behauptete, dass für die Lösung der Probleme einer technischen Zivilisation die Rückkehr zu metaphysischen Fragen und eine Wiederbelebung der aristotelischen Ethik erforderlich seien.

SINGER und JONAS

SINGER und JONAS wollten mehrere sehr unterschiedliche Themen der Angewandten Ethik in einem Buch behandeln. Inzwischen sind jedoch die Probleme so komplex geworden und die Diskussionen haben sich so stark verzweigt, dass es gar keine allgemeine Angewandte Ethik mehr gibt, sondern nur noch deren *Subdisziplinen*, die sich auf jeweils einen gesellschaftlichen Bereich beziehen. Im Folgenden seien exemplarisch einige Themenfelder vorgestellt, insbesondere die, zu denen es im Rahmen des Fernstudiums an der Universität Rostock eigene Module und Lehrbriefe gibt.

Subdisziplinen der Angewandten Ethik

Einige Subdisziplinen der Angewandten Ethik:

- Umweltethik
- Medienethik
- Wirtschaftsethik

Wir Menschen leben immer mit der Natur, in der Natur und von der Natur. Eine außer-natürliche Existenzweise für Menschen ist unmöglich. Eine besondere Rolle spielten in diesem Zusammenhang immer die Tiere, die als natürliche Feinde bekämpft wurden, die mit den Menschen lebten oder von denen sie sich ernährten. Moralische Überlegungen zum menschlichen Verhalten gegenüber Tieren gibt es schon lange; seit einigen Jahrzehnten hat sich die *Tierethik* als eigene Subdisziplin erfolgreich etabliert. Darüber hinaus müssen wir uns aber auch zur Natur insgesamt verhalten, auch gegenüber der anorganischen Materie. Diese bilden unsere Umwelt. Grundlegende Fragen der *Umweltethik* sind: Welchen moralischen Wert haben Tiere, Pflanzen und die unbelebte Natur? Wie sollen wir Menschen uns gegenüber einzelnen Lebewesen,

Natur

gegenüber Populationen und Arten verhalten, aber auch gegenüber ökologischen Systemen und der gesamten Biosphäre?

Medien

So wie Menschen stets in einer Beziehung zur Natur stehen, gab es in einem weiten Sinne immer auch schon Medien (Mittler) zwischen uns Menschen. Das elementarste Medium ist die menschliche Sprache; im Laufe der Geschichte kamen künstliche Medien hinzu, vor allem die Schrift und der Buchdruck. Im 20. Jahrhundert haben dann die elektronischen Informations- und Kommunikationsmedien einen unglaublichen Siegeszug angetreten. Dadurch stellen sich neue Probleme des moralischen Handelns, nicht zuletzt für die Produzenten im Bereich der Medien. Im Mittelpunkt der *Medienethik* stehen vor allem Fernsehen, Rundfunk und Presse, seit einigen Jahren auch das Internet. Dabei geht die Medienethik über eine deskriptive Medienwirkungs- oder Medienutzungsforschung hinaus. Welche spezifischen moralischen Erfordernisse ergeben sich im medienvermittelten Handeln in der modernen Welt? Nach welchen Normen und Werten sollten Journalisten handeln? Gibt es auch moralische Prinzipien für die Nutzung von Massenmedien?

Wirtschaft

Menschen müssen arbeiten, um sich am Leben zu erhalten; eine Gesellschaft ohne Ökonomie kann man sich nicht vorstellen. Allerdings diente wirtschaftliches Handeln immer auch weiterreichenden Zwecken: der Befriedigung von Luxusbedürfnissen, der politischen Macht, der Herstellung einer menschenwürdigeren Welt usw. In vormodernen Zeiten war alles ökonomische Handeln bestimmt durch die traditionellen Strukturen von Verwandtschaft, Kultur, Religion und Politik. Erst mit der Entstehung des modernen kapitalistischen Wirtschaftssystems koppelt sich der ökonomische Sektor von anderen gesellschaftlichen Teilbereichen ab; damit verbunden ist oft die Auffassung, diesen als einen Bereich normfreier Sozialität anzusehen. Seit langem sind wir aber auch mit den zweifelhaften Konsequenzen der ökonomischen Eigendynamik konfrontiert: schweren Wirtschaftskrisen, der Vergrößerung sozialer Ungleichheiten, der Zerstörung gewachsener Lebenswelten und der natürlichen Umwelt, der Monetarisierung aller Handlungsbereiche usw. Nachdem die Hoffnungen verfliegen sind, für diese Probleme eine gleichsam ökonomie-interne Lösung zu finden, etwa durch sozialistische Planwirtschaft, haben die Forderungen zugenommen, den Wirtschaftssektor unter moralischen Gesichtspunkten zu beurteilen und eventuell zu regulieren. Dabei wird oft, wie generell in den Wirtschaftswissenschaften, zwischen einer Makro- und einer Mikroebene unterschieden, also einer *allgemeinen Wirtschaftsethik*, die sich auf die gesamte Volkswirtschaft oder gar die globalisierte Welt richtet, und der *Unternehmensethik*. Einige der gestellten moralischen Fragen sind: Nach welchen normativen Prinzipien sollte das moderne Wirtschaftssystem strukturiert sein? An welche moralischen Prinzipien muss man sich als Teilnehmer am modernen Wirtschaftsleben halten? Welche

