

Vorwort

In der vorliegenden Arbeit geht es um eine Einführung in die *philosophischen Grundlagenprobleme* der Ethik. Themen der folgenden Erörterungen sind also nicht Normenprobleme bestimmter Praxisbereiche, etwa der Ökologie, der Gen- und Reproduktionstechnologie, der Wirtschaft, Politik oder Sexualität. Vielmehr wird versucht, den *Begriff des Ethischen* bzw. *Moralischen* zu bestimmen und zu differenzieren. Wir nennen die Disziplin, in die hier eingeführt wird, *Fundamentalethik* oder *allgemeine Ethik*. Die Kenntnis der grundlegenden Fragestellungen dieser Disziplin ist Voraussetzung für die diversen *speziellen Ethiken*. Bevor man die Ethik bestimmter Praxisbereiche erörtert, sollte man wissen, worum es in der Ethik prinzipiell und allgemein geht. Erst dann kann man die ethische Fragestellung auf bestimmte Praxisbereiche anwenden und Probleme spezieller Ethiken differenziert untersuchen.

Wir versuchen in dieser Einführung, das *systematische* Anliegen mit dem *historischen* zu verbinden. Einerseits soll systematisch in die Hauptthemen der Fundamentalethik eingeführt werden. Andererseits gilt es, die wirkungsgeschichtlich wichtigsten ethischen Theorien zu skizzieren, also auf die historisch maßgeblichen Positionen der philosophischen Ethik einzugehen. Wir wählen dabei folgende Vorgangswweise:

- Wir gehen aus vom *alltäglichen, vorwissenschaftlichen Vorverständnis* des Moralischen (Abschnitt 1).
- Dieses Vorverständnis wird in den Abschritten 2 bis 7 *philosophisch-systematisch rekonstruiert*. In dieser Rekonstruktion werden wir uns vor allem (jedoch nicht ausschließlich) mit den klassisch gewordenen Hauptpositionen der Ethik von PLATON bis HEGEL beschäftigen. Wir skizzieren zentrale Argumentationen der Klassiker und beziehen diese systematisch aufeinander. Daraus sollte sich einerseits ein Überblick über das Problembeußtsein der klassisch gewordenen philosophischen Ethik und andererseits eine differenzierte Rehabilitation des alltäglichen Vorverständnisses ergeben.
- Im Abschnitt 8 setzen wir uns mit den für die Gegenwart maßgeblichen Positionen auseinander, welche dieses Resultat tendenziell in Frage stellen und *relativieren*. Wir beziehen uns dabei paradigmatisch auf MARX, NIETZSCHE, FREUD und LORENZ und diskutieren deren Ethikverständnis auf dem Hintergrund der erarbeiteten Systematik.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

© 1992 Patmos Verlag, Düsseldorf
© ppb-Ausgabe 2001, Patmos Verlag GmbH & Co. KG, Düsseldorf
2. Auflage 2002
Alle Rechte, einschließlich derjenigen des auszugsweisen Abdrucks sowie
der fotomechanischen und elektronischen Wiedergabe, vorbehalten.
Gesamtherstellung: B.o.s.s Druck und Medien, Kleve
ISBN 3-491-69028-5

- Der Abschnitt 9 stellt *Neuansätze* der Ethik vor und setzt sie im Beziehung zum Problem bewußtsein der klassischen Ethik. Dabei werden wir uns vor allem mit den wertethischen, existentialistischen und diskursethischen Ansätzen beschäftigen.
- Im Abschnitt 10 wird eine Einführung in einige Fragestellungen der *analytischen Ethik* geboten.

Zur Eigenart philosophischer Erörterungen gehört es, daß man in ihnen kaum völlig Neues, Unbekanntes oder Überraschendes erfährt. Es ist vielmehr ihr Ziel, daß das, was man irgendwie immer schon weiß, genauer, differenzierter und präziser begriffen wird. Darum beginnen wir unsere Erörterungen beim alltäglichen Vorverständnis. Die Ergebnisse, zu denen die Überlegungen führen, sind insofern für jeden überprüfbar, als jeder selbst moralisches Subjekt und darum mit Problemen des Ethischen befaßt und vertraut ist. Jeder kann selbst beurteilen, ob er in diesen Versuchen, den Begriff des Ethischen zu bestimmten und zu differenzieren, die Rekonstruktion seines eigenen moralischen Bewußtseins zu entdecken vermag.

In gewisser Hinsicht ist diese *Einführung in die Ethik* eine Fortsetzung meiner *Einführung in die Philosophie* (1992), da sie aus dem umfassenden Rahmen der Philosophie die philosophische Ethik herausgreift und zum Thema einer spezielleren Einführung macht. In der didaktischen Aufbereitung folge ich der Gestaltung, die sich in der ersten Einführung bewährt hat. Es ist unvermeidlich, daß sich die beiden Einführungen an manchen Stellen thematisch überschneiden. Da es für manche Partien der Ethik-Einführung vorteilhaft ist, weitere philosophische Zusammenhänge zu kennen, verweise ich öfters auf die entsprechenden Abschnitte der Philosophie-Einführung. Ich zitiere sie mit »EP«.

Ich danke Herrn Priv.-Doz. Dr. Karl Anton Wohlfarth sowie Frau Christine Tossmann für ihre Hilfe bei der Erstellung der Listen und Register und Frau Gundelinde Stoltzenberg sowie Herrn Rudolf Loch für die Schreibarbeit.

Mainz, im Sommer 1992
Anno Anzenbacher

Inhalt

• Im Abschnitt 10 wird eine Einführung in einige Fragestellungen der <i>analytischen Ethik</i> geboten.	11
1 VORVERSTÄNDNIS	11
1.1 <i>Elemente des Vorverständnisses</i>	11
1.1.1 Die moralische Bewertung	12
1.1.2 Gewissen	12
1.1.3 Freiwilligkeit	13
1.1.4 Verantwortung	13
1.1.5 Der soziale Bezug	14
1.1.6 Selbstwert	15
1.2 <i>Etymologische Hinweise</i>	15
2 EMPIRISTISCHE ETHIK	18
2.1 <i>Empirismus und Praxis</i>	18
2.2 <i>Hedonismus</i>	22
2.3 <i>Der antike Hedonismus</i>	23
2.4 <i>David Hume</i>	24
2.4.1 Der Gegenstand der moralischen Billigung	25
2.4.2 Sympathie und moralisches Gefühl	25
2.4.3 Gefühl und Vernunft	28
2.5 <i>Utilitarismus</i>	31
2.5.1 Allgemeine Charakteristik	32
2.5.2 Aspekte der Utilitarismusdiskussion	35
2.6 <i>Der »sitzende Sokrates«</i>	40
3 MORALPRINZIP UND FREIER WILLE	43
3.1 <i>Transzendentalphilosophie</i>	43
3.1.1 Transzendentale Differenz	44
3.1.2 Transzendentale Bestimmungen	48
3.2 <i>Das Moralprinzip</i>	50
3.2.1 Der Kategorische Imperativ	51
3.2.2 Die Person als Zweck an sich selbst	57
3.2.3 Das Reich der Zwecke	61
3.2.4 Antithesen	63
3.2.5 Konkretisierung des Moralprinzips	67
3.2.6 Gut und Böse	72
3.3 <i>Die moralisch relevante Freiheit</i>	74

4	GEWISSEN	81
4.1	<i>Conscientia und synderesis</i>	81
4.1.1	Das Wissen im Gewissen	82
4.1.2	Gewissen vor und nach der Handlung	85
4.2	<i>Lex naturalis</i>	87
4.2.1	Lex naturalis als Teilhabe an der lex aeterna	87
4.2.2	Differenzierung der lex naturalis	90
4.2.3	Thomas und Kant	97
4.3	<i>Die Autonomie des Gewissens</i>	99
4.4	<i>Richtiges und irrendes Gewissen</i>	102
4.5	<i>Unschärfen</i>	105
5	NORM UND SITTLICHKEIT	110
5.1	<i>Die Notwendigkeit sittlicher Normen</i>	110
5.1.1	Die Dialektik des Gewissens	110
5.1.2	Sittliche Normativität und Gesellschaft	112
5.1.3	Gewissen und Ethos	113
5.2	<i>Sinnebenen der Praxis</i>	115
5.3	<i>Normenbegründung</i>	117
5.3.1	Normenbegründung durch Autorität	118
5.3.1.1	Personen	119
5.3.1.2	Texte	119
5.3.1.3	Traditionen	120
5.3.1.4	Recht	121
5.3.1.5	Wissenschaft	122
5.3.1.6	Übersicht	124
5.3.2	Normenbegründung durch Diskurs	125
5.3.2.1	Die utilitaristische Argumentationsform	126
5.3.2.2	Die gerechtigkeitstheoretische Argumentationsform	128
5.3.2.3	Die klassisch-natureurechtliche Argumentationsform	130
5.3.2.4	Übersicht	133
6	TUGEND	135
6.1	<i>Schiller und Kant</i>	135
6.2	<i>Der klassische Tugendbegriff</i>	136
6.3	<i>Tugendtafeln</i>	139
6.3.1	Die Kardinaltugenden Platons	139
6.3.2	Die Tugendtafel bei Aristoteles	141
6.3.3	Die Tugendtafel bei Thomas von Aquin	143
6.4	<i>Klugheit als Kardinaltugend</i>	144
6.5	<i>Exkurs: Die Tugendethik bei MacIntyre</i>	147
7	GLÜCK UND SINN	151
7.1	<i>Glück</i>	151
7.2	<i>Sinnstufen und Sinnansprüche</i>	155
7.2.1	Naturalität: Der unvermittelte Hedonismus	157
7.2.2	Naturalität: Der vermittelte Hedonismus	158
7.2.3	Die Sinnstufe der Humanität	159
7.3	<i>Ethik und Glaube</i>	163
7.3.1	Die Transitivityät des Sinns	163
7.3.2	Die Unverfügbarkeit des Vollendeten	165
7.3.3	Das Problem der Schuld	166
7.3.4	Der Anspruch des Gewissens	167
8	RELATIVIERUNGEN	171
8.1	<i>Der historische Materialismus (Marx)</i>	172
8.1.1	Die Theorie des historischen Materialismus	172
8.1.2	Überbau und Ethos	175
8.1.3	Universelles Moralprinzip oder Klassenmoral?	177
8.1.4	Moralisches Subjekt oder Ensemble der Verhältnisse?	180
8.1.5	Exkurs: Moralität und Systemtheorie (N. Luhmann)	183
8.2	<i>Die genealogische Relativierung der Moral (Nietzsche)</i>	186
8.2.1	Grundbegriffe	187
8.2.2	Die Genealogie der Moral	189
8.2.3	Geschichte	192
8.2.4	Der Übermensch	193
8.2.5	Übersicht	196
8.2.6	Exkurs: Postmoderne	197
8.3	<i>Ethik und Psychoanalyse (Freud)</i>	200
8.3.1	Der psychische Apparat	201
8.3.2	Der Sinn der Praxis und des Lebens	203
8.3.3	Ethik und Kultur	205
8.3.4	Individuelles und kulturelles Über-Ich	207
8.3.5	Übersicht	210
8.4	<i>Ethik in ethologischer Sicht (Lorenz)</i>	214
8.5	<i>Relativierungen und transzendentale Differenz</i>	218
9	NEUANSÄTZE	223
9.1	<i>Die materiale Wertethik</i>	223
9.1.1	Der wertethische Ansatz	223
9.1.2	Kritische Überlegungen	226
9.1.3	Exkurs: Moral und Gefühl	228
9.2	<i>Existentialistische Ethik</i>	230
9.2.1	Kierkegaard	230
9.2.1.1	Objektive und subjektive Reflexion	231

1 Vorverständnis

9.2.1.2 Selbst – Verzweiflung – Glaube	232
9.2.1.3 Praxis	235
9.2.2 Charakteristika	237
9.2.3 Kritische Überlegungen	242
9.3 Diskurs- und Kommunikationsethik	244
9.3.1 Jürgen Habermas	244
9.3.2 Karl-Otto Apel	249
9.3.3 Kritische Überlegung	251
9.4 Hinweise	254
9.4.1 Theodor W. Adorno	254
9.4.2 Kritisches Rationalismus	254
9.4.3 John Rawls	256
9.4.4 Hans Jonas	257
9.4.5 Peter Singer	258
10 ANALYTISCHE ETHIK	262
10.1 Klassifizierungen	262
10.2 Der Intuitionismus (Moore)	265
10.2.1 Die Bedeutung von »gut«	266
10.2.2 Der naturalistische Fehlschluß (naturalistic fallacy)	266
10.2.3 Kritische Überlegung	267
10.2.4 Das Humesche Gesetz	268
10.3 Der Positivismus	271
10.3.1 Wittgenstein	271
10.3.2 Ayer	272
10.3.3 Kritische Überlegung	273
10.4 Der Emotivismus (Stevenson)	274
10.5 Der Deskriptivismus (Austin, Searle)	279
10.6 Der Präskriptivismus (Hare)	283
10.6.1 Die Bedeutung von »gut«	283
10.6.2 Dezialismus	286
10.6.3 Kritische Überlegung	288
ANHANG	
Hauptwerke der Ethik	291
Literaturverzeichnis	293
Sachregister	300
Personenregister	305

In unserer Alltagssprache gibt es eine Vielzahl von Wörtern, die wir verwenden, um *Moralisches auszudrücken*. Sie fungieren im alltäglichen Diskurs als *moralische Wörter*.

Wir denken etwa an die Wortpaare »gut – böse«, »gerecht – ungerecht«, »human – inhuman«, »edel – gemein«, »selbstlos – egoistisch«, aber auch an die Wörter wie »sollen«, »dürfen«, »verboten«, »erlaubt«, »Pflicht«, »Gewissen«, »Verantwortung«, »Sünde«, »Schuld«, »Sühne«, »Reue«, »Tugend«, »Laster«, »Vorsatz«, »Treue«, »Verrat«, »Verwerfbarkeit« etc. Allerdings verwenden wir derartige Wörter oft auch in außermoralischer Bedeutung. So etwa sprechen wir von einem guten Tormann, einem edlen Wein sowie vom Sollen oder Dürfen im Kontext von Gebrauchsanweisungen oder Kochrezepten. In der Regel können wir aber ohne Schwierigkeiten angeben, wann wir diese Wörter in moralischer und wann wir sie in außermoralischer Bedeutung gebrauchen.

Die Tatsache, daß wir moralische Wörter im allgemeinen problemlos verstehen und verwenden, zeigt, daß wir in unsere alltägliche Kommunikation ein *Vorverständnis des Moralischen* einbringen, das wir auch ohne weiteres bei unseren Mitmenschen voraussetzen. Ohne ein derartiges Vorverständnis wäre nicht einzusehen, daß moralische Diskurse überhaupt möglich sind und funktionieren.

