

unmittelbarer, unaufgeklärter, basisfixierter und reflexionsloser Status als Folie gegenübergestellt. Hier ist zu fragen: Kann tatsächlich angenommen werden, daß es Menschen gibt (gab), die schlechthin auf einem Status nach Art von V(1) festgelegt sind (waren)? Dabei ist zu bedenken, daß alle Varianten V(1) als einer Status beschreiben, in welchem der Mangel an relevanter Selbstreflexion *menschliche Praxis in ihrer eigentlichen Bedeutung* unmöglich macht.

Wohl kann es der Fall sein, daß wir vor dem Entstehen bzw. der Kenntnisnahme einer bedeutenden Theorie in *bestimmter Hinsicht* unwissend und unaufgeklärt sind. Auch ist nicht zu bezweifeln, daß unser Motivationshorizont vielfältig (z. B. sozioökonomisch, genealogisch, psychologisch, biologisch) bedingt und beschränkt ist. Wir können nie alle Grenzen endlich-kontingenter Bedingtheit übersteigen und jenseits unserer beschränkten Faktizität eine schlechthin absolute Position erreichen. Daraus ergibt sich aber keinerlei Einwand gegen die Annahme, *innerhalb der je eigenen Grenzen seien Selbstreflexion, moralische Subjektivität, Selbstbestimmung aus Freiheit und verantwortliche Praxis möglich*. Vielmehr scheinen diese Bestimmungen wesentlich zum *Begriff des Menschen* zu gehören. Kein zum Gebrauch der Vernunft gelangter Mensch, welcher Epoche man ihn auch zuordnen mag, lebt einfachhin bloß in einem (als V(1) charakterisierbaren) unmittelbar-reflexionslosen Status; vielmehr umfaßt menschliches In-der-Welt-Sein immer zugleich die reflexiv-vermittelnde Bewandtnis im Sinne von V(2). Denn zum Begriff des Menschen gehört in jeder Spielart endlich-kontingenter Bedingtheit »die Unmittelbarkeit, welche die Vermittlung nicht außer ihr hat, sondern diese selbst ist« (HEGEL, Phan 30). Wäre der Mensch nicht immer schon zugleich empirisches *und* transzendentales Ich, V(1) *und* V(2), so wäre nicht einzusehen, wie er überhaupt je in der Lage wäre, in dieser oder jener bestimmten Hinsicht das Niveau von V(2) zu erlangen.

Die genannten Relativierungsvarianten tendieren dazu, die Differenz von V(1)

und V(2) zu radikalisieren und sie (letztlich willkürlich) an den von ihnen jeweils absolut gesetzten Theorieaspekten festzumachen, etwa am proletarisch-revolutionären Bewußtsein, an der Peripetie von Mensch zu Übermensch, an der Entdeckung der Strukturen des Unbewußten sowie am Aufweis stammesgeschichtlich bedingter Dispositionen der Praxis. Jede Variante meint, ihre Theorie thematisiere den für den Status des Bewußtseins und der Praxis schlechthin ausschlaggebenden Aspekt. Die philosophische Ethik kann ohne Schwierigkeiten anerkennen, da jeder dieser Theorieaspekte bedeutende Gesichtspunkte ins Spiel bringt. Sie wird jedoch die geschilderte Radikalisierung der Differenz von V(1) und V(2) und die willkürliche Absolutsetzung der Aspekte ablehnen und die eigenständige Bedeutung der Moralitätsbewandtnis betonen.

(3) *Relativierung der Ethik?* Stellen wir uns Personen vor, die im Sinne der skizzierten Relativierungsvarianten jenes Niveau V(2) erreicht haben,

das sie in die Lage versetzt, die Basisfixierungen von V(1) zu durchschauen und sich von den Vorurteilen des unaufgeklärten Status zu befreien! Sie hätten also mit tradierten Ethosformen Schluß gemacht und wüßten, worin der springende Punkt aller Praxis besteht. Es scheint allerdings, daß der durchlaufene Aufklärungsprozeß letztlich doch wieder zu jenen Grundfragen der Ethik zurückführen müßte, um die sich auch die Tradition bemühte. Es sind vor allem folgende Fragen:

• Wie sollen wir unser persönliches Leben (gut, sinnvoll, verantwortbar) führen?

• Wie sollen wir unsere zwischenmenschlichen Beziehungen gestalten?

• Nach welchen Gesichtspunkten sollen die sozialen Bereiche (Familie, Wirtschaft, Kultur, Politik etc.) geregelt werden?

Selbst wenn wir die (materialistische, genealogische, psychoanalytische, ethologische) Aufklärung mit allen Konsequenzen hinter uns gebracht haben, bleiben diese Fragen nach wie vor aktuell. Zwar haben wir dann zweifellos vieles durchschaut und gelernt. Aber es scheint, daß sich auch dann keine Alternative anbietet zum Moralprinzip der Tradition und zu den vielfältigen Fragen, die sich in seinem Umfeld stellen.

Wo marxistische Positionen den Anspruch des Moralprinzips historisch-materialistisch ablehnten und das Programm einer konsequenten *Klassenmoral* vertraten, trugen sie zu einer offenkundigen Inhumanität bei, die der Zusammenbruch des realen Sozialismus am den Tag brachte. Bei NIETZSCHE scheint die Praxis des Übermenschen *vital-egoistisch* motiviert zu sein; es finden sich aber kaum Hinweise, welche zeigen, wie auf dieser Basis die sozialen Bereiche zu gestalten wären. Bei FREUD scheint der Sinn von Praxis letztlich auf dem egoistischen Hedonismus der subjektiven *Libidoökonomie* hinauszulaufen; eine Perspektive, die als Basis der Gestaltung der interpersonalen und der sozialen Bereiche eher prekär wirkt. Bei LORENZ instrumentalisiert die biologische *Teleologie* die sittliche Vernunft und ordnet die Würde und Selbstzweckhaftigkeit der Person dem biologischen Zweck der Artbehaltung unter. Für die Beantwortung der drei genannten Fragen wirken diese Ansätze außerordentlich ernüchternd.

### Zusammenfassung 8

- Der historische Materialismus relativiert die eigenständige Moralitätsbewandtnis insofern, als er das Basis-Überbau-Schema linear interpretiert und Praxis (Gewissen, Subjektivität, Ethos) lediglich als klassenbedingten Reflex der ökonomisch-materiellen Basis faßt. Die dialektische Interpretation des Schemas weist mit Recht auf die sozioökonomische und sozihistorische Vermitteltheit von Gewissen und Ethos hin.

## 9 Neuansätze

- NIETZSCHE faßt die traditionelle Moral als die SK „emoral, welche sich durch das Ressentiment der sich herdenmäßig zusammenschließenden reaktiven Menschen gegen die vornehme Herrenmoral durchsetzt. Die fortschreitende Selbstzersetzung der Ressentiment-Kultur stellt die Peripetie vom Menschen zum Übermenschen im Aussicht, der die alte, lebensverneinende Moral überwindet und eine neue, vitale, lebensbejahende, radikal autonome Praxis möglich macht.
- Nach FREUD ist Moral Resultat der durch Kultur bewirkten individuellen (Vater, Gewissen) und kollektiven (Gott, Ethos) Über-Ich-Einsetzung, die im Ödopus-Komplex gründet und die Aggression eindämmen soll, indem sie Triebverzicht fordert. Der Sinn des Lebens und der Praxis ist durch die Libidoökonomie bestimmt.

- Nach LORENZ fungiert die Moral als Kompensationsmechanismus, der die biologische Instinktausstattung des Menschen an die Erfordernisse des Kulturlibens anpassen soll. Grundnorm der Moral ist somit die auf Arterhaltung abziehende biologische Teleonomie.
- Tendenziell setzen diese Relativierungsvarianten einer (klassenspezifisch, ressentimenthaft, neurotisch bzw. instinkthalt) fixierten, reflexionslosen Praxis und deren (defizienter) traditioneller Moral ein (durch die betreffende Theorie) aufgeklärtes neues Bewußtsein gegenüber, das eine neue Praxis ermöglichen soll.
- In der Radikalisierung dieser Differenz und in der Absolutisierung der (an sich legitimen und bedeutsamen) Theorieaspekte wird oft übersehen, daß der Motivationshorizont des Menschen zwar immer endlich-kontingent und vielfältig bedingt ist, aber in dieser Beschränkung auch immer Horizont eines selbstbewußt-freien, reflektierenden und der verantwortlichen Praxis fähigen Subjekts ist.

Innerhalb der Gegenwartsphilosophie wurden eine Reihe von Versuchen gemacht, durch Neuansätze eine Grundlegung der Ethik zu schaffen, die sich von den traditionellen Formen der Fundamentalethik mehr oder weniger stark unterscheiden. Wir skizzieren im folgenden die *materiale Wertethik*, die *existentialistische Ethik* sowie die *Diskurstethik* und verweisen im Anschluß daran kurz auf einige andere Neuansätze.

### 9.1 Die materiale Wertethik

Sie entstand im Rahmen der von Edmund HUSSERL (1859–1938) begründeten *phänomenologischen Philosophie*, die bis etwa 1970 großen Einfluß auf das kontinentaleuropäische Denken ausübte (EP 3.4.1). Für das Entstehen der materialen Wertethik war auch das ethische Werk von Franz BRENTANO (1838–1917) bedeutsam. Als Hauptvertreter der materialen Wertethik gelten Max SCHELLER (1874–1928), Nikolai HARTMANN (1882–1950) und Dietrich von HILDEBRAND (1889–1977).

Es war das Grundanliegen der phänomenologischen Philosophie, mittels der sogenannten *phänomenologischen Methode* die reinen Wesenheiten und Wesenssachverhalte freizulegen, die der inneren und äußeren Erfahrung zugrunde liegen, und sie der sogenannten *Wesensschau* zugänglich zu machen. Darum nennt man die Phänomenologie auch *Wesensphilosophie*. Die phänomenologischen Forschungen ergaben eine Fülle wertvollen Analysematerials zur Erkenntnistheorie, zur Theorie des Subjekts, zur Psychologie, aber auch zu Logik, Mathematik, Ontologie, Naturphilosophie, Religionsphilosophie und Ästhetik. Die materiale Wertethik wendet die phänomenologische Methode in modifizierter Form auf die Ethik an. Als Hauptwerke gelten SCHELLERS *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913–16) sowie HARTMANNS *Ethik* (1926).

#### 9.1.1 Der wertethische Ansatz

Die Grundthese aller Wertethiker läßt sich folgendermaßen fassen:  
*Wie sich die rational erkennende Wissenschaft zur Wesenheit verhält, so verhält sich das irrational erkennende Wertgefühl zum Wert.* Werte sind also keine rational erfaßbaren, argumentativ aufweisbaren Sinngehalte, sondern sie erschließen sich einem *Wertfühlen*, das im Unterschied zu

allem sinnlich-affekthaften Gefühl als ein *geistiges*, aber *irrationales* Fühlen gefasst wird. Manche Wertethiker nehmen an, es gebe eine *reine, ungeschichtliche und absolute Ordnung der Werte an sich*, also eine *apriorisch strukturierte Wertwelt*, die sich unserem Wertfühlen (im Vorziehen und Nachsetzen, im Lieben und Hassen) in verschiedenen Graden der Adäquation erschließt. Nicht die Werte sind geschichtlich-wandelbar, sondern unser Entwicklungsstand des Wertfühlers verändert sich gegenüber der unveränderlich-ungeschichtlichen Welt der Werte. SCHELER schreibt:

Der eigentliche Sitz alles Wertapriori [...] ist die im Fühlen, Vorziehen, in letzter Linie im Lieben und Hassen sich aufbauende *Wert-Erkenntnis* resp. *Wert-Erschauung*, sowie die Zusammenhänge der Werte, ihres »Höher-« und also in *spezifischen* Funktionen und Akten, die von allem Wahrnehmen und Denken *toto coelo* verschieden sind und den einzigen möglichen Zugang zur Welt ja nur Psychisches gegeben ist) sondern *im* fühlenden, lebendigen Verkehr mit der *Welt* [...], *im* Vorziehen und Nachsetzen, *im* Lieben und Hassen selbst, [...] blitzten die Werte und ihre Ordnungen auf! Und in dem so Gegebenen liegt auch der apriorische Gehalt. (II 88f.) Hierbei kann ein Wert (respektive sein Rang) im Fühlen und Vorziehen in den verschiedensten Graden der *Adäquatition* bis zur »Selbsiggegebenheit« (mit der »absolute Evidenz« zusammenfällt) gegeben sein. (89) Ob also ein Ich überhaupt Werte »hat« oder »erfährt«, ist für deren Sein überhaupt ganz gleichgültig. [...] Das Sein des Wertes setzt so wenig ein Ich voraus, als die Existenz von Gegenständen (z. B. Zahlen) oder als die gesamte Natur ein »Ich« voraussetzt. (280) Sowohl für den historischen Menschen als für das Individuum ist die Entwicklungsfähigkeit des Wertführers eine unbegrenzte; und auch der Mensch als Gattung ist ein sich wandelndes Glied der Entwicklung des universellen Lebens. Indem sich sein Fühlen entwickelt, *schreitet* er erst in die Wertfülle der vorhandenen Werte *hinein*. (281) Je weniger wir aktiv Besitz nehmen von unserer geistigen Person, desto mehr sind die Werte uns nur als Zeichen für Güterdinge gegeben, die für unsere leiblichen Bedürfnisse wichtig sind. Je mehr wir »in unserem Bauch« leben – wie der Apostel sagt –, desto wertärmer wird die Welt und desto mehr sind auch die noch gegebenen Werte nur in der Einschränkung ihrer möglichen Zeichenfunktion für vital und sinnlich »wichtigere« Güter da. *Darin*, aber nicht in den Werten selbst, liegt das subjektive Element der Wertgegebenheit. (281f.)

Wir sehen, daß SCHELER in eigentümlicher Weise versucht, das gefühlsethische Motiv der empiristischen Tradition (vgl. HUME, 2.4.3) mit dem Apriorismus KANTS zu verbinden. Außerdem erinnert sein Ansatz an die *logique du cœur* bei Blaise PASCAL. Er kritisiert vehement den Formalismus des sittlichen Apriori bei KANT (3.2.1) und behauptet im Gegensatz dazu den materialen, objektiven, sich im Wertfühlen erschließenden Apriorismus der Werte. Dabei vertritt er folgende Rangordnung im Bereich der Wertgruppen:

- Die unterste Stufe bilden die Werte des *Angenehmen* und *Unangenehmen* im Sinne der (sinnlichen) *Lust-Unlust-Motivation*.
- Höherrangig sind die Werte des *vitalen Fühlens* im Sinne der *Höhe des Lebensgefühls*, etwa im Gegensatz von Edlem und Gemeinem, Gesunden und Kranken, Jugend und Alter; hier nimmt SCHELER Motive von NIETZSCHE auf.
- Höher als die vitalen Werte stehen die *geistigen Werte*, zu denen die Werte des Wahren (z. B. in der Wissenschaft) gehören.
- Die höchste eigenständige Wertgruppe bilden die Werte des *Heiligen und Unheiligen*.

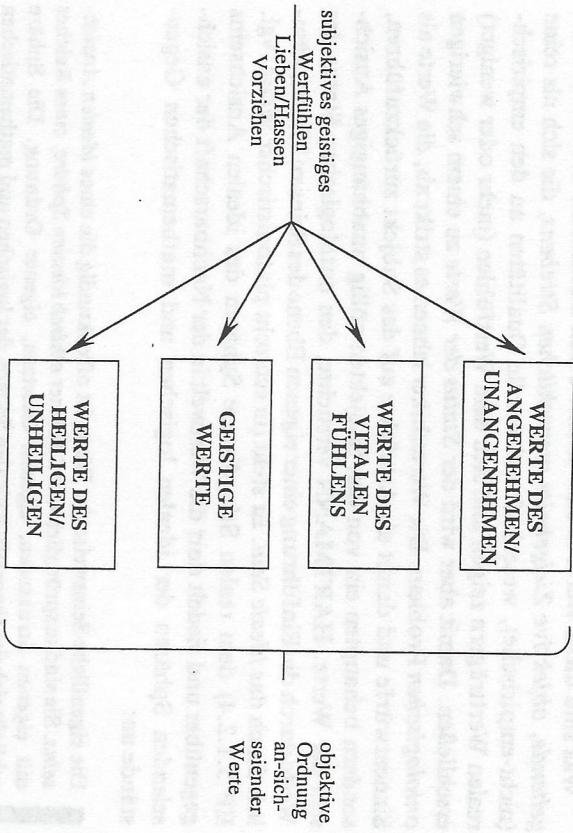


Abb. 25: Das Wertfühlen bei Scheler

Worin besteht bei SCHELER das Eigentümliche der *moralischen Werte*, die Thema der Ethik sind? Im Unterschied zu anderen (z. B. väterlichen, ästhetischen oder religiösen) Werten implizieren die moralischen Werte ein *Sollen*. Fühle ich einen moralischen Wert, so fühle ich damit zugleich, daß seine Verwirklichung sein soll. Diese Sollensbewandtnis hat zunächst den Charakter eines *idealen Sollens*, also eines Sollens überhaupt, das sich nicht konkret an mich in meiner Situation richtet. Dieses ideale Sollen wird zum *realen Sollen*, wenn ich in bestimmter Situation das *Fehlen* der Verwirklichung eines moralischen Wertes konstatiere. Die-

ses reale Sollen erlangt die Bedeutung eines *Imperativs*: „*a weiß mich dann verpflichtet, die Verwirklichung des Wertes hier und jetzt anzustreben und entsprechend zu handeln.*

Wir können das Gemeinte folgendermaßen illustrieren: *Hilfsbereitschaft* erfahren wir ganz allgemein (unabhängig von einer konkreten Situation) als moralischen Wert, denn das Werffühlen erschließt unmittelbar Hilfsbereitschaft als einen Wert, der mit einem idealen Sollen verbunden ist. Sehe ich nun, wie ein alter, blinder Mann hilflos versucht, die Straße zu überqueren, so bestimmt sich das ideale Sollen zum realen und damit zum Imperativ. Ich sehe, daß Hilfsbereitschaft hier und jetzt real verwirklicht werden sollte; daraus entspringt für mich die Verpflichtung, den alten Mann über die Straße zu führen.

Alle Imperative sind selbst nur *berechtigte Imperative*, wenn sie auf ein ideales Sollen und indirekt auf den dazu gehörigen Wert zurückgehen. (227)

Was sind diese Werte *in sich selbst*? Nach SCHELER sind sie *an sich geltende, objektive Zielgehalte menschlichen Strebens*, die sich als reine (nicht-empirische), wesenhaft-universelle Qualitäten an den empirisch-realnen Werträgern zeigen und sich dem Werffühlen (mehr oder weniger) erschließen. Damit aber wird der *Status der Werte* zu einem schwierigen *ontologischen Problem*. Die Wertethiker lehnen es strikt ab, die Werte als Simmentwürfe und damit als Artefakte auf das Subjekt zurückzuführen, sondern behaupten ein von den Subjekten völlig unabhängiges Ansichsein der Werte. HARTMANN versuchte, den ontologischen Status der Werte durch die Einführung einer eigenen Ebene des Seins zu klären, nämlich durch das *ideale Sein*. Er stellt (in schlecht platonistischer Weise, vgl. EP 5.1.2.4) dem realen Sein diverse Sphären des idealen Ansichseins gegenüber und siedelt dort die Wertwelt in der Nachbarschaft der ansichsegenden Sphären der idealen logischen und mathematischen Gegenstände an:

Die eigentliche Seinsweise der Werte ist offenkundig die eines *idealsten Ansichseins*. Sie sind ursprünglich Gebilde einer *ethisch idealen Sphäre*, eines Reichen mit eigenen Strukturen, eigenem Gesetzen, eigener Ordnung. Die Sphäre schließt sich der theoretisch idealen Sphäre, der logischen und mathematischen Seinsphäre, sowie derjenigen der reinen Wesenheiten überhaupt, organisch an. Sie ist deren Fortsetzung. Wie wesensverschieden auch ideale Seinsstrukturen jener Gebiete den Werten sein mögen, sie teilen mit ihnen doch den modalen Grundcharakter des idealen Ansichseins. (136)

den subjektiven Entwurfscharakter allen Wertens herausgestellt hatte, die *Hermeneutik* den letztlich unreinholbaren Vorverständnisbezug und der *Neomarxismus* die historisch-materialistische Tragweite der Geschichtlichkeit, büßte die materiale Wertethik weitgehend die Bedeutung ein, die sie um die Jahrhundertmitte hatte. Werte als materiale Qualitäten, als Zielgehalte des Strebens und Sinnansprüche der Praxis sind nichts Ansichtseindes. Sie sind Setzungen und Entwürfe des wertenden Bewußtseins. Moralistische Werte resultieren einerseits aus der wertsetzenden (praktischen) Vernunft qua *Gewissen* und werden andererseits auf Grund sozialer Akzeptanz intersubjektiv zu normenbildenden Elementen des sozialen *Ethos* (5.1.3). Insofern haben Werte eine *artifizielle Bewandtnis*; das heißt freilich nicht, daß Wertsetzungen einfach hin willkürlich und beliebig erfolgen. Darum verweisen die beiden großen Paradigmen der ethischen Tradition, die *lex naturalis* bei THOMAS (4.2) und die Selbszweckformel des Kategorischen Imperativs bei KANT (3.2.2), auf eine unbeliebige, apriorische Grundstruktur allen Wertens, deren *materialie Füllung* allerdings immer in gesellschaftlicher und geschichtlicher Vermittlung steht.

Auch die Annahme, daß sich Werte in nonkognitivistischer Weise einemalogischen, *irrationalem Wertfühlens* erschließen, erwies sich – zumindest bezüglich der moralischen Werte – als äußerst fragwürdig. Sie wird der offenkundigen *Diskursivität* des Moralischen nicht gerecht, der Tatsache also, daß wir über das sittlich Richtige Diskurse führen und rational argumentieren können. Wir erörterten dieses Thema, als wir über die Dialektik des Gewissens (5.1.1) und über das Verhältnis von Gewissen und Ethos (5.1.3) handelten. Sowohl die beiden zitierten Paradiigmata der Tradition als auch die aktuellen diskursthetischen, gerechtigkeitstheoretischen und utilitaristischen Ansätze sind kognitivistisch. Die Wertethik führt in die prekäre Situation, daß sich Personen im Fall von Wertdivergenzen im Grunde nur auf ihr je-eigenes Wertgefühl berufen, dessen subjektiven Entwicklungszustand absolutsetzen bzw. ihn durch Autoritäten absichern lassen können. Damit aber leistet sie gerade jenen subjektivistischen und relativistischen Tendenzen Vorschub, gegen die sie mit der Behauptung der Objektivität ansichseender Werte antrat.