spezifischen Verpflichtungen habe ich als Unternehmer bzw. als Arbeitnehmer sowie als Konsument?

Mehr soll an dieser Stelle zu den einzelnen Themenfeldern und den spezifischen moralischen Problemen, die in ihnen auftreten, nicht gesagt werden. Das ist Aufgabe anderer Lehrbriefe.

5.2 Was kann Ethik leisten?

Unsere letzte Frage ist, was man überhaupt von einer (Allgemeinen und/oder Angewandten) Ethik erwarten kann. Wie in anderen Lebensbereichen empfiehlt sich auch hier eine realistische Einschätzung zwischen Schwärmerei und Hoffnungslosigkeit, in diesem Fall zwischen den beiden Extrempositionen, dass durch Ethik die Welt (moralisch) gut werde oder dass Ethik ohnehin nichts verändern könne. Der Einfluss der Ethik und der Ethiker mag gering sein, man braucht ihn aber auch nicht ganz zu leugnen.

Wie schon zu Beginn des Lehrbriefs festgestellt, ist es nicht die Aufgabe der Allgemeinen Ethik, unser Faktenwissen zu vermehren. Auch strategisches Handlungswissen wird durch ethische Reflexionen eher gestört. Die Effekte der Allgemeinen Ethik, wenn man überhaupt so sprechen darf, liegen auf einer anderen Ebene. Ihr erstes Ziel ist *Aufklärung*. Das bezieht sich sowohl auf die Objekt- wie die Subjekt-Seite. Auf der *Objekt-Seite* geht es um die moralischen Probleme selbst. Die Ethik kann dazu beitragen, dass wir diese besser analysieren können oder dass man in bestimmten Handlungssituationen das moralische Problem als solches überhaupt erst wahrnimmt. Beispielsweise ist es ein Verdienst der umweltethischen Debatten, viele unsere Verhaltensweisen im Hinblick auf ihre ökologischen Folgen und Nebenwirkungen problematisiert zu haben; Autofahren und Wasserverbrauch sind moralisch nicht so unschuldig, wie man früher unterstellte. Wer die Welt mit differenziertem moralischen Blick betrachtet, sieht vieles anders als vorher. Auf der *Subjekt-Seite* bedeutet Aufklärung, dass wir uns unsere eigenen moralischen Einstellungen bewusst machen und diese kritisch weiterentwickeln. Zu wichtigen allgemein-ethischen Fragen hat wahrscheinlich jeder Mensch eine Vormeinung, an die sich eine gründliche und systematische philosophische Behandlung anschließen lässt. Wenn man andere moralische Positionen kennenlernt, kann man sich zudem besser in der Welt orientieren.

Aufklärung

Bereits vor über zweihundert Jahren verfasste KANT eine Schrift gegen den „Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht in der Praxis“. Wie in den Naturwissenschaften mag es ein weiter Weg sein von der Grundlagenforschung bis zu einer möglichen Umset-