1.1 Elemente des Vorverständnisses

Die relativ problemlose Verwendung moralischer Wörter im alltäglichen Diskurs setzt voraus, daß wir ein *einigermaßen konsistentes und übereinstimmendes Wissen um die Bedeutung des Moralischen als Vorverständnis besitzen*. Ohne diese Voraussetzung wären die moralischen Wörter nicht kommunikativ und die moralischen Sprachspiele könnten nicht funktionieren. Dabei mag es durchaus sein, daß sich dieses Vorverständnis bei genauerer Analyse als vage, ungenau und mißverständlich erweist. Immerhin ist es so konsistent und übereinstimmend, daß es – in Grenzen freilich – in unseren alltäglichen moralischen Diskursen fungiert. Die folgende Aufzählung einiger Elemente dieses Vorverständnisses ist der Versuch einer (eher groben) Bestandsaufnahme.

1.1.1 Die moralische Bewertung

Es geht zunächst einfach um die Tatsache, daß wir unseren eigenen Handlungen und den Handlungen anderer einen moralischen Wert zuschreiben. Wir unterstellen der menschlichen Praxis eine moralische Bedeutung. Wir beurteilen (eigene und fremde) Handlungen als gut oder böse, wir loben oder tadeln, billigen oder mißbilligen sie. Wir bewerten aber auch Personen moralisch: Wir nennen sie gut oder böse, moralisch oder unmoralisch, gewissenhaft oder gewissenlos. Schließlich bezieht sich unsere moralische Bewertung auch auf soziale Gebilde, etwa auf Verhältnisse im sozialen Bereich, auf Institutionen, Strukturen, Ordnungen und Gesetze, die wir als gerecht oder ungerecht, human oder inhuman beurteilen.

Dabei betrifft die moralische Bewertung offenbar primär die Handlungen und sekundär Personen und soziale Gebilde. Wir beurteilen Personen moralisch auf Grund ihrer Handlungen und soziale Gebilde, weil sie Resultate von Handlungen sind und durch Handlungen gestaltet werden können.

Es scheint, daß sich die moralische Bewertung im eigentlichen Sinn immer auf etwas spezifisch Menschliches bezieht. Man spricht zwar auch vom bösen Stier, vom treuen Hund, der falschen Schlange, der diebischen Elster und sogar vom mörderischen Knochenblätterpilz. Dabei dürfte es sich freilich nicht um eine moralische Bewertung im eigentlichen Sinn handeln, sondern eher um anthropomorphe Deutungen tierischen oder pflanzlichen Verhaltens. Allerdings sind manche Ethologen der Meinung, daß sich in solchem Verhalten stammesgeschichtliche Vorfahren menschlicher Moralitätsbewandtnis zeigen.

1.1.2 Gewissen

Wenn wir menschliches Handeln moralisch bewerten, setzen wir stets voraus, daß die handelnden Personen zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind und um die Differenz von Gut und Böse wissen. Damit ist ein Zweifaches gemeint:

- Wir setzen voraus, daß jeder irgendwie weiß, was gut und was böse ist, zumindest in einem allgemeinen Sinne, womit nicht ausgeschlossen ist, daß man im einzelnen durchaus unterschiedlicher Meinung über Gut und Böse sein kann.
- Wir setzen weiter voraus, daß jeder auf jeden Fall weiß, daß das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen ist. Es geht hier um das Wissen, daß der moralische Anspruch des Guten einen unbedingten Verpflichtungscharakter besitzt.

Dieses allgemeine Wissen um Gut und Böse, das wir im Umgang mit Menschen spontan und problemlos voraussetzen, nennen wir alltags-sprachlich **Gewissen**. Der Gewissensbegriff des alltäglichen Diskurses

mag sich bei genauerer Analyse als undifferenziert und mehrdeutig erweisen. Sein Bedeutungskern dürfte aber in diesem doppelten Wissen liegen.

1.1.3 Freiwilligkeit

Beurteilen wir menschliches Handeln moralisch, so setzen wir immer voraus, daß der Handelnde in einem bestimmten Sinn *Herr seiner Handlung* ist. Er entschloß sich selbst zum Handeln und zwar zum So-Handeln. Er hätte auch anders handeln oder die Handlung unterlassen können. Er kann etwas für sein Handeln. Darum rechnen wir Personen ihr Handeln zu, was allerdings voraussetzt, daß sie »zurechnungsfähig« sind. Wir gehen also davon aus, daß es in der Regel an uns liegt, wie wir handeln. Nur so können wir uns und andere als schuldig betrachten und bestimmtes Handeln vorwerfen, loben oder tadeln. Kann eine Person nichts für ihr Handeln, so gerät die moralische Bewertung dieses Handelns offenbar in eine Krise. Die moralische Bewertung von Handlungen setzt den Gesichtspunkt der *Freiwilligkeit* voraus. In unserem alltäglichen Vorverständnis betrachten wir uns selbst und andere in einem moralisch bedeutsamen Sinn als *frei*, d. h. als fähig, sich selbst zu entscheiden.

Wir gehen also in unserem Vorverständnis davon aus, daß menschliches Handeln nicht wie das sonstige Naturgeschehen notwendigerweise aus naturhaft vorgegebenen Determinanten resultiert, also in naturwissenschaftlich erkläbarer bzw. prognostizierbarer Weise auf ein gewisses Input als Output folgt. Vielmehr rechnen wir es der handelnden Person zu, weil sie sich frei so entschieden hat, obwohl sie sich auch anders entscheiden hätte können. Andererseits liegt es uns in der Regel fern, Naturereignisse moralisch zu bewerten, da ihnen diese personal zurechenbare Freiwilligkeit fehlt.

1.1.4 Verantwortung

In »Verantwortung« ist »Antwort« impliziert. Jemanden als verantwortlich für sein Handeln betrachten heißt (über die Gesichtspunkte des Gewissens und der Freiwilligkeit hinaus), von ihm erwarten, daß er vernünftig antworten kann auf die Frage, warum er so und nicht anders gehandelt hat. Wir billigen Handlungen dann, wenn wir sehen, daß sie einer vernünftigen Rechtfertigung fähig sind, d. h. wenn die Begründungen, die der Handelnde äußert, einsichtig und nachvollziehbar sind. Dieser Verantwortungsspektrum enthält zwei Gesichtspunkte:

- Er zeigt, daß wir die Frage, was gut und was böse ist, für diskussionsfähig halten. Wir können über diese Frage vernünftig miteinander sprechen. Wir setzen also voraus, daß die Bestimmung von Gut und Böse weder völlig irrational zu erfolgen hat, noch einfachhin Sache der beliebigen,

bloß privaten Meinung ist, sondern auf rationale Argumentation verweist.

- Außerdem zeigt sich, daß das Böse, das *Unmoralische*, immer irgendwie den Charakter des Vernunftwidrigen besitzt. Es läßt sich nicht vernünftig rechtfertigen. Man tut es »wider besseres Wissen und Gewissen« und kann es darum nicht verantworten. Wenn wir böse handeln, geben wir einer Neigung, einer Leidenschaft nach, von der wir wissen, daß ihre Befriedigung (zumindest jetzt und unter diesen Umständen) nicht zu verantworten ist. Wir tun dann etwas, was wir möchten, aber nicht sollten.

1.1.5 Der soziale Bezug

In unserem alltäglichen Vorverständnis steht die moralische Bewertung von Handlungen, Personen und Verhältnissen zumeist in einem *menschlichen bzw. sozialen Bezug*. Das moralische Urteil betrifft häufig das Verhältnis der eigenen Bedürfnisse und Interessen zu den Bedürfnissen und Interessen anderer. Es verweist insoffern auf Grundbedingungen des friedlichen und humanen Zusammenlebens von Menschen und damit auf Fragen der *Gerechtigkeit*. Das kommt etwa in der interkulturell verbreiteten *Goldenen Regel* zum Ausdruck, die im alltäglichen Vorverständnis plausibel erscheint. Im Sprichwort lautet sie: »Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu!« Damit wird die Forderung ausgedrückt,

- daß Menschen sich wechselseitig als gleichwertig achten und anerkennen sollen und
- daß jeder in seinem Handeln berücksichtigen sollte, daß andere Menschen so wie er selbst Bedürfnisse und Interessen haben.

Weithin anerkannte moralische Normen wie z. B. »Nicht morden!«, »Nicht ehebrechen!«, »Nicht stehlen!«, »Nicht lügen!«, »Vater und Mutter ehren!« erläutern diese Grundforderung im Hinblick auf grundlegende Themen der Beziehungen zwischen Menschen.

Wir wollen damit nicht sagen, daß moralische Bewertungen ausschließlich diesen zwischenmenschlichen bzw. sozialen Bezug betreffen. Ohne Zweifel gibt es auch ein *moralisch relevantes Verhältnis des Menschen zu sich selbst*. Außerdem wird heute mit Recht betont, daß wir moralische Pflichten gegenüber den *nicht-menschlichen Lebewesen* sowie gegenüber der *leblosen Natur* haben. In religiös geprägten Gesellschaften spielen Pflichten gegenüber der *Gottheit* eine große Rolle. Dennoch ist unser alltägliches Vorverständnis des Moralischen vor allem bestimmt durch den zwischenmenschlich-sozialen Bezug. Damit hängt auch die eigenständige *Affinität* zusammen, die offenbar zwischen dem *Moralischen und dem Rechtlichen* besteht. In unserem Vorverständnis ließen die moralische und die rechtliche Bedeutung von Wörtern wie z. B. »Recht und Unrecht«, »Gerechtigkeit«, »Norm«, »Pflicht«, »Verbrechen«, »Vergehen«, »Schuld« etc. vielfach ineinander.

1.1.6 Selbstwert

Die moralische Qualifikation eines Menschen (als gut oder böse, rechtschaffen oder gemein) besitzt einen besonderen Stellenwert, der sich von anderen Qualifikationen (z. B. intelligent, geschickt, gebildet, charmant, wohlhabend) prinzipiell unterscheidet. Er hängt eng zusammen mit dem unbedingten Verpflichtungscharakter des Gewissens (1.1.2). Die moralische Qualifikation betrifft in einzigartiger Weise den *Wert und die Würde eines Menschen als Mensch*. Einerseits geht es dabei um das Bewußtsein des eigenen Werts, also um die Selbstachtung, andererseits um den Wert und die Achtung einer Person in den Augen der anderen.

Haben wir uns durch unser Handeln moralisch disqualifiziert, so gerät die Achtung, die wir vor uns selbst haben, in eine Krise. Wir wissen im »schlechten Gewissen« um unseren selbstverschuldeten Unwert. Vor den andern verlieren wir auf Grund dieser moralischen Disqualifikation unser Ansehen; wir wissen uns bloßgestellt und haben Grund, uns zu schämen.

Damit sind einige Elemente des alltäglichen Vorverständnisses des Moralischen herausgestellt. Es scheint, daß wir im alltäglichen Diskurs moralische Wörter nur dann sinnvoll verwenden können, wenn wir einen Sinnzusammenhang voraussetzen, der diese Elemente umfaßt. Wir wissen allerdings bereits darauf hin, daß dieses Vorverständnis nur bedingt konsistent ist und einer genauen Analyse kaum standhält. Aufgabe der philosophischen Fundamentalethik ist es, die in diesem Vorverständnis enthaltenen Voraussetzungen kritisch aufzuklären, zu präzisieren und – wenn nötig – zu korrigieren. In diesem Sinn geht es um eine philosophische Rekonstruktion des alltäglichen Vorverständnisses.

1.2 Etymologische Hinweise

Wir bezeichnen das Thema unserer Disziplin als das *Ethische*, das *Moralische* bzw. als das *Sittliche*. Etymologisch haben wir es also mit drei sprachlichen Bezügen zu tun.

Das griechische Wort *ethos* bedeutet zunächst, bezogen auf die Tiere, deren Weideplatz oder Stall sowie deren Lebens- und Verhaltensweise. Übertragen auf den Menschen meint *ethos* den durch Gemeinschaft und Herkommen bestimmten Ort des Wohnens und insofern auch alles das, was im Rahmen gemeinsamen Wohnens Brauch und Sitten ist. Von hier aus gewinnt das Wort die Bedeutung des auf die gemeinsame Sitte bezogenen Charakters des einzelnen und meint schließlich überhaupt die Handlungsweise, die Einstellung und die Gesinnung von Personen.

Das lateinische *mos*, von dem sich »Moral« herleitet, bedeutet ursprünglich »Wille«. Des weiteren meint es vor allem den (von Göttern

oder Herrschern) den Menschen auferlegten Willen, also Vorschriften und Gesetze, und dann die herkömmlichen Sitten und Gebräuche (*mores*). Im Zuge dieser Bedeutungsentwicklung meint *mos* schließlich, so wie *éthos*, auch den persönlichen Lebenswandel, die Gesinnung, den Charakter und die Gesittung des einzelnen.

Das deutsche Wort *Sitte* ist mit den griechischen Wörtern *éthos* und *éthos* (= Gewohnheit, Sitte) sowie mit dem lateinischen *suescere* (sich gewöhnen, gewohnt sein, pflegen) verwandt. Alle diese Wörter verweisen auf einen indogermanischen Reflexivstamm, der »sich zu eignen machen«, »nach eigener Art leben« bedeutet. »Sitten« meint also ursprünglich das auf Grund des Herkommens Gewohnte.

Wir sehen, daß die Etymologie zunächst in den *sozialen Kontext* weist, in welchem das Ethische, Moralelle bzw. Sittliche ursprünglich als die gemeinsame Sitte, als Herkommen, Brauch, Gewohnheit und Gesetz der Gemeinschaft eingebettet ist. Erst später erhält die Bedeutung dieser Wörter jenen *subjektiv-individuellen* Aspekt persönlicher moralischer Gesinnung und Charakterprägung.

Im folgenden verwenden wir den Ausdruck »Ethik« für die wissenschaftliche Erörterung moralischer Sachverhalte. Die Bedeutung der Ausdrücke »Moraltät«, »Sittlichkeit« und »Ethos« werden wir im Zuge der weiteren Erörterungen präzisieren. Das Akkativ »moralisch« und das Substantiv »Moral« gebrauchen wir in einem weiten Sinn für Sachverhalte, die mit dem Thema zu tun haben, das wir in 1.1 erörterten.

- Die moralische Bewertung steht primär im mitmenschlichen sozialen Bezug, als dessen plausible Grundformel die Goldenen Regel gelten kann.

- Die moralische Qualifikation bezieht sich auf den Wert der Person vor sich selbst und den andern.
- Die Etymologie der Wörter »ethisch«, »moralisch« und »sittlich« verweist auf die ursprüngliche soziale Einbettung des Moralischen in gemeinsamen Sitten, Bräuchen, Gesetzen und Traditionen.

