

Theorieteil A: Freiheit

1. Dimensionen des Freiheitsbegriffs

Freiheit lässt sich als der **Grundbegriff der Ethik schlechthin** verstehen. Hermann Krings eröffnet seinen Artikel „Freiheit“ im Handbuch philosophischer Grundbegriffe (Bd. 2, 1973, S. 493) mit dem Satz: „Die Freiheit ist das Programm der neuzeitlichen Humanität.“ Unter Verweis auf die erste große Freiheitsschrift der Neuzeit, auf den „Politisch-theologischen Traktat“ von Spinoza aus dem Jahr 1670, fährt er fort: „Seither ist Freiheit ein zentrales Thema der Philosophie wie der Politik.“ In John Rawls „Theorie der Gerechtigkeit“ (engl. 1971), die vielen als das bedeutendste moralphilosophische Werk der letzten Jahrzehnte gilt, sind Freiheit und Gleichheit die Grundlagen einer gerechten sozialen Ordnung, im Konfliktfall gehört jedoch der Freiheit der Vorrang. Ein gutes und gerechtes Leben ist nicht denkbar ohne die Freiheit jedes Einzelnen. So sind denn auch die klassischen Menschenrechte Freiheitsrechte, die als zunächst negative Rechte der Abwehr staatlicher Eingriffe dienen. Eröffnet wird ein Handlungsspielraum formal gleicher Freiheiten für alle. Von daher spricht Kant – wie übrigens auch die Internationale – vom Menschenrecht im Singular. „Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.“ (Metaphysik der Sitten, Rechtslehre A 45)

Geht es bei diesen Hinweisen um **Freiheit im politisch-gesellschaftlichen Betracht**, so geht es, um bei Krings zu bleiben, in der folgenden Aussage um **Freiheit im Hinblick auf Moralität als personale Sittlichkeit**. „Sie [die Freiheit] ist das Wesen des Guten oder das, was das Gute zum Guten macht. Derart ist Freiheit das Kriterium des Guten.“ (a.a.O. S. 507) Krings schließt hier an Immanuel Kant an, und die nähere Interpretation der Aussage muss der Lektion 6 vorbehalten bleiben. Nach Kant ist Freiheit als Autonomie das Prinzip der Sittlichkeit, dasjenige nämlich, was den Willen zu einem guten Willen macht.

Wenn Ethik der Frage nachgeht: Was ist das gute und gerechte Leben und was soll ich dementsprechend tun?, dann muss **Freiheit** gesehen werden

- zum einen **als ein hoher, wenn nicht als der höchste Wert** (s. John Rawls, Menschenrechte) und
- zum anderen **als Prinzip der Moral** (s. Kant).

Zugleich, und das ist der dritte Aspekt der Freiheitsthematik, muss Freiheit gesehen werden

- **als notwendige Voraussetzung von Moralität.**

Die Frage „Was soll ich tun?“ hat überhaupt nur dann einen Sinn, wenn der Mensch tatsächlich eine freie Willensentscheidung besitzt, eben nicht in seinem Verhalten determiniert ist. Insofern Willensfreiheit die Bedingung der Möglichkeit von Moral ist, kann man hier auch, der Terminologie Kants folgend, von **transzendentaler Freiheit** sprechen.

Vernachlässigt man zunächst einmal den Aspekt Freiheit als Prinzip der Moral, dann stellt sich das Thema **Freiheit** für die Ethik also auf zwei Ebenen, auf die später näher eingegangen werden soll:

- **Freiheit als Bedingung der Möglichkeit von Moral** (s. Abschnitt 2) und
- **Freiheit als Wertorientierung** (s. Abschnitt 3), was zugleich Aufgabe und Verpflichtung für den Einzelnen wie für Gesellschaft und Staat bedeutet.

Dass diese Aspekte, Ebenen, Dimensionen oder Strukturelemente der Freiheit - man mag es nennen, wie man will - in einer ganz bestimmten Weise aufeinander bezogen sind, lässt sich an der Kombination zweier klassischer Unterscheidungen verdeutlichen. Unterscheiden kann man zum einen zwischen **äußerer** und **innerer Freiheit**, was Freiheit von äußeren und inneren Zwängen und Hemmnissen meint. Bei letzteren ist an psychische Pathologien zu denken oder auch an die Beeinträchtigung durch die aktuelle Einnahme oder die dauerhafte Abhängigkeit von Drogen. Auch Formen der Gehirnwäsche gehören hier her.

Seit Kant ist sodann die Unterscheidung üblich geworden zwischen **negativer** und **positiver Freiheit** („**Freiheit von**“ und „**Freiheit zu**“). Dabei ist unter negativer Freiheit die Abwesenheit von Zwängen, Gewalt und Hemmnissen – die innerer oder äußerer Natur sein können – zu verstehen und unter positiver Freiheit, dass die mit der negativen Freiheit gegebene reine Möglichkeit durch ein entsprechendes Entscheiden und Handeln in die Wirklichkeit der Freiheit überführt wird. Die „Freiheit zu“ ist gegeben in der aktiven Bereitschaft, sich selbst zu einem regelgeleiteten Urteilen und Handeln zu bestimmen, seiner Freiheit also objektive Gestalt letztlich dadurch zu verleihen, dass man sich Ziele setzt, seinem Handeln und Leben eine Richtung gibt.

Schema 1

	innere Freiheit	äußere Freiheit
negative Freiheit (Freiheit von)	Freisein von psychisch-physiologischen Zwängen	a) Unabhängigkeit von naturalen Zwängen b) politische und gesellschaftliche Freiheit
positive Freiheit (Freiheit zu)	Willensfreiheit	Umsetzung des Gewollten und Gesollten in Handlungen: Handlungsfreiheit

Die unter der negativen äußeren Freiheit gefasste Bestimmung: „Unabhängigkeit von naturalen Zwängen“ bedarf, um möglichen Missverständnissen zu begegnen, einer Erläuterung. Es kann sich selbstverständlich nur um eine relative Unabhängigkeit handeln, denn von unserer Natur können wir uns nicht emanzipieren wie wir es etwa vermögen gegenüber Autoritäten und Traditionen. Dennoch hat Freiheit etwas damit zu tun, in welchem Maße wir mit Hilfe von Wissenschaft und Technik die Natur

beherrschen können. Dass Naturbeherrschung wiederum umschlagen kann in eine Beschränkung der Freiheits- und Handlungsspielräume durch ökologische Katastrophen und im schlimmsten Fall in eine Gefährdung des Lebens insgesamt, steht auf einem anderen Blatt.

Einer weiteren Erläuterung bedarf der Umstand, dass in dem Schema „politische und gesellschaftliche Freiheit“ lediglich unter der Rubrik „negativer äußerer Freiheit“ ihren Platz gefunden hat. Die Rechtfertigung liegt darin, dass zunächst einmal die politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Strukturen und Institutionen so gestaltet sein müssen, dass sie Handlungsfreiheit *ermöglichen* (negative Handlungsfreiheit). Es hätte aber durchaus auch seine Berechtigung, „politische und gesellschaftliche Freiheit“ zusätzlich in der Rubrik „positive äußere Freiheit“ unterzubringen. Zur realisierten/wahrgenommenen Handlungsfreiheit gehört nämlich nicht bloß die Abwesenheit von äußeren, sprich politischen und gesellschaftlichen Zwängen (negative Freiheit), sondern auch die aktive Mitgestaltung im Gemeinwesen, in Gesellschaft und Staat. Von daher erweist sich der freiheitlich-demokratische Rechtsstaat als eine Notwendigkeit auf beiden Ebenen der Handlungsfreiheit.

Die Unterscheidungen innere vs. äußere Freiheit und negative vs. positive Freiheit lassen sich auch mit einer mehr umgangssprachlichen Terminologie fassen (Schema 2).

Schema 2

	Ebene der Entscheidungsfallung/ des Willensentschlusses	Ebene der Ausführung der getroffenen Entscheidung
Möglichkeit von Freiheit	psychophysische Voraussetzungen für Willensfreiheit	naturnale und soziale Voraussetzungen für Handlungsfreiheit
wahrgenommene/ realisierte Freiheit	Willensfreiheit als Selbstdetermination	(wahrgenommene) Handlungsfreiheit

Es versteht sich von selbst, dass die negative innere und äußere Freiheit Voraussetzung für die Wahrnehmung von Handlungsfreiheit ist. Gleiches gilt nicht für die Willensfreiheit; die Beschränkung der Handlungsfreiheit tut der Willensfreiheit im Prinzip keinen Abbruch. Das heißt selbstverständlich nicht, dass nicht der Wille durch extreme Beschränkung der Handlungsfreiheit „gebrochen“ werden könnte.

2. Freiheit als Bedingung der Möglichkeit von Moral

2.1 Mensch – Tier

Hinter der kompliziert klingenden Formulierung „Freiheit als Bedingung der Möglichkeit von Moral“ verbirgt sich die einfache Feststellung, dass unsere moralischen Intuitionen und unsere moralische Sprache völlig ins Leere liefen, wenn der Mensch nicht die Freiheit der Wahl hätte, nicht selbst Autor seiner Handlungen wäre bzw. sein könnte. Wir empören uns, wir loben, machen Vorwürfe, haben selbst Gewissensbisse, bezeichnen ein Verhalten und auch eine Person als gut oder schlecht/böse, wir machen jemanden verantwortlich für etwas, sprechen ihn schuldig usw. All dies wäre ohne Realitätshintergrund und ein sinnloses Sprachspiel, wenn derjenige, über den wir urteilen, gar keine andere Wahl zu handeln gehabt hätte. Ein **menschliches Handeln** wäre nichts anderes als ein **Verhalten von Tieren**, denen wir ja auch keine moralischen Vorwürfe machen – etwa einer Katze, die ihr tödliches Spiel mit einer Maus treibt. Hier gibt es nur Natur im Sinn von instinkt- und bedürfnisgeleitetem Verhalten, einschließlich erlerntem Verhalten. Würde sich der Mensch darin grundsätzlich nicht von den Tieren unterscheiden, würden wir uns wie diese noch im Zustand moralischer Unschuld befinden, von dem die biblische Paradiesesgeschichte anfangs zu berichten weiß. „Ihr werdet sein wie Gott, wenn ihr von dem verbotenen Baume esst“, verspricht die Schlange, und in der Tat wäre das als göttlich bezeichnete Wissen um gut und böse nicht angemessen und zu hoch für uns, wenn unser Verhalten ohne willentlich hervorgerufene Alternativen wäre.

Was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist, dass er versteht, was es heißt, als Person nach moralischen Maßstäben von gut und böse zu handeln, kurz: dass er **den Sinn von Sollen versteht**. Es geht also um die Fähigkeit der Differenzierung zwischen der Frage „Was sollte ich tun?“ und der Frage „Was möchte ich tun? (Worauf habe ich Lust?)“. Das heißt, wir unterstellen beim Menschen **zwei unterschiedliche Motivationsstypen**:

- eine Motivation aus dem Bewusstsein des Sollens heraus und
- eine Motivation auf der Grundlage des Begehrens.

Kant spricht, wie wir sehen werden (Lektion 6), in diesem Zusammenhang von Pflicht und Neigung. Eine solche Fähigkeit zur Differenzierung bzw. eine solche doppelte Motivation unterstellen wir beim Tier nicht.

Umgekehrt heißt das: Für den Fall, dass wir unter den Tieren Gattungen finden, bei denen sich die Vermutung nahe legt, dass sie den Sinn von moralischem Sollen verstehen, müssten wir sie - mit gleichen Rechten - als moralische Subjekte, sprich als Personen anerkennen. Dafür fehlen jedoch bislang hinreichende Belege. Aber womöglich ist diese behauptete qualitative Differenz zwischen Tier und Mensch ja nur eine Illusion, eine Fiktion ohne realen Hintergrund. Nicht zuletzt die Hirnforschung, die in jüngster Zeit für einiges öffentliche Aufsehen gesorgt hat, vertritt diesen Standpunkt.