Praxis

zung; würde eine solche jedoch gar nicht möglich sein, wäre dies, wie KANT sagt, ein Skandal. Gerade in demokratischen Gesellschaften mit einer intakten politischen Öffentlichkeit kann die Allgemeine Ethik sicherlich die Entscheidungsfindung bei moralischen Problemen beeinflussen. Die Diskussionen der letzten Jahre, über die Legitimität verschiedener militärischer Interventionen, die Chancen und Risiken der Gentechnik oder einen angemessenen Umgang mit kollektiven Verbrechen der Vergangenheit, haben das gezeigt. Schließlich darf man aber nicht vergessen, dass es eigentlich nicht auf das Denken und Diskutieren ankommt, sondern das Handeln. In diesem Sinne bleibt auch die berühmte 11. Feuerbach-These von MARX weiter richtig: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern.“ Konkreter wäre folgende Umformulierung: „Die Ethiker haben die Welt nur nach verschiedenen Prinzipien moralisch beurteilt, es kömmt drauf an, moralisch zu handeln.“ Glaubwürdig ist dabei nur derjenige, der so lebt, wie es seinen wohlbegründeten moralischen Überzeugungen entspricht. Insofern sind diejenigen, die sich mit Ethik beschäftigen, als erste *selbst* verpflichtet, ihren kleinen Beitrag zu erbringen, um die Welt in moralischer Hinsicht zu verbessern.

Aufgaben zum fünften Teil

1. Stellen Sie dar, welche Probleme es generell bei der Anwendung moralischer Urteile gibt. Denken Sie dabei an die hier vorgeschlagene Differenzierung zwischen Subsumtion, Applikation und Spezifizierung.
2. Informieren Sie sich über die drei folgenden Subdisziplinen der Angewandten Ethik: Umweltethik, Medienethik, Wirtschaftsethik.
3. Diskutieren Sie die Einflussmöglichkeiten der Ethik auf reale gesellschaftliche Prozesse.
4. Wie würden Sie vorgehen, wenn Sie ein moralisches Anliegen durchsetzen möchten?

Literaturverzeichnis

Mit den Büchern, die in den letzten Jahren zur Ethik erschienen sind, kann man mehrere Schränke füllen; in allen großen Verlage gibt es Einführungen und Überblicksdarstellungen zur Moralphilosophie, viele davon in immer neuen Auflagen. Andere sind vergriffen, aber in Bibliotheken greifbar oder antiquarisch zu erwerben. Aus meiner Sicht sind die folgenden (deutschsprachigen oder übersetzten) Bücher besonders geeignet.

Nachschlagewerke und Sammelbände

BIRNBACHER, D./HOERSTER, N. (Hg.): Texte zur Ethik. München 1976 u.ö. (sehr gute Zusammenstellung von Auszügen aus grundlegenden Werken der Ethik)

DÜWELL, M./HÜBENTHAL, C./WERNER, M. (Hg.): Handbuch Ethik. Stuttgart/Weimar 2002 u.ö. (teuer, aber nahezu vollständiger Überblick über alle Themen der Ethik)

GREWENDORF, G./MEGGLE, G. (Hg.): Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik. Frankfurt a. M. 1974 (nur zur Metaethik, anspruchsvoll)

HASTEDT, H./MARTENS, E. (Hg.): Ethik. Ein Grundkurs. Reinbek 1994 u.ö. (guter Überblick über verschiedene Themen)

HOERSTER, N. (Hg.): Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie. Stuttgart 1987 (nur zur Rechtsphilosophie)

HÖFFE, O. (Hg.): Lexikon der Ethik. München 1977 u.ö. (preiswertes Taschenbuch, geeignet zur ersten Orientierung)

Einführungen in die Moralphilosophie

BIRNBACHER, Dieter: Analytische Einführung in die Ethik. Berlin/New York 2003 (sehr gut, insgesamt die beste Einführung)

FISCHER, Peter: Einführung in die Ethik. München 2003 (mit Kapiteln zur Angewandten Ethik, zu Glück und Sinn)

FRANKENA, William K.: Analytische Ethik. Eine Einführung (engl. 1963, dt. von N. HOERSTER). München 1972 u.ö. (sehr gut, ein inzwischen fast klassisches Buch)

HELLER, Bruno: Glück. Ein philosophischer Streifzug. Darmstadt 2004 (sehr guter Überblick zur Philosophie der Lebenskunst)

LEIST, Anton: Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik. Berlin 2000

OTT, Konrad: Moralbegründungen zur Einführung. Hamburg 2001 (verständliche Einführung in die normativen Grundpositionen, ausführlich zur Diskursethik)