Zusammenfassung I

- Der alltägliche Gebrauch moralischer Wörter zeigt, daß wir in unsere Kommunikation ein gemeinsames Vorverständnis des Sittlichen einbringen.
- Elemente dieses Vorverständnisses:
 - Menschliches Handeln und (auf Grund ihres Handelns) Personen sowie (als Resultate des Handelns) soziale Gegebenheiten werden moralisch bewertet.
 - Es wird vorausgesetzt, daß jeder irgendwie um die Grunddifferenz von Gut und Böse weiß (Gewissen).
 - Moralisches Handeln gilt als freiwillig; wir fassen es als Ergebnis freier Entscheidung und rechnen es dem Handelnden zu.
 - Personen werden als verantwortlich für ihr Handeln betrachtet, d. h. es wird erwartet, daß sie auf die Frage, warum sie so gehandelt haben, vernünftig antworten können.

2 Empiristische Ethik

Der neuzeitliche Empirismus hängt eng zusammen mit der *Emanzipation der modernen Naturwissenschaften*. Diese verstanden sich zunächst als empirische, am Paradigma der Mechanik (insofern: mechanistisch) orientierte Einzelwissenschaften (z. B. Astronomie, Physik, Chemie) und konnten in dieser methodischen Abstraktion enorme Fortschritte erzielen. Dieser Erfolg legte es nahe, auch die *menschliche Praxis mit Hilfe empirisch-mechanistischer Methoden zu erforschen*. Man faßte also das Handeln methodisch als einen naturalen Vorgang, der – analog physikalischen oder biologischen Prozessen – Objekt einer quasi naturwissenschaftlichen Erkenntnis werden kann. *Psychologie* und *Soziologie* entstanden als empirische Wissenschaften aus dem Bestreben, Psychisches und Soziales in diesem Sinne mit naturwissenschaftlichen Methoden zu erforschen. Im Zuge dieser Entwicklung entstanden die diversen *empirischen* (z. B. psychologischen, soziologischen, aber auch biologischen) *Handlungstheorien*.

Wir können das Grundproblem derartiger methodisch-empiristischer Handlungstheorien mit einem einfachen Beispiel illustrieren, das G. PRAUSS (1989, 213–216, vgl. EP 3.1.1) bietet: Ich lasse einen Stein auf einen weichen Boden fallen. Er schlägt in den Boden eine Delle. Die Größe der Delle hängt offenbar ab von den Eigenschaften des aufprallenden Steins (Größe, Wucht) und von der Beschaffenheit des Bodens. Wir können sagen: Die Delle ist *Auswirkung* der *Einwirkung* des Steins und der *Gegenwirkung* des Bodens. Dabei hängen Einwirkung, Gegenwirkung und Auswirkung so zusammen, daß man, wenn man zwei davon kennt, das Dritte berechnen kann. Mit diesen drei Größen ist der Raum abgesteckt, innerhalb dessen empirische Wissenschaften forschen. Sie erforschen letztlich immer *empirische Wirkungszusammenhänge* dieser drei Größen. Dabei ist es unwe sentlich, wie differenziert diese Größen bestimmt werden und ob es sich dabei um astronomische oder um infraatomare Größen handelt. Entscheidend ist, daß immer Empirisches durch Empirisches erklärt wird und Einwirkung, Gegenwirkung und Auswirkung empirische Gegebenheiten sind (vgl. Abb. 1).

2.1 Empirismus und Praxis

Die wirkungsgeschichtlich maßgebliche Epoche der empiristischen Aufklärung war das 17. und 18. Jahrhundert. Ihre Hauptvertreter waren Briten: F. BACON (1561–1626), Th. HOBBIUS (1588–1679), J. LOCKE (1632–1704) und D. HUME (1711–1776). Diese Klassiker begründeten eine philosophische Tradition, die in mehreren Varianten bis in die Gegenwart bedeutsam ist.

Typisch für die diversen Ausprägungen des Empirismus ist folgende *Grundtendenz* (vgl. EP 3.2.3):
• Als *erkennnistheoretische Position* vertritt der Empirismus die *Auffassung, die (sinnliche) Erfahrung (Empirie) sei die einzige Erkenntnisquelle*. Eine von dieser wesentlich verschiedene geistig-verumthafte Erkenntnis wird nicht angenommen.

Was man in der nicht-empiristischen (metaphysischen) Philosophie als eigenständige geistig-verumthafte Erkenntnis betrachtet, wird empiristisch auf (sinnliche) Empirie reduziert bzw. durch Mechanismen der Reflexion, Abstraktion, Assoziation und Kombination empirischer Elemente erklärt.

- Dem entspricht in der empiristischen *Anthropologie* die Tendenz zur *Ablehnung der eigenständigen*, nicht auf die sinnlich-animalische Ebene rückführbaren *Wirklichkeit des menschlichen Geistes*. Die Unterscheidung von Mensch und Tier hat dann nur mehr graduelle und nicht mehr prinzipielle bzw. wesentliche Bedeutung.
- In der *Ontologie* tendiert der Empirismus zum *Materialismus*. Das sinnlich-empirisch Erfahrbare ist das Materielle und nur dieses ist nach empiristischer Auffassung erkennbar bzw. wirklich.

Empirische Handlungstheorien haben die Tendenz, menschliches Handeln (Praxis) im Sinne empirischer Wirkungszusammenhänge zu fassen. Die Handlung wird interpretiert als *Resultat* (Auswirkung, Sukzessionsereignis, Output) einer *Einwirkung* (Stimulus, Input) »von außen« (Umwelt) und der (durch seine Verfaßtheit bedingten) *Gegenwirkung* (Reaktion, Response) des *Handelnden* (des Agens). Wird das naturwissenschaftliche Modell des empirischen Wirkungszusammenhangs konsequent angewandt, so erscheint die Handlung als die *naturnotwendige Folge* der beiden Voraussetzungen (Antezedensbedingungen) äußere Einwirkung und Verfaßtheit des Agens. Würden wir beide Voraussetzungen genau kennen, so wäre die Handlung prognostizierbar. Sie ist das natursakual erklärbare *Sukzessenzeignis* der beiden Antezedensbedingungen. Insofern wird Praxis im Modell des empirischen Wirkungszusammenhangs *deterministisch* erklärt.

ANTEZEDENSBEDINGUNGEN

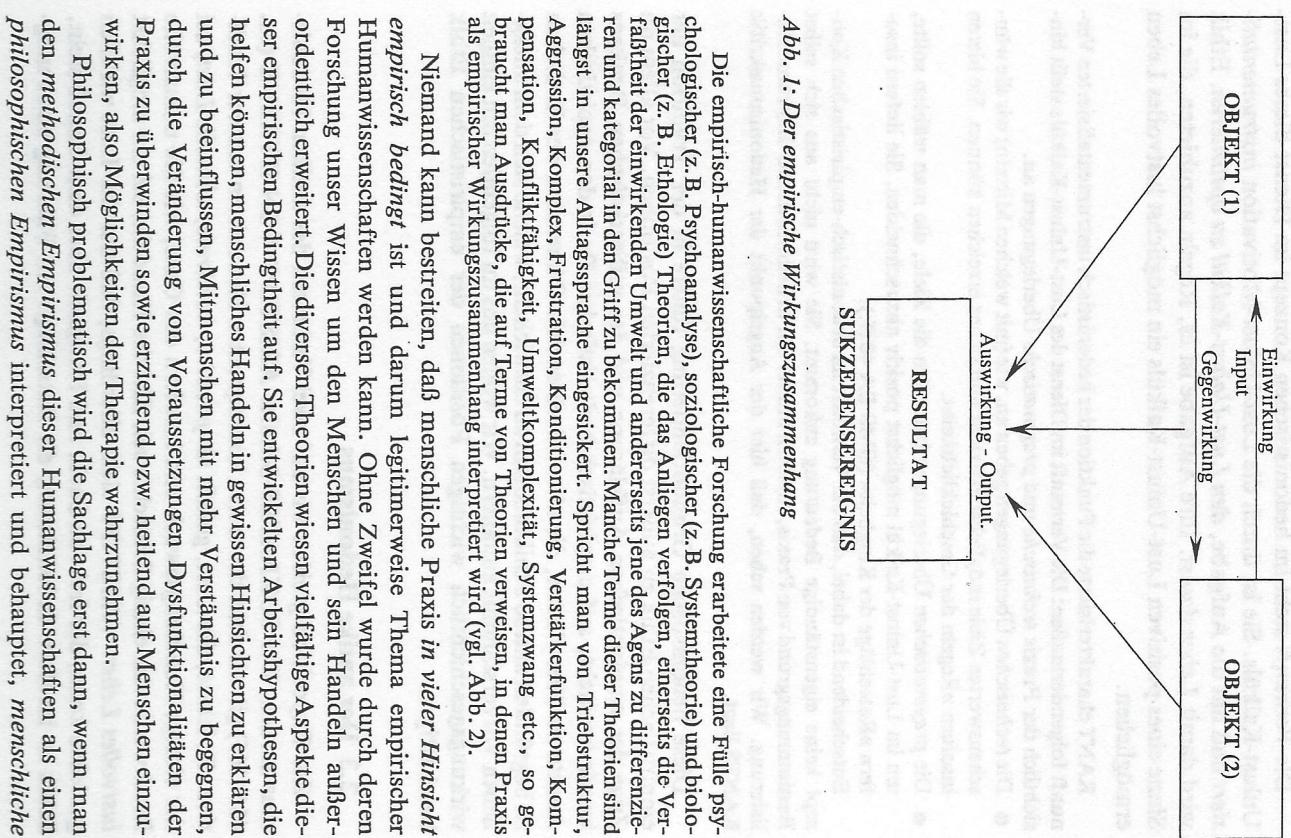


Abb. 1: Der empirische Wirkungszusammenhang

Die empirisch-humanwissenschaftliche Forschung erarbeitete eine Fülle psychologischer (z. B. Psychoanalyse), soziologischer (z. B. Systemtheorie) und biologischer (z. B. Ethologie) Theorien, die das Anliegen verfolgen, einerseits die Verlässlichkeit der einwirkenden Umwelt und andererseits jene des Agens zu differenzieren und kategorial in den Griff zu bekommen. Manche Terme dieser Theorien sind längst in unsere Alltagssprache eingesickert. Spricht man von Triebstruktur, Aggression, Komplex, Frustration, Konditionierung, Verstärkerfunktion, Kompensation, Konfliktfähigkeit, Umweltkomplexität, Systemzwang etc., so gebraucht man Ausdrücke, die auf Terme von Theorien verweisen, in denen Praxis als empirischer Wirkungszusammenhang interpretiert wird (vgl. Abb. 2).

Niemand kann bestreiten, daß menschliche Praxis *in vieler Hinsicht empirisch bedingt* ist und darum legitimerweise Thema empirischer Humanwissenschaften werden kann. Ohne Zweifel wurde durch deren Forschung unser Wissen um den Menschen und sein Handeln außerordentlich erweitert. Die diversen Theorien wiesen vielfältige Aspekte dieser empirischen Bedingtheit auf. Sie entwickelten Arbeitshypothesen, die helfen können, menschliches Handeln in gewissen Hinsichten zu erklären und zu beeinflussen, Mitmenschen mit mehr Verständnis zu begegnen, durch die Veränderung von Voraussetzungen Dysfunktionalitäten der Praxis zu überwinden sowie erziehend bzw. heilend auf Menschen einzutreten, also Möglichkeiten der Therapie wahrzunehmen.

Philosophisch problematisch wird die Sachlage erst dann, wenn man den *methodischen Empirismus* dieser Humanwissenschaften als einen *philosophischen Empirismus* interpretiert und behauptet, *menschliche*

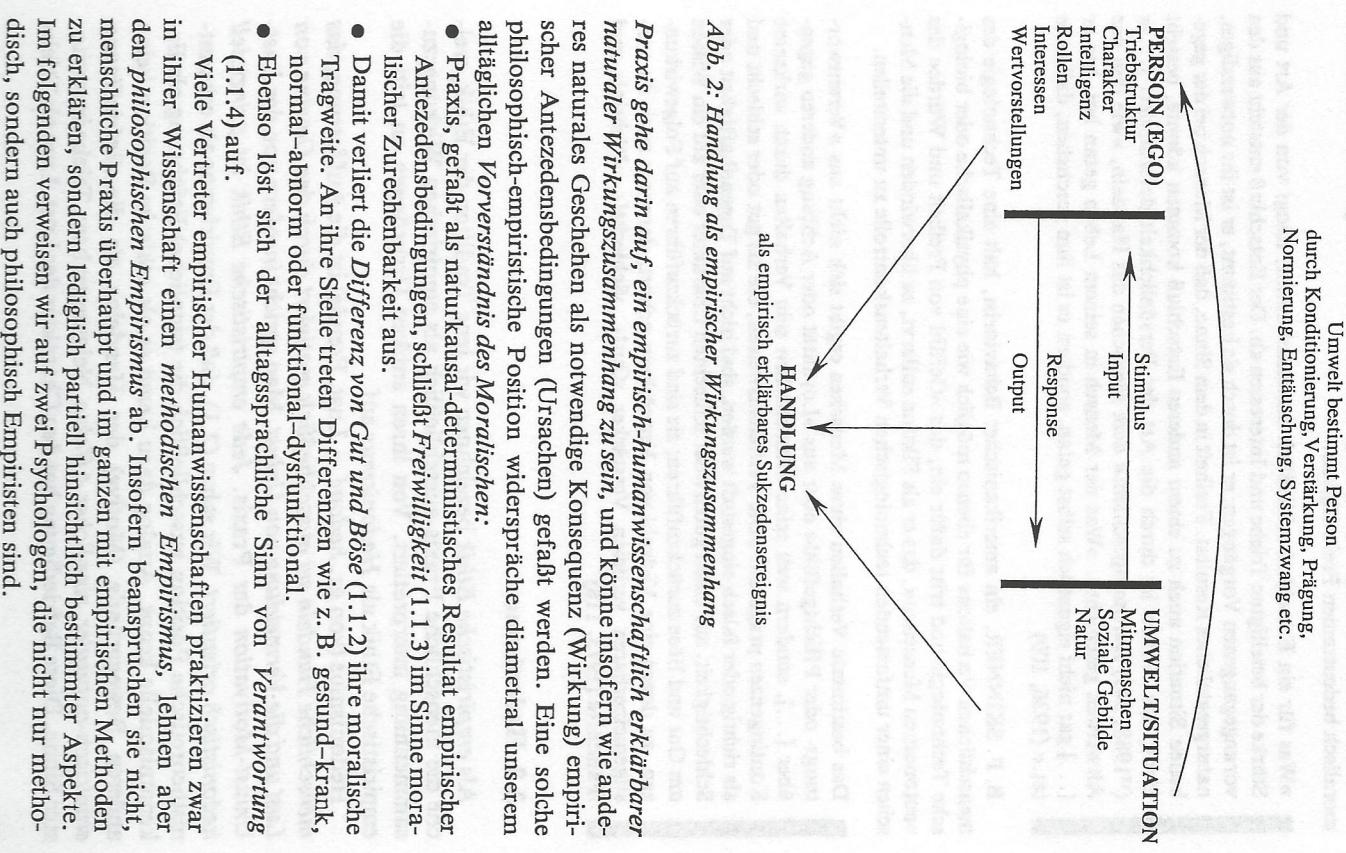


Abb. 2: Handlung als empirischer Wirkungszusammenhang

Praxis gehe darin auf, ein empirisch-humanwissenschaftlich erkläbarer natürlicher Wirkungszusammenhang zu sein, und könne insofern wie anderes naturales Geschehen als notwendige Konsequenz (Wirkung) empirischer Antezedensbedingungen (Ursachen) gefäßt werden. Eine solche philosophisch-empiristische Position widerspricht diametral unserem alltäglichen *Vorverständnis des Moralischen*:

- Praxis, gefäßt als naturkausal-deterministisches Resultat empirischer Antezedensbedingungen, schließt *Freiwilligkeit* (1.1.3) im Sinne moralischer Zurechenbarkeit aus.
- Damit verliert die *Differenz von Gut und Böse* (1.1.2) ihre moralische Tragweite. An ihre Stelle treten Differenzen wie z. B. gesund-krank, normal-abnorm oder funktional-dysfunktional.
- Ebenso löst sich der alltagssprachliche Sinn von *Verantwortung* (1.1.4) auf.