Unabhängig von dieser Kritik am werethischen Ansatz ist auf die Vielfalt wertvoller werethischer Analysen hinzuweisen, die von den Wertethikern vorgelegt wurden. Man denke etwa an SCHELERS Unterscheidung von Werten und Gütern, an seine subtilen Differenzierungen der Wertarten (z. B. Person- und Sachwerte, Eigen- und Fremdwerte, Akt-, Funktions-, Reaktions-, Gesinnungs-, Handlungs- und Erfolgswerte, Individual- und Kollektivwerte, Selbst- und Fremdwerte) oder an die großartige Werttafel bei HARTMANN.

## 9.1.2 Kritische Überlegungen

Die Annahme objektiver, ansichseender, ungeschichtlicher und bewußtseinsunabhängiger Werte erwies sich als philosophisch unhaltbar. Schon ihr ontologischer Status (z. B. als Sphäre des idealen Seins bei HARTMANN) führt in unlösbare Probleme. Seit der Existentialismus

### 9.1.3 Exkurs: Moral und Gefühl

Die These der Wertethiker, es gebe ein eigenständiges, nichts Sinnliches, geistiges Wertfühlen, widerspricht den großen Traditionen der philosophischen Ethik, welche den emotional-affektiven Bereich meist der Sinnlichkeit zuordneten, während nur das (vernunfthafte) Erkennen und das (freie) Wollen als geistige Vollzüge betrachtet wurden. Es scheint keinen zwingenden Grund zu geben, diese traditionelle Zuordnung in Frage zu stellen. Dennoch verweist die Auffassung der Wertethiker berechtigterweise auf die besondere Bedeutung, die dem Bereich des Emotional-Affektiven innerhalb der Moral zukommt.

Wir wiesen bereits in 6.2 darauf hin, daß die antike sowie die scholastische Ethik diesem Bereich (*passiones animae*) große Bedeutung einräumten und ihn zu differenzieren suchten. Auch in der empiristischen Ethik (vgl. 2.4.3) spielen die Gefühle eine zentrale Rolle. Wir erinnern uns, daß SCHILLER (6.1) gegenüber KANT eindringlich darauf insistierte, diesen Bereich innerhalb des Moralischen stärker zu beachten. Im Rahmen der analytischen Ethik werden wir zeigen, daß der *Emotivismus* die Bedeutung des Emotionalen unter einem anderen (wichtigen) Gesichtspunkt ins Spiel bringt. Wir skizzieren im folgenden drei Aspekte des Zusammenhangs von Moral und Gefühl:

(1) *Der Aspekt der Spannung*. Im Raum der Moralität machen wir oft die Erfahrung, daß wir gegenüber dem Anspruch der Pflicht emotional-affektiv *ablehnend* reagieren. Wir wissen dann zwar, daß wir etwas sollten, aber was wir sollten, tun wir *nicht gern*. Manchmal setzt die Pflichterfüllung eine beträchtliche Anstrengung voraus, weil die Pflicht auf einen starken Widerstand seitens der Emotionen stößt (z.B. Angst, Widerwillie, Ekel, Leidhagie, Zorn, Begierde, Eitelkeit etc.). Diese Grunderfahrung macht deutlich, daß der moralische Anspruch häufig in einer Spannung zu unserer emotional-affektiven Gestimmtheit steht; wir empfinden die Emotionen bzw. Affekte als moralitätswidrig und wissen uns verpflichtet, sie zu überwinden.

In 3.2.6 sahen wir, daß das moralisch *Böse* immer als pflicht- bzw. vernunftwidriges empirisches Motiv motiviert, also als ein Motiv, das uns emotional-affektiv bewegt. KANT betonte dieses Phänomen der Spannung in der Gegentüststellung von *Pflicht und Neigung*. Auf Grund dieser Spannung sprechen wir etwa von Selbstüberwindung, Selbstbeherrschung oder Selbstdisziplin.

(2) *Der Aspekt der positiven Resonanz*. Der Aspekt der Spannung betrifft das Verhältnis von Moral und Gefühl nur partiell. Denn oft sind unsere Emotionen bzw. Affekte mit unseren Pflichten im Bunde und unterstützen sie; dann tun wir das Gute gern. Wir machen vielfältig die Erfahrung einer emotionalen Resonanz der Moralität im emotional-affektiven Bereich. Die Emotionalität korreliert in diesem Fall positiv mit der Moralität. Dabei können wir zwei Möglichkeiten unterscheiden:

- Im Fall der ersten geht es darum, daß die Korrelation von Moralität und Emotionalität *apriorisch* grundgelegt ist; sie hat dann den Charakter eines *natürlichen Habitus* (4.1.1). Dabei kommen wichtige Aspekte des Phänomens des *Gewissens* in Sicht.

Auf einen zentralen Aspekt verweist KANT mit dem Begriff der *Achtung fürs Gesetz*. Während das Gesetz (als reines Vernunftgesetz) im Praktischwerden reiner Vernunft aus sich selbst gründet (3.2), ist die Achtung eine Emotion.

Man könnte mir vorwerfen, als suche ich hinter dem Worte *Achtung* nur Zuflucht in einem dunklen Gefühl, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutlich Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung auch ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß *empfangenes*, sondern durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersten Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der *Unterordnung* meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittlung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. (GMS BA 16 Anm.)

Von diesem zentralen Aspekt her können wir auch die emotionale Seite jener Phänomene verstehen, die wir in 4.1.2 erörterten. Wir zeigten dort, wie THOMAS VON AQUIN die Grundfunktionen des Gewissens vor und nach der Handlung charakterisiert (*includere, remunimurare, remordere, excusare* etc.). Auch alltagssprachlich ist die Rede vom guten Gewissen als dem »sanften Ruheskisen« im Unterschied zum »Gewissensbiß« bzw. »Gewissenswurm« des schlechten Gewissens. Diese vielfältigen Formen des Korrelatens von Moralität und Emotionalität bzw. der emotionalen Resonanz des Moralitätsanspruchs gründen nach KANT letztlich in jener apriorischen Grundresonanz des Sittengesetzes im emotional-affektiven Bereich, eben der Achtung fürs Gesetz. (Vgl. dazu auch das NEWMAN-Zitat in 7.3.4)

- Im Fall der zweiten Möglichkeit geht es um jene Resonanz der Moralität im emotional-affektiven Bereich, wie wir im Kontext des *klassischen Tugendbegriffs* erörterten (6.2). Hier ist die Korrelation nicht apriorisch vorgegeben, sondern im Tugendstreben zu leisten; durch die Gestaltung und Erziehung der je-eigenen Sensualität wird der Moralität Resonanz im emotional-affektiven Bereich verschafft und die Widerspenstigkeit der Neigungen abgebaut. Der Tugendhafte lebt dann nicht mehr in der Spannung des ersten Aspekts, sondern freut sich am Guten und tut es gern.

Vielelleicht könnte man das, was die Vertreter der materialen Wertethik mit dem *Wertfüllen* meinen, zumindest partiell durch diesen Aspekt der Resonanz-Emotionalität erklären.

(3) *Der Aspekt der Fixierung*. Wir können hier auf Gesichtspunkte hinweisen, welche die *Ethologie* (8.4) ins Spiel brachte. Zweifellos gibt es viele stammesgeschichtlich vorgegebene und kulturgeschichtlich modifizierte emotional-affektive Reaktionsweisen, die bewirken, daß wir auf

bestimmte Motive, Phänomene oder Situationen in bestimmter Weise reagieren. Wir müssen damit rechnen, daß unsere Sensualität vielfältig durch Bestimmungen fixiert ist, die man ethologisch als Instinktausstattung, Prägung, AAM-Struktur etc. erklären kann, etwa im Sinne des Kindchenschemas oder der Tötungshemmung. Manche dieser emotional-affektiven Reaktionsweisen erscheinen uns in ähnlicher Weise *wertbezogen* wie die moralische Motivation; darum werden sie auch von manchen Ethologen moralanalog interpretiert. Tatsächlich liegen derartige Fixierungen jedoch auf einem *vormoralischen* Niveau. Sache der praktischen Vernunft ist es, den Inhalt der Pflicht zu bestimmen, ohne sich an diese Fixierungen plätschisch, gestaltbar bzw. erzielbar; wir sollten sie so gestalten, daß Moralität in ihr emotional-affektiv Resonanz findet.

Spontane emotionale Reaktionsweisen können die Vernunftmotivation verstärken und unterstützen, sie können sich aber auch als vernunftwidrig erweisen. So etwa können spontane Mitleidsaffekte die Hilfsbereitschaft gegenüber Mitmenschen fördern; sie können aber auch fehl am Platze und unvernünftig sein, man denke etwa an jene alten Damen, die aus Mitleid (AAM-bedingt?) mit besonders niedlichen Tieren maßlos Tauben füttern und damit erheblich zur Taubengeplage beitragen, an der unsere Städte leiden.

## 9.2 Existentialistische Ethik

Der Existentialismus spielte zwischen 1920 und 1960 eine beträchtliche Rolle innerhalb der europäischen Philosophie. Seine Auswirkungen, vor allem die seiner großen Analysen der Existentialien (= Grundstrukturen der menschlichen Existenz), sind nach wie vor bedeutsam. Der wirkungsgeschichtlich maßgebliche Vorläufer des Existentialismus unseres Jahrhunderts war der Däne Søren KIERKEGAARD (1813–1855). Als Hauptvertreter des neuen Existentialismus gelten Karl JASPERS (1883–1969), Martin HEIDEGGER (1889–1976), Gabriel MARCEL (1889–1973) und Jean-Paul SARTRE (1905–1980). Wir wollen im folgenden zunächst die ethisch relevanten Grundgedanken KIERKEGAARDS und dann einige ethische Haupthämmen des neueren Existentialismus skizzieren (vgl. EP 3.4.2).

### 9.2.1 Kierkegaard

Die drei Überlegungen KIERKEGAARDS, mit denen wir uns beschäftigen wollen, wurden im existentialistischen Denken unseres Jahrhunderts in vielfältigen Variationen rezipiert. Wir beziehen uns im folgenden vor allem auf die Werke *Entweder Oder* (1843), *Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen* (1849) und *Die Krankheit zum Tode* (1849).

### 9.2.1.1 Objektive und subjektive Reflexion

Mit der Unterscheidung dieser beiden Möglichkeiten der *Sebstreflexion* erörtert KIERKEGAARD eine für die gesamte existentialistische Philosophie entscheidende *Grunddifferenz*:

- In der *objektiven Reflexion* werde ich mir selbst zum Objekt, d. h. ich denke mich *als etwas*; dieses Etwas ist immer ein Abstraktum, ein Allgemeines, ein Universale. Damit wird das Subjekt als die individuelle, je-eigene, konkret-einzelne *Existenz* ausgeklammert; es wird nicht Thema der Reflexion.

In der objektiven Reflexion denke ich mich z.B. *als Mann*, Vater, Beamter, Philosoph, Patient etc., d.h. als etwas, was *andere auch sind* und worin ich durch andere ersetztbar erscheine.

Der Weg der objektiven Reflexion macht das Subjekt zum Zufälligen und dadurch Existenz zu etwas Gleichgültigem, Verschwindendem. Vom Subjekt fort geht der Weg zur objektiven Wahrheit, und während das Subjekt und die Subjektivität gleichgültig werden, wird es die Wahrheit auch und gerade dies ist ihre objektive Gültigkeit [...]. (Nachschrift 355, Ausg. DIEM)

- In der *subjektiven Reflexion* geht es genau *um mich als dieses individuell-existierende Subjekt*, um die subjektive Innerlichkeit meines je-eigenen Existierens und seine individuell-subjektiven Möglichkeiten, also um das, worin ich gerade nicht ersetzbar bin. Dem subjektiven Denker geht es darum, »sich selbst in Existenz zu verstehen« (519), sich auf seine eigenen Möglichkeiten hin zu erfassen und sich der radikal konkreten Offenheit des je-eigenen Werdens zu stellen.

Während das denkende Subjekt und seine Existenz dem objektiven Denken gleichgültig ist, ist der subjektive Denker als Existierender wesentlich an seinem eigenen Denken interessiert, ist in ihm existierend. [...] Während das objektive Denken alles im Resultat ausdrückt und der ganzen Menschheit durch Abschreiben und Ableitern des Resultats und des Fazits zum Mogeln verhilft, setzt das subjektive Denken alles ins Werden und läßt das Resultat weg, teils weil dies gerade dem Denker angehört, da er den Weg hat, teils weil er als Existierender beständig im Werden ist, was ja jeder Mensch ist, der sich nicht dazu hat narrten lassen, objektiv zu werden, unmenschlich zur Spekulation zu werden. (200f.)

KIERKEGAARD wendet sich mit dieser Unterscheidung einerseits gegen die philosophischen Systeme des Deutschen Idealismus, vor allem gegen das spekulativ-absolute System HEGELS, andererseits aber auch gegen den positivistischen Anspruch der methodisch-abstrakten Einzelwissenschaften. Sie alle bewegen sich in objektiver Allgemeinheit und klammern darum genau das aus, worum es letztlich geht: die je-eigene, konkret-subjektive Existenz.

Für die objektive Reflexion wird die Wahrheit ein Objektives, ein Gegenstand, und es kommt darauf an, vom Subjekt abzusehen; für die subjektive Reflexion wird die Wahrheit die Aneignung, die Innerlichkeit, die Subjektivität und es geht darum, sich existierend in die Subjektivität zu vertiefen. (33)

### 9.2.1.2 Selbst – Verzweiflung – Glaube

In der Schrift *Die Krankheit zum Tode* entwickelt KIERKEGAARD einen Gedankengang, der vom *Selbst* (= dem in subjektiver Reflexion Existierenden) über die existentielle *Verzweiflung* zum *Glauben* führt.

Der Gedankengang beginnt mit einer Präzisierung des existentialistischen Ansatzes. Zunächst der zentrale Text:

Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das *Selbst*. Aber was ist das *Selbst*? Das *Selbst* ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. (31, Ausg. DIEM)

Ausgehend von diesem Text versuchen wir, in drei Schritten den Gedankengang zu folgen; dabei wollen wir Symbole verwenden.

(1) Das *Selbst* wird bestimmt als »ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält«. Die Definition umfaßt zwei Elemente. Das erste, *Verhältnis* (»V«), meint im Kontext die im Menschen gesetzte Differenz von Natur und Geist. Endlichem und Unendlichem, Zeitlichem und Ewigem, Notwendigkeit und Freiheit. Sie läßt sich analog fassen zu jener Grundbewandtnis des Menschseins, die wir als *transzendentale Differenz* charakterisierten (3.1).

Verwenden wir für die gegensätzlichen Bestimmungen die Symbole »A« (= Natur, Endliches, Zeitliches, Notwendigkeit) und »B« (= Geist, Unendliches, Ewiges, Freiheit), so können wir das erste Element der Definition als Verhältnis von A und B charakterisieren.

Wir fassen also das erste Definitionselement als »V(AB)«. Aber: »So betrachtet ist der Mensch noch kein *Selbst*.« (31) Die philosophische Sicht des Menschen als V(AB) verbleibt auf der Ebene der objektiven Reflexion. Erst das zweite Definitionselement bringt die existentielle Pointe ins Spiel: Das *Selbst* ist ein Verhältnis (»V«), in welchem sich V(AB) zu sich selbst verhält. Schreiben wir für »V(AB)« vereinfacht »V«, so können wir die Definition des *Selbst* formalisieren als »V<sub>1</sub>(VV)«.

Das *Selbst* ist nicht das Verhältnis [V(AB)], sondern daß das Verhältnis [V] sich zu sich selbst [V] verhält [V]. I. e. V verhält sich das Verhältnis zu sich selbst, so ist dieses Verhältnis [V] das positive Dritte, und dieses ist das *Selbst*. (31) Damit ist die Perspektive der objektiven Reflexion überstiegen und die subjektive Reflexion erreicht.

(2) Erfaßt das *Selbst* (als V<sub>1</sub>) sich selbst als V(AB), so ist es existentiell der radikalen *Widersprüchlichkeit* und *Paradoxie* konfrontiert, die in der

Grunddifferenz V(AB) liegt. Die Konsequenz dieser Konfrontation ist *Verzweiflung*. KIERKEGAARD unterscheidet zwischen zwei Typen von Verzweiflung, der *uneigentlichen* und der *eigentlichen*.

- Die *uneigentliche Verzweiflung* ist der Zustand, in dem sich der Mensch dem Existieren bzw. der subjektiven Reflexion entzieht und in den Spielarten der objektiven Reflexion verharrt. Er ist zwar ein *Selbst*, ist sich aber seiner selbst als *Selbst* nicht bewußt. Nach KIERKEGAARD ist diese uneigentliche Verzweiflung die Gesinnung der Welt im neutestamentlichen Wortsinn.

[Die uneigentliche Verzweiflung ist] die verzweifelte Unwissenheit darüber, daß der Mensch ein *Selbst*, und zwar ein ewiges *Selbst* hat. (67) In der Unwissenheit verzweift [...] ist der Mensch am weitesten davon entfernt, sich als Geist bewußt zu sein. Aber gerade das, sich nicht als Geist bewußt zu sein, ist Verzweiflung, ist Geistlosigkeit [...]. (70)

- Die *eigentliche Verzweiflung* ist »die Verzweiflung eines Menschen, der sich bewußt ist, verzweift zu sein, der sich bewußt ist, ein *Selbst* zu haben, worin doch etwas Ewiges ist«; es ist also die Verzweiflung des *Existierenden*, der »entweder verzweift nicht er selbst sein will, oder verzweift er selbst sein will« (73). Insofern gibt es *zwei Varianten* der eigentlichen Verzweiflung. In der ersten geht es darum, bis zum Extrempunkt des Selbstmords hin *sich los sein zu wollen*, in der zweiten geht es darum, das *Selbst in seiner Identität zu stabilisieren*, was aussichtslos ist:

Es gibt in der ganzen Dialektik, innerhalb derer das *Selbst* handelt, nichts Festes: was das *Selbst* ist, steht in keinem Augenblick fest, das heißt ewig fest. (102)

Die Verzweiflung in ihrer geistlos-defizienten Uneigentlichkeit oder in ihrer bewußten Eigentlichkeit stellt eine *Grundbedinglichkeit* des Menschen dar.

Das kommt daher, daß die Verzweiflung eine Bestimmung von Geist ist, sich zum Ewigen im Menschen verhält. Aber das Ewige kann er nicht verlieren, in alle Ewigkeit nicht; er kann es nicht ein für allemal von sich werfen, nichts ist unmöglich; er muß in jedem Augenblick, in dem er es nicht hat, es fortgeworfen haben oder von sich werfen – aber es kommt zurück, das heißt, jeden Augenblick, wenn er verzweift, zieht er sich die Verzweiflung zu. Denn die Verzweiflung folgt nicht aus dem Mißverhältnis [V(AB)], sondern aus dem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält [V]. Und um das Verhältnis zu sich selbst kann ein Mensch nicht kommen, sowenig wie um sein *Selbst*, was übrigens ein und dasselbe ist, da ja das *Selbst* das Verhältnis zu sich selbst ist. (36)

(3) Für KIERKEGAARD ist es entscheidend, daß sich das Verhältnis V<sub>1</sub>(VV) als *abhängiges Verhältnis* begreift, als ein Verhältnis also, das sich nicht selbst gesetzt hat.

„Im Sich-Verhalten zu-sich-selbst und im Selbst-sein-Wollen gründet das Selbst durchsichtig, in der Macht, die es setzt.“

religiöser Ipunkt:  
das Selbst als Einzelner vor dem absoluten Paradox

Allerdings ist es göttliche X, zu dem sich das Selbst in V<sup>2</sup> verhält, *absolutes Paradox*, etwas (objektiv gesehen) Absurdes und ein »logisches Ärgernis«, was sich vor allem darin zeigt, »daß Gottes Sohn Mensch geworden ist«. Glaube ist insofern Entscheidung und Wagnis aus subjektiver Reflexion und insofern existierendes Ausharren als Einzelter (Selbst) vor dem absoluten Paradox.

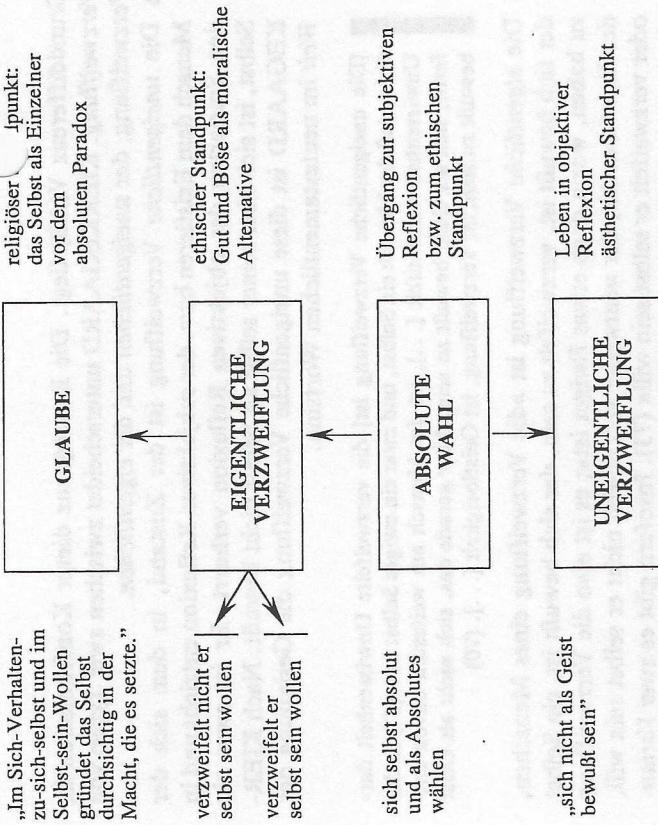


Abb. 26: *Eigentliche und uneigentliche Verzweiflung bei Kierkegaard*

Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält [V<sup>1</sup>] durch ein anderes [X] gesetzt, so ist das Verhältnis [V<sup>1</sup>] zwar das Dritte, aber dieses Verhältnis, das Dritte, ist doch wieder ein Verhältnis [V<sup>2</sup>], welches sich zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat. (31f.)

Insofern ist das Selbst ein »abgeleitetes, gesetztes Verhältnis«, »das sich zu sich selbst verhält und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem anderen verhält« (32). Dieses andere (X) ist *Gott*. Das Selbst kann insofern folgendermaßen gefaßt werden: V<sup>2</sup>(V<sup>1</sup>X).