PATZIG, Günther: Ethik ohne Metaphysik. Göttingen 1971

- PAUER-STUDER, Herlinde: Einführung in die Ethik. Wien 2003 (mit Kapiteln zur feministischen Ethik und zu NIETZSCHEs Immoralismus)
- PIEPER, Annemarie: Einführung in die Ethik. Tübingen ²1991 (sehr differenziert und inhaltsreich)
- QUANTE, Michael: Einführung in die Allgemeine Ethik. Darmstadt 2003 (anspruchsvoll, Schwerpunkt: metaethische Probleme)
- RICKEN, Friedo: Allgemeine Ethik. Stuttgart u.a. 1983 (anspruchsvoll und inhaltsreich)
- SCHULZ, Walter: Grundprobleme der Ethik. Pfullingen 1989
- SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard: Grundbegriffe der Ethik zur Einführung. Hamburg ²2006 (preiswert und gut)
- SPAEMANN, Robert: Moralische Grundbegriffe. München 1982 u.ö. (hervorgegangen aus improvisierten Rundfunkvorträgen)
- WEHOWSKY, Stephan: Gespräche über Ethik. München 1995 (niveauvolles Geplauder mit namhaften deutschen Ethikern)
- WOLF, Jean-Claude/SCHABER, Peter: Analytische Moralphilosophie. Freiburg/München 1998

Zur Geschichte der Ethik

- HAUSKELLER, Michael: Geschichte der Ethik, 2 Bde. München 1997ff.
- HÖFFE, O. (Hg.): Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart. München ²1999 (sehr empfehlenswert)
- MACINTYRE, Alasdair: Geschichte der Ethik im Überblick. Vom Zeitalter Homers bis zum 20. Jahrhundert (engl. 1966, dt. von H.-J. MÜLLER). Frankfurt a. M. 1991
- PFÜRTNER, S. u.a. (Hg.): Ethik in der europäischen Geschichte, 2 Bde. Stuttgart 1988
- PIEPER, A. (Hg.): Geschichte der neueren Ethik, 2 Bde. Tübingen 1992
- ROHLS, Jan: Geschichte der Ethik. Tübingen ²1999
- SCHMID Noerr, Gunzelin: Geschichte der Ethik. Leipzig 2006
- SPAEMANN, R. (Hg.): Ethik-Lesebuch. Von Platon bis heute. München 1987

Grundlegende Texte der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussionen (in chronologischer Reihenfolge)

- ARISTOTELES: Nikomachische Ethik (erhältlich in verschiedenen Ausgaben, besonders empfehlenswert ist die Übersetzung von O. GIGON. München 1972 u.ö.)

- EPIKUR: Von der Überwindung der Furcht. Katechismen, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente. München 1983 u.ö.
- HOBBS, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (engl. 1651, dt. von W. EUCHNER). Frankfurt a. M. 1984 u.ö.
- HÖFFE, O. (Hg.): Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte. Tübingen 1992 (mit Texten von Jeremy BENTHAM, John Stuart MILL, Henry SIDGWICK, John RAWLS u.a.)
- HUME, David: Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral (engl. 1751, dt. von G. STREMMER). Stuttgart 1984
- SMITH, Adam: Theorie der ethischen Gefühle (engl. 1759, dt. von W. ECKSTEIN). Hamburg 2004
- KANT, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785, erhältlich in verschiedenen Ausgaben)
- KANT, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft (1788, erhältlich in verschiedenen Ausgaben)
- KANT, Immanuel: Metaphysik der Sitten (1797, erhältlich in verschiedenen Ausgaben)
- SCHOPENHAUER, Arthur: Die beiden Grundprobleme der Ethik: Ueber die Freiheit des menschlichen Willens/Ueber das Fundament der Moral (1839/40, erhältlich in verschiedenen Ausgaben)
- MILL, John Stuart: Über die Freiheit (engl. 1859, dt. von B. LEMKE). Stuttgart 1974 u.ö.
- MILL, John Stuart: Der Utilitarismus (engl. 1861, dt. von D. BIRNBACHER). Stuttgart 1976 u.ö.
- NIETZSCHE, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse/Zur Genealogie der Moral (1886/87, jetzt als Bd. 5 der Kritischen Studienausgabe, München 1999)
- MOORE, George Edward: Principia Ethica (engl. 1903, dt. von B. WISSER). Stuttgart 1996
- SCHELER, Max: Der Formalismus der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (1916, jetzt als Bd. 2 der Gesammelten Werke, Bern 1966 u.ö.)
- WEBER, Max: Politik als Beruf (1919, erhältlich in verschiedenen Ausgaben)
- HARTMANN, Nicolai: Ethik. Berlin/Leipzig 1926 u.ö.
- HARE, Richard M.: Die Sprache der Moral (engl. 1952, dt. von P. v. MORSTEIN). Frankfurt a. M. 1972 u.ö.
- GERT, Bernard: Die moralischen Regeln. Eine neue rationale Begründung der Moral (engl. 1966, dt. von W. ROSENTHAL). Frankfurt a. M. 1983 u.ö.