2.2 Freiheit im religiösen Kontext

Wohl gibt es seit Beginn der kulturellen Überlieferung, so auch in der griechischen Antike, den Gedanken einer **schicksalhaften Vorherbestimmung des menschlichen Lebens**. Es lässt sich sagen, dass dieser Gedanke in allen religiösen Kontexten mit mehr oder weniger starker Betonung eine Rolle spielt. Wenigstens in den Theologien der monotheistischen Religionen wirft der Glaube an die **Allmacht und Vorsehung Gottes** das Problem auf, wo die Freiheit des Menschen noch einen Platz finden kann neben der allumfassenden Vorherbestimmung Gottes. In der reformatorischen Theologie **von Calvins bis Luther** wird die Aporie so aufgelöst, dass die **Freiheit des Willens verschwindet** im Gedanken der von Ewigkeit her bestehenden und - aus menschlicher Sicht - grundlosen Vorherbestimmung des Menschen zum Heil bzw. zum Unheil (**Prädestination**). Wie sich der Gedanke der doppelten Prädestination, der ja auch die ewige Vorherbestimmung zur Hölle umfasst, zugleich mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes verträgt, ist dann ein weiteres rational nicht auflösbares Problem. Bisweilen führt dies bei einzelnen neueren Theologen zur Abschaffung der Hölle. Dem stehen freilich die zahlreichen biblischen Stellen entgegen, die ausdrücklich von der ewigen Verdammnis handeln.

2.3 Freiheit im Kontext der neueren Physik

In der Philosophie war jedoch, sieht man einmal von der Kosmosmetaphysik der Stoa ab, die Entscheidungs- und Willensfreiheit unproblematisch bis zum **Aufkommen der modernen Naturwissenschaft und des von ihr geprägten Weltbildes**. Dieses geht davon aus, dass alles, was es gibt und was geschieht, von Naturgesetzen bestimmt ist, dass eben alles eine Ursache hat und aus bestimmten Ursachen bestimmte Wirkungen hervorgehen. Es besteht, das ist der methodische Ansatz der modernen Wissenschaften, ein geschlossener Kausalzusammenhang. Demnach ist auch das menschliche Handeln durchgängig naturkausal bestimmt durch äußere und innere Ursachen (**Determination**) und es gibt **keinen Raum für willentlich freie Entscheidungen und Handlungen des Menschen**, die nicht irgendwelche empirischen Ursachen hätten. Aus dieser Sicht erweist sich unsere intuitive Vorstellung von einem freien Willen als reine Fiktion.

-
- Nun sind das Newton'sche mechanistische Weltbild und der durchgängige lineare Determinismus (bestimmte Ursache – bestimmte Wirkung) längst auch innerhalb der Naturwissenschaften korrigiert worden.
- Gerne wird in diesem Zusammenhang auf die **Heisenberg'sche Unschärferelation** verwiesen. Derzufolge verändert der Beobachter, also das Forschungsobjekt, den Gegenstand seiner Forschung, das Objekt, im Prozess seiner Beobachtung: Ort und Geschwindigkeit von Elementarteilchen können nicht gleichzeitig gemessen werden; misst man die eine Größe, verändert sich (man) die andere und umgekehrt.
- Zeitweise hat die **Chaostheorie**, die unvorhersehbaren, also kausal nicht eindeutig determinierten Abläufen nachgeht, Popularität auch in außerwissenschaftlichen Kreisen erlangt.

- In der neueren Physik erlauben es die Gleichungen der **Quantenmechanik** nicht länger, eindeutige Vorhersagen zu machen; sie geben lediglich Wahrscheinlichkeiten dafür ab, was in der Zukunft geschehen wird.
- Umstritten ist schließlich in der Physik seit den 20er Jahren, welche Rolle dem **Zufall** zukommt, ob es diesen überhaupt gibt, oder ob die Geschehnisse, die uns als unvorhersagbar und unverständlich, also als zufällig erscheinen, lediglich dadurch sich unserer Erklärung entziehen, dass sie hochkomplex und in ihren Ursachengeflechten unüberschaubar sind. Albert Einstein stand auf der Seite derjenigen Atomforscher, die zwar nicht die Einsichten der Verfechter des Zufalls bestritten, aber doch an einem strengen Determinismus festhielten unter der Annahme, dass es bislang unbekannte Naturgesetze geben müsse. „Gott würfelt nicht.“ ist sein bekanntes Diktum. Ist die Reihenfolge der Lottozahlen Zufall oder nicht?, fragt der SPIEGEL in der Titelgeschichte vom 9.8.2004 und verweist auf den amerikanischen Mathematiker Gregory Chaitin. Dieser, so heißt es, habe „gezeigt, dass es grundsätzlich unmöglich ist festzustellen, ob zwischen scheinbar willkürlichen Daten nicht doch ein verborgener Zusammenhang besteht. Chaitins Erkenntnis ist eine der tiefsten Einsichten der neueren mathematischen Logik: Aus ihr folgt, dass wir nie wissen können, ob eine Verkettung von Ereignissen [...] wirklich zufällig zu Stande kam. Man kann den Zufall nicht beweisen.“ (S.107) Ihn nicht beweisen zu können, heißt aber auch, ihn nicht ausschließen zu können. Offensichtlich ist der Streit zwischen strengen Deterministen und Zufallstheoretikern grundsätzlich nicht zu schlichten.

Die im Hinblick auf unser Thema **entscheidende Frage** ist, ob sich hier – innerhalb der neueren wissenschaftlichen Theoriebildung – nun doch Stellen auftun, an denen der geschlossene mechanistische Kausalzusammenhang gewissermaßen löchrig wird und so Raum gegeben ist für **„Kausalität aus Freiheit“ (Kant)**, also für einen Willen, der **aus sich heraus** tätig ist und neue Fakten setzt. Man kann die Frage auch so stellen: Ist alles, was jemals in Zukunft geschieht, bereits jetzt und immer schon angelegt? Oder **ist die Zukunft offen?** Wäre das dann sozusagen der physikalische Ort der Freiheit?

Für Einstein jedenfalls war, wie gesagt, die Zukunft nicht offen; offen höchstens in dem Sinn, dass wir die Determinanten nicht vollständig kennen – noch nicht. Ist die Quantenmechanik darüber hinausgegangen? Ihre Gleichungen geben zwar nur Wahrscheinlichkeiten für zukünftige Ereignisse an, dies gilt gleichfalls aber auch für Ereignisse, die in der Vergangenheit liegen. Auf der einen Seite bestätigt demnach die Quantenmechanik unsere lebensweltliche Vorstellung, die Zukunft sei offen. Auf der anderen Seite widerspricht sie ihr jedoch, indem ihr zufolge die Vergangenheit ebenso offen ist wie die Zukunft. Wir sind also keinen Schritt weiter in der Frage, ob uns unsere lebensweltliche Erfahrung nicht trügt, wenn sie uns die Freiheit der Willenentscheidung suggeriert. Wir können uns ja auch nicht vorstellen, unsere Vergangenheit sei offen.

2.4 Freiheit und Zufall

Selbst wenn der Zufall existieren würde, wäre er nicht der Ort in der Physik, an der Willensfreiheit ihren Platz finden könnte, und dies mindestens aus folgenden beiden Gründen.

- Zum einen ist völlig ungeklärt, wie Geistiges auf Materie soll wirken können. Wird aber Geistiges vollständig auf Materie und materielle Prozesse zurückgeführt, wie etwa in der Hirnforschung, dann verschwindet wiederum die Freiheit.
- Zum anderen stellt sich die Frage, wie die von mir vollzogene Willensentscheidung bzw. Handlung *meine* Entscheidung bzw. Handlung sein soll, wenn sie nicht ursächlich zurückzuführen ist auf meinen Charakter, mein Temperament, meine Gesinnung und diese Voraussetzungen und Motivationslagen ihrerseits ursächlich zurückzuführen sind auf meine ganz bestimmte genetische Ausstattung sowie auf bestimmte Erfahrungen und Lernprozesse, die ich gemacht bzw. durchlaufen habe. Das genau ist schon das Argument David Humes (1711-1776), dass der Vollzug einer Entscheidung oder Handlung rein spontan und ohne Verursachung durch die je eigenen Voraussetzungen nicht zu unterscheiden wäre vom reinen Zufall. Hume dreht den Spieß um: „Nur wenn das Prinzip der Notwendigkeit Geltung hat, gewinnt ein Mensch durch seine Handlungen Wert oder Unwert, mag dies auch der allgemeinen Meinung noch so sehr zuwider laufen.“ (Ein Traktat über die menschliche Natur, Bd.2, Hamburg 1978, zit. nach Arbeitstexte für den Unterricht – Verantwortung, hg. v. M.Sänger, Stuttgart 2001, S.90)

Das Argument Humes ist vielfach aufgenommen worden und findet sich z.B. auch wieder bei Moritz Schlick (1882-1936), dem Begründer des „Wiener Kreises“ (Neopositivismus):

„Eigene Wünsche“ aber, das sind solche, die aus der **Gesetzmäßigkeit des eigenen Charakters in gegebener Situation entstehen** und nicht durch eine äußere Gewalt [...] aufgedrängt werden. Die Abwesenheit der äußeren Gewalt dokumentiert sich in dem bekannten Gefühl (das gewöhnlich als das Charakteristische im Freiheitsbewusstsein angesehen wird), *dass man auch anders hätte handeln können*. Wie dieses zweifellos und mit Recht vorhandene Bewusstsein jemals als Argument für den Indeterminismus angeführt werden konnte, ist mir unbegreiflich. Es ist doch natürlich, dass ich anders gehandelt hätte, wenn ich etwas anderes *gewollt* hätte. [...] Dass ich unter *ganz denselben* inneren und äußeren Umständen auch etwas anderes hätte wollen können, das sagt es [sc. das Freiheitsgefühl] offenbar [...] nicht. Wie sollte auch ein solches Gefühl mir etwas mitteilen können über die rein theoretische Frage, ob das Kausalprinzip gilt oder nicht. [...] Ein anderes Verhalten war mit den Willensgesetzen durchaus vereinbar – natürlich bei anderen Motiven. [...] Unter der Überschrift „Kausalität als Voraussetzung von Verantwortlichkeit“ setzt Schlick sodann fort:

Von Motiven kann man nur in kausalen Zusammenhängen sprechen; es wird also klar, wie sehr der Begriff der Verantwortung auf dem der Verursachung, d.h. der Gesetzlichkeit der Willensentschlüsse ruht. In der Tat, stellen wir uns einmal vor, ein Willensentscheid wäre schlechthin ursachlos, es gäbe nirgends irgendeine Ursache für ihn (dies nämlich wäre in aller Strenge die indeterministische Voraussetzung), so wäre der

Willensakt absolut *zufällig* – denn Zufall ist mit Gesetzlosigkeit identisch, und es gibt keinen anderen kontradiktorischen Gegensatz zur Kausalität. Könnten wir den Täter dann noch verantwortlich machen? Gewiss nicht.

(M.Schlick, Fragen der Ethik, Frankfurt/M 1984, zit. nach M.Sänger Hg., a.a.O. S.94-96; Hervorheb. v. Vf.)

2.5 Freiheit *oder* Determination vs. Freiheit *und* Determination Die Lösung Kants

Alles in allem ist also zu sagen: Auch wenn die moderne Naturwissenschaft von der mechanistischen Physik Newtons und von dem Konzept eines geschlossenen linearen Kausalzusammenhangs (bestimmte Ursache – bestimmte Wirkung) abgerückt ist, so ist damit doch grundsätzlich nichts gewonnen hinsichtlich der **Möglichkeit von Freiheit im Sinn eines unbedingten Willens**, also eines Willens, der – ohne selbst durch irgendetwas bedingt zu sein – rein aus sich heraus entscheidet. Im Grunde ist nach wie vor die Situation die gleiche wie zu Zeiten Kants. Und ebenfalls gilt:

Die Lösung des Problems von Freiheit und Determination, wie sie Kant vorgestellt hat, ist im Prinzip nicht überholt und nicht überholbar.