Damit erhalten die beiden Varianten der eigentlichen Verzweiflung die Bedeutung der *Sünde*; die erste ist die der *Schwachheit*, die zweite die des *Trotzes*. Alternative zur Sünde und zur Verzweiflung ist der *Glaube*:

Das Mißverhältnis der Verzweiflung ist nicht ein einfaches Mißverhältnis, sondern ein Mißverhältnis in einem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und gesetzt von einem andern, so daß das Mißverhältnis in jenem für sich seinden Verhältnis sich zugleich unendlich im Verhältnis zu der Macht reflektiert, die es setzte. Dies ist nämlich die Formel die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz ausgerottet ist: im Sich-Verhalten-zu-sich-selbst und im Selbst-sein-Wollen gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte. (32f.)

KIERKEGAARD erörterte das Problem der Praxis auf drei Ebenen: der *ästhetischen*, der *ethischen* und der *religiösen*.

In *Entweder Oder* (1843) stellte er die ästhetische Lebensauffassung der ethischen gegenüber. In *Furcht und Zittern* (1843) wird die ethische durch die religiöse relativiert und in den *Stadien auf des Lebens Weg* (1845) werden die drei Ebenen weiter bestimmt und aufeinander bezogen.

(1) Der *ästhetische* Standpunkt läßt sich der objektiven Reflexion und der uneigentlichen Verzweiflung zuordnen. Hier geht es um eine Praxis, die sich ausschließlich vom Interesse leiten läßt, *das Leben zu genießen*. Der Mensch der ästhetischen Lebensweise lebt in einer Unendlichkeit bloßer Möglichkeiten, ohne in Wahrheit wirklich zu existieren. Da er aber doch ein in die Wirklichkeit gesetzter Einzelter ist, muß er an dieser uneigentlichen und unwahren Scheinfreiheit ästhetischer Nicht-Existenz letztlich verzweifeln.

KIERKEGAARD unterscheidet zwischen der *unmittelbar-unreflektierten* und der *reflektierten* Form der ästhetischen Existenzweise. In der unreflektierten ist der Mensch der *Außerlichkeit* verfallen und erlebt die Welt der Dinge und Menschen als unendliches Prisma bunter Möglichkeiten; diese Form wird illustriert durch den Don Giovanni der Mozart-Oper. In der reflektierten Form geht es darum, *das Genießen zu genießen*, also die innere Welt der Stimmungen und Gefühle als Reich der Möglichkeiten auszukosten; KIERKEGAARD illustriert diese Form am Beispiel des Verführers, der seine eigene Verführungskunst genießt. Beide Varianten sind aporetisch; sie münden letztlich in Banalität und Langeweile.

(2) Der *ethische* Standpunkt entspricht der subjektiven Reflexion und führt zu eigentlichen Verzweiflung. Er wird durch die *Wahl* bezogen, in welcher ich mich angesichts des Entweder-Oder von ästhetischem Unernst und eigentlichem Selbstsein *als ein Selbst wähle*. Im entscheidenden Akt der Freiheit wähle ich mich als diesen wirklich-konkreten, existierenden Einzelnen, als dieses kontingent-endliche, geschichtlich gewordene Ich. Ich wähle absolut das Ich als Absolutes und damit die Praxis des *eigentlichen Existierens*.

Was aber ist es nun, das ich wähle, ist es dies oder jenes? Nein, denn ich wähle absolut, und absolut wähle ich ja eben dadurch, daß ich gewählt habe, nicht

dies oder jenes zu wählen. Ich wähle das Absolute, und was ist das Absolute? Das bin ich selbst in meiner ewigen Gültigkeit. Etwas anderes als mich selbst kann ich niemals als das Absolute wählen, denn wähle ich etwas anderes, so wähle ich es als eine Endlichkeit und wähle es also nicht absolut. (Entweder Oder 771f., Ausg. DIEM) Das Individuum wählt also sich selbst als eine manigfaltig bestimmte Konkretion [..]. Diese Konkretion ist die Wirklichkeit des Individuums; da es sie aber nach seiner Freiheit wählt, so kann man auch sagen, sie sei seine Möglichkeit oder [...] sie sei seine Aufgabe. (817)

Dabei ist die Wahl, um die es hier geht, noch nicht die konkrete Wahl zwischen Gut und Böse, sondern die Wahl des Standpunkts, auf dem die Wahl zwischen Gut und Böse erst möglich wird. Der ästhetische Standpunkt war der Standpunkt der (vormoralischen) Indifferenz. Erst der ethische Standpunkt bringt die moralische Differenz in Sicht.

Mein Entweder-Oder bezeichnet nicht zunächst die Wahl zwischen Gut und Böse, es bezeichnet die Wahl, durch die man Gut und Böse wählt oder sie ausschließt. [...] Daß, wer Gut und Böse wählt, das Gute wählt, ist zwar wahr, aber es zeigt sich erst hinterher, denn das Ästhetische ist nicht das Böse, sondern die Indifferenz, und daher eben sage ich, daß das Ethische die Wahl konstituiere. Es ist deshalb nicht so sehr die Rede davon, daß man wähle, ob man das Gute oder das Böse will, als vielmehr davon, daß man das Wollen wählt; damit aber ist wiederum das Gute und das Böse gesetzt. Wer das Ethische wählt, wählt das Gute, das Gute aber ist hier völlig abstrakt, sein Sein ist damit nur gesetzt, und daraus folgt noch keineswegs, daß der Wählende nicht wieder das Böse wählen kann, obwohl er das Gute gewählt hat. (718)

Es geht also um eine *doppelte* Wahl. In der ersten Wahl wählt sich das Ich als Selbst und Einzelner »aus der Welt heraus«, indem es sich absolut setzt. In der zweiten, der konkreten Wahl von Gut oder Böse, wählt es sich wieder »in die Welt zurück«, in die bestimmte Situation, in welcher es als das absolute, konkret-einzelne Selbst seiner Pflicht konfrontiert ist.

(3) Der *religiöse* Standpunkt verläuft sich zum ethischen nicht im Sinne des Entweder-Oder, welches das Verhältnis des ethischen zum ästhetischen bestimmt. Vielmehr gehören Ethisches und Religiöses nach KIERKEGAARD zusammen. Das Religiöse vollendet das Ethische. Das Ethische verweist über sich hinaus auf das Religiöse.

Das Ungentügen des ethischen Standpunkts läßt sich folgendermaßen charakterisieren: Wähle ich mich als Absolutes und setze ich mich damit absolut frei, so weiß ich mich völlig auf mich selbst gestellt; aber ich bin nicht nur absolut, unendlich, ewig und frei, sondern zugleich kontingent, endlich, zeitlich und in Notwendigkeit eingebunden. Ich weiß mich als V(A)B. Wähle ich mich in der konkreten moralischen Praxis in die Welt zurück, so finde ich in der Welt nur Endliches. Auf mich selbst gestellt und in die Welt verwiesen, finde ich keinen Halt. Daraus ergibt sich jene Befindlichkeit der *Angst*, die eng mit der *eigentlichen Verzweiflung* zusammenhängt. In diesem »Schwindel« droht sich die Freiheit selbst preiszugeben und ans Endliche zu verlieren.

Zwischen Gut und Böse, sondern die Wahl des Standpunkts, auf dem die Wahl zwischen Gut und Böse erst möglich wird. Der ästhetische Standpunkt war der Standpunkt der (vormoralischen) Indifferenz. Erst der ethische Standpunkt bringt die moralische Differenz in Sicht.

Mein Entweder-Oder bezeichnet nicht zunächst die Wahl zwischen Gut und Böse, es bezeichnet die Wahl, durch die man Gut und Böse wählt oder sie ausschließt. [...] Daß, wer Gut und Böse wählt, das Gute wählt, ist zwar wahr, aber es zeigt sich erst hinterher, denn das Ästhetische ist nicht das Böse, sondern die Indifferenz, und daher eben sage ich, daß das Ethische die Wahl konstituiere. Es ist deshalb nicht so sehr die Rede davon, daß man wähle, ob man das Gute oder das Böse will, als vielmehr davon, daß man das Wollen wählt; damit aber ist wiederum das Gute und das Böse gesetzt. Wer das Ethische wählt, wählt das Gute, das Gute aber ist hier völlig abstrakt, sein Sein ist damit nur gesetzt, und daraus folgt noch keineswegs, daß der Wählende nicht wieder das Böse wählen kann, obwohl er das Gute gewählt hat. (718)

Es geht also um eine *doppelte* Wahl. In der ersten Wahl wählt sich das Ich als Selbst und Einzelner »aus der Welt heraus«, indem es sich absolut setzt. In der zweiten, der konkreten Wahl von Gut oder Böse, wählt es sich wieder »in die Welt zurück«, in die bestimmte Situation, in welcher es als das absolute, konkret-einzelne Selbst seiner Pflicht konfrontiert ist.

(3) Der *religiöse* Standpunkt verläuft sich zum ethischen nicht im Sinne des Entweder-Oder, welches das Verhältnis des ethischen zum ästhetischen bestimmt. Vielmehr gehören Ethisches und Religiöses nach KIERKEGAARD zusammen. Das Religiöse vollendet das Ethische. Das Ethische verweist über sich hinaus auf das Religiöse.

Das Ungentügen des ethischen Standpunkts läßt sich folgendermaßen charakterisieren: Wähle ich mich als Absolutes und setze ich mich damit absolut frei, so weiß ich mich völlig auf mich selbst gestellt; aber ich bin nicht nur absolut, unendlich, ewig und frei, sondern zugleich kontingent, endlich, zeitlich und in Notwendigkeit eingebunden. Ich weiß mich als V(A)B. Wähle ich mich in der konkreten moralischen Praxis in die Welt zurück, so finde ich in der Welt nur Endliches. Auf mich selbst gestellt und in die Welt verwiesen, finde ich keinen Halt. Daraus ergibt sich jene Befindlichkeit der *Angst*, die eng mit der *eigentlichen Verzweiflung* zusammenhängt. In diesem »Schwindel« droht sich die Freiheit selbst preiszugeben und ans Endliche zu verlieren.

## 9.2.2 Charakteristika

Wir verweisen im folgenden auf einige charakteristische Gesichtspunkte der neueren existentialistischen Ethik. Dabei wird sich zeigen, daß sich fast alle relevanten Motive auf die skizzierten Gedankengänge KIERKEGAARDS zurückbeziehen lassen.

(1) *Existenz und Freiheit*. Signifikant ist folgende (von mehreren Existentialisten formulierte) These: *Das Wesen des Menschen ist seine Existenz*. Sie besagt: Es gibt kein dem Existieren vorgegebenes Wesen des Menschen, sondern *was ich bin*, entscheidet sich *im Existieren selbst*. Existenz ist *Offenheit* auf Möglichkeiten hin und *Freiheit* zum Entwurf seiner selbst. Es geht um das Motiv der subjektiven Reflexion (9.2.1.1) und der absoluten Wahl des Selbst bei KIERKEGAARD (9.2.1.3).

SARTRE interpretiert dieses Motiv *atheistisch*: Gäbe es Gott, so wäre der Mensch nach einem von Gott konzipierten, vorgegebenen Wesen geschaffen, das für das Existieren normativ wäre. Da es Gott nicht gibt, wird dem Menschen die uneingeschränkte Verantwortung für sich selbst angelastet. Angesichts der Offenheit der Möglichkeiten bewirkt diese Verantwortung *Verzweiflung*. Aber es gibt keine Alternative:

Der Mensch ist verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, andererseits aber dennoch frei, da er, einmal in die Welt geworfen, für alles verantwortlich ist, was er tut. (1975, 16) Der Mensch ist nichts anderes als sein Entwurf, er existiert nur in dem Maße, in welchem er sich verwirklicht, er ist nichts anderes als die Gesamtheit seiner Handlungen, nichts anderes als sein Leben. (22)

(2) *Endlichkeit*: Existenz als Freiheit vollzieht sich wesentlich in *endlich-kontingenter Situiertheit*. Sie ist ins Sein »geworfen«, vollzieht sich als Sein-zum-Tode und ist als In-der-Welt-Sein bestimmt. In ihrer subjektiven *Jemeinigkeit* ist die Existenz radikal zeitlich-geschichtlich, zum Scheitern verurteilt und darum in *Angst* und *Sorge*.

Nach JASPERS ist die Geschichtlichkeit Einheit von Dasein (Objektivität, Zeitlichkeit, Notwendigkeit) und Existenz (Subjektivität, Ewigkeit, Freiheit),

Aus diesem »Schwindel der Freiheit« führt der »Sprung« in den Gauhen heraus. Wenn es von Gott her, der das Verhältnis des Selbst gesetzt hat, eine Bewegung ins Endliche gibt, dann kann das Selbst Halt finden und im Endlichen als Selbst seine Pflicht tun. Diese Bewegung aber ist die *Menschwerdung* Gottes in Jesus Christus. Allerdings ist die nach dem »Sprung« mögliche ethisch-gläubige Praxis zuinnerst betroffen davon, daß Gott und die Menschwerdung für das Denken nur als *Paradox* gefaßt werden können. Der Glaube konfrontiert mit dem Paradox und ruft den Einzelnen dazu auf, in »Furcht und Zittern« als Einzelter im Angesicht des Paradox zu existieren.

womit das Motiv aufgenommen wird, das wir bei KIERKEGAARD mit V(A)B charakterisierten. Die Aporetik dieses Widerspruchs spitzt sich bei atheistischen Existentialisten (z. B. SARTRE) zur Aufassung zu, Existenz sei in sich *absurd*, während (philosophisch oder christlich) gläubige Existentialisten in diesem Grundwiderspruch und seinen Konsequenzen Chiffren der Transzendenz (JASPER) bzw. die Möglichkeit der Partizipation am (göttlichen) Sein (MARCEL) sehen.

(3) **Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit.** Bei allen Existentialisten geht es vor aller konkreten Entscheidung zwischen Gut und Böse um folgende **Grundentscheidung**:

- Entweder ich verharre in der Uneigentlichkeit der Objektivität, d. h. in der durchschnittlich-alltäglichen, unpersönlich-allgemeinen Lebensorientierung (objektive Reflexion und ästhetischer Standpunkt bei KIERKEGAARD)
- oder ich übernehme im freien und eigentlichen Existieren die je-meinige, geworfene, endlich-geschichtliche Subjektivität als eigentste Möglichkeit und Aufgabe (subjektive Reflexion und ethischer Standpunkt bei KIERKEGAARD).

Diese Grundentscheidung ist für die gesamte existentialistische Ethik absolut vorrangig.

Großartig akzentuiert HEIDEGGER diese Alternative. In durchschnittlicher Alltäglichkeit ist das Dasein (der Mensch) *an das Man verfallen*. Das Wer des Daseins ist dann das Man:

Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe aller. Das »Wer« ist das Neutrum, *das Man*. (II. 169) Das Man ist überall dabei, doch so, daß es sich auch immer schon davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß »man« sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. (170)

Aus dieser durchschnittlich-alltäglichen Verfallenheit an das Man ruft das *Gewissen* des Dasein (den Menschen) in die *Eigentlichkeit*:

[Der] Ruf, als welchen wir das Gewissen kennzeichnen, ist Anruf des Man-selbst in seinem Selbst; als dieser Anruf der Aufruf des Selbst zu seinem Selbstseinkönnen und damit ein Vorrufen des Daseins auf seine Möglichkeiten. (364) *Das Gewissen offenbart sich als der Ruf der Sorge*: der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit [...] um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigenen Seinkönnen [...]. Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen an das Man [...]. (368 f.)

Oft wird die Seinsweise der Uneigentlichkeit in Verbindung gebracht mit dem Aufgehen im objektivierenden, existenzvergessenen Weltverhältnis des *wissenschaftlich-technisch-ökonomischen Komplexes*. Insfern neigt der Existentialismus zu einer *wissenschaftskritischen Haltung*.

Bei MARCEL wird die Grunddifferenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Jene von *Sein und Haben* gefaßt. Während *Sein* die Einstellung der engagierten, sich leibhaftig den anderen aussetzenden Existenz ist, die sich in Liebe, Treue und Glaube verfügbar macht, ist das *Haben* charakterisiert als die Einstellung des Subjekts, das sich aus allem auf sich selbst zurückzieht, alles objektiviert, auf sich bezieht und sich alles verfügbar macht.

(4) **Situation.** Den Existentialismus kennzeichnet in allen seinen Spielarten ein signifikant *situationsethischer* Zug. Ethosartige Werte bzw. allgemeine Normen werden entweder ausdrücklich zurückgewiesen oder zumindest stark relativiert. Der Imperativ der Grundentscheidung, sich im eigentlichen Existieren frei und entschlossen auf die eigensten Möglichkeiten zu entwerfen, verweist das Subjekt auf Grund seiner geschichtlich-endlichen Geworfenheit in *seine Situation*. In dieser erschließt sich dem Existieren die konkrete Pflicht. Wird die sich (in je-eigener Endlichkeit) konkret entwerfende Freiheit auf die je-einmalige Situation bezogen, dann konkretisiert sich die Pflicht in einer Weise, die sich gegen die Universalität von Normen sperrt.

Die Entschlossenheit bringt das Sein des Da in die Existenz einer Situation. Die Entschlossenheit aber umgrenzt die existentielle Struktur des im Gewissen bezeugten Seinkönnens, des Gewissen-haben-wollens. In ihm erkannten wir das angemessene Anruferstehen. Daraus wird vollends deutlich, daß der Gewissensruf, wenn er zum Seinkönnen aufruft, kein leeres Existenzideal vorhält, sondern in die Situation vorruft. (HEIDEGGER II. 397 f.) *Dem Man dagegen ist die Situation wesenhaft verschlossen*. Es kennt nur die »allgemeine Lage« [...]. (397)

(5) **Schuld.** Manche Existentialisten fassen Schuld als *Existential*, d. h. als unvermeidliche Grundgegebenheit oder unverfügbare Grundstruktur des Existierens. Im frei gewählten Entwurf auf die je-eigenen Möglichkeiten hin werden wir notwendigerweise schuldig im Hinblick auf die *nichtgewählten Möglichkeiten*. Dieses existentielle Schuldgelein darf nicht verwechselt werden mit der moralischen Schuld bzw. mit dem moralischen Bösen. Existentielle Schuld ist vielmehr die Voraussetzung aller Moraltätigkeitswandlungen.

Wenn ich im Dasein [hier: nicht-existentielle Seinsweise] mögliche Existenz bin, werde ich wirklich [eigentlich-existentiell] durch das Eine. Das Eine ergreifen, heißt *anderes Mögliche*, wenn auch still und im Sinne rationaler Moral schuldlos zurückweisen. Das Andere aber sind Menschen als mit mir mögliche Existzen. [...] Dadurch, daß ich tätig das Leben ergreife, nehme ich den anderen weg, lasse ich in den Verstrickungen die Unreinheit der Seele entstehen, verletze ich durch meine ausschließliche Verwirklichung im Zurückweisen mögliche Existenz. Erschrecke ich vor dieser Form meines Tuns, so kann ich wohl denken, die Schuld zu vermeiden, indem ich, nicht eintretend in die Welt, gar nichts tue; [...]. Aber *Nichthandeln* ist selbst ein Handeln, nämlich Unterlassen. [...] Also ob ich handle oder nicht handle, beides hat Folgen, in jedem Falle gerate ich unvermeidlich in Schuld. (JASPER, Philosophie II, 247)

Nach HEIDEGGER besagt dieses existentielle Schuldigsein »Grundsein einer Nichtigkeit«:

Grund-seiend, das heißt als geworfenes existierend, bleibt das Dasein [hier: der Mensch] ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück. [...] Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von Grund auf *nie* mächtig zu sein. Dieses *Nicht* gehört zum existentialen Sinn der Geworfenheit. Grundseien ist es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst. (377f.) Die gemeinsame Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existuellen Möglichkeiten. Die Freiheit aber ist nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtiggewählthabens und Nichtauchwählenkönnens der anderen. (378) Das rechte Hören des Anrufs [des Gewissens] kommt dann gleich einem Sichverstehen in seinem eigensten Seinkönnen, das heißt dem Sichentwerfen auf das eigenseste Schuldigwerdenkönnen. (381)

Insofern geht es im Existieren um *drei Formen des Negativen*, die zu unterscheiden sind:

- In der Perspektive der *Grundentscheidung* ist das Negative das *Verharren in der Uneigentlichkeit* des objektiven Denkens (KIERKEGAARD), des bloßen Daseins (JASPER), der Verfallenheit an das Man (HEIDEGGER) bzw. des Habens (MARCEL). Dieses Negative steht im Widerspruch zur Grundforderung (HEIDEGGER: Ruf des Gewissens), *eigentlich zu existieren*.
- Das eigentliche Existieren hat *wesentlich* das Negative des *existentiellen Schuldigsein an sich*. Diese Schuld ist nicht moralisch zurechenbar, sondern notwendige Konsequenz der endlich-kontingenten, zum Mitsein mit anderen bestimmten Bedingtheit des Existierens.
- Erst auf der Ebene dieses existentialen Schuldigseins gibt es die *konkrete Wahl zwischen Gut und Böse* und damit das moralisch Böse als dritte Form des Negativen. Die Tragweite dieser dritten Form wird allerdings bei den meisten Existentialisten stark eingeschränkt und relativiert durch die beiden anderen. Dazu HEIDEGGER:

Dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichursprünglich die existuelle Bedingung der Möglichkeit für das »moralisch« Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt und deren faktisch mögliche Ausformungen.

Durch die Moralität kann das ursprüngliche Schuldigsein nicht bestimmt werden, weil sie es für sich selbst schon voraussetzt. (380)

Wir sahen (9.2.1.3), daß KIERKEGAARD Gut und Böse in zwei Bedeutungen faßt: Einerseits *abstrakt* im Kontext der Grundentscheidung von Eigenlichkeit und UnEigenlichkeit und andererseits *konkret* im Kontext der (im engeren Sinne) moralischen Wahl, die nur auf dem Boden eigenthümlichen Existierens erfolgen kann. HEIDEGGER und JASPER scheinen ihm darin zu folgen. Bei SARTRE wird die konkret-moralische Wahl zwischen Gut und Böse durch die Grundentscheidung bzw. durch die Freiheit des Existierens völlig absorbiert. Habe ich mich auf den Boden der Freiheit gestellt und mich absolut gewählt, so ist das Gute durch die Wahl definiert und konkretisiert sich in jeder konkret-freien Wahl. Das Böse ist letztlich immer nur das Negative der Grundentscheidung: sich nicht als Freiheit

absolut zu wählen. »Der schlechte Wille ist offenbar eine Lüge, weil er die totale Freiheit der Bindung verheht.« (31)

(6) *Die Anderen*. Je konsequenter Existenz als je-meinige, einzelne Subjektivität gefaßt wird, desto schwieriger wird es, das je-eigene Existieren als Missein mit anderen Existierenden zu begreifen. In mehreren Varianten lassen sich *zwei Grundtendenzen* unterscheiden:

- Die eine faßt Existenz radikal als *absolute Selbstwahl* und Entwurf auf die *je-eigensten Möglichkeiten* hin. In dieser Grundtendenz ist das Für-den-andern-Sein letztlich zum *Scheitern* verurteilt. Wir denken hier an das Selbst als Einzelnen bei KIERKEGAARD und an die Existenz als unbedingte Freiheit bei SARTRE.
- Die andere faßt Existenz als *wesentlich kommunikativ* bzw. als *dialogisch-mitmenschlich*. Typisch für diese Tendenz ist MARCEL'S Versuch, Existenz als Engagement bzw. Partizipation zu denken, aber auch die Auffassung von JASPER, Existenz werde im liebenden Kampf der Kommunikation.