- RAWLS, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit (engl. 1971, dt. von H. VETTER). Frankfurt a. M. 1979 u.ö.
- MACKIE, John Leslie: Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen (engl. 1977, dt. von R. GINTERS). Stuttgart 1981 u.ö.
- KUTSCHERA, Franz von: Grundlagen der Ethik. Berlin/New York 1982/1999
- HABERMAS, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M. 1983 (bes. der Aufsatz „Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm“, S. 53-125)
- APEL, Karl-Otto: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt a. M. 1987
- HÖFFE, Otfried: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt a. M. 1987 u.ö.
- KRÄMER, Hans: Integrative Ethik. Frankfurt a. M. 1992
- TUGENDHAT, Ernst: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt a. M. 1993
- KOHLBERG, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung (engl. 1968 bis 1984, dt. von W. ALTHOF). Frankfurt a. M. 1996
- HÖSLE, Vittorio: Moral und Politik. Grundlegung einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. München 1997
- RIPPE, K. P./SCHABER, P. (Hg.): Tugendethik. Stuttgart 1998 (mit Texten von Philippa FOOT, Alasdair MACINTYRE, Martha NUSSBAUM u.a.)

Allgemeine Literatur zur Angewandten Ethik

- BAYERTZ, K. (Hg.): Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik. Reinbek 1991
- JONAS, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M. 1979
- JONAS, Hans: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt a. M. 1990
- KETTNER, M. (Hg.): Angewandte Ethik als Politikum. Frankfurt a. M. 2000
- PIEPER, A./THURNHERR, U. (Hg.): Angewandte Ethik. Eine Einführung. München 1998
- NIDA-RÜMELIN, J. (Hg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Stuttgart 1996/2005
- PATZIG, Günther: Angewandte Ethik. Gesammelte Schriften, Bd. 2. Göttingen 1993
- SINGER, Peter: Praktische Ethik (engl. 1979/1993, dt. von O. BISCHOFF u.a.). Stuttgart 1994

THURNHERR, Urs: Angewandte Ethik zur Einführung. Hamburg 2000

VIETH, Andreas: Einführung in die Angewandte Ethik. Darmstadt 2006.

Didaktisches

BAURMANN, M./KLIEMT, H. (Hg.): Glück und Moral. Arbeitstexte für den Unterricht, Sek. II. Stuttgart 1987

ROHBECK, J. (Hg.): Praktische Philosophie. Praxishandbücher Philosophie/Ethik, Bd. 2. Hannover 2003

SÄNGER, M. (Hg.): Verantwortung. Arbeitstexte für den Unterricht, Sek. II. Stuttgart 1991

SANDVOSS, E. (Hg.): Ethik. Arbeitstexte für den Unterricht, Sek. II. Stuttgart 1981

Literaturempfehlung

Siehe Literaturverzeichnis

Personenregister

A

Apel, Karl-Otto (*1922) 80
 Aristoteles (384-322 v.u.Z.) 17, 19, 92, 93, 102
 Augustinus, Aurelius (354-430) 53

B

Bacon, Francis (1561-1626) 12
 Bentham, Jeremy (1748-1832) 38, 59, 62, 64, 65, 66, 67, 68
 Böckenförde, Ernst-Wolfgang (*1930) 51, 52
 Brecht, Bertolt (1898-1956) 76

C

Churchill, Winston (1874-1965) 23
 Cicero, Marcus Tullius (106-43 v.u.Z.) 70

D

Darwin, Charles (1809-1882) 10, 25
 Descartes, René (1596-1650) 12, 27

E

Epikur (ca. 341-271 v.u.Z.) 17, 61, 66

F

Freud, Sigmund (1856-1939) 94

H

Habermas, Jürgen (*1929) 80, 81, 82, 83, 102
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831) 30
 Herodot (ca. 490-425 v.u.Z.) 38
 Hitler, Adolf (1889-1945) 42
 Hobbes, Thomas (1588-1679) 47, 49, 50, 61
 Hume, David (1711-1776) 24, 25, 26, 29, 44, 94