Für **Kant** ist es unbestreitbar, dass das Kausalgesetz lückenlos gilt. Das bedeutet: Geht man an den Menschen mit den Methoden der Naturwissenschaften heran, wird man nichts anderes finden als Wirkungen von Ursachen. Mit anderen Worten heißt das, der Mensch ist in all seinen Lebensäußerungen im Prinzip, also für den Fall, dass wir alle Ursachen überblicken könnten, vollständig empirisch beschreibbar und erklärbar. Es bleibt, wissenschaftlich betrachtet, keine irgendwie geartete Leerstelle, an der Freiheit könnte angesiedelt werden. Nun haben wir jedoch ein moralisches Bewusstsein, nämlich die Fähigkeit zwischen gut und böse im moralischen Sinn - nicht lediglich im Sinn von Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit - zu unterscheiden. Mit der Unterscheidungsfähigkeit verbunden ist das Bewusstsein eines Sollens, das mit dem Anspruch auf Unbedingtheit fordert, das Gute zu tun und das Böse zu lassen. Wenn wir uns als moralische Wesen verstehen und als solche gegenseitig anerkennen wollen, dann müssen wir voraussetzen, dass es – unbeschadet der Geltung des Kausalitätsprinzips – eine Freiheit des Willens gibt. Freiheit ist demnach empirisch nicht aufweisbar, das Gegenteil ist der Fall; vielmehr ist Freiheit ein „**Postulat der praktischen Vernunft**“. Anders ausgedrückt ist **Freiheit die Bedingung der Möglichkeit von Moralität** (Sittlichkeit). Kant nennt ‚Bedingungen der Möglichkeit von‘ transzendente Bestimmungen; daher ist hier von **transzendentaler Freiheit** die Rede. In diesem Zusammenhang spricht Kant vom Menschen als Bürger zweier Welten, nämlich einerseits der empirischen Welt (mundus sensibilis oder phänomenale Welt) und andererseits der intelligiblen Welt (mundus intelligibilis oder noumenale Welt), der Welt aller Vernunftwesen. Die Aporie Freiheit **oder** Determination wird von Kant einer Lösung zugeführt, indem er an den beiden widerstreitenden Bestimmungen gleichermaßen festhält. Freiheit **und** Determination sind lediglich die beiden Aspekte ein und derselben Realität des Menschen: Unter dem **Gesichts-**

punkt der Empirie ist der Mensch als Naturwesen **vollständig determiniert**, unter dem **Gesichtspunkt der Sittlichkeit** ist der Mensch als Vernunftwesen **vollständig frei**.

2.6 Die diskurstheoretische Reformulierung Kants: Freiheit als notwendige Unterstellung (Präsupposition)

Das zu Kant Ausgeführte klingt zunächst nach schlechter Metaphysik und nach einem überholten Geist-Seele-Dualismus. Man kann die Sache aber auch als ein in erster Linie begriffsstrategisches Problem sehen. Die Diskursethik versteht sich denn auch als eine solche Reformulierung des Kant'schen Ansatzes. Kant verankert die Freiheit in den transzendentalen Voraussetzungen von Moral und Sittlichkeit: als Bedingung von deren Möglichkeit. Dabei bedient er sich metaphysischer Aussagen wie der von den zwei Welten. **Die Diskursethik lässt sich demgegenüber verstehen als eine Fortsetzung der Transzendentalphilosophie Kants mit anderen Mitteln.** Auch die Diskurstheorie verankert Freiheit und Autonomie **transzendentalphilosophisch**, jedoch nicht eingekleidet in metaphysische Kategorien, sondern in der **Pragmatik des Sprechens** und weiter noch in der **Pragmatik des Handelns** insgesamt. Habermas spricht daher von Universalpragmatik. Ausgangspunkt ist, dass Sprechen sozusagen im Originalmodus verständigungsorientiertes Sprechen ist. Wann immer also verständigungsorientiert diskutiert wird oder aber auch im stillen Kämmerlein (in foro interno) gedacht wird - was argumentationslogisch dasselbe ist -, werden implizit bestimmte nicht hintergehbare Präsuppositionen (notwendige Unterstellungen) vorgenommen. Präsuppositionen sind demnach ‚Bedingungen der Möglichkeit von‘, also transzendente Bestimmungen. Im Unterschied zu Kant werden die transzendentalen Bestimmungen aber wie gesagt nicht an einer Metaphysik festgemacht, sondern an der Pragmatik des Sprechens. Anders gesagt: Freiheit ergibt sich, wie Habermas sagt, „quasi-empirisch“ aus der Rekonstruktion des verständigungsorientierten Sprechens; **Freiheit gehört zu den transzendentalen (notwendigen) Voraussetzungen des Diskurses.**

Mit Karl-Otto Apels Worten: „Die Situation des *argumentativen Diskurses* ist die gesuchte *nicht hintergehbare* Position, in der die Vernunft sich durch transzendentalpragmatische Reflexion auf ihre nicht ohne Selbstwiderspruch bestreitbaren Bedingungen davon überzeugen kann, dass sie sowohl die **Autonomie** der moralischen Gesetzgebung wie auch die *Mit-Verantwortung* aller möglichen Diskurspartner **voraussetzen muss**. [...] Insoweit ist hier eine **transzendentalpragmatische Begründung** des – bei Kant nur metaphysisch, aus der ‚intelligiblen Freiheit‘ der Mitglieder des ‚Reichs der Zwecke‘ erklärten – **Autonomie-Postulats der moralischen Gesetzgebung** erreicht.“ (First Things First ..., in: M.Kettner (Hg.), Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt/M 2000, S.21ff, hier S.34f, Hervorheb. v.Vf.)

2.7 Die neuerliche Herausforderung durch die Hirnforschung

Über die Grenzen der Fachdisziplin und den professionellen Wissenschaftsbetrieb hinaus hat seit geraumer Zeit die Hirnforschung zu einer kräftigen Erschütterung des Selbstverständnisses des Menschen als eines frei Handelnden geführt. Folgt man ihren Erkenntnissen, so ist der endgültige Beweis gelungen, dass Freiheit im Sinn von Wahlfreiheit und moralischer Selbstbestimmung eine Fiktion ist. Schritt für Schritt ist in

den letzten Jahren das Gehirn kartografisch vermessen und sind die neurophysiologischen Prozesse enträtselt worden. Immer wieder neue Belege kommen an den Tag, die die Willensfreiheit nicht nur im Grundsätzlichen mit Verweis auf das Kausalitätsprinzip im Allgemeinen widerlegen, sondern dies bis ins Einzelne hinein nachzeichnen. Der harte Kern des Angriffs liegt bereits seit Ende der 80er Jahre auf dem Tisch: Es handelt sich um das berühmte und immer wieder zitierte **Experiment** des amerikanischen Neurobiologen **Benjamin Libet**. Das Bereitschaftspotenzial, von dem im Folgenden die Rede ist, sind die bioelektrischen Anzeichen von Entscheidungen, die an der Hirnrinde ablesbar und messbar sind.

„Bei Libets Experimenten zur Beziehung zwischen Bereitschaftspotenzial und Willensakt wurden Versuchspersonen darauf trainiert, innerhalb einer gegebenen Zeit von ca. 3 Sekunden spontan den Entschluss zu fassen, einen Finger der rechten Hand oder die ganze rechte Hand zu beugen. Der Beginn der Reaktion wurde wie üblich über das Elektromyogramm (EMG) gemessen. Dabei blickten die Versuchspersonen auf eine Art Oszilloskop-Uhr, auf der ein Punkt mit einer Periode von 2.56 Sekunden rotierte. Zu genau dem Zeitpunkt, an dem die Versuchspersonen den Entschluss zur Bewegung fassten, mussten sie sich die Position des rotierenden Punktes auf der Uhr merken. [...]

Was war zu erwarten? Wenn der Zeitpunkt des Entschlusses dem Beginn des Bereitschaftspotenzials *vorausging* (natürlich ohne im EMG sichtbar zu sein!), dann war die Willensfreiheit einem empirischen Beweis näher gebracht. Fiel er mit dem Beginn des Bereitschaftspotenzials zusammen, dann war nichts verloren, denn man durfte dem immateriellen freien Willen zumuten, dass er *instantan*, d.h. ohne jegliche Verzögerung, auf die Hirnprozesse wirkt. *Folgte* er jedoch deutlich dem Beginn des Bereitschaftspotenzials, dann waren erhebliche Zweifel an der Existenz eines freien Willens als *eines intentionalen Verursachers*, der selbst nicht materiell verursacht ist, geboten.

Es zeigte sich in Libets Experiment, dass das Bereitschaftspotenzial im Durchschnitt 550 – 350 Millisekunden, mit einem Minimum von 150 Millisekunden und Maximum bei 1052 Millisekunden, dem Willensentschluss *vorausging*, niemals mit ihm zeitlich zusammenfiel oder ihm etwa folgte. Für Libet lautete die - ihm persönlich sehr unangenehme - Schlussfolgerung: Der Willensentschluss *folgt* dem Beginn des Bereitschaftspotenzials. [...] Libet äußerte darauf die Meinung, dass unsere Willenshandlungen von unbewussten, subcorticalen Instanzen in unserem Gehirn vorbereitet werden und somit nicht frei sind.“

(Gerhard Roth, Fühlen, Denken, Handeln, Frankfurt 2001, S.435ff)

Das Ergebnis hat Wolfgang Prinz zu der Behauptung veranlasst: „Wir tun nicht, was wir wollen, sondern wir wollen, was wir tun.“ Ist mit der Hirnforschung nun ein neues Stadium in dem Streit Freiheit oder Determination erreicht und womöglich der endgültige Beweis für die Unmöglichkeit des freien Willens geführt? Auch mit der nun erreichten technischen Fähigkeit, die biophysischen Prozesse im Einzelnen exakt nachzuzeichnen und die Vorgängigkeit von bioelektrischen Veränderungen vor dem nachfolgenden bewussten Willensentschluss unzweideutig zu belegen, ändert sich nichts Grundlegendes gegenüber der Problematik, mit der sich schon Kant auseinandergesetzt hat, nämlich der Tatsache der geschlossenen Naturkausalität.

Angesichts des von der Hirnforschung triumphierend vorgetragenen, angeblich endgültigen Beweises für die Unfreiheit des Willens ist es daher verständlich, wenn man wie Herbert Schnädelbach, Emeritus der Humboldt-Universität Berlin, einfach mit Ironie reagiert. Mit direkter Bezugnahme auf die drei führenden Köpfe der deutschen Hirnforschung formuliert er in einem Zeitungsartikel unter der Überschrift „Drei Gehirne und die Willensfreiheit. Pseudoaufklärung im Gewandt der Wissenschaft: Die neu aufgewärmte immergleiche Geschichte vom Determinismus diesmal in neurophilosophischer Variante“:

„Es ist nicht zu glauben: Da gibt es drei Gehirne, die seit Monaten die Feuilletons beschäftigen und auf akustische Stimulation hin, die die Laien ‚Frage‘ nennen, die Namen ‚Wolf Singer‘, ‚Gerhard Roth‘ und ‚Wolfgang Prinz‘ verlauten lassen. Sie veranlassen den Rest ihres Körpers dazu, Neurowissenschaften zu treiben, Bücher zu verfassen, Vorträge zu halten und Interviews zu geben; dabei sind sie vollkommen unfrei. Jeden Tag treffen sie Entscheidungen, wo sie weiter forschen, welche Mitgehirne eingestellt werden und was mit den Ergebnissen geschehen soll; aber hierbei sind sie vollkommen unfrei. Auf akustische Rückstimulation hört man: Dies täten sie alles, weil sie als Gehirne eben genau so konditioniert seien - durch Erziehung, Ausbildung und durch den Wissenschaftsbetrieb. Ihre Erzieher, Ausbilder, Lehrer, Prüfer und Förderer seien selber nichts anderes als Gehirne gewesen, die so konditioniert waren, dass alles so geschehen sei, wie sie es beschreiben; alle waren vollkommen unfrei. Dasselbe gelte für sie im privaten Bereich von Ehe, Familie oder unter Freunden ebenso wie im sozialen und politischen Feld, denn wir seien halt kein bisschen frei.