Nach SARTRE ist die Existenz des Andern angesichts der absoluten Selbstwahl »ein unüberbietbarer Skandal«; die Ekstase des Für-den-andern-Seins erweist sich als aporetisch und muß scheitern. In der Humanismus-Schrift modifiziert SARTRE zwar die in *L'Être et le néant* (1943) vertretene Extremposition und legt eine existentialistische Variante des Universalisierungsprinzips (KANT) vor. Im Sich-Wählen ist die Pflicht enthalten, auch die Freiheit des anderen zu bejahen:

Wir wollen die Freiheit um der Freiheit willen und durch jeden besonderen Einzelzumstand hindurch. Und indem wir die Freiheit wollen, entdecken wir, daß sie ganz und gar von der Freiheit der anderen abhängt, und daß die Freiheit der andern von der unsern abhängt. Gewiß hängt die Freiheit als Definition des Menschen nicht vom andern ab, aber sobald ein Sichbinden vorhanden ist, bin ich verpflichtet, gleichzeitig mit meiner Freiheit die der andern zu wollen, und ich kann meine Freiheit nicht zum Ziel nehmen, wenn ich nicht die Freiheit der andern zum Ziel nehme. (32) Indem wir sagen, daß der Mensch sich wählt, verstehten wir darunter, daß jeder unter uns sich wählt; aber damit wollen wir ebenfalls sagen, daß, indem er sich wählt, er alle Menschen wählt. Tatsächlich gibt es nicht eine unserer Handlungen, die, indem sie den Menschen schafft, der wir sein wollen, nicht gleichzeitig ein Bild des Menschen schafft, so wie wir meinen, daß er sein Wählen, dies oder jenes zu sein, heißt gleichzeitig, den Wert dessen, was wir wählen, bejahen, denn wir könnten nie das Schlechte wählen. Was wir wählen, ist immer das Gute, und nichts kann für uns gut sein, wenn es nicht für alle gut ist. (12)

Aber diese Universalisierung des Sich-selbst-Wählens ist völlig festgemacht an der je-eigenen Freiheit und ihrem Entwurf. Sie ist also gerade nicht kommunikativ bzw. diskursiv auf ein »Reich der Zwecke« hin, sondern radikal *mein* Konzept, das sich in *meiner* Situation konkretisiert. Ich universalisiere *mein* Bild des Menschen, den Wert, den *ich* bejahe, das Gute, das *meine* Wahl ist. Ob das mit dem freien Entwurf des Anderen zusammenstimmen kann, bleibt offen. »Es gibt kein anderes All [...] als das All der menschlichen Ichheit.« (35)

Dem dialogisch-kommunikativen Ansatz von MARC steht auch das Denken der sogenannten *Ich-Du-Philosophie* nahe. Für ihren Hauptvertreter Martin BUBER (1878–1965) verwirklicht sich menschliches Eigentlichsein als *Personsein* (Personalismus) nur *dialogisch*, also in der Dimension des *Zwischen* (in der Beziehung zwischen Ich und Du). Dem dialogischen Grundwort des wahren Selbstseins (Ich-Du) stellt BUBER das monologische Grundwort der defizienten Subjektivität (Ich-Es) gegenüber.

### 9.2.3 Kritische Überlegungen

Ähnlich wie NIETZSCHE radikalisiert das existentialistische Denken die moderne Wende zum Subjekt. Während jedoch NIETZSCHE in optimistisch-vitalistischer Perspektive den Sieg des aktiven Willens zur Macht im Übermensch ankündigt (8.2.4), existiert das Subjekt der Existentialisten als endlich-kontingentes, zur Freiheit verurteiltes, schuldiges und in seiner Geworfenheit sich ängstigendes Ich. Gemeinsam mit NIETZSCHE kritisiert der Existentialismus den Anspruch der Vernunft, durch ihre Universalkonzepte (Idealismus, Marxismus, Positivismus, ein-zelwissenschaftliche Rationalität) die Praxis des Menschen zu bestimmen, und setzt dagegen den aus absoluter Selbstwahl resultierenden freien Entwurf. Insofern wirken NIETZSCHE und der Existentialismus im postmodernen Denken nach (8.2.6). – Wir können den *positiven Beitrag* des Existentialismus zur Fundamentaletnik in vier Punkten auflisten.

(1) Der Existentialismus betont radikal die Tragweite der *Selbstbestimmung aus Freiheit*, die *Autonomie* der individuell-endlichen Subjektivität und deren praktische *Verantwortung*. Damit protestiert er gegen die verbreitete Tendenz, Praxis in einzelwissenschaftlich erklärabres naturkausales Verhalten umzudeuten und zu nivellieren. Gegen alle Spielarten, die eigenständige Bedeutung der Praxis soziologisch, psychologisch oder biologisch zu relativieren, ruft er den Menschen in die je-eigene Aufgabe verantwortlich-freier Existenz.

(2) Als fruchtbare für die fundamentaletische Systematik erwies sich die Unterscheidung zwischen den *beiden Ebenen des Moralischen*, der Ebene der *Grundentscheidung*, aus der Uneigentlichkeit des Daseins herauszutreten, um aus der absoluten Selbstwahl heraus eigentlich zu existieren, und der Ebene der *konkreten moralischen Wahl* zwischen Gut und Böse, welche die Grundentscheidung voraussetzt. In mehreren Varianten analysieren die Existentialisten die sich der Grundentscheidung verweigernde *Seinsweise der Uneigentlichkeit*, etwa als objektives Denken, uneigentliche Verzweiflung und ästhetischen Standpunkt (KIERKEGAARD), als Verfallenheit an das Man (HEIDEGGER), als Weltdasein (JASPER), als Unfreiheit (SARTRE), als die Haltung des Habens (MARCEL) oder als Grund-

wort Ich-Es (BÜHLER). Sie betonen damit, daß der Mensch nicht sich selbst vorweg, ohne weiteres und immer schon autonomes, moralisch-verantwortliches Subjekt ist, sondern es nur wird, wenn er sich dazu entscheidet.

Damit kommt die Möglichkeit in Sicht, im Modus der Uneigentlichkeit und Defizienz Mensch zu sein. Einerseits ist diese Seinsweise insofern *vormoralisch*, als sie in ihrer geistlos-oberflächlichen, durchschnittlich-alltäglichen, heteronom-existenzvergessenen Verfallenheit unfrei bleibt und insofern jene Autonomie ausschließt, welche Bedingung aller konkreten Moralität ist. Andererseits aber ist das Verharren in dieser defizienten Seinsweise (im Sinne KIERKEGAARDS) *abstrakt böse*; sie verweigert sich dem »Ruf des Gewissens«, das zum eigentlichen (moralischen) Selbstsein aufruft. (HEIDEGGER)

(3) Mit Recht betont der Existentialismus die *geschichtlich-konkrete, kontingente Endlichkeit* des Subjekts und seiner Situation. Er wendet sich damit gegen jede Hypertrophie abstrakt-allgemeiner Normierungen und Wertungen, also gegen die Tendenz, die Moralitätsbewandtnis menschlichen Handelns auf den Nenner der Konformität mit subsumtionsallgemeinen Regeln zu bringen. Wir sahen in 6.4, daß die Ethik des Aristotelismus die moralische Tragweite des konkret-kontingenten Kontextes im Begriff der Klugheit als Tugend bedachte. Allerdings neigt die existentialistische Ethik dazu, diesen Gesichtspunkt situationsethisch zu überstreichen.

(4) Wir verweisen nochmals auf die eminente Bedeutung, welche die existentialistischen *Existentialienanalysen* innerhalb der Ethik erlangten. Man denke etwa an die Analysen der Weltlichkeit, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Leiblichkeit, des Seins zum Tode, des Man, der Liebe, der Sexualität, der Verzweiflung, der Angst, des Habens, des Ekels, der Scham etc. Derartige phänomenologische Analysen verdeutlichen im Aufweis von Grundstrukturen menschlicher Existierens die vielschichtige Einbindung der Praxis und ihres Motivationshorizonts in unbefüllige anthropologische Gegebenheiten.

Die *Defizite und Grenzen* des Existentialismus wurden deutlich, als im Zuge der sechziger Jahre die neomarxistische Welle die *soziale Problematik* in den Vordergrund stellte. Obwohl manche Existentialisten (z. B. SARTRE) mit dem Marxismus sympathisierten, zeigte sich doch, daß das existentialistische Denken von seinen Grundlagen her *kaum Zugang zur sozialen Dimension der Praxis* hat, da es sich weithin auf die (letztlich private) Eigentlichkeit des individuellen Selbst bzw. des Ich-Du konzentriert. Die unabeweisbaren ethischen Fragen nach argumentativ aufweisbarer, sozial akzeptierbarer sittlicher Normativität (5.1.2) sowie nach den Bedingungen sozialer Gerechtigkeit im komplexen Gesellschaften sind dem Existentialismus von seinem Ansatz her fremd. Allerdings war es nicht zuletzt dieses existentialistische Insistieren auf der Bedeutung des individuell-einzelfeinen Subjekts, was den Neomarxismus daran hinderte, in platten Kollektivismen abzugleiten.

### 9.3 Diskurs- und Kommunikationsethik

Die Diskurstethik von Jürgen HABERMAS (geb. 1929) steht einerseits in der Tradition KANTS und schließt andererseits an das neomarxistische Motiv der Demokratisierung aller Gesellschaftsbereiche an. Auch die transzentalpragmatische Kommunikationsethik von Karl-Otto APEL (geb. 1922) modifiziert den Ansatz der Ethik KANTS. Beide Positionen stehen in einem engen Zusammenhang und verkörpern miteinander den in Mitteleuropa heute am meisten diskutierten Neuanansatz der Ethik.

#### 9.3.1 Jürgen Habermas

Wir versuchen im folgenden, einige Grundgedanken der äußerst komplexen und differenzierten Position von HABERMAS darzustellen.

- (1) *Strategisches und kommunikatives Handeln*. Soziales Handeln ist grundsätzlich in zwei Varianten möglich: strategisch und kommunikativ.
- Strategisches Handeln ist primär *erfolgsorientiert* und verfolgt Ziele, ohne das Einverständnis der betroffenen anderen Personen zu suchen.
  - Kommunikatives Handeln ist *verständigungsorientiert* und bestrebt, eigene Handlungspläne mit denen anderer zu koordinieren.
- Die Grundthese der Diskurstethik lautet: *Dem kommunikativen Handeln kommt der normative Vorzug gegenüber dem strategischen Handeln* zu. Kommunikatives Handeln impliziert *Diskurse*, in welchen Verständigung erfolgt.

(2) *Lebenswelt*. Sie bildet den *Kontext* des kommunikativen Handelns, also den *Hintergrund eines kulturell eingespielten Vorverständnisses*, und umfasst insofern sozial akzeptierte Deutungsmuster und Normensysteme.

Wir können uns die Lebenswelt, soweit sie als *Interpretationsressource* in Betracht kommt, als sprachlich organisierten Vorrat von Hintergrundannahmen vorstellen, der sich in der Form kultureller Überlieferung reproduziert. Das kulturell überlieferte Hintergrundwissen nimmt gegenüber den kommunikativen Äußerungen, die mit seiner Hilfe erzeugt werden, eine gewissermaßen transzendentale Stellung ein. Es sorgt dafür, daß die Kommunikationsteilnehmer den Zusammenshang zwischen objektiver, sozialer und subjektiver Welt bereits inhaltlich interpretiert vorfinden. (1984, 591)

Kommunikation erfolgt also immer in bestimmten lebensweltlichen Kontexten. Sie setzt einen durch kulturelle Tradition bestimmten sozialen Rahmen voraus, in welchem vielfältige gemeinsame Überzeugungen in Geltung sind, unter anderem Sitten und Normen eines mehr oder weniger dichten sozialen Ethos.

Auf diesem lebensweltlichen Hintergrund hat das kommunikative Handeln in *Diskursen* Verständigung herzustellen über die Vereinbarkeit

subjektiver Handlungspläne, Zielsetzungen und Interessen. Das ist dann nötig, wenn *lebensweltliche Geltungsansprüche problematisch werden und ihre soziale Akzeptanz verlieren*, was zu Störungen der sozialen Interaktion führt.

Solange die lebensweltlich vorgegebenen Normen unproblematisch gelten und für die Regelungen unseres sozialen Handelns ausreichen, haben wir keine moralischen Probleme. Erst wenn das nicht mehr der Fall ist, ergibt sich die Aufgabe, in Diskursen Verständigung herzustellen (vgl. 5.3.1.6).

[Diskurse sollen] in Situationen der gestörten Interaktion eine Verständigung über problematisch gewordene Geltungsansprüche wiederherstellen (die Alternative sind entweder Umstellung auf strategisches Verhalten oder Abbruch der Kommunikation). (1973, 215)

(3) HABERMAS formuliert das folgende *formale Universalisierungsprinzip* (»U«) als *Universalisierungsprinzip* der Diskurstethik:

Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* Einzelnen voraussichtlich ergeben, von *allen* Betroffenen zwangslässig akzeptiert werden können. (1983, 131)

Dieses Prinzip fungiert als *Argumentationsregel*. Es ist also keine inhaltliche Prämisse, aus welcher Normen abgeleitet werden können, sondern die normative *Festsetzung einer Prozedur*. Dieser Gesichtspunkt wird unterstrichen durch den *diskursthetischen Grundsatz*,

daß jede gültige Norm die Zustimmung aller Betroffenen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen könnten, finden würde (132).

Prinzip und Grundsatz drücken »lediglich den normativen Gehalt eines Verfahrens diskursiver Willensbildung« aus und müssen »daher sorgfältig von Argumentationsinhalten unterscheiden werden.«.

Alle Inhalte, auch wenn sie noch so fundamentale Handlungsnormen betreffen, müssen von realen (oder ersatzweise vorgenommenen, advokatorisch geführten) Diskursen abhängig gemacht werden. Der diskursthetische Grundsatz verbietet, bestimmte normative Inhalte (z. B. bestimmte Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit) im Namen einer philosophischen Autorität auszuzeichnen und moraltheoretisch *ein für allemal* festzuschreiben. (133)

Ohne Zweifel steht dieses Universalisierungsprinzip in der Tradition der *Selbstzweckformel* des Kategorischen Imperativs bei KANT (3.2.2). Nach HABERMAS besteht die entscheidende Differenz des diskursthetischen Moralprinzips gegenüber dem Kategorischen Imperativ KANTS in folgendem: KANT konzipiert sein Moralprinzip *monologisch* und bezieht es auf das *subjektive Bewußtsein* (Gewissen), das überlegt, ob die fragliche Maxime als allgemeines Gesetz gewollt werden könnte bzw. ob die bestimmte Regel der Maxime entspreche (vgl. 3.2.5). Die Diskurstethik *exteriorisiert* die

die Überlegung, d. h. sie verlagert sie vom subjektiven *B* *jetztsein in die reale Kommunikation hinein*. Die regulative Idee des »Reichs der Zwecke« (KANT) ist nach HABERMAS in *realen Diskursen* anzustreben.

Nach KANT hat *jeder für sich* (d. h. im je-eigenen Gewissen) zu fragen, ob die fragliche Norm in der Perspektive des Reichs der Zwecke konsensfähig sei. Nach HABERMAS ist eine solche »monologische« Überlegung unzureichend, wenn es gilt, eine konsensuelle Beilegung von Handlungskonflikten im Fall eines gestörten Konsenses zu erreichen:

Die Reparaturleistung kann mithin nur darin bestehen, einem zunächst strittigen und dann entproblematisierten, oder einem anderen, für diesen substituierten Geltungsanspruch intersubjektive Anerkennung zu sichern. Diese Art von Einverständnis bringt einen *gemeinsamen Willen* zum Ausdruck. Wenn aber moralische Argumentation ein Einverständnis dieser Art produzieren sollen, genügt es nicht, daß sich ein Einzelner überlegt, ob er einer Norm zustimmen könnte. Es genügt nicht einmal, daß alle Einzelnen, und zwar jeder für sich, diese Überlegung durchführen, um dann ihre Voten registrieren zu lassen. Erforderlich ist vielmehr eine »reale« Argumentation, an der die Betroffenen kooperativ teilnehmen. Nur ein intersubjektiver Verständigungsprozeß kann zu einem Einverständnis führen, das reflexiver Natur ist: nur dann können die Beteiligten wissen, daß sie sich gemeinsam von etwas überzeugt haben. (1983, 77)

(4) *Diskursvoraussetzungen*. Soll das Programm des Universalisierungsprinzips realisiert werden, müssen die Diskurse bestimmten Voraussetzungen genügen. Diese Voraussetzungen haben den Charakter von *Bedingungen des Verständigungserfolgs der Diskursprozesse*. Sie umfassen *drei Ebenen*:

- *Die logische Ebene der Produkte*. Hier geht es darum, daß die Diskursteilnehmer *formal vernünftig*, d. h. entsprechend den logischen und semantischen Regeln, also *konsistent argumentieren*.
- *Die dialektische Ebene der Prozeduren*. Hier geht es um alles, »was für eine als Wettbewerb eingerichtete kooperative Wahrheitssuche notwendig istk, so etwa um die *Zurechnungsfähigkeit* und *Wahrhaftigkeit* der Teilnehmer sowie um »allgemeine Kompetenz- und Relevanzregeln für die Verteilung der Argumentationslasten, für die Ordnung der Themen und Beiträge usw« (98).
- *Die rhetorische Ebene der Prozesse*. Hier geht es darum, daß der Diskursvorgang allgemeinen Symmetriebedingungen genügt und Repräsentation bzw. Kommunikationssperren vermeidet, also eine *ideale Sprechsituation* anstrebt.

Der Kreis der potentiellen Diskursteilnehmer muß alle betroffenen sprach- und handlungsfähigen Subjekte umfassen. Alle Teilnehmer müssen in der Argumentation chancengleich sein. Diese Chancengleichheit schließt jede Art von Unterdrückung von Personen bzw. Argumenten aus, d. h. der Diskurs sollte *herrschaftsfrei* geführt werden können.

Es ist klar, *die Diskursvoraussetzungen in realen Diskursen nie perfekt realisiert werden können*. Das Gelingen der Diskurse und der normativen Konsense hängt aber davon ab, wie weit versucht wird, diesen idealen Diskursvoraussetzungen zumindest *annähernd* gerecht zu werden. Wir sehen, daß es sich auf der dialektischen und der rhetorischen Ebene vorwiegend um *moralische Voraussetzungen* handelt. Damit wird deutlich, daß die Diskursethik *drei verschiedene Ebenen des moralisch Normativen* umfaßt:

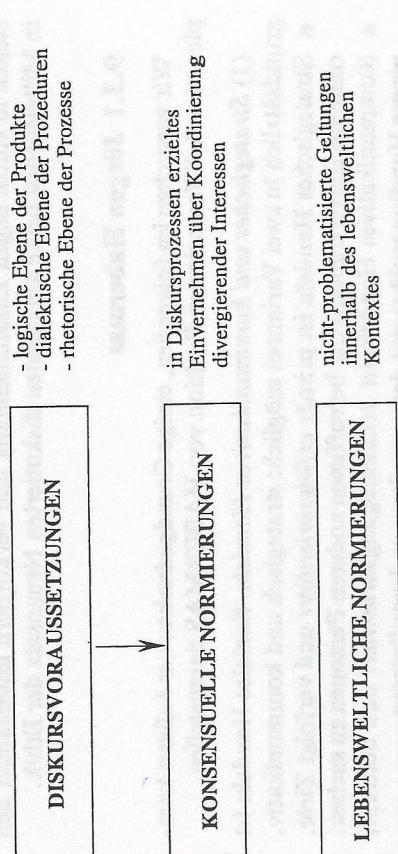


Abb. 27: *Drei Ebenen des Normativen*

- Die erste ist die Ebene der *Diskurvoraussetzungen*, die den Charakter von Bedingungen der Möglichkeit haben, das Moraprinzip zu verwirklichen. Sie sind transzendential aufzuweisen und verpflichten zum moralisch-kommunikativen Handeln im *Diskurs selbst*. Insofern sind sie *formal* und *inhaltlich neutral*.
- Die zweite Ebene umfaßt die *normativen Diskursresultate*, also jene *konsensuellen Normierungen*, zu denen der diskursive Verständigungsprozeß führt. Hier geht es um die normativen *Inhalte*.
- Die dritte Ebene umfaßt die *nicht-problematisierten lebensweltlichen Normierungen*.
- (5) *Gesellschaft*. Die Diskursethik will bei inhaltlicher Neutralität eine Prozedur normieren. In der Regel bezieht sie sich dabei auf vorgegebene lebensweltliche Verhältnisse und soziale Lebensformen, deren Geltungen vorausgesetzt, bei Bedarf diskursiv überprüft und nötigenfalls auf Grund diskursiver Verständigung verändert werden. Allerdings setzt die Diskursethik damit Verhältnisse voraus, die *Diskurse ermöglichen* und sie nicht repressiv behindern. Das gilt prinzipiell für alle Bereiche der sozialen Interaktion, also für alle Gesellschaftsbereiche.

Insofern fordert die Diskurstethik Verhältnisse, in welchen alle Subjekte die Chance haben, ihre Positionen und Interessen partizipativ und zwanzenfrei in jene Diskurs- bzw. Normierungsprozesse einzubringen, von deren Resultaten sie betroffen sind. Sind solche Verhältnisse nicht gegeben, so verwandeln sich moralische Fragen in Fragen der politischen Ethik:

Es handelt sich um Fragen einer Politik, die sich die Transformation von Lebensformen unter moralischen Gesichtspunkten zum Ziel setzt, obgleich sie nicht reformistisch, d.h. gemäß schon bestehenden und für legitim gehaltenen Gesetzen verfahren kann. (1985, 1051)

Im Fall der Unangemessenheit des Gesamtsystems kann sich dann eine revolutionäre Moral als notwendig erweisen, im Fall partieller Unangemessenheit ziviler Ungehorsam.