Viele Vertreter empirischer Humanwissenschaften praktizieren zwar in ihrer Wissenschaft einen *methodischen Empirismus*, lehnen aber den *philosophischen Empirismus* ab. Insofern beanspruchen sie nicht, menschliche Praxis überhaupt und im ganzen mit empirischen Methoden zu erklären, sondern lediglich partiell hinsichtlich bestimmter Aspekte. Im folgenden verweisen wir auf zwei Psychologen, die nicht nur methodisch, sondern auch philosophisch Empiristen sind.

H. ROHRACHER reduziert Praxis konsequent auf die Ebene eines naturalen Wirkungszusammenhangs und gelangt dabei zu einer völligen Destruktion der moralisch bedeutsamen Freiwilligkeit:

»Was für ein Entschluß schließlich zustandekommt, hängt von der Art und Stärke der beteiligten Triebe und Interessen ab. Der Entschluß entsteht aus dem vorangegangenen Vorgängen; er ist durch sie bestimmt, er ist ihr notwendiges, naturgesetzliches Resultat. Freiheit in dem Sinne, daß der Mensch bei der gegebenen Situation auch zu einem anderen Entschluß kommen könnte, besteht nicht; das Wollen ist durch die Art der Persönlichkeit determiniert [...].« (1988, 549) Darum »geschieht« dem Menschen das Handeln, »wie ihm das Altwerden geschieht.« »Was der Mensch in seinem Leben getan hat, hat er [...] gar nicht eigentlich selbst getan, sondern es ist ihm geschehen, daß er es tat.« (1926, 109)

B. F. SKINNER, ein amerikanischer Behaviorist, hält eine Technologie des menschlichen Verhaltens für ebenso möglich wie eine physikalische oder biologische Technologie und tritt dafür ein, das »Gefühl von Freiheit und Würde« des »autonomen Menschen«, das er als Fiktion entlarvt, zu überwinden und die Menschen einer umfassenden technologischen Verhaltenskontrolle zu unterstellen.

Das bestimmte Verhalten eines Menschen ergibt sich nicht aus »Verantwortungs- oder Pflichtgefühl« oder aus »Loyalität oder Achtung anderer gegenüber [...], sondern weil seine Mitmenschen sein Verhalten durch wirksame Kontingenzen prägten.« Die Verhaltensweisen, die als gut oder schlecht und als richtig oder falsch eingestuft werden, sind nicht auf Tugendhaftigkeit oder Schlechtheit, auf einen guten oder schlechten Charakter oder auf ein Wissen um Gut und Böse zurückzuführen; sie sind zurückzuführen auf Folgewirkungen, zu denen eine Vielzahl von Verstärkern gehört, darunter auch die verallgemeinerbaren verbalen Verstärker ›Gut!‹, ›Schlecht!‹, ›Richtig!‹ und ›Falsch!‹« (1973, 118)

2.2 Hedonismus

Als *empiristische Ethik* bezeichnen wir jene Tradition der Ethik, welche die menschliche Praxis ausschließlich als empirischen Wirkungszusammenhang interpretiert. Von ihren antiken Ursprüngen an tritt die empiristische Ethik als *Hedonismus* auf.

Hedonismus (von gr. *hedone* = Lust, Freude) ist die Auffassung, dass menschliche Handeln sei ausschließlich motiviert durch den Gewinn von Lust und die Vermeidung von Unlust. Man spricht insofern von der *Lust-Unlust-Motivation* der Praxis. Jede empiristische Ethik ist prinzipiell *hedonistisch orientiert*. Wir sahen (2.1), daß der Empirismus als ernsttheoretische Position ausschließlich die (sinnliche) Erfahrung als Erkenntnisquelle kennt. Analog dazu kennt er als *ethische* Position keine anderen Beweggründe (Motive) des Handelns als die *Befriedigung empirisch-natraler, sinnlicher Affekte*, Neigungen bzw. Triebe im weitesten Sinne. Diese Befriedigung hat den Charakter der Lust. Lust als Trieb-

befriedigung immitt in der empiristisch-hedonistischen Ethik den Wert des Handelns. Das sittliche Gute ist das Lustvolle. Der *Sinn der Praxis* liegt demnach in der Realisierung eines *Lust-Unlust-Kalküls*.

Die *Vernunft* steht im hedonistischen Konzept im Dienst dieses Lust-Unlust-Kalküls. Sie ist durch die Lust-Unlust-Motivation *instrumentalisiert* und hat die Aufgabe, den *Lust-Unlust-Kalkül zu optimieren*. Ethik wird damit *Lebenskunst*. Ihre Aufgabe ist es, Regeln anzubieten, die im Sinne eines positiven Lust-Unlust-Kalküls ein möglichst lustvolles Leben ermöglichen.

KANT charakterisierte die Funktion der hedonistisch instrumentalisierten Vernunft folgendermaßen: Die Vernunft im Dienst des Lust-Unlust-Kalküls stellt hinsichtlich der Praxis *technische und pragmatische Überlegungen* an.

- Die *technischen Überlegungen* geben an, wie (mit welchen Mitteln) wir die wünschenswerten Ziele möglichst effizient und sicher erreichen können. Sie bieten insofern »Regeln der Geschicklichkeit«.
- Die *pragmatischen Überlegungen* betreffen die Ziele, die man wählen sollte, um im Lust-Unlust-Kalkül möglichst positiv abzuschneiden. Sie liefern insofern »Ratschläge der Klugheit« (GMS BA 40 ff.).

Entscheidend ist dabei, daß der Vernunft im hedonistisch-empiristischen Konzept keine eigenständige Bedeutung zukommt. Sie wird nicht aus sich selbst Bestimmungsgrund von Praxis, sondern immer nur in hedonistischer Instrumentalisierung. Wir werden sehen, daß hier der Angepunkt der Hedonismuskritik KANTS liegt.

Diese hedonistische Grundorientierung führte in der Tradition der empiristischen Ethik zu äußerst differenzierteren Positionen. Vor allem im Zuge der empiristischen Aufklärung und des utilitaristischen Denkens wurde versucht, auf empiristisch-hedonistischer Basis den egoistischen Ansatz zu überwinden, die altruistisch-soziale Dimension des Sittlichen zu begründen und so Ethiktheorien zu entwickeln, welche sich dem alltäglichen Vorverständnis annähern. Wir wollen uns im folgenden mit einigen wirkungsgeschichtlich wichtigen Positionen der empiristischen Ethik beschäftigen.

2.3 Der antike Hedonismus

Zur Exposition greifen wir auf zwei Varianten des antiken Hedonismus zurück. Der SOKRATES-Schüler ARISTIPP VON KYRENE (ca. 435–365) gilt als einer der ersten konsequenteren Hedonisten unserer Tradition. Er lehrte, die Lust, gefaßt als *positive, konkrete, aktuelle Lust*, sei der einzige Handlungszweck und insofern das Gute, wie die unlustvolle Beschwerde das einzige Schlechte sei. Ziel des Handelns sei ein möglichst *lustvolles Leben*. ARISTIPP sieht allerdings, daß nur der Lust wirklich genießen kann, der frei von Sucht und Hörigkeit über dem Genuß steht. Ethik ist insofern *Lebenskunst*, die Ratschläge zur Führung eines mög-

lichst guten, d. h. möglichst genußvollen und beschwerdefreien Lebens erteilt.

Auch bei EPIKUR (341–270) sind Lust und Unlust die einzigen Motive menschlichen Handelns. Er akzentuiert jedoch seinen Hedonismus anders als ARISTIPP. In seiner ethischen Lebenskunst geht es nicht um möglichst viele konkret-aktuelle Lusterlebnisse, sondern um dauerhafte *Lust in Ruhe*, also um ein möglichst erschütterungs- und beschwerdefreies, positiv gestimmtes Leben, um ein Leben in *Ataraxie*. Außerdem unterscheidet EPIKUR *höhere und niedere Lüste*, wobei er die höheren (dauerhafteren) eher der Seele, die niederen (flüchtigeren) eher dem Leib zuordnet.

Ataraxie (gr. *tarásso* = schütteln, in Unruhe versetzen; das private *a* verneint) meint einen physischen und psychischen Ruhezustand, also ein Leben in körperlicher Gesundheit und in ruhiger Harmonie der Leidenschaften. EPIKUR sieht, daß ein Übermaß starker, aktueller Lüste gesundheitsschädliche Auswirkungen und außerdem seelische Erschütterungen nach sich ziehen kann. Man handelt sich dann für flüchtige Genüsse langwierige Beschwerden und Verdießlichkeiten ein. Darum ist es nach EPIKUR ein Ratschlag der Klugheit, im Lust-Unlust-Kalkül eher auf Ataraxie zu setzen.

Beide Positionen des antiken Hedonismus sind *egoistisch* orientiert, d. h. es geht ihnen unmittelbar um die Optimierung des Lust-Unlust-Kalküls des Handelnden selbst. Der in der Tradition der empiristischen Ethik immer wieder unternommene Versuch, höhere und niedere Lüste zu unterscheiden, um so zu einem *qualifizierten Hedonismus* zu gelangen, führt zu folgendem prinzipiellen Problem: Im Grunde lassen sich Lüste empiristisch nur durch Ratschläge der Klugheit im Hinblick auf den Lust-Unlust-Kalkül qualifizieren. Offenbar gibt ein konsequenter Empirismus kein Kriterium an die Hand, das über derartige Klugkeitsüberlegungen hinaus eine absolute ethische Wertung der diversen Lüste zuläßt.

2.4 David Hume

D. HUME (1711–1776) gilt als ein Hauptvertreter des Britischen Empirismus. Seine Lehre hatte eminent wirkungsgeschichtliche Bedeutung für die Entwicklung der modernen empiristischen Ethik bis zur Gegenwart. Für HUME war es klar, daß das Phänomen des Moralischen im Rahmen eines *egoistischen Hedonismus nicht erklärt werden kann*. Darum entwickelte er auf konsequent empiristischer Basis eine nicht-egoistische Ethiktheorie. Wir versuchen, ihren Grundgedanken zu skizzieren.

Die beiden ethischen Hauptwerke HUMES sind das mit *Of Morals* (1740) betitelte dritte Buch des *Treatise of Human Nature* sowie die *Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751). Die im folgenden zitierten Texte stammen aus der *Enquiry*.

2.4.1 Der Gegenstand der moralischen Billigung

HUME geht von einer einfachen empirischen Überlegung aus. Er fragt: *Was beurteilen Menschen gemeinhin als moralisch? Was wird moralisch geschätzt, gelobt, gebilligt?*

Zur Erreichung unseres Ziels werden wir ein ganz einfaches Verfahren anwenden: wir werden den Komplex geistiger Eigenschaften zergliedern, die das ausmachen, was man im gewöhnlichen Leben als *persönliche Schätzbarkeit* [personal merit] bezeichnet; wir werden jedes geistige Merkmal ins Auge fassen, das einen Menschen zum Gegenstand der Achtung und Zuneigung, oder aber des Hasses und der Verachtung macht, jede Gewohnheit, jedes Gefühl und jede Fähigkeit prüfen, die als Aussage über einen Menschen Lob oder Tadel einschließt und in jeder rühmlichen oder unruhmlichen Darstellung seines Charakters und Wesens auftreten kann. Das bei uns Menschen durchweg vorhandene empfindliche Feingefühl auf diesem Gebiet gibt dem Philosophen ausreichende Gewißheit, daß er sich bei der Aufstellung seiner Liste nie erheblich vergreifen kann oder irgendwie Gefahr laufen wird, die Objekte seiner Betrachtung verkehrt einzurorden [..]. (8f.)

Dieses Verfahren führt zu folgendem Resultat: Wir schätzen und loben Menschen dann moralisch, wenn sich diese Menschen durch ein bestimmtes *Wohlwollen gegenüber ihren Mitmenschen und der menschlichen Gesellschaft* auszeichnen und bestrebt sind, ihnen durch ihr Handeln zu nützen und zu ihrem Glück beizutragen. Die moralische Billigung bezieht sich also auf Einstellungen, Haltungen und Handlungen, die nicht *egoistisch*, sondern *altruistisch und sozial motiviert sind* und sich insofern am Wohl der anderen und am Nutzen der Allgemeinheit orientieren. Derartige Einstellungen, Haltungen und Handlungen werden mit Freude und Wohlgefallen betrachtet, und darin besteht die moralische Billigung. Alles in allem genommen scheint des demnach unbestreitbar, daß nichts die Schätzbarkeit eines Menschen mehr haben kann als ein stark ausgeprägtes Gefühl des Wohlwollens und daß zum wenigsten ein Teil solcher Schätzbarkeit auf die Tendenz zurückzuführen ist, die Belange unserer Gattung zu fördern und dem menschlichen Gemeinschaft zum Glück zu verhelfen. Man richtet den Blick auf die segenstreichen Wirkungen einer solchen Charakteranlage, und alles was einen so günstigen Einfluß hat, ein so erstrebenswertes Ziel fordert, wird mit Wohlgefallen und Freude wahrgenommen. Die sozialen Tugenden betrachtet man nie losgelöst von ihren förderlichen Tendenzen, und nie gelten sie als unfruchtbar und nutzlos. Das Glück der Menschen, die Ordnung der Gesellschaft, das Einvernehmen in den Familien, der gegenseitige Beistand unter Freunden wird stets als Wirkung ihrer milden Herrschaft über die Herzen der Menschen angesehen. (17f.)