Es wäre zum Lachen, wenn es nicht so langweilig wäre. Wie viel Ahnungslosigkeit muss man bei den Zeitgenossen unterstellen, um zum x+n-ten Mal eine uralte Geschichte aufzutischen?“

(Frankfurter Rundschau, 25.5.2004)

Ernster in der Diktion, doch in der Sache auf der gleichen Linie hat **Jürgen Habermas** bereits das Notwendige in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Jahre 2001 gesagt:

„Der Fluchtpunkt dieser Naturalisierung des Geistes [erg.: durch die empirische Forschung, namentlich die Hirnforschung] ist ein wissenschaftliches Bild vom Menschsein in der extensionalen Begrifflichkeit von Physik, Neurophysiologie oder Evolutionstheorie, das auch unser Selbstverständnis vollständig entsozialisiert. Das kann freilich nur gelingen, wenn die Intentionalität des menschlichen Bewusstseins und die Normativität unseres Handelns in einer solchen Selbstbeschreibung ohne Rest aufgehen. Die erforderlichen Theorien müssen beispielsweise erklären, wie Personen Regeln – grammatische, begriffliche oder moralische Regeln – befolgen oder verletzen können. [...] Das Vorhaben einer naturwissenschaftlichen Modernisierung unserer Alltagspsychologie hat sogar zu Versuchen einer Semantik geführt, die gedankliche Inhalte biologisch erklären will. Aber auch diese avanciertesten Ansätze scheinen daran zu scheitern, dass der **Begriff von Zweckmäßigkeit**, den wir in das Darwinische Sprachspiel von Mutation und Anpassung, Selektion und Überleben hineinstecken, zu arm ist, um an jene **Differenz von Sein und Sollen** heranzureichen, die wir meinen, wenn wir Regeln verletzen – wenn wir

ein Prädikat falsch anwenden oder gegen ein moralisches Gebot verstoßen.

Wenn man beschreibt, wie eine Person etwas getan hat, was sie nicht gewollt hat und was sie auch nicht hätte tun sollen, dann beschreibt man sie - aber eben nicht so wie ein naturwissenschaftliches Objekt. [...] Wenn wir einen Vorgang als die Handlung einer Person beschreiben, wissen wir beispielsweise, dass wir etwas beschreiben, was nicht nur wie ein Naturvorgang **erklärt**, sondern erforderlichenfalls auch **gerechtfertigt** werden kann. Im Hintergrund steht das Bild von Menschen, die voneinander Rechenschaft fordern können, die von Haus aus in **normativ geregelten** Interaktionen verwickelt sind und sich in einem Universum öffentlicher **Gründe** begegnen.“

(Frankfurter Rundschau, 16.10.2001, Hervorheb. v. Vf.)

2.8 Zusammenfassung

Habermasens Bemerkungen zum Freiheitsproblem bedienen sich ganz augenfällig des Argumentationsmusters, das Kant vorgelegt hat. Wie dieser verweist Habermas zur Begründung der Willensfreiheit auf die Existenz des Normativen in unserem Selbstverständnis als Person wie in unserer sozialen Praxis. Er nimmt hier nur eine kleine Weiterung gegenüber Kant vor, indem er sich nicht nur wie dieser auf das sittliche Bewusstsein bezieht, sondern auf Regelverhalten ganz allgemein (grammatische, begriffliche, moralische Regeln etc.). Naturwissenschaftliche Theorien sind nicht in der Lage, den **Eigensinn** insbesondere **des moralischen Sollens** angemessen darzustellen und ein Handeln gemäß oder entgegen geltenden Regeln zu erklären. Unter dem methodologischen Zugriff der Naturwissenschaft bietet sich als Erklärung des Sollens lediglich der Begriff der **Zweckmäßigkeit** an, wie wir sie ja auch der Evolution unterstellen. **Das moralisch Gute ist aber nicht einfach das Zweckmäßige**, es geht darin nicht auf. Wir haben vielmehr ein Bewusstsein von einem **unbedingten** Sollen (Kant: Sittlichkeit als „Faktum der Vernunft“) und begreifen unsere soziale Praxis als regelgeleitet. (Auch die handlungstheoretisch verfahrenende Soziologie begreift Institutionen als Normensysteme.) Regeln sind keine Gesetzmäßigkeiten, sondern Anforderungen, denen man genügen kann oder auch nicht. - Dass soziale Normen durch Sanktionen wirksam gestützt werden, kann hier vernachlässigt werden. - Zudem stehen Normen unter Rechtfertigungs- und Begründungszwang; man kann sie bejahen oder verneinen. All dies hat mit Gesetzmäßigkeit nichts zu tun und setzt Freiheit voraus. Freiheit erscheint mit anderen Worten als „Postulat der praktischen Vernunft“ (Kant) bzw. als eine pragmatisch notwendige Unterstellung, die unser praktisches Handeln begleitet. Somit wird entgegnet mit einer **transzendentalphilosophischen Argumentation**.

Unter dem Zugriff der Naturwissenschaft wird hingegen die **Differenz von Sein und Sollen**, die unsere Lebenswelt prägt, eingegeben: Alles ist, wie es ist. Zwischen Reiz und Reaktion gibt es keine Möglichkeit der willentlichen Intervention. Das widerspricht unserem Selbstverständnis, wonach wir nicht nur unsere **Wünsche sind** (wie die Tiere), sondern **Wünsche haben**, uns also zu unseren Bedürfnissen und Interessen in ein Verhältnis setzen können (second order desires). Ebenso wissen wir zu unterscheiden zwischen **Ursachen** und **Gründen**, wobei Gründe etwas anderes meinen als Mechanismen der Selbststeuerung biologischer Systeme. Der Verweis auf Regeln, in Sonderheit auf moralische Regeln

(Normen) und auf dahinter stehende Wertvorstellungen, gilt uns als mögliche Erklärung und zugleich als Rechtfertigung von Handeln, und etwas **mit Gründen rechtfertigen** ist etwas anderes, als etwas **unter Verweis auf Naturgesetze kausal zu erklären**.

Kurz: Die naturwissenschaftliche Sicht auf den Menschen vermag den Bereich des Sollens nicht angemessen zu rekonstruieren.

Nun kann man gegen das Vorgetragene wiederum einwenden, das alles sei Phantasmagorie. Wie sich zeigt, dreht sich die Diskussion im Kreise und zwischen den Fronten bewegt sich nichts. Angesichts dessen bleibt nur der von Kant vorgezeichnete und u.a. von der Diskurstheorie wieder aufgenommene Weg: Man muss unterscheiden zwischen **zwei gänzlich verschiedenartigen Sichtweisen**, aus denen heraus die Rede vom Menschen ist.

- Die eine Sichtweise ist die, die den Menschen **objektiviert**, d.h. ihn wie jedes beliebige Naturding zum Gegenstand macht, ihn demnach entsozialisiert und zugleich naturalisiert. Es ist die **Perspektive der 3. Person**, die Perspektive der Naturwissenschaft.
- Anders zeigt sich der Mensch, wenn man sich in die **Perspektive der 1. Person** begibt, nämlich in die Position des mit anderen Sprechenden und Handelnden. Hier zeigt sich die Welt als normativ geleitete soziale Wirklichkeit. Dass der Apfel mir gehört und nicht einem anderen, ist eine „soziale Tatsache“ (Emile Durkheim); physikalisch ist dieser Tatbestand nicht zu eruieren, obwohl er doch existiert und von sozialer Bedeutung ist. In dieser normativ geleiteten Welt gibt es – neben unbestreitbaren Ursachen – Gründe als Handlungsmotive und Rechtfertigungen, die eine Ja-Nein-Stellungnahme erfordern.

Die Aporie von Freiheit und Determination ist nur so zu lösen, dass man – nicht anders, als es bereits Kant im Grundsatz getan hat – zwischen den beiden möglichen Perspektiven unterscheidet. Ich muss wissen, ob ich vom Menschen handle aus der objektivierenden Perspektive der 3. Person oder ob ich das kommunikative Handeln aus der Perspektive des Handelnden selbst reflektiere und rational rekonstruiere. Nehme ich die Beobachterperspektive ein oder die Perspektive des Teilnehmers? Die naturwissenschaftliche Bestreitung der Willensfreiheit unter Berufung auf das Kausalitätsprinzip verfährt reduktionistisch, indem sie methodisch die Perspektive der 1. Person ausblendet. Ein Begriffssystem, das auf einer übergeordneten Ebene noch einmal die getrennten Perspektiven der 1. und der 3. Person in einer einheitlichen Perspektive zusammenfassen könnte, ist nicht in Sicht. Sie wäre so etwas wie ein göttlicher Standpunkt, und der steht uns nicht zu Verfügung.

3. Freiheit als Wert: reale Freiheit

3.1 Von der Willensfreiheit zur Handlungsfreiheit

Gegenstand des vorstehenden Abschnitts war die sog. **transzendente Freiheit**, d.h. die transzendental begründete **Willensfreiheit**.

Wenn es um **Freiheit als Wert** geht, wird die Willensfreiheit vorausgesetzt und Freiheit als **reale Freiheit** betrachtet. Es geht mit anderen Wor-

ten um Freiheit als ein reales Gut, das in größerem oder geringerem Umfang gegeben sein kann und das wir als **Handlungsfreiheit** bezeichnen.

Wie eingangs erläutert bewegen wir uns hier in der Dimension der **äußeren Freiheit** (vgl. oben Schema 1 und 2). Dabei bedeutet äußere Freiheit in ihrem **negativen Aspekt**

- zum einen die **Unabhängigkeit von naturalen Zwängen und Hemmnissen** und
- zum anderen die **Unabhängigkeit von gesellschaftlich-politischen Zwängen und von Gewalt**.

Es ist klar, dass wir es bei Unabhängigkeit in beiden Fällen mit einem komparativen Begriff zu tun haben, dass also von einem Mehr oder Weniger die Rede sein muss. Eine völlige Unabhängigkeit etwa von naturalen Zwängen würde uns zu außerirdischen Wesen machen, ähnlich den Engeln. Auf der anderen Seite hängt unzweifelhaft unsere Handlungsfreiheit auch davon ab, in welchem Maße es uns – individuell und auf die Menschheit als Ganzes bezogen – gelingt, uns durch Arbeit und die Anwendung von Wissenschaft und Technik aus dem „Reich der Notwendigkeit“ (Karl Marx) zu befreien. Dieser ganze Aspekt des Freiheitsproblems kann hier nur angedeutet werden.

Was den gesellschaftlich-politischen Aspekt der Freiheit betrifft, so kann ebenfalls an dieser Stelle nicht erwartet werden, dass eine ausgeführte systematische Theorie vorgelegt wird. Auch muss auf eine Darstellung der Entwicklung der betreffenden Gedanken in Gestalt einer Geschichte der politischen Ideen verzichtet werden und schließlich auch auf die wichtige Frage, wie und inwieweit gesellschaftlich-politische Freiheit - in Deutschland, in der Welt -realisiert ist.