(6) *Das Begründungsproblem*. Warum sollen wir kommunikativ und nicht strategisch handeln? Welchen Grund gibt es, das diskursthetische Universalisierungsprinzip anzuerkennen?

In den beiden großen Traditionen, die wir in der Systematik erörterten, erfolgt die Letzbegründung *metaphysisch*, das gilt für die *lex naturae* bei THOMAS ebenso wie für den Kategorischen Imperativ bei KANT. HUME vertritt eine empiristische Letzbegründung, wonach das *moralfeeling* in der menschlichen Triebstruktur natural-universell verankert ist (2.4). Die von MARX, NIETZSCHE und FREUD ausgehenden Impulse relativierten den Letzbegründungsanspruch. HABERMAS hält Metaphysik für unmöglich und vertritt einen *postmetaphysischen* Standpunkt. Allerdings distanziert er sich auch vom Empirismus. Er gibt den Letzbegründungsanspruch auf und bezieht in der Begründungsfrage eine schwächere Position.

Nach HABERMAS können wir zeigen, daß jemand, der das diskursthetische Universalisierungsprinzip argumentativ bestreitet, sich selbst widersetzen muß; denn der Opponent setzt in den Sprechhandlungen des Opponierens genau das voraus, was er bestreitet. Im Argumentieren ist erverständigungsortientiert, seine Sprechhandlungen sind kommunaktiv und setzen insofern die dargelegten Diskurvoraussetzungen voraus. Der Opponent kann also nur im *performativen* (in der Sprechhandlung als solcher gegebenen) Widerspruch opponieren.

Wenn jeder, der in Argumentationen eintritt, u.a. Voraussetzungen machen muß, deren Gehalt sich in Form der Diskursregeln [...] darstellen läßt; und wenn wir ferner mit gerechtfertigten Normen den Sinn verbinden, daß diese gesellschaftliche Materien im gemeinsamen Interesse der möglicherweise Betroffenen regeln, dann läßt sich jeder, der den ernsthaften Versuch unternimmt, normative Geltungsansprüche diskursiv einzulösen, intuitiv auf Erfahrungsbedingungen ein, die einer impliziten Anerkennung von »U« gleichkommen. Aus den genannten Diskursregeln ergibt sich nämlich, daß eine strikte Norm unter den Teilnehmern eines praktischen Diskurses Zustimmung nur finden kann, wenn »U« gilt [...]. (1983, 103)

Der Aufweis des performativen Widerspruchs zeigt nach HABERMAS zwar die *Alternativenlosigkeit* des Universalisierungsprinzips »U«, begründet es aber letztlich nicht. Allerdings hält HABERMAS eine Letzbegründung auch nicht für erforderlich. Der Aufweis der Alternativenlosigkeit räumt »U« einen starken Status ein. Dazu kommt, daß die moralischen Alltagsintuitionen in ihrer lebensweltlichen Einbettung weitgehend sich selbst genügen und nicht der philosophischen Aufklärung bedürfen. Insofern fügt sich die Diskurstethik bei Verzicht auf Letzbegründung ein

in den Kreis jener rekonstruktiven Wissenschaften, die es mit den rationalen Grundlagen von Erkennen, Sprechen und Handeln zu tun haben. Wenn wir den Fundamentalismus der überlieferten Transzendentalphilosophie gar nicht mehr anstreben, gewinnen wir für die Diskurstethik neue Möglichkeiten der Überprüfung. Sie kann, in Konkurrenz mit anderen Ethiken, für die Beschreibung empirisch vorgefundener Moral- und Rechtsvorstellungen eingesetzt, sie kann in Theorien der Entwicklung des Moral- und Rechtsbewußtseins, sowohl auf der Ebene der soziokulturellen Entwicklung wie der Ontogenese, eingebaut und auf diese Weise einer indirekten Überprüfung zugänglich gemacht werden. (107f.)

Als Beispiel für letzteres kann etwa die entwicklungspychologische Theorie der Moralstufen bei Lawrence KOHLBERG dienen, die HABERMAS philosophisch diskutiert und als empirische Bestätigung der Diskurstethik faßt.

### 9.3.2 Karl-Otto Apel

Wir skizzieren einige Grundgedanken der kommunikationstheoretischen Position von APEL in drei Schritten:

(1) *Transzendentalphragmatik*. APEL geht aus von der prinzipiellen Verschränkung von Denken und (intersubjektiver) Sprachlichkeit. Weil Denken sprachlich ist und Sprache (selbst im Fall des Selbstgesprächs) kommunaktiv, muß die transzendentale Reflexion KANTS auf eine neue Basis gestellt werden. Es ist zu fragen nach den *Bedingungen der Möglichkeit sprachlicher Kommunikation*. APEL zeigt, daß Kommunikation notwendigerweise die Idee einer *idealen Kommunikationsgemeinschaft* voraussetzt. In dieser Idee sind die *apriorischen* Bedingungen aller Kommunikation enthalten. Der transzentrale Rekurs bezieht sich also nicht (wie bei KANT) auf transzendentale Subjektivität, sondern auf transzendentale *Intersubjektivität*.

Zu den Bedingungen der Möglichkeit gültiger Argumentation [...] gehört [...] die Voraussetzung einer – im Prinzip unbegrenzten – *idealen Kommunikationsgemeinschaft*, in der eine Sinnverständigung und eine Konsensbildung über Wahrheitsansprüche im Prinzip möglich sein muß. Ohne diese – ausdrückliche oder unausdrückliche – Unterstellung würde offenbar jede ernstgemeinte

Diskussion ihren Sinn verlieren. Mit der a priori notwendigen Unterstellung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft – die auch im Prinzip realisierbar, ja in einem gewissen Maß schon realisiert sein muß, wenn Argumentation möglich sein soll –, mit dieser Voraussetzung muß aber auch die intersubjektive Gültigkeit einer normalen Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft immer schon unterstellt werden. Dies besagt unter anderem: Niemand kann auch nur mit sich selbst sich aufrichtig im Denken verständigen, der nicht schon im Prinzip alle Normen einer aufrichtigen Kommunikationspartner anerkannt hat. (1980, 288)

Die kommunikative Sprechhandlung (gr. *pragma* = Handlung, davon: Transzendentalphrammatik) verweist also transzendent auf sittliche Normen als Bedingungen ihrer Möglichkeit.

(2) **Grundnormen.** Im Apriori der Kommunikationsgemeinschaft lassen sich folgende ethisch-normativen Grundsätze aufweisen:

- Alle Betroffenen – das heißt letztlich: alle *kommunikationsfähigen Wesen der Gegenwart und der Zukunft* – sind als gleichberechtigte Partner zur Argumentationsgemeinschaft zugelassen.

Die Einbeziehung künftiger kommunikationsfähiger Wesen besagt, daß auch die Interessen künftiger Generationen relevant sind und in der Argumentationsgemeinschaft advokatorisch vertreten werden müssen.

(b) Alle Teilnehmer der Argumentationsgemeinschaft sind zur *Wahrhaftigkeit* verpflichtet.

(c) Sowohl alle *Behauptungen* als auch alle *Ansprüche* sind *argumentativ* zu rechtfertigen.

Im Apriori der Argumentation liegt der *Anspruch*, nicht nur alle »Behauptungen« der Wissenschaft, sondern darüber hinaus alle menschlichen *Ansprüche* (auch die impliziten Ansprüche von Menschen an Menschen, die in Handlungen und Institutionen enthalten sind) zu *rechtfertigen*. Wer argumentiert, der erkennt implizit alle möglichen *Ansprüche* aller Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft, die durch vernünftige Argumente gerechtfertigt werden können (sonst würde der Anspruch der Argumentation sich selbst thematisch beschränken), und er verpflichtet sich zugleich, alle eigenen Ansprüche an Andere durch Argumente zu rechtfertigen. [...] Der Sinn der moralischen Argumentation könnte geradezu in dem [...] Prinzip ausgedrückt werden, daß alle *Bedürfnisse* von Menschen – als virtuelle *Ansprüche* – zum Anliegen der Kommunikationsgemeinschaft zu machen sind, die sich auf dem Wege der Argumentation mit den Bedürfnissen aller übrigens in Einklang bringen lassen. (1976, 424f.)

(3) **Regulative Prinzipien.** Wie in der analogen Fragestellung bei HABERMAS ist es auch bei APEL klar, daß die *faktisch-reale* Kommunikationsgemeinschaft nicht die Verwirklichung der *idealen* darstellt. Angesichts dieser Spannung werden zwei grundlegende *regulative Prinzipien* für die langfristige moralische Handlungsstrategie formuliert:

Erstens muß n allem Tun und Lassen darum gehen, das Überleben der menschlichen Gattung als der *realen* Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen, zweitens darum, in der realen die *ideale* Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen. Das erste Ziel ist die notwendige Bedingung des zweiten Ziels; und das zweite Ziel gibt dem ersten seinen Sinn, – den Sinn, der mit jedem Argument schon antizipiert ist. (431)

Ähnlich wie bei HABERMAS ergibt sich bei APEL eine *Zweistufigkeit* des Normativen. Auf der ersten Stufe geht es um die *apriorischen Grundnormen und regulativen Prinzipien*, die in der konkreten Argumentation vorausgesetzt werden müssen, auf der zweiten darum, im praktischen Argumentieren zu situationsbezogenen, inhaltlich-konsensualen Einzelnormen zu gelangen. Im Unterschied zu HABERMAS erhebt APEL für seine transzendentalphrammatische Reflexion den *Letztbegrundungsanspruch*. Er geht

von der Idee der transzendentalphrammatischen Reflexion aus, in der sich das Subjekt die Bedingungen bewußt macht, auf die es sich bereits eingelassen haben mußte, als es sprachlich mit anderen kommunizierte. Die Bedingungen selbst sind in die Kommunikationsgemeinschaft eingelassen, sie werden durch das Subjekt reflektierend erschlossen, als unihintergehbar erkannt und anerkannt. In diesem Sinn spricht die Kommunikationsethik von der Letztabegründung der Grundnormen sprachlicher Kommunikation. (W. BENDER 1988, 91)

### 9.3.3 Kritische Überlegung

(1) **Gewissen und Kommunikation.** Der skizzierte Neuanansatz zeigt die Tendenz, das subjektiv-monologische Gewissen in die reale Kommunikation (Diskurse) hinein zu exteriorisieren. Es geht um einen Paradigmanchsel von der *Bewußtseinsphilosophie* (KANT) zur *Sprach- und Kommunikationsphilosophie* im Rahmen der Ethik. An die Stelle des »einsamen« Subjekts tritt die Intersubjektivität des reziproken Verständigungsprozesses kommunikativen Handelns in der Kommunikationsgemeinschaft. Wir wollen diese Tendenz auf die Differenz von *Moralität und Sittlichkeit* beziehen, die wir in 5.2 erörterten.

Wir unterschieden Moralität und Sittlichkeit als Sinnebenen der Praxis. Dabei bestimmten wir Moralität als die fundierende Sinnebene, auf der es um das moralische Subjekt, sein Gewissen und seine Selbstbestimmung aus Freiheit geht. Wir zeigten, wie die Sinnebene der Moralität in das Normenproblem gerät (5.1) und insofern auf die Sinnebene der Sittlichkeit verweist. Dabei wiesen wir der Diskursethik (im weitesten Sinne) ihren systematischen Ort auf der Sinnebene der Sittlichkeit zu (5.3.2). Wir haben also zwei Fragestellungen zu unterscheiden:

- die Frage nach der *individuell-subjektiven Moralitätsbewandtnis*; diese verweist notwendigerweise auf das je-eigene, in bestimmteter Hinsicht letztlich immer monologische Gewissen;

- die Frage nach sozial akzeptierten sittlichen Normen, ihrem Zustandekommen, ihre Begründung und den Bedingungen ihres Geltens; soweit die Etablierung derartiger Normen nicht autoritativ möglich ist (5.3.1), kann sie nur in Diskursprozessen erfolgen.

Der diskurs- bzw. kommunikationsethische Ansatz betont zurecht, daß die intersubjektive Akzeptanz von Normen und die sittliche Identität eines sozialen Ethos heute nur in Diskursprozessen hergestellt und gesichert werden können. Außerdem macht er differenziert die Bedingungen derartiger Diskurse bewußt. Es ist jedoch wichtig, die *Genese von Normen im (realen) Diskursraum auf der Sinnebene der Sittlichkeit* zu unterscheiden von der (letztlich monologischen) *Bestimmung der Pflicht im subjektiven Gewissen im Rahmen der Sinnebene der Moralität*. Diese Unterscheidung bleibt auch dann relevant, wenn wir berücksichtigen, daß das subjektive Gewissen immer schon kommunikativ ist (Dialektik des Gewissens, vgl. 5.1.1), das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft voraussetzt und auch faktisch in vielfältigen Diskursen steht. Dem moralischen Subjekt und seinem Gewissen kommt dennoch eine unverzichtbare Schlüsselstellung im Gesamtraum der Ethik zu. Nur das subjektive Gewissen kann letztverbindlich bestimmen, was für das Subjekt Pflicht ist. Die subjektive Gewissensüberlegung (*consilium rationis*) und das Urteil, zu dem sie führt, lassen sich nie einfach hin in Diskurse exteriorisieren, sondern das Gewissen steht gegenüber allen lebensweltlich-ethosartigen Normierungen sowie gegenüber allen Resultaten diskursiver Verständigung in einer prinzipiellen Spannung, in welcher es beansprucht, *letzte Instanz* zu sein. Kein Diskurs bzw. Konsens kann diese Spannung völlig auflösen.

(2) *Der diskursfähige Inhalt*. Der Ansatz verweist normativ auf diskursive Prozeduren, in welchen der moralische Inhalt als *konsensuelles Diskursresultat* zu bestimmen ist. Dabei besteht die Tendenz, die moralisch-diskursfähigen Inhalte auf jene Normierungen einzugrenzen, welche den Charakter *distributiver Koordinierung divergierender Interessen bzw. Ansprüche* haben. Wir sahen in 5.3.2.2, daß HABERMAS diese Begrenzung ausdrücklich vornimmt: Für ihn sind nur *Gerechtigkeitsfragen* rational entscheidbare moralische Fragen, während die *evaluativen* (d.h. wertbezogenen) Fragen des guten Lebens nicht moralisierungs- und diskursfähig sind. Sie können nur im Rahmen der vorgegebenen lebensweltlichen Sittlichkeit erörtert werden. Insofern treten (diskursiv entscheidbare) *Normen* und (lebenweltlich vorgegebene) *Werte* auseinander.

Diese Eingrenzung des moralisch-diskursfähigen Inhalts auf Gerechtsameitsfragen verstärkt den Eindruck, daß das Ergebnis des Ansatzes eher dürftig und zur Bewältigung konkreter moralischer Probleme wenig hilfreich ist. Es läuft auf die (alternativenlose bzw. letztbegündete) Forderung hinaus, sich im Fall divergierender Interessen und Ansprüche diskursiv um Verständigung zu bemühen. Diese Forderung ist zweifellos

moralisch plausibel; sie führt jedoch angesichts der genannten Eingrenzung zu folgendem Problem: In vielen moralischen Fragen ist die Divergenz von Interessen bzw. Ansprüchen untrennbar verschrankt mit einer Gerechtigkeitsaspekts vom evaluativen Aspekt gar nicht möglich ist. Gilt der evaluative Aspekt als nicht rational entscheidbar bzw. als nicht diskursfähig, so scheint es in solchen Fällen keine Aussicht auf diskursive Verständigung zu geben.

Wir wiesen in 5.3.2.3 auf die Schwierigkeiten hin, in welche der Ansatz gerät, wenn er etwa mit jenen moralischen Fragen konfrontiert wird, die P. SINGER (1979) aufwirft. Es gibt eine Vielzahl aktuell diskutierter moralischer Probleme, die sich nicht auf den Nenner evaluativ neutraler Gerechtigkeitsfragen bringen lassen. Man denke etwa an die Themen Abtreibung, aktive Euthanasie, Humangenetik, Nutzung von Embryonen in der Forschung, Tierversuche, industrielle Massensterhaltung etc. In derartigen moralischen Fragen ist genau das umstritten, was der Ansatz als unproblematisch voraussetzt: Wer hat als Betroffener zu gelten? Welchen Interessen müssen im Diskurs (advokatorisch) vertreten werden? Erst wenn evaluativ geklärt ist, welcher Status Embryonen, Feten, Schwangerschaften, Komatosen, höheren Tieren etc. einzuräumen ist, lassen sich die (dann eher sekundären) Gerechtigkeitsfragen erörtern. Analoges gilt, wenn innerhalb der ökologischen Ethik darüber Divergenz besteht, ob die Natur (lebendige Individuen, Arten, Ökosysteme) anthropozentrisch zu betrachten ist oder gegenüber menschlichen Interessen und Ansprüchen einen Eigenwert besitzt. In der Rechtsethik kommen evaluative Fragen ins Spiel, wenn es um den Schutz von Elte und Familie geht. In Fragen der sozialpolitisch gerechten Verteilung muß geklärt sein, welcher Wert dem Eigentumsrecht zukommt, etwa angesichts der Divergenz zwischen J. RAWLS und R. NOZICK.

Darum gelangten wir in 5.3.2.3 zu dem Ergebnis, daß die gerechtigkeitstheoretische bzw. diskursethische Argumentationsform nur dann zu befriedigenden Resultaten führt, wenn sie Anliegen der *klassisch-naturrechtlichen Argumentationsform* berücksichtigt und einbezieht. Diskursive Verständigung scheint in vielen Fällen vorauszusetzen, daß auch evaluative Fragen, Fragen der Wert- und Sinnoptionen, als rational entscheidbare, diskursfähige Fragen gefaßt werden können. Es geht in diesen Fragen um das *natural Unbeliebige* des Menschseins und seiner Stellung in der Welt, bzw. um die *materiale Bestimmung des Menschenwürdigens* im Rekurs auf den philosophisch-anthropologisch zu entfaltenden *Begriff des Menschen*. Allerdings wären Diskurse über derartige evaluative Fragen anders zu charakterisieren als jene, in denen es lediglich um die distributive Koordinierung divergierender Interessen und Ansprüche geht. Denn es ginge nicht nur darum, daß Betroffene argumentativ Interessenkonflikte austragen und beilegen, sondern auch darum, daß evaluativ relevante Wahrheitsprobleme erörtert und bewältigt werden. Gilt das als unmöglich, so dürfte sich die von HABERMAS entworfene Perspektive, daß unsere komplexe Gesellschaft auf dem Weg der Diskursthetik

eine vernünftige Identität ausbilden könne, als Utopie erv<sub>y</sub>sen; das letzte Wort hätte dann letztlich doch der postmoderne Identitätsverzicht (8.2.6).

#### 9.4 Hinweise

Wir verweisen im folgenden kurz auf einige sehr unterschiedliche Positionen innerhalb der Gegenwartsethik, die in der aktuellen Diskussion eine bedeutende Rolle spielen.

##### 9.4.1 Theodor W. Adorno

ADORNO (1903–1969) vertrat im Rahmen der neomarxistischen Kritischen Theorie eine sogenannte *negative Ethik*. Ihr Grundgedanke ist folgender: Die durch Tauschverhältnisse bestimmte Totalität der Gegenwartsgesellschaft wird kritisch als das Negative entlarvt: *Das Ganze ist das Unwahre*. Dieses »Unwesen« der negativen Totalität betrifft alles Einzelne und zieht es in seinen Bann. Moralität wird in diesem Rahmen unmöglich. »Es gibt kein richtiges Leben im falschen.« (IV. 43) In dieser Situation leistet das kritische Denken Widerstand gegen diese Totalität, indem es sie thematisiert und ihre Negativität aufzeigt. Als Folie dieser Entlarvung der Negativität und Unvernünftigkeit des Wirklichen fungiert die *Möglichkeit des Anderen*, des Absoluten, die »Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre« (VI. 395). Von dieser Folie her hat die Philosophie die Aufgabe, eindringlich die penetrante Negativität des Ganzens aufzuweisen. Denn der Bann der negativen Totalität schließt jede positiv-inhaltliche Konzeption einer Alternative aus. Die utopische Idee des Guitartigen artikuliert sich nur in bestimmter Negation. Sie kommt nur als die »Spiegelschrift ihres Gegenteils« (IV. 281) in Sicht.

Dieser fatalen Konsequenz der Kritischen Theorie stellt HABERMAS seine Diskursethik entgegen (9.3.1), welche Wege zeigt, trotz gegebener Negativität Positives in diskursiver Verständigung praktisch ins Werk zu setzen.

##### 9.4.2 Kritischer Rationalismus

Diese Position, deren Hauptvertreter Karl R. POPPER (geb. 1902) und Hans ALBERT (geb. 1921) sind, wurde zunächst im Rahmen der Wissenschaftstheorie bedeutsam, gewann aber auch in der Ethik Einfluß.

Als *wissenschaftstheoretische* Position betont der kritische Rationalismus, daß alle wissenschaftlichen Theorien grundsätzlich hypothetisch sind. Es gibt keine Letztabegründung des Wissens und darum auch keine letzte Gewißheit. Wiss-

senschaften sind [...] von Hypothesen, Gewebe von Vermutungen. Sinnvolle wissenschaftliche Aussagen müssen aber empirisch überprüfbar und insofern *falsifizierbar* sein, d. h. es muß klar sein, wie empirisch gezeigt werden müßte, daß sie falsch sind. Der Fortschritt des Wissens besteht darin, daß Aussagen überprüft, Fehler entdeckt und falsifizierte Theorien durch andere ersetzt werden. So lernen wir aus Fehlern, gelangen zu Theorien, die sich bewähren, und nähern uns auf diese Weise der Wahrheit. Der kritische Rationalismus ist durch eine empiristische, antimetaphysische Grundhaltung gekennzeichnet (vgl. EP 4.4.4).