2.4.2 Sympathie und moralisches Gefühl

Wir sind folgendem Sachverhalt konfrontiert: Altruistische und soziale Einstellungen, Haltungen und Handlungen gefallen uns, bereiten

uns Freude, d. h. wir billigen sie. Ebenso mißfallen uns ~~estische~~ estische und asoziale Einstellungen, Haltungen und Handlungen; wir betrachten sie mit Abscheu und Unlust und mißbilligen sie. Dieses Grundphänomen der moralischen Billigung ist nach HUME interkulturell und allgemein-menschlich. Es hat offenbar mit der *psychischen Konstitution* des Menschen zu tun. Aber warum reagieren wir positiv auf das sozial Nützliche und negativ auf das sozial Schädliche? Zweifellos weil uns das *Wohl der Mitmenschen* bzw. das *allgemeine Wohl nicht gleichgültig* ist. Damit aber zeigt sich, daß wir in unserer Motivation keineswegs nur egoistisch am eigenen Nutzen orientiert sind, sondern auch altruistisch und sozial am Nutzen der Mitmenschen und der Allgemeinheit.

Wenn demnach die Nützlichkeit eine Quelle des moralischen Gefühls ist, und wenn diese Nützlichkeit keineswegs immer im Hinblick auf das Ich in Betracht gezogen wird, so folgt, daß alles, was zum Glück der Allgemeinheit beiträgt, sich unserer Billigung und unserem Wohlgefallen unmittelbar nahelegt. Damit haben wir ein Prinzip, das die Entstehung der Sittlichkeit zum größten Teil erklärt. (61)

Wie aber läßt sich dieser Sachverhalt auf der Basis empiristischer Voraussetzungen fassen? Die empiristischen Rekonstruktionen des zitierten Prinzips verweist in die Psychologie des Gefüges *sinnlich-empirischer Affekte* (Trieb, Gefühle, Neigungen, Leidenschaften), die HUME im zweiten Buch des *Treatise (On passions)* ausführlich analysierte. Wie aber sollen sich derartige Affekte zur Erklärung eines Prinzips eignen, das in der moralischen Billigung am Allgemeinen orientiert ist und vom eigenen Vorteil abstieht? Sind diese Affekte nicht so durch die Lust-Unlust-Motivation bestimmt, daß sie zwangsläufig egoistisch-hedonistisch sein müssen? Außerdem: Fluktuieren diese Affekte nicht ständig mit den Situationen, Personen und Gegenständen, um die es geht, so daß auf dieser Basis jene *steady and general points of view* gar nicht möglich sind, die wir in der Moral antreffen? HUME versucht, diese Probleme durch die Konstruktion der *extensiven Sympathie als Basis des moralischen Gefühls* zu lösen. Wir wollen die Schritte dieser Konstruktion skizzieren.

- Es werden *zwei Klassen von Affekten* unterschieden, *direkte* und *indirekte*.
 - Die *direkten* entstehen unmittelbar durch Objekte, die in uns Lust oder Unlust hervorrufen und insofern als Güter oder als Übel gefaßt werden. Die Lust-Unlust-Motivation der direkten Affekte (z. B. Begehrten und Abscheu, Kummer und Freude) ist egoistisch-hedonistisch bestimmt.
 - Die *indirekten* Affekte beziehen sich in der Regel auf *Personen* und zwar entfernt indirekt, als diese Personen auf Grund bestimmter Eigenschaften (*Qualitäten*) in uns Gefallen bzw. Mißfallen hervorrufen. Lust und Unlust treten also hier vermittelt auf. Indirekte Affekte sind insofern *dreistellig*: Das *Selbst* bezieht sich in ihnen affektiv auf eine *Person* auf Grund einer dieser Person eignenden *Qualität*.

- Es gibt nur 2 indirekte Affektpaare, *Stolz-Demut* und *Liebe-Haß*. Bei Stolz-Demut geht es um das *eigene Selbst*, das auf Grund bestimmter Qualitäten gefällt (Stolz) oder mißfällt (Demut). Bei Liebe-Haß geht es um *andere Personen*, die auf Grund von Qualitäten gefallen (Liebe) oder mißfallen (Haß).
- Wir sind daran interessiert, daß unsere indirekt-affektiven Wertungen mit denen unserer Mitmenschen übereinstimmen, daß also z. B. die Qualitäten, auf die wir persönlich stolz sind, nicht bloß subjektiv, sondern *intersubjektiv* als schätzenswerte Eigenschaften gefallen. Die Intersubjektivität verleiht den wertenden Affekten Objektivität und überwindet Beliebigkeit und Willkür. Darum *sympathisieren* wir mit den Affekten anderer und mit den in Ihnen liegenden Wertungen, d. h. wir fühlen uns in ihre Affekte ein und lernen so die Ansichten und Gefühle der anderen kennen. Daraus folgt: »Jemand, der tugendhaft ist, wird stolz sein können auf sich selbst und damit liebenswert für andere; und er wird andere lieben, die darum liebenswert sind, weil sie auf sich selbst stolz sein können.« (SCHRADER 1984, 186)
- Die *Sympathie* (hier nicht gefaßt als Wohlwollen, Mitgefühl oder Mitleid, sondern als das Sich-Einfühlen in die Affekte anderer) leistet also eine *kommunikative Vermittlung* der Affekte und bewirkt eine *Generalisierung* und *Objektivierung* der affektiven Wertung, eben jene unparteiischen *steady and general points of view*, die nicht mehr unmittelbar egoistisch sind.
- Durch diese sympathetische Vermittlung wird erklärt, warum uns Qualitäten als persönlich schätzenswert und tugendhaft gefallen, die am *Wohl und Nutzen der Mitmenschen und der Allgemeinheit orientiert* sind. Der Affekt, der sich wohlwollend und mitfühlend auf dieses Ziel richtet, ist das *moralische Gefühl (moral sentiment)* und wird (im weiteren Sinn) ebenfalls »Sympathie« genannt. Der Begriff Moral schließt ein allen Menschen gemeinsames Gefühl ein, das einen und denselben Gegenstand der generellen Billigung empfiehlt und eine durchgängige, oder fast durchgängige Übereinstimmung der menschlichen Meinungen und Entscheidungen darüber zuwege bringt. Dieser Begriff schließt gleichzeitig ein Gefühl ein, welches so universell und umfassend ist, daß es sich auf alle Menschen erstreckt und das Tun und Verhalten selbst der Fernstehenden zum Objekt der Billigung oder Mißbilligung macht, je nachdem dieses Tun mit der einmal anerkannten Norm des Rechts übereinstimmt oder nicht. Diese beiden Erfordernisse sind nur für das hier betonte Gefühl der Menschenliebe charakteristisch. (120)

Das moralische Gefühl bildet sich also im Rahmen der indirekten Affekte auf Grund kommunikativ-sympathetischer Vermittlung. Es bewirkt, daß wir an tugendhaften (altruistischen, sozial-nützlichen) Qualitäten und Handlungen Freude (Lust) und Gefallen finden, d. h. sie billigen, während wir lasterhafte Qualitäten und Handlungen affektiv ablehnen (Unlust) und mißbilligen. Das moralische Gefühl wird also als ein *besonderer Typus der Lust-Unlust-Motivation* charakterisiert. Zwar geht es auch hier letztlich um die je-eigene, subjektive Lust und Unlust (Hedonismus), aber so, daß deren Objekt nicht (im egoistischen Sinne) der eigene Vorteil ist, sondern das allgemeine Wohl.

Auf diesem Hintergrund bestimmt HUME auch die moralische Bedeutung der *Gerechtigkeit* als Tugend. Das Interesse an gerechten Regeln und

Zuständen ergibt sich aus einem (egoistischen) *Nutzenkalkül*: Wir sind so verfaßt, daß wir unsere Interessen in sozialer Kooperation effizienter realisieren können als isoliert. Dazu kommt, daß wir unsere Bedürfnisbefriedigung unter maßigen Knappeheitsbedingungen sichern müssen und außerdem eher egoistisch eingestellt und nur in Grenzen großmütig sind. Darum müssen unsere sozialen Kooperationen durch intersubjektiv anerkannte und wirksame Konventionen geregelt sein, durch welche das Begehren der einzelnen um des gemeinsamen Nutzens willen eingeschränkt wird. Damit ergibt sich die Idee der Gerechtigkeit als eines Zustandes, in welchem die Interessen der einzelnen auf den gemeinsamen Nutzen hin koordiniert sind.

Somit beruhen die Gesetze der Billigkeit oder Gerechtigkeit durchaus auf der besonderen Zuständlichkeit und Lage, in die der Mensch versetzt ist, und ver danken ihr Zustandekommen und ihre Geltung dem *Nutzen*, der der Öffentlichkeit aus ihrer pünktlichen und regelmäßigen Beobachtung zufießt. Man gestalte an irgendeinem wichtigen Punkt die Lage der Menschen um, man schaffe größten Überfluß oder bittersten Mangel, man senke in die Menschenbrust vollkommen Mäßigung und Güte oder vollkommene Raubgier und Bosheit, so zerstört man, indem man die Gerechtigkeit ganz und gar *nutzlos* macht, zugleich ihr eigentliches Wesen ganz und gar und hebt ihre Verbindlichkeit für die Menschen auf. (24f.)

Allerdings verliert man in größeren sozialen Kontexten diesen Zusammenhang von Gerechtigkeitsregeln und eigenem Nutzen leicht aus den Augen und neigt dazu, die Regeln um des eigenen Vorteils willen zu verletzen. Hier kommt nach HUME wieder die *Sympathie* ins Spiel und bewirkt jenen allgemeinen, unparteiischen Standpunkt, der mit dem allgemeinen Nutzen sympathisiert und gerechte Handlungen und Einstellungen moralisch billigt. Dann lieben wir andere, weil sie gerecht sind, und können auf unsere eigene Gerechtigkeit stolz sein.

Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit für den Bestand der Gesellschaft ist die alleinige Grundlage für diese Tugend, und da kein moralisches Gut eine höhere Achtung genießt, dürfen wir folgern, daß dies Moment der Nutzlichkeit im allgemeinen die größte Wirkungskraft hat und über unsere Gefühle die stärkste Herrschaft ausübt. (43)

zur Erreichung der Handlungsziele. Im Grunde bietet sie für die Praxis lediglich Regeln der Geschicklichkeit und Ratschläge der Klugheit (2.2). Die moralische Zielsetzung und Wertung jedoch erfolgt affektiv bzw. emotional. Insofern ist die Ethik HUMES eine *Gefühlsmoral*.

So lassen sich die getrennten Gebiete und Aufgaben der *Vernunft* und der *Neigung* leicht feststellen. Jene vermittelt die Erkenntnis des Wahren und Falschen, von dieser stammt das Gefühl für Schönes und Häßliches, Laster und Tugend. Die Vernunft nimmt die Dinge ohne Zusatz und Abstrich so wahr, wie sie sich in der Natur tatsächlich verhalten, die Neigung besitzt eine produktive Kraft und schafft sozusagen eine neue Welt, indem sie alle Objekte der Natur durch die dem inneren Gefühl entnommenen Farben verschönert oder verhäßt. Die Vernunft, weil kühl und uninteressiert, ist kein Motiv zum Handeln und lenkt nur den durch die Trieb oder die Neigung übermittelten Impuls, indem sie uns das Mittel aufweist, das Glück zu erlangen oder dem Unglück aus dem Wege zu gehen. Die Neigung, die Lust oder Unlust weckt und dadurch Glück oder Unglück wirkt, wird damit ein Motiv zum Handeln und ist der erste Antrieb oder Impuls zum Streben oder Wollen. Von den erkannten oder vorausgesetzten Umständen und Verhältnissen aus führt uns die Vernunft zur Ermittlung des Verborgenen und Unbekannten; die Neigung läßt, nachdem uns alle Umstände und Relationen vor Augen gestellt sind, aus dem Gesamtein druck ein neues Gefühl der Billigung oder Mißbilligung in uns aufrufen. (145f.)

Erinnern wir uns an die eingangs skizzierten Elemente unseres *alltäglichen Vorverständnisses* des Moralischen! Wir können vier Punkte nennen, in welchen die Ethik HUMES mit diesem Vorverständnis in Konflikt gerät:

(1) *Freiwilligkeit*. Wir gehen im alltäglichen Vorverständnis davon aus, daß Praxis auf Grund von Freiwilligkeit moralisch relevant, zu rechenbar und zu verantworten ist (1.1.3). Bei HUME schließt die Gefühlsmoral moralisch relevante Selbstbestimmung aus Freiheit prinzipiell aus. Das Handeln resultiert notwendigerweise aus der vorgegebenen psychisch-affektiven Organisation der Person, ihrer Anlagen bzw. ihres Charakters.

Da Vernunft nur als (durch Neigung) instrumentalisierte und nicht als eigenständige (KANT: »reine«) Vernunft ins Spiel kommt, ist Praxis vollständig durch die empirische Lust-Unlust-Motivation der Neigungen (Affekte, Triebe, Gefühle etc.) motiviert. Auch das moralische Gefühl ist ein empirischer Affekt. Wie ich handle, hängt dann von der Stärke und der psychischen Konstellation meiner Neigungen ab, etwa von der Frage, wie stark das moralische Gefühl innerhalb der Organisation meiner psychischen Charakterkonstellation ist. Das moralische Urteil kann sich also bei HUME nicht auf die verantwortliche Freiwilligkeit persönlicher Handlungen und Einstellungen beziehen, sondern lediglich auf die Beschaffenheit der psychisch-empirisch vorgegebenen Konstellation der Person, aus welcher sich deren Handlungen und Einstellungen gewissermaßen mechanisch ergeben. Darum ist Praxis letztlich nicht moralisch zurechenbar; ich hätte nicht

anders handeln können, bin für dieses Handeln eigentlich nicht moralisch verantwortlich und kann nichts dafür. Wohl können diese Konstellationen durch Lob und Tadel, Lohn und Strafe beeinflußt und verändert werden (z. B. in der Erziehung). Aber diese Beeinflussung erfolgt ohne freiwillig-verantwortliche Entscheidung der Person; sie vollzieht sich als empirischer Wirkungszusammenhang (2.1) innerhalb der Lust-Unlust-Motivation.

(2) *Universalität*. Im alltäglichen Vorverständnis fassen wir den moralischen Gesichtspunkt im Sinne der Verpflichtung, das eigene Wohl mit dem Wohl der anderen bzw. dem allgemeinen Wohl zu koordinieren (1.1.5). Es ist insofern der Gesichtspunkt unparteiischer, objektiver und zugleich rational-diskursfähiger (1.1.4) Universalität. HUME versucht, diesen Gesichtspunkt durch die kommunikative, sympathetische Vermittlung der indirekten Affekte empirisch zu rekonstruieren. Aber die empirische Universalität, die er damit gewinnt, bleibt zufällig und kann dem moralischen Universalitätsanspruch nicht genügen.