Dies alles wird hier übergangen, *zum einen* weil das Hauptaugenmerk der Lektion auf das Problem der Willensfreiheit gerichtet ist, also auf die erste und grundlegendste Frage bei der philosophischen Beschäftigung mit Moral.

Zum anderen greift der EU, wenn er die Handlungsfreiheit, nämlich das ethisch geforderte und das faktisch gegebene Maß an realer Freiheit, zu seinem Gegenstand macht, ganz offenkundig in die **Domäne der politischen Bildung** ein, also in die Sozialkunde, in Politik und Wirtschaft oder wie das entsprechende Fach heißen mag. Selbstverständlich stellen sich hier ausgesprochen philosophische und ethische Fragen – sozialphilosophische Fragen im weiten Sinn, doch sind gesellschaftliche Strukturen und Institutionen in ihrer konkreten Gestalt zunächst einmal Gegenstand wie gesagt der politischen Bildung. Solche inhaltlichen Überschneidungen mögen unbefriedigend sein und womöglich zu „Grenzkonflikten“ führen, sie sind aber dem Umstand zuzuschreiben, dass die Schule die Wirklichkeit nun mal in Fächer aufspaltet. Das verweist, wenn eine didaktische Bemerkung erlaubt ist, auf die Notwendigkeit einer fachübergreifenden Zusammenarbeit.

Zum Dritten ist darauf hinzuweisen, dass grundlegende Fragen in späteren Lektionen eingehend behandelt werden, so die Frage nach Umfang und Begründung der Menschenrechte in der folgenden Lektion 4 und das Thema Recht und Gerechtigkeit in Lektion 10.

Nur so viel sei an dieser Stelle gesagt: Es kommt im Hinblick auf die **Handlungsfreiheit als reale Freiheit** grundlegend darauf an, dass die sozialen, politischen und kulturellen Strukturen und Institutionen so gestaltet sind, dass sie **ein notwendiges Maß von Macht und Herrschaft** nicht überschreiten und so einen Freiraum lassen für die freie Betätigung

des Individuums (negative äußere Freiheit). Auch hinsichtlich der Bestimmung dessen, was ein gesellschaftliche notwendiges Maß an Macht und Herrschaft ist, muss dieser Hinweis genügen: Das Maß ergibt sich, weil die Prinzipien **Freiheit und Gleichheit** nicht einfach harmonisieren, zum einen von daher, dass ein System etabliert und notfalls mit Zwang aufrecht erhalten werden muss, in dem die Freiheit des einen mit der gleichen Freiheit aller anderen zusammenstimmt. Zum anderen ist, wiederum notfalls mit Zwang, soviel Gleichheit herzustellen, dass jeder Einzelne in die Lage versetzt wird, seine fundamentalen Freiheitsrechte wahrzunehmen, seine Handlungsfähigkeit auch zu betätigen. Was das jeweils in concreto heißt, ist eine offenkundig schwierige und strittige Angelegenheit. Im Übrigen werden - wenigstens der Idee nach - das notwendige Maß an Herrschaft und Gewalt sowie das „Gleichgewicht“ von Freiheit und Gleichheit dadurch gesichert, dass die Bürger selbst es sind, die sich den Zwang auferlegen.

3.2 Handlungsfreiheit und Menschenrechte

Die **Menschenrechte** nennen konstitutive Bedingungen der Handlungs- bzw. realen Freiheit zunächst einmal - auch von ihrer Entstehungsgeschichte her gesehen - im Hinblick auf die negative äußere Freiheit. Dementsprechend formuliert bekanntermaßen die „**erste Generation**“ der Menschenrechte (Französische Revolution) Abwehrrechte gegenüber dem Staat. Sehr bald wird jedoch in harten gesellschaftlichen Auseinandersetzungen deutlich, dass der Freiheitsspielraum nur dann genutzt zu werden vermag, wenn ein gewisses Minimum vor allem an ökonomischer Unabhängigkeit, aber auch an Bildung gegeben ist. Die „**zweite Generation**“ der Menschenrechte will durch **soziale Rechte** sicherstellen, dass genau dies für möglichst jeden Bürger erreicht wird. Noch immer bewegen wir uns auf der Ebene der negativen äußeren Freiheit.

Der Ausweis einer darüber gelagerten Ebene, der Ebene der **positiven äußeren Freiheit**, macht demgegenüber darauf aufmerksam, dass zur vollen Realisierung der Handlungsfreiheit, um die es uns insgesamt ja geht, nicht nur die gesellschaftlich-politische Ermöglichung gehört, d.h. ein notwendiger Freiraum für die Betätigung des Einzelnen, wie es die Idee des klassischen Liberalismus war. Zur Realisierung der Handlungsfreiheit ist es notwendig, dass nicht bloß ein auf minimale Ordnungsfunktionen beschränkter Rechts- und Verfassungsstaat etabliert ist. Gefordert ist darüber hinaus die aktive Mitgestaltung der politischen und gesellschaftlichen - einschließlich der wirtschaftlichen - Strukturen und Institutionen. Die **politischen Partizipationsrechte** sind denn auch Gegenstand der „**dritten Generation**“ von Menschenrechten. (Näheres dazu in Lektion 4) In dieser Entwicklung manifestiert sich, um mit Hegel zu sprechen, „der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“.

3.3 Freiheit als Programm der neuzeitlichen Humanität

Mit einem weiteren kurzen Hinweis auf die Historizität des Freiheitsbewusstseins soll an dieser Stelle die Sache abgeschlossen werden. Erinnerung sei zunächst an den eingangs zitierten Satz von Hermann Krings: „Die Freiheit ist das Programm der neuzeitlichen Humanität.“ Demnach war dies in den vorangegangenen Zeiten nicht der Fall. Bis ins späte Mittelalter hinein wirkte das **antike Kosmosdenken** nach, beerbt von der **christlichen Schöpfungstheologie**. Kosmos ist im Gegensatz zum Chaos

der Begriff vom wohlgeordneten Ganzen der Welt. Ihren vollkommens-ten Ausdruck findet die Ordnung im ewigen Kreislauf (Kyklos) der Ge-
stirne. Im Bereich des Irdischen mit seinem Gesetz des Werdens und
Vergehens strebt in Analogie dazu alles, was existiert, danach, die je
arteigene Vollkommenheit zu erlangen (**Teleologie**). Das bekannte Para-
digma hierfür ist die Eichel, die, wenn sie nicht durch widrige Umstände
daran gehindert wird, sich zu einem ausgewachsenen Eichbaum entwi-
ckelt, der das vollkommene Urbild der Eiche mit mehr oder weniger An-
näherung zur Erscheinung bringt. Was die Natur im subhumanen Bereich
von sich aus und unbewusst besorgt, muss der Mensch mit Wissen und
Willen bewerkstelligen. Ihm ist es aufgetragen, sein Wesensbild entspre-
chend seinen individuellen Anlagen und Fähigkeiten möglichst voll-
kommen Gestalt werden zu lassen. Alle Strebenskräfte, die unbewussten
der Natur und die bewussten des Menschen, verbinden sich in der Auf-
rechterhaltung der **ein für alle Mal gegebenen Ordnung**, deren Inbegriff
der Kosmosgedanke ist. Von daher wird klar, dass **Freiheit** im noch zu
erläuternden modernen Sinn **nicht der tragende Gedanke von vorneu-
zeitlicher Moral und Moralphilosophie** sein kann. Die antike Kosmos-
ordnung wird, wie bereits gesagt, umstandslos in das mittelalterliche
Weltbild überführt: in die christliche Schöpfungsordnung.

„Frei“ war in dieser ganzen Zeit kein Begriff der Ethik, sondern ein sozi-
aler Begriff bzw. ein Rechtsbegriff: der Freie im Unterschied zum Un-
freien. Das gilt auch für die griechische Polis, die den Gedanken einer
demokratischen Ordnung als Veranstaltung freier Bürger wegweisend
formuliert und umgesetzt hat: Frauen und Sklaven waren eben nicht frei.
Im Christentum war von Anfang an die Vorstellung gegeben, dass alle
durch Christus befreit und untereinander daher Brüder und Schwestern
seien. Diese Einsicht ging aber zwanglos einher mit einer feudalen Stän-
deordnung und mit Leibeigenschaft. Erst mit Beginn der Neuzeit wird
Freiheit als Anspruch eines jeden menschlichen Individuums begriffen.

Einen **Bruch** erhält das antik-christliche Weltbild erst zu Beginn des 14.
Jh. mit dem Aufkommen des **Nominalismus**, für den vor allem der Name
Wilhelm von Ockham steht. Die Bezeichnung für die neue Denkrich-
tung leitet sich von der als ganz zentral betrachteten Streitpunkt ab, ob
denn die Nomina, also die Namen bzw. Begriffe, wie in der Tradition
unterstellt, Realia sind, ob ihnen also wie etwa bei Platon eine Realität
zukommt oder ob sie nichts anderes sind als reine Begriffe, die nur im
Geist existieren. Nach nominalistischer Auffassung ist real nur das Ein-
zelne. Dieser Umschwung der Denkungsart ist von nicht zu unterschät-
zender Bedeutung im Hinblick auf das Aufkommen der **modernen Na-
turwissenschaft**, denn Erkenntnis ist demnach **nicht** länger möglich
durch **Wesenseinsicht** (theoria im antiken Verständnis), **sondern allein
durch Erfahrung**. Mit der Auffassung, dass nur das Einzelne real ist,
verbindet sich sodann die Vorstellung, dass alles auch hätte anders sein
können, dass nichts in sich notwendig ist, wovon ja der klassische Ordo-
Gedanke ausgegangen war. Es handelt sich bei der neuen Weltsicht (via
moderna) demnach um nichts weniger als um eine **Demontage des ü-
berkommenen Kosmos- und Ordnungsgedankens**. Die Welt wird zu
einer Ansammlung kontingenter Fakten, sie ist endgültig, wie Max We-
ber sagt, entzaubert und wird zum reinen Objekt menschlichen Ges-
taltungswillens.

Der Angriff auf das alte Weltbild (via antiqua) wird zunächst vorgetragen in einem religiös-metaphysischen Gewand. Es geht um die Frage, ob Gottes Schöpferwille an Regeln gebunden ist (potentia ordinata) oder ob Gottes Schöpfermacht eine absolute, an keine Regel gebundene ist (potentia absoluta). Der Nominalismus vertritt den Vorrang des Willens Gottes vor der Ordnung; die Ordnung ihrerseits ist Ausdruck seines Willens - und sie hätte anders ausfallen können. Mit der Absolutsetzung des göttlichen Willens, der die Ordnung so oder so entwirft, sind zentrale Gedanken der **Reformation** vorbereitet. Der nominalistische „Voluntarismus“ mündet in der **Prädestinationslehre**, die, um es noch einmal zu sagen, nicht bloß calvinistisches Gedankengut ist, sondern ebenso von Melancthon und Luther (De servo arbitrio – Über den geknechteten [unfreien] Willen, 1524) vertreten wird. Es ist so zu sagen nur eine Frage der Zeit, bis die via moderna ihres religiös-metaphysischen Gewandes entkleidet wird und in säkularisierter Gestalt der **moderne Gedanke** in Erscheinung tritt, **dass nicht die vorgegebene Ordnung, wie in Antike und Mittelalter, den Willen bindet, sondern umgekehrt der Wille der Ursprung der Ordnung ist.** (vgl. zum Ganzen Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M 1966)

Der fragliche Zeitpunkt war am klarsten erreicht mit **Immanuel Kant** und seiner konsequenten **Wendung zum Subjekt**. Die Rede muss in diesem Zusammenhang von der sprichwörtlichen **kopernikanischen Wende** sein, die Kant nach eigenem Bekunden vollzogen hat. In umgekehrter Richtung allerdings, in der Kopernikus die Astronomie und unser Weltbild revolutioniert hat, hat Kant eine Wende sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Vernunft herbeigeführt. Kopernikus hat die Erde und mit ihr den Menschen aus dem Zentrum des Weltalls verdrängt; in genau umgekehrter Richtung hat Kant den Menschen gewissermaßen zum Zentrum der Welt gemacht.