J

Jesus von Nazareth (gest. ca. 30 n.u.Z.) 41
 Jonas, Hans (1903-1993) 103

K

Kant, Immanuel (1724-1804) 6, 15, 16, 38, 51, 53, 59, 68, 70, 96, 105
 Kohlberg, Lawrence (1927-1987) 44, 46, 56, 92
 Konfuzius (Kong Fu Tse) (ca. 551-479 v.u.Z.) 41
 Kropotkin, Peter A. (1842-1921) 49

L

Lenz, Siegfried (*1926) 77

M

MacIntyre, Alasdair (*1929) 37
 Marx, Karl (1818-1883) 51, 106
 Mill 59
 Mill, James (1773-1836) 62
 Mill, John Stuart (1806-1873) 59, 62, 65, 68
 Moore, George Edward (1873-1958) 24
 Mussolini, Benito (1883-1945) 42

N

Nietzsche, Friedrich (1844-1900) 74

P

Platon (ca. 428-348 v.u.Z.) 19, 38
 Protagoras (ca. 490-410 v.u.Z.) 37

R

Radbruch, Gustav (1878-1949) 53, 54
 Rawls, John (1921-2002) 79, 102
 Rorty, Richard (*1931) 37
 Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778) 51, 60, 70

S

Sartre, Jean-Paul (1905-1980) 97
 Schiller, Friedrich (1759-1805) 77, 78
 Schopenhauer, Arthur (1788-1860) 41
 Sokrates (ca. 470-399 v.u.Z.) 14, 37, 65, 94
 Sophokles (ca. 496-406 v.u.Z.) 98
 Stalin, Jossif (1879-1953) 44

T

Thoreau, Henry David (1817-1862) 54
 Tolstoi, Leo (1828-1910) 49

W

Weber, Max (1864-1920) 76

Stichwortverzeichnis

A

Altruismus 91, 95, 100
 Anarchismus 49, 53
 Angewandte Ethik 13, 101, 102

B

böse 18, 98

D

Deontologismus 6, 59, 70, 76, 79, 83, 93
 deskriptiv 20, 21, 24, 32, 37, 41, 56, 70, 104
 Dezentrierung 45
 Diskurs 80, 101

E

Egoismus 18, 61, 77, 87, 88, 90, 100
 evaluativ 18
 extrinsisch 20, 48, 86

F

feministisch 37, 108

G

Gefangenendilemma 88, 95
 Gegenseitigkeit 40, 90
 Gerechtigkeit 10, 34, 53, 60, 80, 92
 Gesinnungsethik 76
 Gewissen 77, 94
 Goldene Regel 30, 40

H

Hedonismus 61, 66
 hypothetischer Imperativ 16

I

Intentionalismus 59
 intrinsisch 20, 86

K

kategorischer Imperativ 71
 Konsequentialismus 59, 82

L

Lebenskunst 16, 42, 61, 78
 Legalität 15, 54, 68, 77, 97
 Letztbegründung 36

Lüge 21, 52, 78

M

Maxime 71, 72, 81, 90
 Menschenrechte 34, 42, 47, 80
 Metaethik 21
 Moralität 14, 49, 68, 78, 97
 Motivation 6, 48, 85, 86, 91, 95
 Münchhausen-Trilemma 26

N

Naturrecht 47, 53, 70
 normativ 16, 20, 21, 37, 41, 47, 59

P

Partikularismus 36, 44
 Pflicht(en) 34, 70, 77, 97
 Praktische Philosophie 12, 50
 präskriptiv 17, 19

R

Rechtsmoralismus 54, 98
 Rechtspositivismus 33, 47, 49, 51
 Relativismus 6, 33, 36, 37, 41

S

Sein-Sollens-Fehlschluss 23, 38, 48
 Sitte, Sittlichkeit 13, 37
 Staat 34, 47, 49, 50
 supererogatorisch 18, 85

T

transzendental 31, 75
 Tugend 14, 37, 39, 60, 92

U

Universalismus, Universalisierung, universalistisch 35, 43, 72, 82

V

Verantwortungsethik 76

W

Widerstand 54, 55, 97

Z

ziviler Ungehorsam 54