HUME versucht, den egoistischen Hedonismus durch die sympathetische Erfahrung in die wertenden Affekte der Mitzmenschen zu überwinden und so die unparteiische Universalität des Moralischen (die Sympathie mit dem allgemeinen Wohl) zu erreichen. Aber die sympathetische Vermittlung kann letztlich nur die durchschnittlich-faktischen Wertesteinstellungen bestimmter gesellschaftlicher Gebilde beibringen, also bestenfalls das Universalitätskonzept eines bestimmten, soziologisch konstaterbaren Ethos. Der moralische Gesichtspunkt begnügt sich aber in seiner rationalen Diskursivität nicht mit der empirischen Vorgegebenheit bestimmt Ethosformen, sondern überprüft diese Ethosformen auf ihre Richtigkeit hin. Er nimmt das Prinzip dieser moralischen Überprüfung nicht als etwas empirisch Vorgefundenes hin, sondern trägt es in sich als Prüfstein aller Normen, Regeln und Grundsätze, die empirisch-faktisch mit moralischem Anspruch auftreten. Dieses moralische Universalisierungsprinzip ist empirisch nicht rekonstruierbar.

(3) *Unbedingtheit*. Im alltäglichen Vorverständnis fassen wir den moralischen Anspruch als unbedingte Verpflichtung (1.1.2). Diese Unbedingtheit zeigt sich auch in der Selbstwertbewandtnis des Moralischen (1.1.6). Trotz der differenzierten Ausgestaltung der Sympathie-Theorie erscheint es unmöglich, diese unbedingte Pflichtbewandtnis des Moralischen im Rahmen einer konsequent hedonistischen Position zu rekonstruieren. Der moralische Anspruch kommt nur als ein im Sinne der Lust-Unlust-Motivation) empirisch bedingter Anspruch in Sicht.

Wohl überwindet HUME jenen unmittelbar egoistischen Hedonismus, den wir bei ARISTIPP und EPIKUR vorfanden. Dabei ist aber folgendes zu bedenken: HUME fundiert die sympathetische Vermittlung in den indirekten Affekten Stolz-Demut sowie Liebe-Haß, die zunächst durchaus egoistisch motiviert sind. Was die sympathetische Vermittlung auslöst, ist das subjektive Bedürfnis, Qualitäten zu besitzen, auf die wir stolz sein können, weil sie uns in den Augen anderer liebenswert machen. Dabei handelt es sich natürlich vor allem um altruistisch oder sozial bestimmte Qualitäten, denn vor allem diese machen uns liebenswert für

andere. Wir können also das in unseren indirekten Affekten wirkende Bedürfnis (Lust-Unlust-Mouvation) nur befriedigen, wenn wir Qualitäten dieser Art *general* anerkennen. Damit aber zeigt sich, daß das moralische Gefühl, das aus der sympathetischen Vermittlung folgt, letztlich durchaus (wenn auch in vermittelter Weise) egoistisch-hedonistisch bedingt ist.

(4) *Gerechtigkeit* ergibt sich bei HUME aus dem wohlverstandenen Eigeninteresse der Menschen angesichts ihres gegebenen Zustandes. Sie regelt (als Recht) die Kooperation im Hinblick auf den sozialen Nutzen und sympathisiert (als Tugend) mit diesen Regelungen und mit dem allgemeinen Wohl. Aber HUME kann nicht zeigen, wie sich der allgemeine Nutzen *distributiv* (d.h. hinsichtlich der Verteilung) zu den Interessen der einzelnen Personen verhalten soll bzw. ob der vorrangige Zweck gerechter Regelungen und Einstellungen das Wohl einer jeden Einzelperson oder aber die (additive) Maximierung des sozialen Nutzens ist.
Es geht um die Bestimmung des Zwecks der Moral, den HUME als die allgemeine Nützlichkeit charakterisiert. In 1.1.5 suchten wir zu zeigen, daß unser alltägliches Vorverständnis (z. B. in der Goldenen Regel) dazu tendiert, das Wohl eines jeden Menschen in unbedingter Wechselseitigkeit als Zweck zu betrachten, so daß es immer ungerecht ist, den sozialen Nutzen so zu fassen, daß in seiner Verwirklichung Einzelpersonen bloß als Mittel behandelt und zu Disposition gestellt werden. Aber dieses Vorverständnis setzt voraus, daß die Person (und zwar prinzipiell jede menschliche Person) absoluter Zweck (KANT: »Zweck an sich selbst«) aller moralischen Praxis ist. Das aber läßt sich im Rahmen einer empiristischen Ethik nicht stringent begründen.

Diese vier Überlegungen skizzieren einige der wichtigsten Probleme, die sich nicht nur in der Position HUMES, sondern im Grunde in jeder konsequent empiristischen Ethik ergeben. Wohl wurde der empiristischen Ansatz HUMES im Zuge der weiteren Entwicklung der empiristischen Ethik in vielfältiger Weise verfeinert und modifiziert. Die genannten Probleme stellen sich jedoch immer wieder. Es zeigt sich, daß der empiristische Ansatz in beträchtliche Spannungen zu unserem alltäglichen Vorverständnis führt. Wir werden auf die umrissten Fragestellungen noch oft zurückkommen.

2.5 Utilitarismus

Der Utilitarismus (von lat. *utilis* = nützlich) ist die bedeutendste Strömung innerhalb der neueren empiristischen Ethik. Er schließt an die Ethik des Britischen Empirismus (2.1) an, vor allem an die Positionen von Th. HOBBISS, D. HUME und A. SMITH (1723–1790). Als sein Begründer gilt J. BENTHAM (1748–1832; *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789). Zu den Klassikern des Utilitarismus zählen weiters J. St. MILL (1806–1873; *Utilitarianism*, 1863) und H. SIDGWICK (1838–1900; *Methods of Ethics*, 1875). Während der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts war der Utilitarismus heftig umstritten. Seit

etwa 1950 gab es eine Reihe von Versuchen, ihn zu erneuern und weiterzuentwickeln. Allerdings entstand parallel dazu auch eine breite Utilitarismuskritik. Die Diskussion ist nach wie vor aktuell.

2.5.1 Allgemeine Charakteristik

Mit »Utilitarismus« bezeichnet man heute ein ziemlich breites Spektrum von Positionen der philosophischen Ethik, die sich in mehrerer Hinsicht unterscheiden können. Dennoch ist eine Charakterisierung jener zentralen Auffassungen möglich, die als typisch utilitaristisch gelten. Wir folgen O. HÖFFE (Hg., 1974, 7–11), der die utilitaristische Grundposition als die *Kombination von vier Prinzipien* darstellt. Diese Prinzipienkombination soll die Möglichkeit bieten, *Handlungen und Normen auf empirisch-rationaler Basis moralisch zu beurteilen*. Die Grundposition impliziert zwar einen empiristischen Standpunkt, nicht aber eine differenzierte anthropologische und fundamentalethische Fundierung, wie sie etwa von HUME versucht wurde. Als normative Ethik möchte der Utilitarismus ein relativ einfaches, empirisch griffiges Kriterium der moralischen Beurteilung anbieten. Skizzieren wir die Prinzipien im einzelnen! Wir beziehen uns dabei nur auf die moralische Beurteilung von *Handlungen*.

(1) *Konsequenzenprinzip*. Die moralische Beurteilung von Handlungen erfolgt ausschließlich auf Grund der zu erwartenden *Handlungsfolgen, Konsequenzen oder Auswirkungen*. Es gibt also keine Handlungen, die *in sich*, also auf Grund gewisser ihnen immanenten Eigenschaften und unabhängig von ihren Folgen moralisch richtig oder falsch sind, sondern das moralische Urteil über Handlungen bezieht sich genau auf das, was die *Handlungen bewirken*. Man nennt dieses Prinzip auch *Teleologische Prinzip* (von gr. *tēlos* = Zweck, Ziel, Folge) und unterscheidet teleologische Positionen von *deontologischen* (von gr. *dei* = man soll, man muß). Deontologische Positionen nehmen an, daß Handlungen *in sich selbst*, also auf Grund ihrer immanenten Beschaffenheit und unabhängig von ihren Folgen moralisch oder unmoralisch sein können. So etwa könnte ein Deontologe behaupten, ein Mord, eine Vergewaltigung, ein Diebstahl oder eine Lüge seien auf jeden Fall in sich selbst und unabhängig von ihren Folgen unmoralisch, z. B. weil sie in sich widernatürlich sind oder einem unbedingten allgemeinen Moralprinzip widersprechen. Der Utilitarist als Teleologe bzw. Konsequentialist lehnt derartige immanente Beurteilungen ab und macht die moralische Beurteilung aller Handlungen von *Konsequenzenkalkülen* abhängig. – Man beachte, daß »Teleologie« im Kontext der Naturphilosophie eine ganz andere Bedeutung hat (vgl. EP 2.4.4.2).

(2) *Utilitätsprinzip*. Nach welchen Kriterien sind die Handlungskonsequenzen zu beurteilen? Der Utilitarist antwortet: Kriterium ist der *Nutzen*, die Utilität der Handlungskonsequenzen für die Verwirklichung des *in sich Guten*. Im Konsequenzenkalkül ist also zu überlegen, wieweit die

Handlungsfolgen die Verwirklichung des in sich Guten zu befördern vermögen.

Der Utilitarismus bezieht also die Utilität, von der er seinen Namen hat, nicht wertneutralistisch und willkürlich auf völlig beliebige Zielsetzungen, sondern auf ein in sich Gutes als höchsten Wert oder höchstes Gut (*summum bonum*). Das Utilitätskriterium verweist also auf eine Theorie des in sich Guten.

(3) *Hedonismusprinzip*. Als empiristische Position kann der Utilitarismus das in sich Gute nur hedonistisch bestimmen. Es besteht in der *Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse und Interessen*, also in der *Lust*, der *Freude*, dem (hedonistisch verstandenen) *Glück*. Auf die Frage, um welche Bedürfnisse und Interessen es dabei zu gehen habe, antworten die meisten Utilitaristen *tolerant*: Jeder bestimmt in seinem Lebensplan seine Präferenzen und damit das Profil seines hedonistischen Kalküls. Das in sich Gute ist das menschliche Glück. Worin es bestehen soll, bestimmt jede Person für sich selbst.

Damit pluralisiert sich das hedonistisch gefasste Gute in die praktisch unbegrenzte Vielfalt subjektiver Präferenzen, Neigungen und Interessen. Ausschlaggebend für das in sich Gute des Utilitarismus ist also nicht der *qualitative Gehalt* des Glücks, sondern die *Quantität des Glücksgefüls* unabhängig vom qualitativen Gehalt. Die Befriedigung, die ein Pornofan durch einen besonders harten Pornofilm erlebt, ist insofern durchaus kommensurabel mit der Befriedigung des Beethovenverehmers bei einer grandiosen Fidelio-Aufführung. So hatte bereits BENTHAM versucht, einen rein *quantitativen Hedonismuskalkül* zu entwickeln, der von allen qualitativen Differenzen absieht und Freude bzw. Leid (nach Intensität, Dauer, Gewißheit, Nähe) homogen quantifiziert. Im Unterschied zu BENTHAM versuchte MILL einen *qualitativen Hedonismus* zu vertreten, z. B. auf Grund der Differenz von geistigen und sinnlichen, höheren und niederen Freuden bzw. Bedürfnissen. Er nahm damit ein Motiv auf, das wir bereits bei EPIKUR kennlernten. Berühmt wurde MILL'S Aussage, es sei besser, »ein unzufriedener Mensch als ein befriedigtes Schwein« zu sein. Damit dürfte MILL zwar recht Differenzierungen des Hedonismus unter empiristischen Voraussetzungen möglich ist.

(4) *Sozialprinzip*. Im Anschluß an die Positionen von HUME und SMITH lehnt der Utilitarismus den egoistischen Hedonismus ab. Im moralischen Kalkül geht es nicht bloß um das Glück des Handelnden selbst, sondern um das Glück *aller von der Handlung Betroffenen*, um das »größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl« (BENTHAM) und letztlich um den sozialen Nutzen aller Menschen überhaupt. Bereits die Klassiker bezogen auch die Tiere in diese soziale Perspektive ein und plädierten für das Glück aller empfindenden Wesen. Dabei wird der soziale Nutzen in der Regel *quantitativ-additiv* interpretiert: Es geht im Konsequenzenkalkül um die größtmögliche soziale *Nutzensumme* bzw. um den größtmöglichen *Durchschnittsnutzen*.

Ein typisches Beispiel für diese quantitativ-additive Argumentationsweise ist die Berechnung des Sozialprodukts als Summe der produzierten Waren und Dienstleistungen in der Nationalökonomie. Nimmt man an, daß Waren und Dienstleistungen Bedürfnisse befriedigen und insofern Nutzencharakter haben, so stellt sich das in Preisen berechnete Sozialprodukt als exakt quantifizierte Nutzensumme dar. Weiters läßt sich der Durchschnittsnutzen als Sozialprodukt pro Kopf bestimmen. Eine utilitaristisch orientierte Wirtschaftsethik wird alle Maßnahmen als moralisch gut bewerten, welche das Wirtschaftswachstum steigern, da damit die Nutzensumme bzw. der Durchschnittsnutzen erhöht werden. Dabei ist klar, daß diese quantitativ-additive Argumentationsweise nicht in der Lage ist, Probleme der gerechten Verteilung zu berücksichtigen.

FRAGE	KRITERIUM	PRINZIP
Wie sind Handlungen (Regelutilitarismus) bzw. Regeln (Regelutilitarismus) zu beurteilen?	teologisch: Folgen Konsequenzen	KONSEQUENZEN-PRINZIP
Wie sind die Konsequenzen zu beurteilen?	Nutzen hinsichtlich des Guten	UTILITÄTSPRINZIP
Was ist das Gute?	Erleben von Lust, Vermeidung von Unlust (positiver und negativer Nutzen)	HEDONISMUSPRINZIP
Wie ist der Nutzen richtig zu bestimmen? Was ist das Rechte?	Maximierung des Guten für die Betroffenen (Nutzensumme, Durchschnittsnutzen)	SOZIALPRINZIP

Abb. 3: Die moralische Beurteilung im Utilitarismus

Wir überblicken damit jene Prinzipienkombination, die das utilitaristische Kriterium der moralischen Beurteilung bildet. Bezüglich der Handlungen können wir es folgendermaßen zusammenfassen: »Handlungen sind genau dann moralisch richtig, wenn ihre Folgen für das Glück aller Betroffenen optimal sind.« SIDGWICK formuliert das Kriterium des Utilitarismus als Kriterium eines empiristischen Hedonismus folgendermaßen:

Nach ihm haben wir in jedem einzelnen Fall alle Freuden und Schmerzen, die sich als wahrscheinliche Ergebnisse der verschiedenen sich darbietenden Alternativen des Verhaltens vorhersehen lassen, zu vergleichen und diejenige Alternativen anzunehmen, die geeignet scheint, zum größten Glück im ganzen zu führen. (Methods, Kap. IV, § 1, zitiert nach HÖFFE, Hg. 1975, 74)

2.5.2 Aspekte der Utilitarismusdiskussion

Da der Utilitarismus sich überwiegend als Position der empiristischen Ethik versteht, treffen auf ihn jene Bedenken zu, die wir im Anschluß an HUME darlegten (2.4.3). Wir wollen im folgenden auf einige Gesichtspunkte der neueren Utilitarismusdiskussion hinweisen. Dabei ist klar, daß wir uns auf Problemskizzen beschränken müssen, die auch nicht annähernd die Differenziertheit der Diskussion wiederzugeben vermögen.