Der Ausdruck „kopernikanische Wende“ bezieht sich zunächst einmal auf das theoretische Erkenntnisvermögen, auf die **theoretische Vernunft**. Hier zeigt Kant - bis heute unüberholt -, dass uns die Welt und ihre Erscheinungen nicht „an sich“ gegeben sind, sondern lediglich durch unsere Anschauungsformen und gedanklichen Kategorien hindurch. Wir erfassen die Welt nicht, wie sie „wirklich“ ist, sondern mit den Kategorien von Zeit und Raum und anderen Kategorien, die transzendente Gegebenheiten im Subjekt und nicht Eigenschaften der Objektwelt sind. Von daher hat Kants Erkenntnistheorie denn auch keinerlei Probleme mit der Relativitätstheorie und allen weiteren Erkenntnissen, die auf sie folgten.

Die kopernikanische Wende, und das heißt bei Kant die Wende zum Subjekt, lässt sich sodann aber auch übertragen auf das Gebiet der **praktischen Vernunft**. Die **Freiheit**, gefasst als **Autonomie des Subjekts**, als Selbstgesetzgebung, ist der Kern der Moralphilosophie Kants. Moralisch gut ist allein das, was der autonomen Vernunft des Subjekts entstammt. Umgekehrt heißt das: Eine Handlung und ihre Folgen mögen noch so begrüßenswert sein, sie sind völlig ohne moralischen Wert, wenn sie sich dem Gehorsam gegenüber Autoritäten, und sei es der Autorität Gottes und seiner Gebote, verdanken. Das heißt auch: Selbst wenn die autonom getroffene Gewissensentscheidung zu womöglich schlimmen Folgen führt, ist sie im moralischen Sinn gut. Moralisch ohne Wert ist hingegen jede Entscheidung, die auf **Heteronomie** beruht, mag sie noch so wünschenswerte Ergebnisse zeitigen. Das alles ist in Lektion 6 näherhin aus-

zuführen. Was sich hier aber schon deutlich zeigt im Hinblick auf die Genese des neuzeitlichen Freiheitsbewusstseins ist dies: **Maßgabe und Richtschnur des Handelns ist nicht länger eine vorgegebene Ordnung**, sei es eine naturale Kosmosordnung oder eine göttliche Schöpfungsordnung, noch nicht einmal der geoffenbarte Wille Gottes in den biblischen Ge- und Verboten, **sondern allein das, was der Selbstgesetzgebung entstammt**. Autonomie bedeutet freilich nicht Willkür im Sinn von Beliebigkeit. Autonom ist, wie an anderer Stelle zu zeigen sein wird (Lektion 6), nur der Wille, der sich dem Prinzip der Verallgemeinerbarkeit unterwirft, sprich: dem kategorischen Imperativ. Praktische Vernunft in Gestalt von **praktischer Freiheit (Autonomie)** ist demnach **das Prinzip von Moralität und Sittlichkeit**.

Die praktische Freiheit, wie Kant sie paradigmatisch bestimmt hat, **ist letztendlich die Begründung für das Recht auf Handlungsfreiheit**. Die **Menschenrechte** als Ausdruck und als Garantie von Handlungsfreiheit, mit ihrer Forderung von Freiheitsrechten zum ersten, von sozialen Rechten zum zweiten und von politischen Partizipationsrechten zum dritten, **haben ihren Rechtfertigungsgrund in der Autonomie des Subjekts**. Von daher muss Kant als der Philosoph der Moderne gesehen werden, und von daher gilt: „Freiheit ist das Programm der neuzeitlichen Humanität.“ (H.Krings).

Theorieteil B: Einführung in die ethischen Theorien; das Relativismusproblem

1. Überblick über die Theorieansätze in der Ethik

Auf Fragen vom Typ „Was ist der Fall?“ lassen sich, jedenfalls prinzipiell, objektiv gültige Antworten geben. Solche **Tatsachenaussagen** in Gestalt **deskriptiver Sätze** („Die Erde ist rund.“) werden – außer im Fall bewusster Irreführung – mit dem impliziten Anspruch vorgetragen, **wahr** zu sein. Das bedeutet zugleich, dass der Sprecher bereit ist, die aufgestellte Behauptung jedermann gegenüber zu verteidigen, sie also durch Gründe zu **rechtfertigen**, sie zu **begründen**. Die moderne Naturwissenschaft liefert die (alternativlose) Methode, nach der empirische Aussagen auf ihren Wahrheitsgehalt hin überprüft werden können.

Die Ethik oder praktische Philosophie befasst sich mit Fragen vom Typ „Was soll ich tun? Was ist gut und gerecht?“ Jede **normative Aussage** in Form eines **präskriptiven Satzes**, die darauf antwortet („Du sollst dein Versprechen halten.“), erhebt den Anspruch, **richtig** zu sein. Auch wenn die Antwort an eine einzelne Person gerichtet ist, ist stets die Auffassung damit verbunden, dass die normative Aussage nicht bloß für diese eine Person ihre Gültigkeit hat, sondern für jeden in einer vergleichbaren Situation gilt, also **Allgemeingültigkeit** besitzt. Wird dieser Anspruch auf allgemeine Geltung nicht mit einer Antwort verbunden, dann tritt diese auch nicht als Sollenssatz, sondern bloß als subjektive Meinung, als Ausdruck eines persönlichen Gefühls, als Empfehlung und dergleichen auf. (Es ist eine Sprachregelung, dass man im Zusammenhang mit empirischen Aussagen von **Wahrheit**, bei normativen Aussagen hingegen von **Richtigkeit** spricht.) Wenn ein striktes Sollen ausgedrückt wird, verbindet sich – ähnlich wie bei empirisch-deskriptiven Sätzen – mit der Behauptung der Richtigkeit die Überzeugung, die Aussage auch **begründen** zu können, und zwar mit Gründen, denen jedermann sollte zustimmen können.

Was **Begründen und Rechtfertigen** im empirischen Bereich heißt, das sagt uns die naturwissenschaftliche Methode. Der im wissenschaftlichen Diskurs hervorgebrachte (vorläufige) Konsens der Wissenschaftler, der durch methodische Standards der Beobachtung und des Experiments abgesichert ist, verbürgt die (vorläufige) Wahrheit der empirisch-deskriptiven Aussage. (Die Auffassung von Karl Popper ist inzwischen wissenschaftstheoretischer Standard geworden, dass es sich nämlich bei naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten immer nur um Hypothesen handelt, die so lange gelten, wie nicht ein gegenteiliger Fall auftritt. Eine endgültige Verifizierung von Gesetzesaussagen kann es demnach so wenig geben wie die definitive Wahrheit.) – Wie aber lassen sich im Bereich moralischer Fragen normative Aussagen begründen? Bei der Rechtfertigung von Handlungen und Bewertungen berufen wir uns auf Normen, Prinzipien, Werte. Selbstverständlich argumentieren wir auch mit den denkbaren Folgen der Entscheidung, wobei wir diese nicht allein nach ihrem Nutzen, sondern wiederum auch im Licht von Normen (Prinzipien, Werten) beurteilen. Wie aber kann man eine Norm, eben eine Sollensforderung, die mit dem Anspruch auf allgemeine Geltung und Verbindlichkeit auftritt, als tatsächlich gültig und richtig erweisen? Wie kann der

Anspruch auf Richtigkeit des moralischen Urteils eingelöst werden, wie die Gültigkeit einer Norm, eines Prinzips bewahrt werden?

Anders als im empirischen Bereich scheiden sich hier die Geister. Offensichtlich sind praktische (moralische) Fragen nicht mit der gleichen Sicherheit und Eindeutigkeit zu beantworten wie prinzipiell die empirischen Fragen. Dementsprechend gibt es kein allgemein anerkanntes Lehrbuch praktischer Normen, wie es ein Lehrbuch etwa der physikalischen Gesetze gibt. Ist womöglich der Anspruch auf Richtigkeit normativer Aussagen überhaupt aufzugeben, weil er rational schlicht nicht einzulösen ist? Sind moralische Überzeugungen und Urteile letztlich doch rein subjektiver Natur und sind dann **Subjektivismus** und **Relativismus** die einzig konsequenten Positionen?

Die Geschichte der praktischen Philosophie/Ethik ist weitgehend die Geschichte der Auseinandersetzung mit diesem Kernproblem und die Palette unterschiedlicher Begründungsansätze ist das Ergebnis dieser über die Jahrhunderte andauernden Anstrengung. Nun lassen sich die **ethischen Theorieansätze** oder **Begründungsstrategien** unter unterschiedlichen Gesichtspunkten schematisch ordnen und in eine gewisse Systematik bringen. Eine grundlegende Unterscheidung ergibt sich bereits aufgrund der divergierenden Auffassungen darüber, **was eigentlich Gegenstand der Ethik ist**.

Ist es der weitere Bereich, der durch die **Frage nach dem guten Leben** umrissen ist und mit Jürgen Habermas so formuliert werden kann: „Was ist im Ganzen und auf lange Sicht betrachtet gut für mich bzw. für uns alle?“ (Einbeziehung des Anderen, Frankfurt/M 1996, S.7) Oder ist es der engere Bereich der **normativen Fragen** im strengen Sinn, in dem es um die Frage nach der jeweiligen Handlungsnorm geht, der ich, der wir folgen sollen.

Ist das gute Leben der Gegenstand, spielt es offensichtlich eine große Rolle, wie ich, wie wir uns selbst verstehen, wie wir insgesamt leben wollen, unser Leben auffassen und ihm Sinn geben wollen. Auch über Fragen, die mit Identität und Lebenssinn zusammenhängen, lässt sich vernünftig, d.h. mit Gründen argumentieren, jedoch nicht im Sinn einer eindeutigen Qualifizierung mit dem Prädikat richtig oder falsch bzw. gut oder schlecht. Mit normativen Aussagen in Sachen Gerechtigkeit verbinden wir hingegen die Vorstellung, dass Ja-Nein-Stellungnahmen möglich sind, dass Normen also richtig oder falsch sein können.

- Für die erstgenannte Auffassung steht die antike **Glücks- und Tugendethik** (eudämonistische Ethik; von griech. eudaimonía = Glückseligkeit), in vorderster Linie die des Aristoteles. (s. **Basistext 8**) Mit der Strebensethik, wie sie auch genannt wird, verbunden ist regelmäßig der Gedanke des **Naturrechts**, das separat behandelt wird (**Basistext 4**).
- Für die zweite Auffassung, die sog. **normative Ethik**, steht exemplarisch Immanuel Kant mit seiner Frage, welche Handlungsregel moralisch richtig ist: Was soll ich tun? Hier geht es um die Geltung und Begründung von Normen für die Fälle von Handlungsentscheidungen, wo Bedürfnisse und Interessen von Individuen und Gruppen im Spiel sind, während es im ersten Fall um das geht, wonach wir im Leben insgesamt streben wollen bzw. streben sollen – persönlich und kollektiv, also um Lebensformen im Ganzen.

Die Unterscheidung zwischen eudämonistischer und normativer Ethik markiert, wie später zu zeigen sein wird, zugleich einen Epochenwechsel von der antik-mittelalterlichen zur neuzeitlichen Ethik. Dabei ist allerdings auch hervorzuheben, dass wir in der Gegenwart eine regelrechte Renaissance der Glücks- und Tugendethik erleben. Wir haben es also durchaus mit einer höchst aktuellen und brisanten Frontstellung zu tun.