Mit dieser wissenschaftstheoretischen Position hängt folgende *ethische Grundoption* zusammen: Da wir um die prinzipielle Fehlbarkeit unseres Erkennens (*Fallibilismus*) wissen, sollten wir offen sein für jede Art rationaler Kritik und für eine *offene Gesellschaft* eintreten, in welcher freie, rationale Kritik uneingeschränkt möglich ist. Insofern ist der kritische Rationalismus eine Einstellung,

die zugibt, daß »ich mich *irren kann, daß du recht haben kannst und daß wir zusammen vielleicht der Wahrheit auf die Spur kommen werden*.« Er ist eine Einstellung, die die Hoffnung nicht leichtfertig aufgibt, daß man durch Argument und durch sorgfältiges Beobachten in vielen wichtigen Problemen zu einer Art Übereinstimmung kommen kann; und er glaubt, daß es sogar dort, wo verschiedene Interessen und Forderungen aufeinanderprallen, möglich ist, über diese Vorschläge und Forderungen aufzuentertieren und [...] einen Kompromiß zu erreichen, der wegen seiner Billigkeit für die meisten, wenn nicht für alle annehmbar ist. (POPPER 1958, 276)

ALBERT wendet diese kritisch-rationalistische Einstellung auch auf die Normenprobleme der Ethik an und kommt im *Traktat über rationale Praxis* (1978) zu folgendem Ergebnis: Im Raum des Sozialen legen sich vor allem vier unbestrittene *Zielsetzungen* nahe, die als regulative Ideen interpretiert werden können: *Friede, Wohlstand, Freiheit und Gerechtigkeit*. Mit diesen Ideen ist ein teleologischer (2.5.1) Bezugsrahmen der Praxis gegeben. In diesem Bezugsrahmen sind ethische *Systeme und Einzelnormen*, die in diversen sozialen Kontexten vorgefunden und vertreten werden, *kritisch zu überprüfen*. Es ist zu untersuchen, wie weit ihre Befolgung die Verwirklichung des genannten Bezugsrahmens fördert oder behindert. Im Bezugsrahmen erweisen sie sich als grundsätzlich *falsifizierbar*. Die rationale Kritik behandelt also ethische Systeme und Normen ähnlich wie wissenschaftliche Theorien und Aussagen. Dabei wird besonders die Tendenz bekämpft, Normierungen irrational bzw. autoritativ zu *dogmatisieren* und gegenüber der Kritik zu *immunisieren*.

Kritisch wurde gegenüber dem kritischen Rationalismus immer wieder geltend gemacht, daß er den Rationalitätsbegriff, den er normativ ins Spiel bringt, letztlich nicht zu begründen vermag. Er übernimmt ihn aus der Wissenschaftstheorie der empirischen Einzelwissenschaften und tendiert damit dazu, einen bestimmten Typus (empiristisch-scientistisch eingefärbter) Rationalität absolut zu setzen.

### 9.4.3 John Rawls

In 5.3.2.2 wiesen wir auf die aktuelle Bedeutung von Gerechtigkeitstheorien im Rahmen der Normenethik hin. Diese Theorien schließen an die großen modernen Vertragstheorien (HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU, KANT) an und entwickeln sie weiter. Als besonders fruchbar und einflußreich erwies sich die *Theorie der Gerechtigkeit* (1971, dt. 1975) des Amerikaners John RAWLS (geb. 1921), die er als Alternative zum Utilitarismus konzipierte, den er einer grundlegenden Kritik unterzog.

Im Gegensatz zum Utilitarismus vertritt RAWLS den *Vorhang des Gerechten vor dem (utilitaristisch) Guten*, d. h. vor der Perspektive der konsequentialistischen Nutzensumme (2.5.1). Höchste normative Qualität kommt darum den deontologischen *Gerechtigkeitsgrundsätzen* zu, die er mittels einer fiktiven Urzustands situation aufweist. Die Grundsätze bestimmen die Gerechtigkeit als *Fairenfuß*.

Wir können die Urzustandsfiktion folgendermaßen skizzieren: Nehmen wir eine Anzahl von Personen an, denen die Aufgabe zukommt, gemeinsam die Grundsätze jener Gesellschaftsordnung festzulegen, unter der sie dann selbst zu leben haben. Es wird vorausgesetzt, daß jede dieser Personen vernünftig auf ihren Vorteil bedacht und mit einem gewissen Gerechtigkeitssinn ausgestattet ist. Weiters wird angenommen, daß keine dieser Personen weiß, in welchem kulturellen Kontext, in welcher Klasse oder Schicht, in welchem Geschlecht oder Gesundheitszustand, mit welcher Begabung und in welcher Generation sie dieser Gesellschaft angehören wird. Die Personen beraten also unter dem »Schleier des Nichtwissens«. Dieser Schleier macht subjektive Interessen und Präferenzen gegenstandslos. Welche Grundsätze werden diese Personen wählen?

Zusammen mit dem Schleier des Nichtwissens definieren diese Bedingungen die Grundsätze der Gerechtigkeit als diejenigen, auf die sich vernünftige Menschen, die ihre Interessen verfolgen, als Gleiche einigen würden, wenn von keinem bekannt ist, daß er durch natürliche oder gesellschaftliche Umstände bevorzugt oder benachteiligt ist. (RAWLS 1975, 37)

RAWLS weist auf, daß sich diese Personen notwendigerweise für folgende zwei *Gerechtigkeitsgrundsätze* entscheiden würden. Der erste ist der Grundsatz der *größtmöglichen Freiheit*; er lautet:

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

Der zweite Gerechtigkeitsgrundsatz umfaßt a) das *Unterschiedsprinzip* und b) das Prinzip der *fairen Chancengleichheit*. Er lautet:

Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein:

- (a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und
- (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen. (336)

Der im Unterschiedsprinzip enthaltene Spargrundsatz berücksichtigt die Interessen der künftigen Generationen.

Im Blick auf diese vorrangigen deontologischen Gerechtigkeitsgrundsätze entwickelt RAWLS eine *zweistufige Theorie des Guten*:

(1) In der *schwachen Theorie des Guten* geht es um das individuell-persönliche *Wohl des Menschen*, das definiert ist als »die erfolgreiche Ausführung eines vernünftigen Lebensplanes« (472) im Rahmen einer gerechten Ordnung. In dieser schwachen Theorie werden alle iene Güter relevant, die in einem vernünftigen Lebensplan eine Rolle spielen, also »Freiheit und Chancen, Einkommen und Vermögen und vor allem Selbstachtung« (472). An dieser schwachen Theorie sind die Personen im Urzustand orientiert, wenn sie im Sinne ihrer Interessen die Gerechtigkeitsprinzipien konzipieren.

Wir brauchen die schwache Theorie des Guten, um den vernünftigen Wunsch nach Grundgütern und den Begriff der Vernünftigkeit zu erklären, der der Wahl der Grundsätze im Urzustand zugrundeliegt. Aus dieser Theorie gehen die Voraussetzungen hervor, die zur Herleitung der Gerechtigkeitsgrundsätze nötig sind. (435)

(2) In der *vollständigen Theorie des Guten* geht es um den *guten*, d. h. *moralisch wertvollen Menschen*. Er kann bestimmt werden als jemand, der in überdurchschnittlichem Maße die grundlegenden Eigenschaften einer moralischen Persönlichkeit aufweist, die die Menschen im Urzustand vernünftigerweise aneinander wünschen. Da die Gerechtigkeitsgrundsätze festgelegt sind und wir vollständige Konformität voraussetzen, weiß jeder, daß er in der Gesellschaft wünschen wird, daß die anderen die moralische Gesinnung haben, die auf die Befolgung dieser Grundsätze hinzielt. (476)

Eine *gute Gesellschaft* wäre eine solche, in welcher nicht nur die Gerechtigkeitsgrundsätze etabliert sind, sondern der (moralische) *Gerechtigkeitssinn* das öffentliche Bewußtsein bestimmt. In der Entfaltung der Theorie des Guten nimmt RAWLS tugendethische Motive des ARISTOTELES auf (vgl. 6.3.2).

### 9.4.4 Hans Jonas

JONAS (geb. 1903) nennt sein Werk *Das Prinzip Verantwortung* (1979) einen Versuch einer Ethik für eine technologische Zivilisation. Ausgangspunkt des Versuchs ist die Möglichkeit einer globalen ökologischen bzw. technologischen Katastrophe. Wir greifen drei zentrale Gesichtspunkte heraus:

- (1) JONAS versucht aufzuweisen, daß aus der *ontologischen Idee* des Menschen als eines moralischen Subjekts, d. h. eines zur Pflicht fähigen Wesens, der kategorische moralische Imperativ folge, *dafß eine Menschheit sei*. Die ontologische Idee des Menschen fordert »die Anwesenheit ihrer Verkörperung in der Welt«, also »daß eine solche Anwesenheit sein

soll, also gehütet werden soll, sie also uns, die wir sie gefährden können, zur Pflicht« wird (91).

(2) Auch die *Erhaltung der Natur* ist Pflicht und zwar um ihrer selbst willen. Denn schon in der vormenschlichen Natur herrscht *Zweckkausalität* (Teleologie im Sinne des ARISTOTELES, vgl. EP 2.4.4.2). Jeder Lebensprozeß, aber auch der Evolutionsprozeß als ganzer zeigen, daß naturales Sein sich teleologisch, also zweckhaft vollzieht. Zweckhaftigkeit aber erweist sich nach JONAS als *Gut-an-sich* und insofern als *Grundwert*. Im Menschen erreicht die Teleologie der naturalen Evolution die Freiheit, sich selbst Zwecke zu setzen. Für den Menschen wird die Zweckhaftigkeit des naturalen Seins als Gut-an-sich und Grundwert zur Pflicht, die Natur zu bewahren.

(3) Die *Verantwortung* des Menschen bezieht sich demnach auf die Menschheit und auf die Natur. Nach JONAS ist diese Verantwortung total, da sie sich auf die Ganzheit ihres Gegenstandes beziehen muß. Sie ist weiters *kontinuierlich*, d. h. sie muß »ihren Gegenstand in seiner Geschichtlichkeit umgreifen« (196), und sie ist *zukunftsorientiert*: »Die eigene Zukünftigkeit des Verantworteten ist der eigentliche Zukunftsaspekt der Verantwortung.« (198)

JONAS vollzieht den Übergang von der ontologischen Idee des moralischen Subjekts zur moralischen Pflicht, dessen menschheitliche Anwesenheit zu erhalten, sowie jene von der ontologischen Naturteleologie zum moralisch verpflichtenden Grundwert in einer eigenartigen naturrechtlichen Argumentation, die sich von jener unterscheidet, die wir in 5.3.2.3 erörterten. Die Stringenz dieser Argumentation wird mit Recht bezweifelt. Abgesehen von der Argumentationsweise dürfte es unbestritten sein, daß wir für die Menschheit und die Natur verantwortlich sind. Allerdings ist dieses Insistieren auf *Globalverantwortung* wenig hilfreich, wenn es nicht (sozialphilosophisch bzw. sozialethisch) so differenziert wird, daß die konkrete Verantwortung in Sicht kommt, die tatsächlich übernommen und getragen werden kann. Solange jeder für alles verantwortlich gemacht wird, besteht die Gefahr, daß sich keiner konkret verantwortlich fühlt.

#### 9.4.5 Peter Singer

Der australische Ethiker (geb. 1946) wurde vor allem durch seine *Praktische Ethik* (*Practical Ethics*, 1979, dt. 1984) weltweit bekannt und wegen einiger provokanter Thesen heftig diskutiert. Im folgenden skizzieren wir den theoretischen Grundgedanken der *Praktischen Ethik*.

In der Ethik ist zu bestimmen, welche Pflichten wir gegenüber anderen Wesen haben. SINGER unterscheidet *drei Klassen anderer Wesen* und differenziert damit die Frage der moralischen Verpflichtung.

(1) *Wesen ohne Bewußtsein*. Hierher gehören leblose Dinge, Pflanzen und Tiere ohne Zentralnervensystem. Da sie keine bewußten Erlebnisse

haben, d. h. niemanden empfinden können, haben sie *keinen Wert an sich*. Wir haben ihnen gegenüber keine Verpflichtungen; sie sind grundsätzlich verfügbar.

(2) *Bewußt-empfindende Wesen*. Hierher gehören Animalien, die über ein Zentralnervensystem verfügen. Da Lust/Wertbewußtsein hat, kommt diesen Wesen ein *Wert an sich zu*. SINGER faßt die moralische Verpflichtung, die wir ihnen gegenüber haben, als *klassisch-utilitaristisch* (2.5.1): Wir sollten so mit ihnen umgehen, daß wir die Summe der Lust in der Welt erhöhen. Sofern diese Wesen jedoch *nicht selbstbewußt* sind, sich also nicht als distinkte Entitäten mit Vergangenheit und Zukunft wissen, haben sie nur als »Gefäß« der Lust Wert an sich und sind insofern *individual austauschbar bzw. ersetzbar*.

SINGER schwankt, ob die Vermehrung der Lustsumme im Sinne der *Totalansicht* oder im Sinne der *Vorausgesetzte-Existenz-Ansicht* zu fassen ist. Im ersten Fall ist es gleichgültig, ob die »Vermehrung der Gesamtsumme von Lust [...] durch die Vermehrung von Lust bei existierenden Wesen geschieht oder durch die Vermehrung der Zahl von Wesen, die existieren« (120). Im zweiten Fall werden nur Wesen berücksichtigt, die bereits existieren. – In diesem klassisch-utilitaristischen Argumentationsrahmen werden das Töten von Tieren, ihre Verwendung in Experimenten und die industrielle Tierhaltung erörtert.

(3) *Personen*. Sie sind »sich selbst als distinkte Entitäten mit einer Vergangenheit und Zukunft bewußt« (130). Die moralische Verpflichtung gegenüber Personen faßt SINGER nicht ausschließlich, aber primär) *präferenz-utilitaristisch* (2.5.2): Wir haben so zu handeln, daß wir die Präferenzen (Interessen, Wünsche, Zukunftspläne) aller von unserer Handlung Betroffenen in gleicher Weise erwägen und berücksichtigen. Im Unterschied zu bloß bewußt-empfindenden Wesen gibt es bei Personen keine individuelle Ersetzbarkeit. Sie haben ein individuelles *Recht auf Leben*.

Das Provokante an der Position SINGERS ergibt sich daraus, daß er diese drei Klassen nicht (substantialistisch bzw. »speziesistisch«) bestimmten Arten zuordnet, sondern strikt *actualistisch* argumentiert. So ist ein Wesen dann und nur dann Person, wenn es *aktuell* in der Lage ist, die Indikatoren des Personseins zu vollziehen. Insofern sind nach SINGER menschliche Embryonen, Neugeborene, Schwerbehinderte und Komatöse keine Personen; andererseits rechnet er damit, daß gewisse höhere (erwachsene und gesunde) Tiere, etwa Schimpansen, Gorillas, Wale und Delphine Personen sind.

Diese actualistische Position führt zu weitreichenden Konsequenzen. So etwa nimmt SINGER an, daß Föten von weniger als 18 Wochen kein Bewußtsein und darum keinerlei Wert an sich haben; sie können also ohne weiteres abgetrieben werden. Ältere Föten sowie Neugeborene werden als bewußt-empfindende Wesen betrachtet, jedoch nicht als Personen; ihnen gegenüber gelten die gleichen Ver-

Wesen	Wert	Verpflichtung
Wesen ohne Bewußtsein	besitzen keinen Wert an sich	keine
bewußt empfindende Wesen	„Gefäße der Lust“ ersetzbar	klassisch-utilitaristisch
Personen: selbstbewußte Wesen mit Vergangenheit und Zukunft	Wert an sich Recht auf Leben nicht ersetzbar	präferenz-utilitaristisch

Abb. 28: Arten der Verpflichtung nach Singer

pflichtungen wie gegenüber bewußt-empfindenden, nicht-personalen Tieren. Besonders umstritten sind die Konsequenzen, die SINGER aus diesem Ansatz im Hinblick auf das Problem der aktiven Euthanasie zieht.

Die innere Konsistenz der Position SINGER mag zwar in dieser oder jener Hinsicht anfechtbar sein, aber ihre partiellen Defizite erscheinen korrigierbar. Der springende Punkt liegt in seinem *Personenbegriff*. Will man gegen SINGER argumentieren, müßte man hier ansetzen und philosophisch-anthropologisch aufweisen, *warum seine aktualistische Fassung des Personenbegriffs unhaltbar ist und warum nur Menschen Personen sind*.

Die SINGER-Diskussion machte vor allem drei Dinge deutlich: Erstens zeigte sie, zu welchen Konsequenzen empiristisch-utilitaristische Positionen in der angewandten Ethik führen, wenn sie nur hinreichend folgerichtig auf die konkreten moralischen Fragen bezogen werden. Zweitens zeigte sie, wie hilflos gerechtigkeitstheoretische und diskursethische Argumentationsformen sind, wenn es um Fragen dieser Art geht. Drittens schließlich wurde deutlich, wie fremd der mit SINGER konfrontierten Öffentlichkeit jene klassisch-nature rechtliche Argumentationsform (S.3.2.3) ist, die hier gefragt wäre, weil hier nur ein ethisches Argument weiterführt, das im philosophisch-anthropologischen Theoriebezug steht. Die oft heftige Emotionalisierung der Diskussion hat nicht zuletzt darin ihren Grund, daß man SINGERS Konsequenzen ablehnt, ohne gegen seine Position argumentieren zu können.

### Zusammenfassung 9

- Die materiale Wertethik nimmt ein hierarchisch gegliedertes Reich objektiver, ungeschichtlich vorgegebener, an-sich-seien der Werte an, die sich dem menschlichen Wertfühlen im Vorziehen und Nachsetzen, Lieben und Hassen erschließen. Unterschiede im Wertbewußtsein gründen demnach in unterschiedlichen Entwicklungsformen des Wertfühlers, nicht in einer Wandelbarkeit der Werte selbst.
- Die existentialistische Ethik fordert zum Existieren auf. Das Subjekt soll in absoluter Selbstwahl aus der Uneigentlichkeit und Verfallenheit durchschnittlich-alltäglichen Daseins hervortreten, sein eigentliches endlich-kontingentes Seinkönnen übernehmen, sich auf seine eigenen Möglichkeiten hin entwerfen und den Entwurf in der je-konkreten Situation bewahren. Dabei wird Existenz entweder eher auf den Einzelnen bezogen oder eher dialogisch gefaßt.
- Diskurs- und kommunikationsethische Ansätze gehen aus von der Alternativenlosigkeit kommunikativen Handelns. Einerseits weisen sie dessen normative Voraussetzungen transzendental auf und andererseits bestimmen sie moralische Normen als konsensuelle Resultate von Diskursen bzw. von argumentativen Verständigungsprozessen.
- Weitere aktuell diskutierte Neuansätze sind die negative Ethik bei Th. W. ADORNO, die ethischen Überlegungen des kritisch-schen Rationalismus (K. POPPER, H. ALBERT), die Gerechtigkeitstheorie von J. RAWLS, die Verantwortungstheorie bei H. JONAS und der Präferenzutilitarismus bei P. SINGER.

## 10 Analytische Ethik

Die analytische Ethik oder Metaethik ist eine Forschungsrichtung innerhalb der philosophischen Ethik, die sich mit *logischen*, *semantischen*, *pragmatischen* bzw. *linguistischen Analysen der moralischen Sprache* befaßt. Der Name *Metaethik* weist darauf hin, daß es sich um eine Metatheorie des moralischen Diskurses handelt.

Die analytische Ethik analysiert die Begriffe, Sätze, Äußerungen, Sprechakte, Argumentations- und Dialogformen, die im Rahmen der Normenethik verwendet werden. Die folgende Gliederung der Ethik (Abb. 29) bietet einen Überblick über deren zentrale Disziplinen und gibt die Stellung der analytischen Ethik innerhalb der gesamten philosophisch-ethischen Wissenschaft an.

Die analytische Ethik entwickelte sich seit 1900 zunächst primär im angelsächsischen Raum sowie im (neopositivistischen) *Wiener Kreis* (vgl. EP 4.4.3). Seit 1950 gewann sie auch im übrigen Europa stark an Bedeutung. Ihre Analysen erwiesen sich als fruchtbar für die Erörterung normenethischer Fragen. In der Forschungspraxis sind analytische Ethik und Normenethik häufig aufeinander bezogen. Wir skizzieren im folgenden einige zentrale metaethische Positionen und beziehen sie auf die erarbeitete fundamentalethische Systematik.

### 10.1 Klassifizierungen

Zur Aufgabe der analytischen Ethik gehört die Klassifizierung ethischer Theorien. Wir bieten im folgenden eine Übersicht über die wichtigsten heute üblichen Klassifizierungen (vgl. KUTSCHERA 1982, 39–86).

(1) *Kognitivismus und Nonkognitivismus* (lat. *cognitio* = Erkenntnis). Sind moralische Aussagen *Behauptungssätze*, die wahr oder falsch sein können? Kognitivisten bejahen diese Frage; sie meinen, daß moralische Aussagen das Bestehen moralischer Sachverhalte behaupten. Nonkognitivisten sind der Auffassung, moralische Aussagen hätten lediglich den Charakter von subjektiven Gefühlsäußerungen, Präferenzen, Befehlen, Empfehlungen oder Wünschen.

Für eine konsequent nonkognitivistische Position ist eine ihrem Anspruch nach intersubjektiv verbindliche Normenethik unmöglich, da es weder moralische Sachverhalte noch Möglichkeiten rationaler Begründung moralischer Aussagen gibt. Darum sind die wichtigsten ethischen Ansätze, die wir erörterten (ARISTOTELES, THOMAS, KANT, Utilitarismus, Diskurstheorie, etc.) kognitivistisch.