(1) *Handlungs- und Regelutilitarismus*. Wir charakterisierten in 2.5.1 das utilitaristische Kriterium im Hinblick auf *Einzelhandlungen*. Die Utilitarismuskritik wies aber mit Recht darauf hin, daß es unserem alltäglichen Vorverständnis diametral widerspricht, die moralische Beurteilung von Handlungen (wie z. B. Mord, Vergewaltigung, Diebstahl, Lüge) in jedem Fall von einem utilitaristischen Konsequenzenkalkül abhängig zu machen. Einerseits erscheinen uns gewisse Handlungen (wie die genannten) oft unmittelbar als unmoralisch und andererseits spielt es für den allgemeinen Nutzen zweifellos eine große Rolle, ob gewisse *Regeln* (Normen) soziale Akzeptanz und Geltung beanspruchen können oder nicht; ein konsequenter *Handlungsumilitarismus* aber scheint generell die Tendenz zu haben, derartige Regeln zu destabilisieren, da er jede Einzelhandlung seinem Kalkül unterwirft. Um diesem Einwand zu entgehen, lehnen viele Utilitaristen den Handlungsumilitarismus ab und vertreten einen *Regelutilitarismus*.

Der *Handlungsumilitarismus* besteht in der Auffassung, daß die Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung anhand der guten oder schlechten Konsequenzen dieser Handlung bestimmt werden muß. Der *Regelutilitarismus* besteht in der Auffassung, daß die Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung anhand der guten oder schlechten Konsequenzen einer Regel bestimmt werden muß, derzufolge jeder die Handlung in ähnlichen Umständen ausführen soll. (J. J. C. SMART in: SMART/WILLIAMS 1973, 9)

Das Regelutilitaristische Beurteilungsverfahren erfolgt also zweistufig:

- Einzelhandlungen müssen mit Handlungsregeln übereinstimmen
 - (1. Stufe).
- Handlungsregeln sind im Sinne des utilitaristischen Kalküls zu beurteilen (2. Stufe).

Die Regelutilitaristische Position wurde vor allem von J. O. URMSON und R. B. BRANDT in die Diskussion gebracht, aber auch schon, zumindest partiell, von MILL vertreten. Es ist allerdings umstritten, ob die Unterscheidung von Handlungs- und Regelutilitarismus tatsächlich einen Fortschritt darstellt:

- Ist der *Handlungsumilitarist* konsequenter Konsequentialist, so wird er *möglichst alle relevanten Handlungskonsequenzen* in seinem Kalkül zu berücksichtigen suchen. Er wird also auch berücksichtigen, welche Konsequenzen sich für den sozialen Nutzen ergeben, wenn Einzelhandlungen Handlungssregeln stabilisie-

ren oder destabilisierten. Ließe er diese Konsequenzen unberücksichtigt, wäre er ein inkonsistenter Konsequentialist.

- Ist der *Regelutilitarist* konsequent Konsequentialist, so wird er in seinem Kalkül die Konsequenzen stabiler Handlungsregeln mit den Konsequenzen ihrer eventuellen Nichtbefolgung im konkreten Einzelfall verrechnen müssen. Ist er dazu nicht bereit, so betreibt er eine »Regelanbetung« (SMART), die nur mehr deontologisch zu begründen ist.

- (2) *Das hedonistische Wertprinzip*. Viele Utilitaristen folgen BENTHAM in der Auffassung, man habe den hedonistischen Grundwert (Lust, Freude, Glück) nur quantitativ (also auf Grund seiner Intensität, Dauer etc.) zu fassen und von allen qualitativen Differenzen abzusehen. Diese Auffassung, der bereits MILL widersprach (2.5.1), führt vor allem in zwei Schwierigkeiten:

- Wie sollen die qualitativ so völlig heterogenen Lustarten quantifiziert und für den *utilitaristischen Kalkül kommunsurabel* gemacht werden? Schon BENTHAMs hedonistischer Kalkül erwies sich als völlig unpraktikabel.
- Zweifellos plädiert unser alltägliches Vorverständnis (mit MILL) für einen *qualitativ differenzierten Hedonismus*. Aber wie soll dieser auf empiristisch-utilitaristischer Basis begründet werden?

Nach einem bekannten Wort BENTHAMs ist Kegeln ebenso gut wie Gedichtelesen, wenn die Quantität des Vergnügens gleich groß ist. Diese Position suchte SMART (18 ff.) mit dem Beispiel des Elektrodennmenschen zu widerlegen. Nehmen wir an, man setze einem Menschen mehrere Elektroden ins Gehirn und diese seien in der Lage, in ihm unterschiedliche Lustgefühle zu erzeugen. Nehmen wir weiters an, er könne diese Elektroden beliebig ein- und ausschalten. Es wäre immerhin denkbar, daß der Elektrodennmensch auf diese Weise in den Genuß beträchtlicher Quantitäten von Lustgefühlen, Vergnügungen und Zufriedenheit käme. Aber sollen wir ein derartiges Glück uns selbst und unseren Mitmenschen wünschen? Läßt sich das in sich Gute des utilitaristischen Hedonismusprinzips nach Art des Glücks des Elektrodennmenschen denken? Offenbar nicht. Aber warum nicht? Nach SMART besteht (eigentliches) Glück nicht bloß in Zufriedenheit, sondern wir müssen außerdem die *Ursachen der Zufriedenheit zuheften können*. Nach B. WILLIAMS ist das im Rahmen des Utilitarismus aussichtslos:

Aber mit welchem Maßstab sollte man von einem utilitaristischen Standpunkt aus diesen zusätzlichen Faktor des Guttheißens jeweils anwenden? Von einem streng utilitaristischen Standpunkt aus gibt es dafür keine Grundlage außer weiteren Graden von Befriedigung, die es aber nicht geben kann, andernfalls das Problem nicht entstünde. (1979, 78)

Ohne Zusatzannahmen, die empiristisch-utilitaristisch nicht rekonstruierbar sind, scheint also das Wertprinzip des Utilitarismus auf eine Summe letztlich inkommensurabler Vergnügungen bzw. auf eine positive Bilanz völlig heterogener Lust- und Unlusteinheiten hinauszulaufen.

Damit hängt folgende Überlegung zusammen: *Ist es überhaupt das hedonistisch bestimmte Glück, das wir im glückenden Leben erstreben?* Ergibt sich die Integrität glückenden Menschseins nicht eher im Verwirklichen von Lebensplänen, im Verfolgen von Sinnzielen, im Eingehen und Bewahren von Bindungen?

Wir wollen dem Utilitarismus zugestehen, daß alle sich lohnenden Pläne auf die eine oder andere Weise zum Glück beitragen müssen. Es geht nur darum, daß selbst dann, wenn das wahr ist, nicht folgt, daß diese Pläne ihrerseits Pläne für das Streben nach Glück sind. Man muß an andere Dinge glauben oder sie zumindest wollen oder mit ihnen ein wenig zufrieden sein, damit von irgendwo das Glück kommen kann. (WILLIAMS 77)

(3) *Teologische Prognose*. Der Utilitarismus fordert, daß wir in der moralischen Beurteilung der Handlungs- und Regelaalternativen die alternativen Konsequenzmengen prognostizieren und auf den Nenner eines Kalküls bringen. Wir hätten also *prognostizierte alternative Weltzustände* miteinander zu vergleichen. Es wird vielfältig darüber diskutiert, inwiefern diese Forderung überhaupt erfüllt werden kann. Mit welchen Wahrscheinlichkeiten operieren derartige teleologische Prognosen? Wie kann das (für die Konsequenzmengen relevante) Handeln anderer prognostiziert werden? Dazu kommt folgender Gesichtspunkt: Offenbar bin ich nicht nur verantwortlich für mein Handeln als solches, sondern auch für das, was ich zulasse und nicht verhindere. Fasse ich diese Verantwortung (WILLIAMS: »negative Verantwortung«) konsequent konsequentialistisch, so ufert meine Verantwortung letztlich ins Unermessliche aus, da sie praktisch alle Sachverhalte der Welt umfaßt. Damit löst sie sich aber zugleich als konkrete Verantwortung auf.

(4) *Gerechtigkeit*. Das Problem, um das es hier geht, zeichnete sich bereits bei HUME ab (2.4.3) und stellt sich in jeder Spielart empiristischer Ethik. In der Utilitarismusdiskussion erlangte es große Bedeutung. Das Sozialprinzip des Utilitarismus faßt den sozialen Nutzen *additiv-quantitativ* als *Nutzensumme* oder *Durchschnittsnutzen*. Damit aber wird der Gesichtspunkt der *distributiven* (verteilenden) *Gerechtigkeit* bzw. der *Fairneß* ausgebündet. Im alltäglichen Vorverständnis jedoch spielt eben dieser Gesichtspunkt eine eminente Rolle.

Worum es geht, kann leicht mit Beispielen illustriert werden: Es ist denkbar, daß das Sozialprodukt einer Nation dann am höchsten ist, wenn man zuläßt, daß eine Minderheit im Zustand extremer Marginalisierung lebt (»Zweidrittelsgesellschaft«). Dennoch neigen wir dazu, einen solchen Zustand für unsozial und ungerecht zu halten. Ohne Gerechts- bzw. Fairneßprinzip scheinen Sklaverei, Diktatur, Rassismus etc. dann legitimierbar zu sein, wenn sie zur Maximierung der Nutzensumme beitragen. Auch Rechtsbeugungen, z. B. die Verurteilung offenkundig Unschuldiger, könnten so gerechtfertigt werden, etwa im Sinne der Devise des Kajafas: »Ihr bedenkt nicht, daß es besser für euch ist, wenn ein Mensch für das

Volk stirbt und nicht das ganze Volk zugrunde geht.» (Joh 11,50) „ie wirkungs geschichtlich zweifellos wichtigste Kritik am utilitaristischen Gerechtigkeitsdefizit lieferte J. RAWLS (*A Theory of Justice*, 1971).

Der Utilitarismus kann diese Kritik vor allem durch zwei Argumente abschwächen:

- **Das regelutilitaristische Argument:** Es spricht einiges dafür, daß gerechte und faire Regeln sich auf die Dauer günstig auf die soziale Nutzensumme bzw. den Durchschnittsnutzen auswirken. Der Gerechtigkeit scheint also eine gewisse nutzenmaximierende Tendenz zuzukommen. Andererseits haben ungerechte bzw. unfaire Regeln längerfristig oft nachteilige Folgen.
- **Das Grenznutzenargument:** Faßt man die Nutzensumme als die Summe der subjektiv-hedonistisch verstandenen Nutzenfunktionen, dann läßt sich zwischen der Nutzensumme und der Nutzenverteilung ein gewisser Zusammenhang aufweisen. Der Grund liegt im abnehmenden Grenznutzen.

Nehmen wir an, wir hätten 100 reichliche Menus an 100 hungrige Personen zu verteilen. Wir sehen sofort, daß es für die Nutzensumme nicht gleichgültig ist, wie wir bei der Verteilung vorgehen, ob wir also etwa alle 100 Menus einer einzigen privilegierten Person oder je 10 Menus 10 Personen geben, während 90 nichts erhalten, oder aber ob wir je 1 Menu jeder der 100 Personen zuteilen. Dean der Privilegierte, der alles bekommt, kann vermutlich nur den Nutzen eines Menus voll genießen; schon beim zweiten Menu ist er so gesättigt, daß dessen Nutzen abnimmt. Analoges gilt für die 10, die je 10 Menus erhalten. Insfern ist die Nutzensumme zweifellos am größten, wenn jeder ein Menu erhält. Allerdings läßt sich dieses Beispiel nicht auf alle Verteilungsprobleme übertragen. Welche Verteilung jeweils zur größten Nutzensumme führt, hängt von den empirischen Gegebenheiten ab.

Beide Argumente sind *empirisch*. Sie besagen *nicht*, daß Gerechtigkeit unbedingt und auf jeden Fall, also *deontologisch* der Fall sein soll, sondern weisen darauf hin, daß Gerechtigkeit unter Umständen zur Maximierung der sozialen Nutzensumme beitragen kann, obwohl es moralisch gar nicht um die Gerechtigkeit, sondern um die Nutzensumme geht. Insofern bleiben diese abschwächenden Argumente für unser moralisches Vorverständnis unbefriedigend. Diese Sachlage führte dazu, daß manche Utilitaristen Gerechtigkeits-, Fairness- bzw. Gleichheitsprinzipien als *Ergänzung* ihrer ethischen Theorie angenommen haben. Allerdings lassen sich derartige deontologische Prinzipien auf dem Boden einer empiristischen Ethik nicht begründen.

Als Beispiel an der *Präferenz-Utilitarismus* bei P. SINGER (*Practical Ethics*, 1979, dt. 1984) dienen. SINGER führt in seinen Utilitarismus ein »Prinzip der gleichen Erwägung von Interessen« ein, das als Gleichheits- bzw. als Gerechtigkeitsprinzip fungiert.

Das Wesentliche am Prinzip der gleichen Erwägung von Interessen besteht darin, daß wir unseren moralischen Überlegungen gleiches Gewicht geben hin- sichtlich der ähnlichen Interessen all derer, die von unseren Handlungen betroffen sind. (32) Worauf das Prinzip in Wirklichkeit hinausläuft, ist folgendes: Interesse ist Interesse, wessen Interesse es auch immer sein mag. (32f.) Diese andere Version des Utilitarismus beurteilt Handlungen nicht nach ihrer Tendenz zur Maximierung von Lust und Minimierung von Leid, sondern nach dem Grad, in dem sie mit den Präferenzen der von den Handlungen oder ihren Konsequenzen betroffenen Wesen übereinstimmt. [...] Nach dem Präferenz-Utilitarismus ist eine Handlung, die der Präferenz irgendeines Wesens entgegensteht, ohne daß diese Präferenz durch entgegengesetzte Präferenzen ausgeglichen wird, falsch. (112)

(5) *Theologie und Moraltheologie*. Im Rahmen der katholischen Moraltheologie kam es im Anschluß an B. SCHÜLLER (*Die Begründung sittlicher Urteile*, 1973) zu einer partiellen Utilitarismus-Rezeption. Oft wird die Gruppierung als *teleologisch orientierte Moralttheologie* charakterisiert. Der einschlägige Grundgedanke SCHÜLLERS läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

- Das biblische *Liebesgebot* fungiert als (letztlich deontologisches) *Moralprinzip*, das implizit auch Gerechtigkeitsprinzip ist. In ihm drückt sich der unverfügbare Wert, die Würde und die Selbstzweckhaftigkeit jeder menschlichen Person aus.
- In Funktion dieses Moralprinzips vollzieht sich die ganze moralische Argumentation *teleologisch*.