Die beiden Lager sind, wie könnte es in der über 2000jährigen Geschichte seit den Tagen des Sokrates anders sein, auch in sich sehr unterschiedlich. **Innerhalb der neuzeitlichen normativen Ethik** spreizt sich ein Fächer von Positionen auf, wobei insbesondere zwei Positionen die Diskussion weitgehend bis heute beherrschen.

- Das ist zum einen der **Ansatz Kants** und
- zum anderen der **Ansatz des Utilitarismus. (beide Lektion 6)**

Während es zwischen eudämonistischer und normativer Ethik zunächst einmal einen historischen Bruch gab (antik-mittelalterliches vs. neuzeitliches Ethikverständnis), ist der Bruch zwischen Kant und dem Utilitarismus nicht historisch festzumachen, sondern gewissermaßen geographisch. Was die beiden trennt, ist, etwas flapsig ausgedrückt, der Ärmelkanal. Es gibt, und nicht erst seit den Tagen von Kant und Bentham, der als Begründer des Utilitarismus angesehen wird, so etwas wie eine **kontinentaleuropäische Ethik** und eine **angelsächsische Ethik**. Während die erstere - vereinfacht gesagt - daran festhält, dass das Moralische eine ganz eigene Bewandnis hat, die mit dem Anspruch auf Unbedingtheit auftritt, herrscht jenseits des Kanals - und später dann auch jenseits des Atlantiks - die Auffassung, dass man in der Ethik nicht von einem idealen Sollen und metaphysischen oder transzendentalen Dingen auszugehen habe, sondern von dem Menschen, so wie er nun mal gegeben ist.

Erster Kristallisationspunkt dieser neuen Sichtweise ist die Konzeption des Naturzustands bei Thomas Hobbes, aus dem heraus er Recht und Moral entwickelt. **Ausgangspunkt für die Grundlegung** ist nicht länger das ideale Wesen des Menschen, sondern **der Mensch mit seinen empirischen, seinen naturalen Eigenschaften und Trieben**. Moral und Recht werden auf der Wolfsnatur des Menschen aufgebaut. Seitdem herrschen im angelsächsischen Raum **Empirismus und Naturalismus** vor. Die wichtigsten Stationen sind dann **David Hume**, der ältere Zeitgenosse Kants und dessen Hauptgegner, und schließlich der **Utilitarismus**. Bei Hume ist es das natural verankerte moralische Gefühl, das Grundlage und Motivation moralischen Handelns ist. Im Utilitarismus wird die Gleichung aufgemacht: das Gute = das Nützliche (lat. utilis) = die Lust = das Glück. Mit den Worten des Klassikers John Stuart Mill:

Die Auffassung, für die die Nützlichkeit oder das Prinzip des größten Glücks die Grundlage der Moral ist, besagt, dass Handlungen insoweit und in dem Maße moralisch richtig sind, als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern, und insoweit moralisch falsch, als sie die Tendenz haben, das Gegenteil von Glück zu bewirken. Unter ‚Glück‘ [happiness] ist dabei Lust [pleasure] und das Freisein von Unlust [pain], unter ‚Unglück‘ [unhappiness] Unlust und das Fehlen von Lust verstanden. [...] Aber solche zusätzlichen Erklärungen ändern nichts an der Lebensauffassung, auf der diese Theorie der Moral wesentlich beruht: dass Lust und das Freisein von Unlust die einzigen Dinge sind, die als Endzwecke wünschenswert sind.

(J.St.Mill, Der Utilitarismus, Stuttgart 1985 [Reclam], S.13; engl. 1861)

Diese Denkrichtung in der Ethik gab wie gesagt im angelsächsischen Raum unangefochten den Ton an, bis mit der nicht nur in diesem Sinn bahnbrechenden Arbeit von **John Rawls** (Eine Theorie der Gerechtigkeit, engl. 1971, dt. 1979) eine Kritik des Utilitarismus auf breiterer Front und zugleich eine Kant-Rezeption einsetzte. (Rawls erneuert die **vertragstheoretische Grundlegung der Ethik**. – s. **Lektion 10**)

In den beiden Positionen Kant und Utilitarismus stehen sich, was die Normenbegründung betrifft, zwei diametral entgegengesetzte Positionen gegenüber. **Kant**, dessen Ansatz gewöhnlich als **deontologisch** bezeichnet wird (griech. to déon = das, was erforderlich ist; die Pflicht), geht von einem folgenunabhängigen unbedingten Sollen aus, während der **Utilitarismus**, der unter die **teleologischen** Ethiken gezählt wird, die moralische Richtigkeit vom Ergebnis der Handlung abhängig macht. Mögen sich die beiden Positionen noch so sehr unterscheiden, so sind sie sich doch einig darin, dass moralische Fragen grundsätzlich wahrheitsfähig sind, d.h. dass moralische Normen richtig oder falsch sein können. Beides sind **normative Ethiken**.

Demgegenüber gibt es eine Betrachtungsweise der Ethik, die gar nicht das traditionelle Geschäft der Ethik betreibt, das eben darin besteht zu bestimmen, wie moralische Normen zu begründen und als richtig oder falsch auszuweisen sind. Betrachtet wird das Geschäft von einer übergelegerten Theorieebene aus. Daher auch die Bezeichnung **Metaethik** (griech. μετά = darauf, hinterher). Fragt die normative Ethik: Was ist die richtige Moral?, so fragt die Metaethik: Was ist überhaupt Moral? Was ist ein moralisches Urteil und was unterscheidet dieses von anderen Arten von Urteilen, etwa von Geschmacksurteilen oder deskriptiven Aussagen? Die Metaethik ist daher zu verstehen als Theorie der Ethik, die ihrerseits Theorie der Moral ist; kurz: **Metaethik ist die Theorie der Theorie der Moral**. Sie klärt die Möglichkeit und die Struktur normativer ethischer Theorien, mit anderen Worten: sie klärt die begrifflichen Grundlagen, den logisch-erkenntnistheoretischen und den pragmatischen Status von Moraltheorien. (Pragmatisch bezieht sich auf die Frage, welche Bedeutung moralische Ausdrücke und Aussagen haben.) Obwohl dieser ganze Bereich in den letzten Jahren immer mehr Aufmerksamkeit auf sich zieht und sich als eigenständige Forschungsrichtung versteht, kann im Rahmen dieses Kurses nicht näher darauf eingegangen werden. (Sehr hilfreich für die Orientierung auf diesem Gebiet ist der Abschnitt II A des Handbuchs Ethik, Stuttgart, Weimar 2002, unter der Überschrift: Metaethik und deskriptive Ethik. Eine ausdrückliche Empfehlung des Handbuchs und eine Rezension findet sich in der Bibliothek des Kurses.)

Wenigstens ein weiterer Hinweis sei doch noch gegeben. Nach dem Gesagten lässt sich die **Metaethik als Teildisziplin der normativen Ethik** begreifen, die deren allgemeine Grundlagen klärt. In die Welt gekommen ist der Ausdruck Metaethik zunächst jedoch als Bezeichnung für eine Richtung der Ethik, die sich als Alternative zur normativen Ethik verstand. Ausgangspunkt war das Aufkommen der Sprachphilosophie zu Beginn des vorigen Jahrhunderts und die Frage: Was meinen wir eigentlich, wenn wir moralische Ausdrücke und Sätze verwenden? **Was ist die Bedeutung von „gut“?** Das war die Kernfrage, die **George Edward Moore** 1909 in seinen „Principia ethica“ stellte. Moore vertrat die Auffassung, dass der moralische Begriff „gut“ auf eine Eigenschaft sui gene-

ris verweist, die nicht definiert werden kann durch empirisch-deskriptive Elemente, etwa durch „lustvoll“, wie es der Hedonismus tut, und nicht durch „nützlich“, wie es der Utilitarismus tut. Wer „gut“ im moralischen Sinn derart definiert, begeht, so Moore, einen **„naturalistischen Fehlschluss“**. Genau genommen handelt es sich nicht um einen Schluss, sondern um eine Rückführung auf eine naturale Eigenschaft. Man überspringt jedenfalls damit die grundsätzliche Differenz von Sein und Sollen, indem man, was nicht möglich ist, das Sollen von einem Sein ableitet. „Gut“ ist nach Moore hingegen so wenig definierbar wie etwa „gelb“. Wer nicht weiß, was „gelb“ ist, dem wird man es nicht erklären können. Als einen solchen einfachen Begriff versteht auch Moore „gut“. Was „gut“ meint, ist nicht definierbar, sondern nur intuitiv zu erfassen. Moore vertritt demnach einen **Intuitionismus**. Im weiteren Verlauf des sprachanalytischen Wende in der Philosophie stieß Moore weithin auf Ablehnung. Die Frage, was der Sinn von Sollen ist, was wir also eigentlich meinen, wenn wir moralische Prädikate wie gut, richtig, verwerflich, niederträchtig usw. verwenden, fand verschiedene andere Antworten:

- Für den sog. **Neopositivismus** oder **logischen Empirismus** (Wiener Kreis) sind unter dem an den Naturwissenschaften orientierten Programm der Einheitswissenschaft moralische Aussagen sinnlos, denn sie haben keinen Wahrheitswert, ganz ähnlich wie Glaubensaussagen von der Art: Es gibt Gott. Für diese Auffassung steht auch der **Ludwig Wittgenstein** des Tractatus logico-philosophicus von 1921.
- Nach **Alfred Jules Ayer** (Language, Truth and Logic, 1940) drücken moralische Wörter **unmittelbare Empfindungen** aus.
- Neben Ayer steht für den **Emotivismus** vor allem der Name **Charles L. Stevenson**. Ihm zufolge sind moralische Urteile allerdings nicht unmittelbare Empfindungsausdrücke, sondern sollen dazu dienen, andere Menschen zu beeinflussen, sie wollen bestimmte affektive Reaktionen in Menschen hervorrufen. Stevenson versteht moralische Urteile insgesamt so, dass sie **Empfehlungen** sind für eine bestimmte Einstellung gegenüber Gegenständen. (Ethics and Language, 1944; Aufsatz „The Emotive Meaning of Ethical Terms“, 1937)
- Die **Sprechakttheorie**, von **John L. Austin** grundgelegt, analysiert moralische Sprechakte im Rahmen einer allgemeinen Theorie der Sprechakte, also unter rein deskriptiven Gesichtspunkten. (How to do things with words, 1962; dt. 1972)
- Nach **Richard M. Hare** sind normative Aussagen im Unterschied zu Befehlen, die sich an eine bestimmte Person oder an einen bestimmten Personenkreis wenden, von sich aus immer schon universell formuliert. Sein universeller **Präskriptivismus** ruht auf einem reinen **Dezisionismus**, d.h. auf nicht weiter begründbaren Präskriptionen.

Alle diese sprachanalytischen Ansätze haben als gemeinsame Basis die Auffassung, dass moralische Urteile und Normen letztlich nicht begründbar sind, sondern auf irrationalen Gefühlen oder auf Dezisionen aufrufen. Von daher versteht sich die **analytische Ethik**, wie diese ursprüngliche sprachanalytische Richtung der Metaethik auch bezeichnet wird, naturgemäß denn auch nicht als eine Teildisziplin der normativen Ethik, sondern als deren Alternative.

Um die analytische Ethik ist es in den vergangenen Jahren ziemlich ruhig geworden. Hingegen ist die Metaethik, die sich mit den Grundlagen der Ethik nicht nur aus sprachanalytischer Sicht befasst, in jüngster Zeit mehr und mehr ins Rampenlicht gerückt. Eine ihrer Aufgaben ist es, Theorietypen zu unterscheiden. Eine der wichtigen Unterscheidungen ist die zwischen **kognitiven** und **nichtkognitiven Theorien**. Die Positionen der analytischen Ethik fallen in die Rubrik der nichtkognitiven Ethiken, während die kognitiven davon ausgehen, dass moralische Fragen und Urteile rational, und zwar unter dem Gesichtspunkt von richtig und falsch bearbeitbar sind. Diesen Theorien gilt unser Hauptaugenmerk in diesem Kurs. Auf ältere, und noch immer einflussreiche nichtkognitivistische Positionen geht vor allem die **Lektion 9** ein, die die **Mitleidsethik** zum Thema hat.