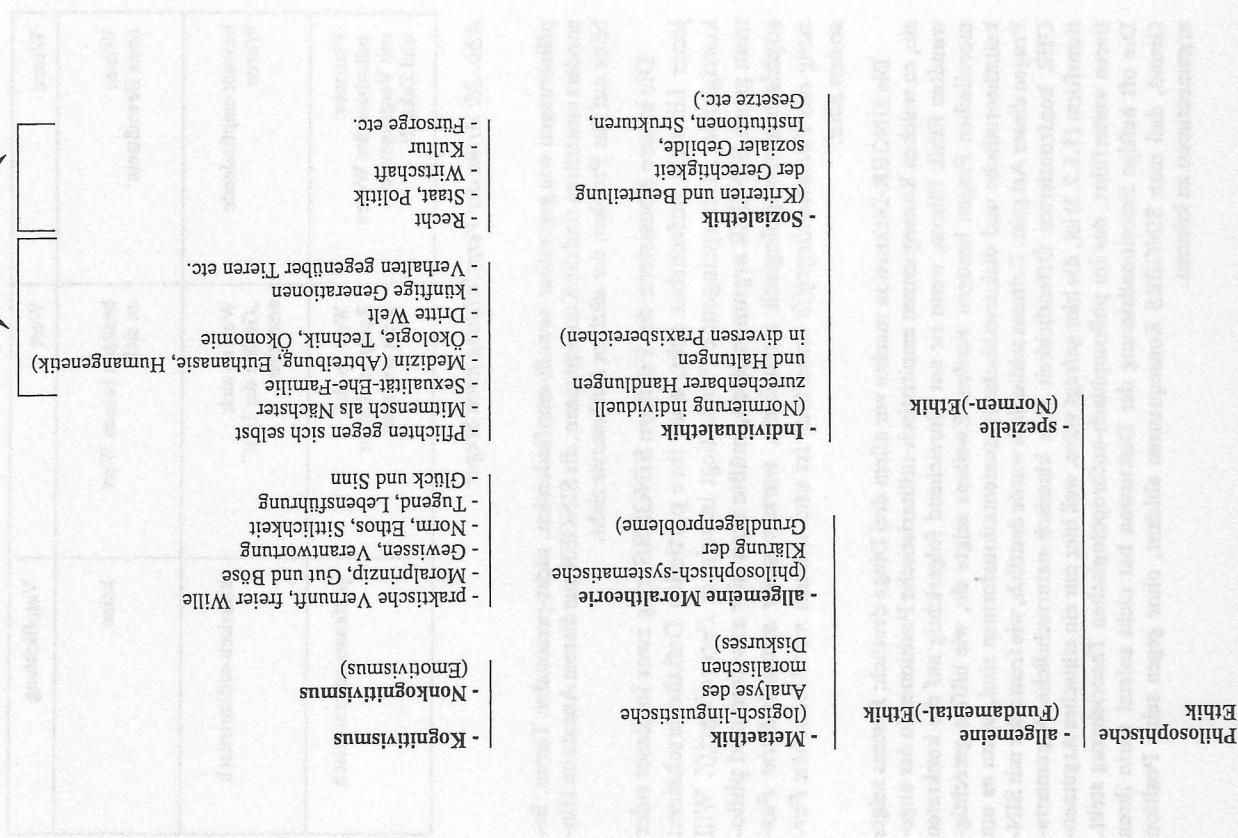


Abb. 29: Gliederung der Ethik

(2) *Naturalismus und nichtnaturalistische Theorien*. Gibt es eine eigenständige Bedeutung des Moralischen oder läßt sich das Moraleische auf einen anderen Phänomenbereich *reduzieren*? Naturalistische Theorien sind der Auffassung, man könne moralische Terme (z. B. »gut«, »soll«, »geboten«) durch nichtmoralische definieren bzw. normative Aussagen in nichtnormative übersetzen. Naturalisten sind insofern Reduktionisten. Nichtnaturalistische Theorien lehnen den Reduktionismus ab und betonen die eigenständige Bedeutung des Moralischen.

Naturalisten reduzieren moralische Aussagen auf empirisch-deskriptive Aussagen. Wir diskutierten im Abschnitt 8 (*Relativierungen*) Beispiele des soziologischen, genealogischen, psychologischen und biologischen Reduktionismus. In gewisser Hinsicht ist jede konsequent *hedonistische* Position naturalistisch, da sie das moralische Prädikat »gut« durch das empirisch-deskriptive Prädikat »lustvoll« definiert; darin liegt eine psychologische Reduktion des Moralischen.

(3) *Subjektivismus und Objektivismus*. Subjektivistische Theorien sind *naturalistisch*; sie sind der Auffassung, man könne alle moralischen Aussagen in Aussagen über *subjektive Präferenzen* übersetzen. Dagegen vertreten objektivistische Theorien den Standpunkt, das Moraleische habe nichts mit subjektiven Präferenzen zu tun, sondern es sei eine von *subjektiven Einstellungen unabhängige Qualität von Handlungen und Zuständen*.

Hier geht es um die Gegenüberstellung konträrer Extrempositionen. Eine differenzierte ethische Theorie wird zwar den subjektivistischen Naturalismus als Reduktionismus ablehnen, aber nicht behaupten, das Moraleische habe nichts mit subjektiven Präferenzen zu tun. Wir erinnern uns an unsere Überlegungen über die vielfältige (soziale, kontextuale, biographische) Vermitteltheit unseres subjektiven Motivationshorizonts bzw. Gewissens (vgl. 4.1.1, 5.1.3, 8.1.4, 8.3.5). Die moralische Motivation, von der aus wir Handlungen und Zustände moralisch beurteilen, ist eingebettet in ein Gefüge subjektiver Präferenzen. Damit ist einerseits die eigenständige Bedeutung des Moraleischen gewahrt und der Reduktionismus abgewiesen, andererseits können die berechtigten Motive Berücksichtigung finden, die den im Abschnitt 8 erörterten reduktionistischen Tendenzen zugrunde liegen.

(4) *Teleologische und deontologische Theorien* (vgl. 2.5.1, 2.5.2, 3.2.5).

In teleologischen Theorien hängt der Wert einer Handlung ausschließlich ab vom Wert der *Handlungsfolgen*. Dagegen sind deontologische Theorien der Auffassung, der Wert einer Handlung hänge ausschließlich ab vom Wert der *Handlungswweise*, die in der Handlung realisiert wird.

Da wir diese Unterscheidung bereits mehrfach erörterten, ist es nicht nötig, genauer darauf einzugehen. Auch hier geht es zunächst um konträre Extrempositionen. Jede differenzierte Ethik wird bestrebt sein, beide Motive zu berücksichtigen. Eine Ethik, die nicht in der Lage ist, die Folgen der Handlungen zu berücksichtigen, ist ebenso unhaltbar wie eine solche, die schlechthin alles zur Frage einer konsequentialistischen Güterabwägung macht. Dazu zwei Hinweise:

- Häufig wird KANT als Papst der Deontologen charakterisiert. Wir sahen in 3.2.5, daß diese Interpretation nicht haltbar ist. Nach KANT haben zwar *Maximen* deontologischen Charakter, da sie als allgemeine Leitprinzipien im Hinblick auf Lebensbereiche dazu verpflichten, den unverfügbarsten Wert der Personen anzuerkennen und sie als Zwecke an sich selbst zu achten. Die Infunktion der Maximen stehenden situationsbezogenen praktischen *Regeln* jedoch und erst recht die Einzelhandlungen setzen teleologische Überlegungen voraus, da sie nur so die durch die bestimmte Maxime vorgegebene Aufgabe zu erfüllen vermögen.

- Wir charakterisierten in 2.5 den Utilitarismus als eine teleologische Theorie. Aber *nicht jede teleologische Ethik ist utilitaristisch*. Die nähere Bestimmung einer teleologischen Position hängt davon ab, nach welchen Kriterien sie die Handlungsfolgen bewertet, d. h. welchen Wertmaßstab sie verwendet. Es scheint allerdings, daß nicht-utilitaristische teleologische Positionen gewisse deontologische Voraussetzungen machen müssen, um ihre Kriterien zu fixieren.

(5) *Intentionalistische und nichtintentionalistische Theorien*. Hängt der Wert einer Handlung von der *Absicht des Handelnden* oder von den *tatsächlich eintretenden Handlungsfolgen* ab? Intentionalisten binden die moralische Qualifikation an die Intention, den Willen, die Absicht bzw. die Gesinnung des Handelnden. Nichtintentionalisten beurteilen Handlungen allein aus ihren tatsächlichen Resultaten.

Eine konsequent nichtintentionalistische Theorie löst die eigenständige Bedeutung des Moraleischen auf, da sie die Bewertung der Handlung abkoppelt von der Zurechenbarkeit der Handlung, von der Verantwortung des Handelnden und von seiner Gewissenssituation. Die eigenständige Bedeutung des Moraleischen läßt sich nur rechtfertigen durch die Annahme KANTS, es könne nichts ohne Einschränkung als moralisch gut bezeichnet werden, als allein in *guter Wille* (3.2.6). Die Optimierung der tatsächlichen Handlungsfolgen ist aus moralischer Sicht eine Frage der *Gewissenhaftigkeit* (5.1) sowie der Entfaltung der *Klugheit* als Tugend der praktischen Vernunft (6.4). Allerdings gerät auch eine konsequent intentionalistische Position in unabweisbare Probleme; einige dieser Probleme erörterten wir, als wir in 4.5 *Umschärfen* aufwiesen. – Es ist zu beachten, daß sowohl teleologische als auch deontologische Theorien sowohl intentionalistisch als auch nichtintentionalistisch vertreten werden können.

## 10.2 Der Intuitionismus (Moore)

Der Intuitionismus ist eine *nichtnaturalistische* Ethiktheorie. Seine Hauptvertreter sind George Edward MOORE (1873–1958), William David ROSS und Harald Arthur PRICHARD. Wir gehen im folgenden auf die Position MOORES ein, der mit seinen *Principia ethica* (1903) einen entscheidenden Anstoß für die Entwicklung der analytischen Ethik gab. MOORE löste vor allem zwei Diskussionen aus: die über die intuitive Grundbedeutung von »gut« und die über den naturalistischen Fehlschluß.

### 10.2.1 Die Bedeutung von »gut«

Die Frage, wie »gut« zu definieren sei, ist nach MOORE die fundamentalste Frage der ganzen Ethik. Dabei versteht er unter »Definition« die Explikation der Elemente, aus denen sich der Begriff einer Sache zusammensetzt. Darum können nur *komplexe* Begriffe definiert werden, also solche, die aus mehreren Elementen bestehen.

MOORE denkt dabei primär an die *deskriptive* Definition, in welcher es um das Aufzählen empirisch-deskriptiver Elemente geht. So etwa kann »Pferd« definiert werden, indem man die relevanten deskriptiven Eigenschaften a, b, c, d des Pferdes aufzählt.

Die entscheidende These ist folgende: Der Begriff »gut« *weist keinerlei Komplexität auf*. Darum ist »gut« völlig undefinierbar. Im Fall von »gut« handelt es sich um einen *einfachen, intuitiv erfassbaren Inhalt*.

Ich will sagen, daß »gut« ein einfacher Begriff ist, so wie »gelb« ein einfacher Begriff ist; daß man, so wie man unmöglich jemanden, der es nicht schon kennt, erklären kann, was gelb ist, diesem auch nicht erklären kann, was gut ist. (1,7) Darum ist »gut« einer jener zahllosen Gegenstände des Denkens, die selbst der Definition unfähig sind, weil sie die letzten Begriffe sind, mit denen alles, was definierbar ist, definiert werden muß. (1,10)

Allerdings kann nach MOORE die Substantivierung »das Gute« sehr wohl definiert werden, da hier eine Komplexität vorliegt. Das Gute ist *das, was gut ist*; insofern enthält »das Gute« zumindest zwei Elemente: *etwas* und die Eigenschaft »gut«. Dabei wäre es möglich, daß das Gute außer »gut« noch andere Eigenschaften *immer und notwendig* bei sich hat, etwa »erfreulich« oder »nützlich«. Insofern ist »das Gute« ein mehr oder weniger komplexer und darum definierbarer Begriff. Dagegen ist »gut« wie »gelb« einfach, undefinierbar und nur intuitiv fassbar.

### 10.2.2 Der naturalistische Fehlschluß (naturalistic fallacy)

Ist »gut« undefinierbar und »das Gute« definierbar und kommt dem Guten außer »gut« noch wenigstens eine andere Eigenschaft immer und notwendig zu, dann legt sich folgender *Fehlschluß* nahe: Man meint, »gut« könne definiert werden durch die Eigenschaft, die dem Guten (*außer der Eigenschaft »gut«*) *immer und notwendig zukommt*. Auf Grund ihrer Auffassung, alles Gute sei außer gut auch noch nützlich, kommen etwa die Utilitaristen zu dem Fehlschluß, man könne »gut« durch »nützlich« definieren. Ein analoger Fehlschluß verführt die Hedonisten dazu, »gut« durch »lustvoll« zu definieren.

Es mag sein, daß alle Dinge, die gut sind, auch etwas anderes sind, so wie alle Dinge, die gelb sind, eine gewisse Art von Lichtschwängungen hervorrufen.

Und es steht , daß die Ethik entdecken will, welches diese anderen Eigenschaften sind, die allen Dingen, die gut sind, zukommen. Aber viel zu viele Philosophen haben gemeint, daß sie, wenn sie diese anderen Eigenschaften kennen, tatsächlich »gut« definieren; daß diese Eigenschaften in Wirklichkeit nicht »andere« seien, sondern absolut und vollständig gleichbedeutend mit der Gütheit. Diese Ansicht möchte ich den »naturalistischen Fehlschluß« nennen. (1,19)

Dieser Fehlschluß ist nach MOORE *naturalistisch*, weil der Begriff, durch den »gut« definiert wird, immer *empirisch-deskriptiv* ist, also eine »Eigenschaft von Dingen« bezeichnet, »die in der Zeit existieren« (2,27). Im Sinne von MOORE läge ein naturalistischer Fehlschluß vor, wenn man »gut« definierte durch »Stammesgeschichte kompensierend (LORENZ), »Komplexität reduzierend« (L.UHLMANN), »lebenssteigernd« (NIETZSCHE), aber auch durch »von der Heiligen Schrift und der Kirche geboten«. In allen derartigen Fällen reduziert die Definition die intuitiv-einfache, eigenständige Bedeutung von »gut« auf eine empirisch-deskriptive Eigenschaft.

MOORE bringt gegen den naturalistischen Fehlschluß ein merkwürdiges und verblüffendes Argument: Immer wenn ich »gut« durch ein empirisches Prädikat definiere, ergibt sich folgende Sachlage: Ich kann das Definiens verallgemeinern und fragen, *ob es gut sei*; ich erhalte dann immer eine alltagssprachlich sinnvolle und keineswegs triviale Frage. Die Nicht-Trivialität derartiger Fragen zeigt, daß die betreffende naturalistische Definition falsch ist. Definiert der Utilitarist »gut« durch »nützlich«, so ist die Frage »Ist alles Nützliche gut?« eine Frage, die uns sinnvoll und keineswegs trivial erscheint.

Wer jedoch sorgsam prüft, was er sich vorstellt, wenn er fragt »Ist Lust (oder was immer es sein mag) letzten Endes gut?« wird sich leicht vergewissern, daß er sich nicht bloß fragt, ob Lust lustvoll ist. Und wenn er diesen Versuch der Reihe nach mit jeder vorgeschlagenen Definition anstellt, so wird er wohl genügend Erfahrung sammeln, um zu erkennen, daß er in jedem Fall einen einzigartigen Gegenstand im Sinne hat, bei dessen Verknüpfung mit allen möglichen anderen Gegenständen sich eine gesonderte Frage stellt. Jeder versteht sehr wohl die Frage »Ist dies gut?« Wenn er daran denkt, ist sein Geisteszustand anders, als wenn er gefragt würde »Ist dies lustvoll oder erwünscht oder bewährt?« Es hat eine eigene Bedeutung für ihn, auch wenn er vielleicht nicht erkennt, worin diese Eigenheit besteht. (1,13)

### 10.2.3 Kritische Überlegung

Die referierten Darlegungen von MOORE lösten eine jahrzehntelange, intensive Diskussion aus. Allerdings mangelt es ihnen in mancher Hinsicht an Klarheit. Vielleicht kann man das Positive der Theorie MOORES folgendermaßen ausdrücken: MOORE weist darauf hin, daß alle Versuche, »gut« naturalistisch (z.B. hedonistisch als »lustvoll« oder utili-

taristisch als »nützlich« zu definieren, am alltäglichen Vorverständnis des Moralischen scheitern. Denn alltagsprachlich erweisen sich Fragen, in welchen derartige Definitionen umgekehrt werden (z. B. »Ist alles Lustvolle gut?«, »Ist alles Nützliche gut?«) stets als sinnvoll und nie als trivial. Im Grunde argumentiert MOORE also *empirisch* gegen derartige naturalistische Äquivalenzbehauptungen. Auch wenn man seine Annahme nicht teilt, »gut« sei ein intuitiv-einfacher, undefinierbarer Begriff wie »gelb«, bleibt doch folgender Hinweis wichtig: Gegenüber allen bloß naturalistischen Definitionen ist zu betonen, daß moralische Wörter eine *eigenständige Bedeutung* haben, die sich nicht auf empirisch-deskriptive Bestimmungen reduzieren läßt, selbst dann nicht, wenn diese Bedeutung immer und notwendig mit derartigen Bestimmungen verbunden wäre.

Die Scholastiker sprachen (im Anschluß an ARISTOTELES) von *drei Eigentümlichkeiten des Guten (proprietas boni)*, d. h. von drei Bestimmungen, die immer aus dem Begriff des moralisch Guten folgen. Die erste ist das *Erbare (honestum)*, das mit dem tugendgemäßen Sittlichen identisch ist, die zweite das *Nützliche (utile)*, welches die Mittelbewandtnis des Guten auf das übergeordnete Ziel hin betrifft, und die dritte das *Erfreuliche (delectabile oder commodum)*, wobei es um die Freude geht, das erstrebte Gute erreicht zu haben. Die drei Proprietäten wurden architektonisch aufeinander bezogen, wobei das *honestum* als die vorrangige Bestimmung gefaßt wurde, in welcher es um die eigentliche Moralitätsbewandtnis geht (vgl. THOMAS VON AQUIN Sth II.II. 145, 3).

Auf zwei Schwächen der Position MOORES ist besonders hinzuweisen:

- (1) MOORE behauptet, »gut« sei ein schlechthin einfacher, undefinierbarer Begriff. Dazu ist folgendes zu bemerken (vgl. KUTSCHERA 1982, 52 ff.): Ein Prädikat kann Grundterm einer Sprache S und darum in S undefinierbar sein. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß es eine Sprache S<sub>1</sub> gibt, in welcher über S gesprochen wird und in der dieses Prädikat kein Grundterm, sondern definierbar ist. So etwa versuchten wir in der Sprache der transzendentalen Reflexion das alltagsprachliche moralische »gut« zu definieren (3.2.6).
- (2) Es gelingt MOORE nicht, die moralische Bedeutung von »gut« so zu präzisieren, daß sie gegen die Bedeutung von »gut« im außermoralischen Sinne (z. B. gutes Wetter, gutes Auto, guter Tormann) abgegrenzt wird. Eine metaethische Theorie müßte in der Lage sein, eine derartige Abgrenzung präzise vorzunehmen.

#### 10.2.4 Das Humesche Gesetz

Das Problem des naturalistischen Fehlschlusses bei MOORE hängt eng zusammen mit dem sogenannten Humeschen Gesetz. Es geht dabei um folgenden Text HUMES:

In jedem Moralsystem, das ich bisher angetroffen habe, stellte ich immer fest, daß der Verfasser eine Zeit lang in der üblichen Weise des Überlegens vorgeht, indem er das Dasein Gottes annimmt oder Beobachtungen macht, welche die menschlichen Angelegenheiten betreffen. Auf einmal stelle ich überrascht fest, daß statt der üblichen Kopulae der Sätze »ist« und »ist nicht« sich kaum ein Satz findet, der nicht verbunden wäre mit »soll« oder »soll nicht«. Diese Veränderung erfolgt unmerklich, aber sie ist die letzte Konsequenz. Wenn dieses »soll« oder »soll nicht« eine neue Beziehung oder Affirmation ausdrückt, ist es notwendig, daß man es beachtet und erklärt. Zugleich sollte ein Grund angegeben werden, denn es scheint ganz und gar nicht einsichtig, wie diese neue Beziehung von anderen abgeleitet werden könnte, die offensichtlich von ihr verschieden sind. (Traktat III, 211)

HUME formuliert hier kein Gesetz. Er will aber folgendes sagen: *Es ist logisch unmöglich, aus deskriptiven, indikativischen Aussagen (Tatsachensätzen) normative, imperativische Konklusionen (Sollensätze) ableiten*. Aus dem, was ist, kann nicht auf das geschlossen werden, was *sein soll*. Man spricht insofern von der *Sein-Sollen-Problematik*.

Im Deutschen hat sich für MOORES *naturalistic fallacy* die Übersetzung »naturalistischer Fehlschluß« eingebürgert, obwohl es sich bei MOORE nicht um einen Fehlschluß, sondern um einen einfachen Irrtum handelt, nämlich um die irrtümliche Behauptung, das moralische Prädikat »gut« könne durch ein naturalistisch-deskriptives Prädikat definiert werden. Bei HUME geht es um die Frage, ob aus Tatsachensätzen auf Sollensätze *geschlossen* werden können.

Wir wollen uns im Anschluß an das von HUME aufgeworfene Problem mit einem wichtigen Lehrstück der *Logik ethischen Argumentierens* beschäftigen, das von Richard M. HARE (*The language of Morals*, 1952, dt. 1972) präzisiert wurde. HARE zeigt, daß wir logisch korrekt *imperative Konsequenzen* aus einer Prämissemenge ableiten können, die *wenigstens eine imperativische Prämisse* umfassen muß, während die *anderen indikativisch* sein können. Das folgende (außermoralische) Beispiel macht deutlich, worum es geht (1972, 49):

Imperativische Prämisse: Bring alle Kisten zum Bahnhof!  
Indikativische Prämisse: Dies ist eine der Kisten.  
Imperativische Konsequenz: Bring dies zum Bahnhof!

Nach HARE hat HUME insofern recht, als gilt: »Kein Schlußsatz im Imperativ kann gültig aus einer Prämissemenge gefolgert werden, die nicht mindestens einen Imperativ enthält.« (50) Aber die notwendige Imperativprämisse schließt mit *Indikativprämissen* zu einer Imperativkonsequenz. Insofern können Imperative durchaus aus Indikativen logisch folgen, allerdings *nicht aus Indikativen allein*. Selbstverständlich gilt dieser logische Sachverhalt auch für die Logik des eigentlichen *moralischen Schließens*. Dazu ein einfaches Beispiel:

Du sollst gestohlenes Gut zurückgeben.

Der Pelzmantel, den duträgst, ist gestohlenes Gut.  
Du sollst den Pelzmantel, den duträgst, zurückgeben.