SCHÜLLER nennt drei Kennzeichen seiner teleologischen Ethik:

- (1) die sittliche Richtigkeit aller Handlungen bestimmt sich ausschließlich von ihren Folgen für das Wohl und Wehe aller Betroffenen; (2) die Liebe (im Sinne von Röm. 13,8-10) ist letzter Bestimmungsgrund für die sittliche Richtigkeit aller Handlungen; alle sonstigen ethischen Prinzipien müssen als partikuläre Ausformungen dieser Liebe angesehen werden; (3) die Liebe des Menschen hat ihren verbindlichen Maßstab an der Guttheit oder am Wert dessen, worauf sie sich jeweils bezieht. (31987, 289)

Außerhalb der katholischen Moralttheologie wurde man eine Position, die so starke deontologische Elemente impliziert, vermutlich nur im weiteren Sinn als teleologisch bezeichnen. Im moraltheologischen Diskurs hat sich die Bezeichnung jedoch eingebürgert.

Die Überlegungen, die wir über einige Versuche anstelltten, im Rahmen des Empirismus eine Grundlegung der Ethik zu leisten und Theorien der ethischen Argumentation zu entwickeln, machen folgendes deutlich: Zwar kann die empiristische Ethik eine Fülle wichtiger Gesichtspunkte

vermitteln. Sie stößt aber auch an Grenzen, die besonders dort offenkundig werden, wo sie unabweisbar unserem alltäglichen Vorverständnis des Moralischen widerspricht.

2.6 Der »sitzende Sokrates«

Wir können das Grundproblem, in welches die empiristischen Versuche, menschliche Praxis zu verstehen und zu erklären, führen, mit einem Bild illustrieren, das sich in PLATONS Dialog *Phaidon* findet. SOKRATES ist im Gefängnis. Er muß in Kürze den Giftbecher trinken und verbringt die Stunden, die ihm bis dahin bleiben, im philosophischen Gespräch mit seinen Freunden. Im Laufe dieses Gesprächs berichtet er auch von den Erfahrungen, die er in seiner Jugend mit »empiristischen« Theorien seiner Zeit machte, und wie wenig geeignet sie ihm erschienen, die grundlegenden Probleme des Menschseins zu verstehen und zu erklären.

Nun, eines Tages hörte ich, wie jemand vorlas aus einem Buch des Anaxagoras [...]. Es war der Satz: »Der Geist ist es, der als Prinzip der Ordnung waltet und aller Dinge Urgrund ist.« Da freute ich mich über diesen Urgrund und in gewissem Sinn schien es mir eine gute Lösung, daß man im »Geist« den Urgrund der Dinge sehen dürfe. Ich dachte, wenn dies der Wirklichkeit entspreche, daß dann der Geist als Prinzip der Ordnung alles ordne und jede Einzelheit so ausgestalte, wie sie am besten ihren Zweck erfüllt [...]. So dürfte denn im Sinne dieser Lehre das Fragen eines Menschen, mag es sich um ihn selbst, mag sich's um anderes Sein bewegen, nur dem gewidmet sein, was absolut vollkommen und zweckmäßig ist. Notwendig aber müsse dann dieselbe Mensch ein Wissen auch vom Minderwertigen haben, nachdem ein und dieselbe Wissensakt auf beides sich erstreckt. So überlegte ich – und wurde froh. (46, 97 b-d, Übers. F. DIRLMER)

Allerdings erwies sich die Lektüre des ANAXAGORAS für SOKRATES als herbe Enttäuschung:

Da war es mir [...] ein Sturz aus hochgesteigerter Erwartung, als ich beim Weiterlesen sehen mußte, wie da ein Mensch den »Geist« gar nicht zur Wirkung bringt und ihm auch keinerlei Ursächlichkeit in Hinsicht auf die Gliederung des Seienden zuschreibt, statt dessen aber Dinge wie die Luft, den Äther und das Wasser und sonst noch manches krause Zeug als Grund bemüht. (47, 98 b-c)

Im folgenden führt SOKRATES diese »empiristische« Erklärungsweise des ANAXAGORAS mit dem berühmten Bild des »sitzenden Sokrates« ad absurdum. Warum sitzt SOKRATES im Gefängnis? Warum ist er nicht geflohen, obwohl er die Möglichkeit dazu hatte? Läßt sich dieses Im-Gefängnis-Sitzen empiristisch als physisch-natürlicher Wirkungszusammenhang, als Resultat empirisch aufweisbarer Antezedenz-

bedingungen hinreichend erklären? Lassen sich die Entscheidungen der Athener Richter für die Todesstrafe und der verantwortlich-freie Entschluß des SOKRATES, dieses Urteil anzunehmen, im Gefängnis zu bleiben und nicht zu fliehen, auf den Nenner einer empirisch-deterministischen Kausalerklärung bringen? Oder sprengt das Problem der Praxis prinzipiell jedes empirische Erklärungsmodell?

Und sein [des ANAXAGORAS] Haben, es macht mir so ganz den Eindruck, als wollte jemand sagen, daß Sokrates bei allem seinen Handeln sich nach dem »Geiste« richte – und dann, bei dem Versuch, jeweils die Gründe für mein Handeln anzugeben, sagte –, zunächst einmal, daß ich im Augenblick deshalb hier sitze, weil ja mein Leib aus Knochen und aus Sehnen aufgebaut sei und weil die Knochen fest sind und Bänder haben, die Gliederung bewirken, und weil die Sehnen so beschaffen sind, daß sie gespannt und nachgelassen werden können, und weil sie doch die Knochen rings umgeben zusammen mit dem Fleische und der Haut, die um das Ganze ist. Da nun die Knochen beweglich in den Kapseln hängen, so seien es die Sehnen, die es mir, sich lockern oder spannend, eben möglich machen, daß ich die Glieder biege – und deshalb säße ich mit eingekrümmten Beinen hier. Und daß ich mit euch Reden führe: auch dieses könnte er mit Gründen, die nicht viel anders aussehen, deuten. Er könnte da von Lauten, Luftbewegungen, Gehöreindrücken und hundert anderen Sachen sprechen, und an dem einzige wahren Grund vorübergehen –, daß die Athener zu dem Schlusse kamen, es wäre besser, über mich das »schuldig« auszusprechen, und daß es somit auch bei mir beschlossen ist, nichts könnte besser für mich sein als hier zu sitzen und nichts gerechter als da zu bleiben und das hinzunehmen, was sie als Strafe angeordnet haben. Denn, ach bei Hund! Ich dächte diese Sehnen, diese Knochen wären längst schon im Gebiet von Megara, vielleicht auch in Böoten, beschwingt vom Wahne der Zweckmäßigkeit – wenn ich es nicht für rechtlicher und anständiger gehalten hätte, anstatt zu fliehen und davonzulaufen, vom Staate jene Strafe hinzunehmen, die ihm richtig erschien. (98c-99a)

SOKRATES bezieht sich hier auf physiologische Erklärungsvorschläge für die Praxis seines Im-Gefängnis-Sitzens. Er könnte sich ebenso auf empirische Erklärungsvorschläge (»Gründe«) aus dem Bereich der Psychologie, der Soziologie oder der Ethologie beziehen, also etwa auf Charakterkonstellation, Komplexe, Konditionierungen, Verstärkungen, System-Umwelt-Gegebenheiten etc. Im Grunde reduzieren alle diese empirischen Erklärungsversuche Praxis auf einen physisch-empirischen Wirkungszusammenhang. Dabei mögen derartige Erklärungs- und Begründungsversuche durchaus in der Lage sein, *notwendige* Bedingungen von Praxis aufzuweisen. Aber die eigentliche Pointe des Im-Gefängnis-Sitzens des SOKRATES erreichen diese »Gründe« ebenso wenig wie die Knochen, Sehnen, Bänder und Kapseln des ANAXAGORAS.

Nein, so etwas als »Gründe« hinzustellen, ist recht komisch. Sagt man dagegen nur, ich wäre ohne dies, gemeint sind Knochen, Sehnen und so weiter, nicht imstande, das auszuführen, was ich möchte, so wäre es in Ordnung. Indes, daß

all mein Handeln auf diesem Körperteilchen ruhe – obwohl das
nur, daß ich mich nach dem »Geiste« richte –, nicht aber darauf, daß ich mich
für das Zweckentsprechendste entscheide, das wäre eine starke, ja grenzenlose
Leichtfertigkeit des Ausdrucks. Verstünde man doch stets zwei Dinge klar zu
scheiden: den eigentlichen Grund und die Bedingungen, ohne die der Grund
nicht Grund sein kann. (99 a–b)

3 Moralfinzip und freier Wille

Es zeigte sich, daß die empiristische Ethik auf Grund ihrer Voraussetzungen nur sehr beschränkt in der Lage ist, unser alltägliches Vorverständnis des Moralischen philosophisch zu erklären und zu rekonstruieren. Die Möglichkeiten, auf dem Boden des Empirismus zu einem befriedigenden Begriff des Moralischen zu gelangen, stößen an enge Grenzen (vgl. 2.4.3 und 2.5.2). Als wirkungsgeschichtlich wichtigste und auch heute aktuelle Alternative zur empiristischen Ethik bietet sich die Ethik von I. KANT (1724–1804) an. Eines der zentralen Anliegen KANTS war der Aufweis, daß sowohl unsere theoretische Erkenntnis als auch unsere Praxis Voraussetzungen implizieren, die den Rahmen einer jeden empiristischen Philosophie sprengen. Wir skizzieren im folgenden Abschnitt die Grundzüge der Ethik KANTS, der wir in der Entfaltung unseres fundamentalethischen Themas auch systematisch folgen.

- Wir beziehen uns dabei auf folgende Schriften KANTS: *Kritik der reinen Vernunft* (KrV, 1781, 1787), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS, 1785), *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV, 1788), sowie *Metaphysik der Sitten* (1797), deren ersten Teil die *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* (MSR) und deren zweiten Teil die *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre* (MST) sind.
- #### Zusammenfassung 2
- Der neuzeitliche Empirismus hängt mit der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften zusammen, die bestrebt sind, auch den Menschen, seine Erkenntnis und seine Praxis mit naturwissenschaftlichen Methoden zu erforschen. Die empiristische Ethik faßt das menschliche Handeln als naturkausal determinierten, empirischen Wirkungszusammenhang.
 - In empiristischer Sicht ist Praxis ausschließlich durch die empirische Lust-Unlust-Motivation motiviert. Insofern sind empiristische Ethiktheorien prinzipiell hedonistisch. Die Vernunft motiviert nur als durch die Lust-Unlust-Motivation instrumentalisierte Vernunft.
 - Während der antike Hedonismus (ARISTIPP, EPIKUR) unmittelbar egoistisch gefaßt wurde, entwickelte HUME auf der Grundlage seiner Sympathietheorie einen sozialen Hedonismus. Das moralische Gefühl wird zwar hedonistisch gefaßt, sympathisiert aber mit dem Wohl der Mitmenschen und dem allgemeinen Nutzen.
 - Die empiristische Ethik kann in mehreren Hinsichten das alltägliche Vorverständnis des Sittlichen nicht rekonstruieren. Das gilt vor allem für die Gesichtspunkte der Freiwilligkeit der Praxis, des moralischen Universalitäts- und Unbedingtheitsanspruchs sowie der distributiven Gerechtigkeit.
 - Der Utilitarismus ist eine empiristische Theorie der Normenbegründung. Demnach sind Handlungen (oder Regeln) genau dann moralisch richtig, wenn ihre Folgen für das Glück aller Betroffenen optimal sind. Die Utilitarismusdiskussion wies eine Reihe von Defiziten dieses Ansatzes auf. Sie beziehen sich vor allem auf den Konsequentialismus, das hedonistische Wertprinzip und auf das Gerechtigkeitsproblem.

Es zeigte sich, daß die empiristische Ethik auf Grund ihrer Voraussetzungen nur sehr beschränkt in der Lage ist, unser alltägliches Vorverständnis des Moralischen philosophisch zu erklären und zu rekonstruieren. Die Möglichkeiten, auf dem Boden des Empirismus zu einem befriedigenden Begriff des Moralischen zu gelangen, stößen an enge Grenzen (vgl. 2.4.3 und 2.5.2). Als wirkungsgeschichtlich wichtigste und auch heute aktuelle Alternative zur empiristischen Ethik bietet sich die Ethik von I. KANT (1724–1804) an. Eines der zentralen Anliegen KANTS war der Aufweis, daß sowohl unsere theoretische Erkenntnis als auch unsere Praxis Voraussetzungen implizieren, die den Rahmen einer jeden empiristischen Philosophie sprengen. Wir skizzieren im folgenden Abschnitt die Grundzüge der Ethik KANTS, der wir in der Entfaltung unseres fundamentalethischen Themas auch systematisch folgen.

Wir beziehen uns dabei auf folgende Schriften KANTS: *Kritik der reinen Vernunft* (KrV, 1781, 1787), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS, 1785), *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV, 1788), sowie *Metaphysik der Sitten* (1797), deren ersten Teil die *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* (MSR) und deren zweiten Teil die *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre* (MST) sind.

3.1 Transzendentalphilosophie

Man nennt die kritische Philosophie KANTS, in deren Rahmen auch seine Ethik steht, Transzendentalphilosophie. Bevor wir uns mit den eigentlichen ethischen Fragestellungen beschäftigen, sollten wir uns mit dem zentralen Motiv der Transzendentalphilosophie vertraut machen. Es geht in der folgenden Überlegung nicht um eine Fragestellung der Ethik als solcher, vielmehr um eine Vorfrage, deren Klärung zeigen soll, in welchem Rahmen das Problem des Moralischen ethisch behandelt werden muß. Wir wollen dabei so vorgehen, daß wir nicht streng dem Gedankenfolgen, den KANT in der ersten Kritik (KrV) entfaltet. Wir versuchen vielmehr, in freier philosophischer Überlegung den Einstieg in die Transzendentalphilosophie aufzuweisen und nachzuholziehen. KANT wollte mit diesem Schritt zeigen, daß der Empirismus als philosophische Position nicht haltbar ist, daß *vielmehr Empirisches notwendigerweise Nicht-Empirisches voraussetzt*. Inssofern führt uns der Einstieg in die