Der vorstehende Überblick über die ethischen Theorieansätze dürfte zur Einführung in die **Reihe ausgewählter ethischer Theorien**, wie sie in den Lektionen präsentiert wird, genügen. Die Auswahl wurde unter dem Gesichtspunkt fortdauernder Relevanz getroffen. Die Reihenfolge ihrer Behandlung im Kurs ergibt sich aus dem besonderen Bezug, den ein bestimmter theoretischer Ansatz zum jeweiligen Thema der Lektion hat. Die ethischen Theorien im Überblick:

- | | |
|-----------------------------|----------|
| • Naturrecht | Modul 4 |
| • deontologische Ethik/Kant | Modul 6 |
| • Utilitarismus | Modul 6 |
| • Tugend- und Glücksethik | Modul 9 |
| • Mitleidsethik | Modul 9 |
| • Vertragstheorie | Modul 10 |
| • Diskursethik | Modul 10 |

2. Relativismusproblem

Der philosophische Streit geht nicht allein darüber, was die richtige Theorie ist zur Begründung dessen, was wir wollen sollen und tun sollen; viel fundamentaler geht es nicht zuletzt um das **Problem, ob praktische Fragen überhaupt rational bearbeitbar und entscheidbar sind**. Wie angedeutet wird selbst innerhalb der Disziplin die Wahrheitsfähigkeit bestritten, so von der breiten Strömung der Metaethik.

Aber vor allem auch in der lebensweltlichen Praxis ist die Auffassung verbreitet und gewinnt immer mehr an Boden, dass moralische Normen und Prinzipien nur von relativer Gültigkeit seien, relativ nämlich zur jeweils betrachteten Kultur oder sozialen Gruppe oder letzten Endes relativ zum jeweiligen subjektiven Standpunkt des Individuums. Popularisierte wissenschaftliche Erkenntnisse insbesondere der Kulturanthropologie, aber auch zunehmend direkte Erfahrungen im Umgang mit dem Fremden hierzulande, auf Reisen oder auch nur medial vermittelt (Fernsehen) legen eine relativistische Haltung nahe, sei es in Gestalt des **Kulturrelativismus** oder in Gestalt des grundsätzlichen **Skeptizismus**, der einen reinen **Subjektivismus** vertritt. Einhellig ist jedenfalls die Rede vom Pluralismus der Weltanschauungen, der Wertorientierungen und Moral-

auffassungen. Wenn es stimmen sollte, dass es Moral nur im Plural gibt, dass moralische Normen letztlich nicht als richtig, sprich: allgemeingültig ausgezeichnet bzw. als falsch abgewiesen werden können, dann wären diese Normen wie die daran anschließenden moralischen Urteile gleich gültig; dann wäre aber auch letzten Endes die Gültigkeit des sog. Menschenrechtsethos und damit auch die Grundlage von Recht und Verfassung erschüttert. Wohl sind die Menschenrechte historisch, gesellschaftlich und kulturell bedingt, sie sind eben unter ganz bestimmten Umständen und Voraussetzungen formuliert worden; dennoch beanspruchen sie **universelle Gültigkeit**.

Zugegeben, dass die Ethik, die es sich zur Aufgabe macht, allgemeingültige Normen zu begründen oder wenigstens Verfahren anzugeben, mit deren Hilfe die Richtigkeit von Normen geprüft werden kann, nicht mit einer Stimme spricht, sondern als vielstimmiger Chor. Was wir in der praktischen Philosophie vorfinden, sind eben unterschiedliche und miteinander **konkurrierende Theorieansätze und Begründungsstrategien**. Zudem hat die relativistische Position die alltägliche Erfahrung auf ihrer Seite, dass nämlich in kaum einem gesellschaftlich brisanten Fall Einigkeit über das ethisch richtige Urteil, die richtige Handlungsentscheidung besteht.

Der Spieß ließe sich jedoch auch umdrehen. Fest steht zunächst, wir haben **moralische Gefühle**: Wir sind empört, fühlen uns schuldig usw. und verbinden damit implizit die Überzeugung, dass jedermann in dem fraglichen Fall empört sein sollte, sich schuldig fühlen sollte usw. Der Skeptiker und Relativist demgegenüber behauptet, die moralische Intuition unserer Alltagspraxis, es gebe ein Richtig und Falsch, und zwar nicht bloß relativ gesehen, sondern von allgemeiner Geltung, beruhe auf einer Fiktion, sei eine Täuschung. Und der Skeptiker verlangt nun von der Moralphilosophie den Beweis des Gegenteils. Statt vom Proponenten der Allgemeingültigkeit fundamentaler Normen und Prinzipien den Beweis für die Richtigkeit seiner Behauptung zu verlangen, müsste eigentlich der Skeptiker als Opponent die Beweislast für seine kontraintuitive, bestreitende Behauptung tragen. Bei Umkehrung der Beweislast sehen wir, dass sich **der Skeptiker und Relativist eher in einer schwächeren Position** befindet.

a) Der Relativist unterscheidet nicht streng genug zwischen Fundamentalnormen und abgeleiteten Normen.

Zum einen ist die in der Kulturanthropologie häufig vertretene Auffassung, dass die moralischen Normen und Wertorientierungen nicht nur kulturell und historisch variierten, sondern nicht selten zu entgegengesetzten Handlungsweisen aufforderten und sozusagen nicht auf einen gemeinsamen Nenner zurückzuführen seien, nicht bewiesen. Auch wo man vorderhand einander widersprechende Normen im Umgang mit einem bestimmten moralischen Handlungsproblem ausmacht, ist dies noch kein Beweis für die Richtigkeit des Relativismus. So bedeutet die Tatsache, dass es bei gewissen Nomadenstämmen Brauch war, die Alten irgendwann zurückzulassen und sie dem Hungertod auszuliefern, nicht notwendig, dass es keine allgemeingültige Auffassung vom richtigen Umgang mit der älteren Generation gibt. Die kontradiktorischen Handlungsweisen, Lebenserhaltung so lange wie möglich auf der einen Seite

und Herbeiführung des sicheren Todes auf der anderen Seite, könnten doch in derselben moralischen Norm begründet sein, nämlich das Bestmögliche für die Alten zu tun. Hinter der Aussetzung steht in dem bestimmten angesprochenen Fall die Auffassung dieser Menschen, dass es für ein gutes Leben nach dem Tod entscheidend sei, in möglichst guter körperlicher und geistiger Verfassung in dieses Leben einzutreten.

Was also vordergründig als Beleg für entgegengesetzte Moralauffassungen erscheint, erweist sich bei näherem Zusehen dann doch wohl als Übereinstimmung auf der Ebene der Fundamentalnorm. Die Differenz besteht auf der Ebene der **abgeleiteten Normen** und der Relativismus bezieht seine Plausibilität aus den Beobachtungen der abgeleiteten konkreten Handlungsanweisungen. Beweisen müsste demnach der Relativist, dass grundlegende Differenzen in der Moralauffassung auch dann noch bestehen, wenn man die **Fundamentalnomen** eruiert. Ein solcher Nachweis ist bislang nicht erbracht worden.

b) Der Relativist unterscheidet nicht streng genug Differenzen in moralischer Hinsicht von solchen bloß empirischer Art.

Auch in einer zweiten Hinsicht kann der Relativismus seine Position nicht zweifelsfrei begründen. Die Erfahrung ist zwar, dass weder ein persönliches moralisches Urteil noch eine im öffentlichen Bereich gefällte Entscheidung unwidersprochen bleibt, und zwar durchaus unter Berufung auf gute Gründe. Dem Skeptiker oder Relativisten, der dies als Beleg für seine Position anführt, muss man jedoch entgegenhalten, dass die Differenzen womöglich nicht bzgl. der Normen selbst, die man in Anschlag bringt, bestehen, sondern bzgl. ihrer Relevanz und Angemessenheit in dem fraglichen konkreten Fall.

Als Beispiel sei auf die in den 80er Jahren verbittert geführte Auseinandersetzung darüber hingewiesen, was der richtige Weg zur Friedenssicherung im Ost-West-Konflikt sei angesichts einer fortschreitenden Rüstung mit der Möglichkeit völliger atomarer Vernichtung. Der Streit eskalierte, als die Entscheidung über die sog. Nachrüstung mit Pershing-II-Raketen im Gegenzug zu sowjetischen Raketenstationierungen anstand. Die als moralische Grundsatzfrage aufgefasste Entscheidung war aber in erster Linie eine **empirische Frage**. Bezeichnenderweise lautete die schlagwortartige Problemstellung: Frieden schaffen mit oder ohne Waffen? Beide Seiten waren nämlich gegenteiliger Auffassung lediglich darüber, was die richtige Methode sei, den Frieden zwischen Ost und West zu sichern. Und dies ist ersichtlich eine empirische und keine moralische Frage, wenn auch zuzugeben ist, dass sie nicht eindeutig zu beantworten war und sich zudem noch das Problem stellt, wie man bei Ungewissheit über die Folgen handeln soll. Noch einmal: Nicht die moralische Pflicht, Frieden zu halten, war Gegenstand der Kontroverse, vielmehr ging es um die richtige Umsetzung in konkretes Handeln angesichts der besonderen situativen Umstände. Was ist die wirkungsvollste Strategie, was sind die geeigneten Mittel? Der Streit bewegte sich auf der **Ebene der Normanwendung** und nicht auf der **Ebene der Normen** selbst und bei der Normanwendung ergeben sich **empirische Fragen** bzgl. der Randbedingungen und der Folgen, die für die **moralische Entscheidung** von Gewicht sind.

Was das Beispiel belegen soll, ist dies: Auch widerstreitende moralische Urteile und Handlungsweisen, auf die man allenthalben trifft, sind keine zweifelsfreien Belege für die Richtigkeit der skeptischen bzw. relativistischen Position. Der Skeptiker müsste nachweisen, dass in Fällen eines tiefgehenden Dissenses nicht bloß unterschiedliche (theoretische) Auffassungen über Tatsachen und deren mögliche Folgen im Spiel sind und den Ausschlag geben, sondern unvereinbare Moralen gegeneinander stehen. Mit der Uneinigkeit über moralische Bewertungen und Handlungsentscheidungen dürfte es sich so verhalten wie mit dem Gewissenskonflikt oder der Pflichtenkollision, wobei zwei oder mehrere Normen gleichzeitig ihren Anspruch auf Befolgung erheben, aber zu entgegengesetzten Handlungsentscheidungen führen müssen. Das Quälende solcher Situationen besteht ganz offenbar nicht darin, dass die Gültigkeit einer oder mehrerer Normen grundsätzlich in Zweifel gezogen würde. Das Problem ist auch hier die richtige **Anwendung** und nicht die **Geltung** der Normen. Kurz: Der Relativist müsste zeigen können, dass unaufhebbarer Dissens und konträre Handlungsentscheidungen nicht bloß auf Anwendungsprobleme und unterschiedliche empirische Einschätzungen der Handlungssituation zurückzuführen sind, sondern auf der Unvereinbarkeit kultur- oder subjektspezifischer Moralen beruht. Auch dieser Nachweis dürfte dem Skeptiker und Relativisten nicht gelingen; der Relativismus bleibt demnach seine Rechtfertigung schuldig. – Zugegebenermaßen ist man mit dieser Feststellung noch keinen Schritt weiter bei dem Bemühen, die Gültigkeit moralischer Normen zu begründen. Die in der Geschichte der Ethik entwickelten Theorien sind entsprechende Begründungsstrategien.

Carlo Storch