HARE bezieht die im Anschluß an das Humesche Gesetz formulierter Regel in interessanter Weise auf ARISTOTELES und KANT:

Aristoteles berief sich indirekt auf diese Regel, als er seinen entscheidenden Bruch mit dem Platonismus vollzog: in seiner Verwerfung der Idee des Guten; er führte u. a. den Grund an, daß, wenn es eine solche Idee gäbe, Sätze über sie nicht handlungsleitend wären (»es wäre nicht ein Gutes, das man durch sein Handeln herbeiführen könnte« [NE I 1096b 32]). Anstelle eines tatsächlichen existierenden Guten, das einer Art außersinnlicher Beobachtung zugänglich ist, setzt Aristoteles ein »Gutes, das durch Handeln erreicht wird« oder, wie er es gewöhnlich nennt, einen »Zweck«, mit anderen Worten, er erkennt *implicite* an, daß das Guteheßen von etwas, wenn es handlungsleitend ist, nicht nur eine Tatsachenbehauptung über die Welt sein kann. [...] Auch Kant verfuhr bei seiner Polemik gegen »die Heteronomie des Willens als der Quelle aller unechten Moralprinzipien« nach dieser Regel. Dort sagt er: »Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie.« [GMS BA 93] Heteronome Moralprinzipien sind urecht, weil aus einer Reihe von Indikativsätzen über »das Wesen irgendeines der Gegenstände des Willens« kein Imperativsatz über das, was getan werden soll, abgeleitet werden kann, und deshalb kann auch kein moralisches Urteil daraus abgeleitet werden. (551)

Wir weisen im Anschluß an diese Überlegungen auf einen weiteren Gesichtspunkt hin: Wir bezogen uns in unserer fundamentalethischen Systematik vor allem auf die Positionen von KANT und THOMAS VON AQUIN. Beide Positionen vertreten (wenn auch in unterschiedlicher Akzentuierung) die Auffassung, die praktische Vernunft sei *a priori* (bzw. im Sinne eines *habitus naturalis*) durch ein *imperativisches Moralprinzip* bestimmt, von welchem die gesamte moralische Argumentation abhänge (vgl. 3.2.1 und 4.2.2). In logischer Hinsicht fungiert also ein Imperativ als erstes Prinzip und axiomatisch als erste Prämissen der ganzen moralischen Argumentation. In beiden Positionen ist es nötig, die *Konkretisierung über indikative Prämisse* zu leisten; wir denken an die Zwecke, die an sich Pflichten sind, bei KANT (7.2.3) und an den thomanischen Rekurs auf das natural Unbeliebige der *inclinationes naturales* (4.2.2). Dieses Operieren mit indikativen Prämissen führt jedoch in keiner der beiden Positionen zu logisch illegitimen, dem Humeschen Gesetz widersprechenden Schlüssen vom Sein auf das Sollen, da das imperativische Moralprinzip logisch korrekt mit Indikativsätzen immer neue, konkretere Imperative erschließen kann.

### 10.3 Der Kultivismus

Als philosophische Richtung ist der Positivismus die szientistische Variante des Empirismus. Er entstand im 19. Jahrhundert und wurde während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als *Neopositivismus* oder *logischer Empirismus* bedeutsam. Eines seiner Zentren war zwischen den Weltkriegen der *Wiener Kreis* (EP 4.4.3), dessen Mitglieder 1938 größtenteils emigrierten und im angelsächsischen Raum eine große Rolle spielten.

Der Wiener Kreis verstand Philosophie als logisch-wissenschaftstheoretische Analyse der wissenschaftlichen Sprache. Seine szientistische Einstellung war an den exakten Naturwissenschaften orientiert. Man strebte nach einer von diesem Paradigma her bestimmten *Einheitswissenschaft* und wissenschaftlichen *Einheitssprache*. Ziel war die wissenschaftliche Rekonstruktion des »logischen Aufbaus der Welt« (R. CARNAP) aus empirischen Basisdaten und deren formallogischen Verknüpfungen. Als eines der zentralen Themen stellte sich dabei die Frage nach dem *empirischen Sinnkriterium* von Aussagen. So vertrat CARNAP die Auffassung, alle Aussagen seien sinnlos, also weder wahr noch falsch, in welchen Wörter vorkommen, für welche keine empirischen Kennzeichen angegeben werden können. Es ist klar, daß in diesem Kontext auch der Status der moralischen Wörter diskutiert werden mußte. Wir beziehen uns im folgenden auf zwei besonders wichtige metaethische Positionen, die von Ludwig WITTGENSTEIN und die von Alfred Jules AYER.

#### 10.3.1 Wittgenstein

Ludwig WITTGENSTEIN (vgl. 3.1.1, EP 4.4.2) gehörte zwar nicht dem Wiener Kreis an, beeinflußte ihn aber durch seinen *Tractatus logico-philosophicus* (1921) maßgeblich. Er erörterte das Problem der Ethik folgendermaßen:

Wir bilden in unseren Gedanken die Tatsachen der Welt ab und drücken sie in Sätzen aus. Sinnvolle Sätze enthalten ausschließlich zwei Elemente:

- *empirische Begriffe*, die für Dinge oder Eigenschaften stehen, und
- *logische Funktionen*, welche die empirischen Begriffe verknüpfen.

Daraus folgt für WITTGENSTEIN: »Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft.« (4.11) Damit aber erweisen sich *moralische* Wörter zwangsläufig als *sinnlos*, da sie nicht für empirische Dinge oder Eigenschaften stehen und auch keine logischen Funktionen ausdrücken. Allerdings sieht WITTGENSTEIN, daß hier ein Problem vorliegt. Er trivialisiert dieses Problem nicht, aber er grenzt es aus dem Raum der Wissenschaft bzw. der wissenschaftlichen (positivistischen) Philosophie aus:

6.41 Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt *in ihr* keinen Wert – und wenn

es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. / Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig. / Was es nicht-zufällig macht, kann nicht in der Welt liegen; denn sonst wäre dies wieder zufällig. / Es muß außerhalb der Welt liegen.

WITTGENSTEIN spricht hier das gleiche Motiv an, das HARE im Anschluß an das Humesche Gesetz in seinem Hinweis auf ARISTOTELES und KANT heraustellt (10.2.4). Wäre das Morale etwas empirisch-faktisch-objektiv Gegebenes, so wäre seine eigenständige Bedeutung gerade nicht erklärbar. Mit diesem Motiv hängt eng WITTGENSTEINS Bild von Auge und Gesichtsfeld (3.1.1) zusammen. Wenn die Welt in Analogie zum Gesichtsfeld gedacht wird, dann gehören Sinn und Wert nicht zum Gesichtsfeld, sondern zum Auge, das kein Teil des Gesichtsfeldes ist.

6.42 Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres aussagen. / 6.421 Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt. / Die Ethik ist transzental. [...] 6.423 Vom Willen als dem Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden. / Und der Wille als Phänomen interessiert nur die Psychologie.

WITTGENSTEIN versucht, die eigenständige Bedeutung des Moralischen dadurch vor dem psychologisch-naturalistischen Reduktionismus zu retten, daß er es nonkognitivistisch als ein *Unaussprechliches* faßt.

6.52 Wir fühlen, daß selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort. / 6.521 Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. [...] 6.522 Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische. [...] 7 Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.

### 10.3.2 Ayer

Auch Alfred Jules AYER geht in seinem Werk *Language, Truth and Logic* (1940, dt. 1970) von einem empirisch-positivistischen Voraussetzungsrahmen aus. Im Unterschied zu WITTGENSTEIN vertritt AYER jedoch einen radikal reduktionistischen Standpunkt. Morale Wörter haben nach AYER keinerlei Bedeutung; sie haben lediglich eine *emotional Ausdrucksfunktion*. Wir drücken in ihnen bestimmte Gefühle aus und versuchen darüber hinaus, bei anderen ähnliche Gefühle hervorzurufen.

Das Vorhandensein eines ethischen Symbols in einer Proposition fügt ihrem tatsächlichen Inhalt nichts hinzu. Wenn ich daher zu jemandem sage: »Du testest Unrecht, als du das Geld stahlst« dann sage ich nicht mehr aus, als ob ich gesagt hätte, »Du stahlst das Geld«. Indem ich hinzufüge, daß diese Handlung unrecht war, mache ich über sie keine weitere Aussage. Ich zeige damit

nur meine moralische Mißbilligung dieser Handlung. Es ist so, als ob ich »Du stahlst das Geld« in einem besonderen Tonfall des Entsetzens gesagt oder unter Hinzufügung einiger besonderer Ausrufezeichen geschrieben hätte. Der Tonfall oder die Ausrufezeichen fügen der Bedeutung des Satzes nichts hinzu. Sie dienen nur dem Hinweis, daß sein Ausdruck von gewissen Gefühlen des Sprechers begleitet wird. (141)

Dennach ist »gut« Ausdruck einer moralischen Empfindung, wie etwa »au wehk« Ausdruck einer Schmerzempfindung ist. Dabei ist zu beachten: Morale Wörter und Sätze sind nach AYER unmittelbare *Erfahrungsausdrücke* und nicht Aussagen über Empfindungen; letztere wären sinnvolle Propositionen der Psychologie, während diese bedeutslos sind.

Damit wird das Problem der Ethik *positivistisch trivialisiert*. Der moralische Diskurs erweist sich als sinnlos und ist nur noch als Thema der Psychologie und der Soziologie von Interesse.

Wir entdecken, daß die Moralphilosophie einfach in der Aussage besteht, daß ethische Begriffe Pseudo-Begriffe und deshalb nicht analysierbar sind. Die weitere Beschreibung der verschiedenen Empfindungen, zu deren Ausdruck die verschiedenen ethischen Begriffe verwendet werden, und der verschiedenen Reaktionen, die sie gewöhnlich hervorrufen, ist eine Aufgabe für den Psychologen. Es kann nicht so etwas wie ethische Wissenschaft geben, wenn man unter ethischer Wissenschaft die Ausarbeitung eines »wahren« Moralsystems versteht. Wir haben ja gesehen, daß es, da ethische Urteile nur Empfindungsansprüche sind, keinen Weg geben kann, die Gültigkeit eines ethischen Systems zu bestimmen, und es – in der Tat – keinen Sinn gibt, danach zu fragen, ob ein solches System wahr ist. Alles, wonach man mit Recht in diesem Zusammenhang fragen kann, ist: Welches sind die moralischen Gepflogenheiten einer bestimmten Person oder einer Menschengruppe und was veranlaßt sie, ebendiese Gepflogenheiten und Gefühle zu haben? Und diese Untersuchung fällt völlig in den Bereich der bestehenden Gesellschaftswissenschaften. Somit zeigt sich, daß die Ethik als Zweig des Wissens nichts als Teilgebiet von Psychologie und Soziologie ist. (148 f.)

### 10.3.3 Kritische Überlegung

(1) Der Positivismus als metaethische Position setzt einen *empirisch-scientifischen Rationalitätstypus absolut* und unterwirft alles, was sich nicht in diesen Rationalitätstypus fügt, seinem Sinnlosigkeitsverdikt. Diese Absolutsetzung resultiert häufig aus einer naiven, am Fortschritt der exakten Naturwissenschaften orientierten Wissenschaftsgläubigkeit und erweist sich philosophisch als willkürlich. Tatsächlich erleben wir in unseren alltäglichen Sprachspielen ständig, daß sich unser Vorverständnis des Moralischen als sinnvoll bewährt; gegenüber dieser Erfahrung erweist sich eine Kritik von der Art, wie sie AYER vertritt, als merkwürdig anachronistisch.

(2) Die positivistische Position bringt aber auch eine berechtigte Gesichtspunkt ins Spiel: Wird die Rede von Objektivität, Tatsache, Sachverhalt, Sinn bzw. Rationalität im Sinne dieses Rationalitätstyps empirisch-scientistisch fixiert, dann füllt die eigenständige Bedeutung des Moralischen notwendigerweise aus dem so begrenzten Rahmen heraus. In diesem Rahmen ist Moralität prinzipiell nicht rekonstruierbar und alle Versuche, eine solche Rekonstruktion empirisch-einzelwissenschaftlich zu leisten, sind zum Scheitern verurteilt. In der Perspektive dieses Rationalitätstyps muß sich das Morale als similos und irrational erweisen, als etwas also, worüber man bestensfalls im Sinne WITTGENSTEINS schweigen kann.

(3) WITTGENSTEINS aporetischer Versuch, dieses Schweigen so zu fassen, daß es die eigenständige Bedeutung des Moralischen als eines Unsagbaren abdeckt, macht deutlich, daß er – im Unterschied zu AYER – das Problem sieht. Hier stellt sich die Frage, wie (als Alternative zu diesem Schweigen) etwas philosophisch zur Sprache gebracht werden kann, was als solches kein empirisch gegebenes Objekt ist. Diese Frage haben wir im Zusammenhang mit der transzendentalen Reflexion (3.1.1) erörtert.

(4) Heute wird die positivistische Position im Rahmen der metaethischen Diskussion kaum mehr vertreten. Die Entwicklung der Philosophie, nicht zuletzt die der Wissenschaftstheorie, führte dazu, daß der szenistische Rationalitätstypus jenen Monopolspruch verlor, den ihm die Neopositivisten zusprachen. Der postmoderne Trend (8.2.6) läuft vielmehr auf eine tolerante Pluralität von Rationalitätstypen hinaus.

Trotz dieser Entwicklung besteht in weiten Bereichen der Öffentlichkeit eine quasipositivistische Mentalität, die zumeist darauf verzichtet, sich philosophisch zu artikulieren. Diese Mentalität läßt sich verdeutlichen, wenn man die Rationalität des naturwissenschaftlich-technologisch-ökonomischen Komplexes von Forschung, Anwendung und Verwertung mit den großen moralischen Fragen der Gegenwart konfrontiert, etwa mit den Problemen Dritte Welt, Ökologie, Zwei-Drittel-Gesellschaft, Humangenetik etc. Häufig entsteht der Eindruck, daß fundierte moralische Forderungen hoffnungslos an der immanenten Rationalität dieses Komplexes abprallen, der sich auch politisch durchzusetzen vermag. Aus der Sicht dieses Rationalitätstyps, so scheint es oft, nehmen sich einschlägige moralische Forderungen ähnlich sinnlos und irrational aus wie bei AYER; sie werden zu Theorien für Psychologen und Soziologen. Allerdings gibt es auch starke Tendenzen, die dem Monopolspruch dieses Rationalitätstyps kritisch gegenüberstehen.

Die positivistische Position bringt aber auch eine berechtigte Gesichtspunkt ins Spiel: Wird die Rede von Objektivität, Tatsache, Sachverhalt, Sinn bzw. Rationalität im Sinne dieses Rationalitätstyps empirisch-scientistisch fixiert, dann füllt die eigenständige Bedeutung

*Language* (1944) egte. Im folgenden zitieren wir seinen Aufsatz *The Emotive Meaning of Ethical Terms* (1937) in deutscher Übersetzung (GREWENDORF / MEGGLE 1974, 116-139).

Auch bei STEVENSON haben moralische Wörter keine deskriptiv-mitteilende, sondern nur eine dynamisch-emotive Funktion. Allerdings legt er (anders als AYER) bei der Analyse dieser Funktion den Schwerpunkt auf die Frage, wie wir durch die Verwendung moralischer Wörter andere beeinflussen können. Nach STEVENSON haben moralische Wörter primär eine *appellative, suggestive, persuasive Funktion*. Wir verwenden sie, um emotiv auf andere einzuwirken.

Die wesentliche Verwendung von Moralurteilen besteht nicht darin, auf Tatsachen zu verweisen, sondern darin, jemanden zu *beeinflussen*. Moralurteile beschreiben nicht bloß die Einstellung von Menschen, sondern *verändern oder intensivieren* sie. Viel eher empfehlen sie eine Einstellung zu einem Gegenstand, als daß sie feststellen, die Einstellung sei bereits gegeben. Ein Beispiel: Wenn man jemandem sagt, er solle nicht stehlen, so will man ihm nicht bloß zu verstehen geben, daß die Leute Diebstahl mißbilligen. Vielmehr versucht man, ihn dazu zu bringen, Diebstahl zu mißbilligen. Dieses Moralurteil hat quasi-imperative Kraft. Wird diese Kraft durch Suggestion wirksam und durch den Tonfall intensiviert, so gestattet sie einem ohne weiteres, mit der Beeinflussung der *Modifikation* seiner Einstellung zu beginnen. (121f.)

Wörtern ist ihre *emotive Bedeutung*, also ihre Tendenz, »affektive Reaktionen in Menschen zu bewirken«, in der Geschichte ihres Gebrauchs zugewachsen. Die emotive Bedeutung ist »die unmittelbare Aura des Gefühls, das sich in der Nähe eines Wortes herumtreibt« (127). Das gilt auch und besonders für die moralischen Wörter, etwa für »gut«, das eine lobende emotive Bedeutung hat und sich darum für die Suggestion positiver Einstellungen eignet. Nach STEVENSON basiert das *soziale Ethos* primär auf der emotiven Funktion moralischer Wörter.

Da sie für den Gebrauch zur Suggestion geeignet sind, stellen sie ein Mittel dar, durch das die Einstellungen der Menschen in diese oder jene Richtung geleitet werden können. Daß in einer Gemeinschaft eine größere Ähnlichkeit der moralischen Einstellungen vorliegt, als dies in *verschiedenen* Gemeinschaften der Fall ist, liegt weitgehend an folgendem: Moralurteile pflanzen sich selbst fort. Einer sagt »Dies ist gut«; das mag jemand anderen beeinflussen, es wertzu-schätzen; dieser äußert nun dasselbe Moralurteil, welches wiederum eine andere Person beeinflusst, und so weiter. (124)

Die emotive Funktion der moralischen Sprache zeigt sich auch darin, daß diese »moralischen« Suggestion- oder Überredungsversuche dazu tendieren, stark *emotiv besetzte Wörter* zu verwenden. Die *emotive Etikettierung* von Wörtern, die Personen, Handlungen, Einstellungen etc. bezeichnen, erhält in moralischen Diskursprozessen eine eminent strategische Bedeutung.

#### 10.4 Der Emotivismus (Stevenson)

Man könnte die Position AYERS ebenso gut dem Emotivismus zuordnen wie dem Positivismus, da seine nonkognitivistische Destruktion der Ethik die moralischen Wörter auf Gefühlsausdrücke reduziert. Wir beziehen uns hier auf die weit differenziertere Position von Charles L. STEVENSON, die er in *Ethics and*

Wir können das Gemeinte leicht illustrieren: Personen bzw. Einstellungen werden emotiv etikettiert als »spießig«, »altmodisch«, »verklemmt« oder aber als »fortschrittlich«, »modern«, »prinzipiell«, »völlig geil«. Für Rassisten wird der Schwarze zum »Niggerk«, für Feministen der Mann zum »Machok«, für Grüne der Holzfäller zum »Baummördert«, Linke charakterisieren Unternehmer als »profitgier« Rechte Bürgerrechter als »Chaoten«, Pazifisten Soldaten als »potentielle Mördert« etc. Dabei eignen sich Wörter aus dem Fäkkabereich besonders gut zur Verstärkung derartiger negativer Etiketten. Entscheidend ist, daß derartige emotive Beseitungen lediglich eine *suggestive* Funktion, aber *keinerlei argumentative Bedeutung* haben.

Wie verhält sich das Emotive zum Rationalen? STEVENSON unterscheidet zwischen

- Divergenzen in den (rationalen) *Überzeugungen*; diese Divergenzen sind typisch für die Wissenschaft; und
- Divergenzen in der (emotiven) *Einstellung*; diese sind nach STEVENSON typisch für die Ethik.

Divergenz in den Überzeugungen tritt auf, wenn A glaubt, daß p, und B nicht glaubt, daß p. Divergenz in der Einstellung bestehen, wenn A eine positive Einstellung zu X hat und B eine negative. (131)

Die für die Ethik typische Einstellungsdivergenz führt zwangsläufig in Strategien von Suggestion und Gegensuggestion, also im gegensätzlich-emotiv aufgeladene, irrationale Diskurse. Da aber Einstellungen manchmal ihren Grund in Überzeugungen haben, können *Einstellungsdivergenzen durch Überzeugungsdivergenzen verursacht* sein. In solchen Fällen ist ein rational-argumentativer Diskurs möglich. Allerdings bezieht er sich ausschließlich auf die (strijtigen) theoretischen Überzeugungen als solche; er ist also ein rationaler, kein ethischer Diskurs. Ein solcher Diskurs kann nach Überwindung der Überzeugungsdivergenz dazu führen, daß auch die Einstellungsdivergenz überwunden wird. Dabei gilt nach STEVENSON folgendes:

- Nicht alle Einstellungsdivergenzen gründen in Überzeugungsdivergenzen. Es gibt Einstellungsdivergenzen, die völlig irrational sind.
  - Wo Einstellungsdivergenzen in Überzeugungsdivergenzen gründen, ist oft praktisch kein rationaler Diskurs möglich, weil die divergienden Einstellungen den rationalen Diskurs blockieren.
- Rationale Diskurse sind also niemals ethische Diskurse im strikten Sinn, sondern immer Diskurse über (theoretische) Überzeugungsdivergenzen. Ethische Einstellungen sind als solche nicht rational diskussionsfähig. Ihre Divergenzen führen in emotiv aufgeladene Scheindiskurse von Suggestion und Gegensuggestion.
- Zweifellos spricht STEVENSON in dieser nonkognitivistischen Position wichtige Probleme an. Wir wollen dazu einige *kritische Überlegungen* anstellen:

(1) Es ist nicht klar, wie STEVENSON in seiner metaethischen Theorie das *Moralische vom Nichtmoralischen abgrenzt*. Dieser Einwand betrifft STEVENSON ebenso wie MOORE (10.2) und AYER (10.3.2).

Es gibt vielerlei Einstellungen, die vielfältig mit Emotionen verbunden sein können; außer moralischen Einstellungen etwa religiöse, ästhetische, aber auch einfach geschmacksbedingte (z. B. gastronomische). Die Wörter, in denen wir sie äußern, können fast immer emotiv etikettiert und appellativ, suggestiv und persuasiv verwendet werden. STEVENSON zeigt nicht, wie unter all diesen Einstellungen die *moralische* Einstellung zu charakterisieren ist.

Eine Abgrenzung des Moralischen ist nur möglich, wenn das Morali sche *begrifflich* bestimmt wird. Eine derartige begriffliche Bestimmung brächte allerdings die Fragestellung der *Fundamentalethik* ins Spiel.

(2) STEVENSON konzentriert sich auf die Frage, wie im moralischen Sprechen *Einfluß auf andere* genommen wird. Die emotive Funktion der Einflußnahme auf andere ist nach STEVENSON eine *notwendige* Bestimmung des moralischen Sprechens. Nun gehört aber zum Phänomen des Moralischen zweifellos auch der (ebenfalls sprachgestaltige) Bereich des *Gewissens* mit seiner *subjektiven* Moralitätsproblematik. Hier geht es nicht um Beeinflussung *anderer*, sondern um mein *moralisches Urteil*, das *meine Praxis* betrifft. Soll man die Überlegung des Gewissens (*consilium rationis*) als emotiv besetzte, irrationale Autosuggestion charakterisieren? Kann STEVENSON im Rahmen seiner Position erklären, wer hier wen wozu überreden möchte?

(3) STEVENSON hat (wie MOORE, WITTGENSTEIN und AYER) darin recht, daß er den prinzipiellen *Unterschied zwischen empirisch-deskriptiven und moralisch-evaluativen Wörtern* betont. Allerdings identifiziert er auf Grund einer (letztlich willkürlichen) empiristischen Vorentscheidung den Bereich des rationalen Diskursfähigen mit dem empirisch-wissenschaftlicher Überzeugungen. Damit wird alles, was diesem Bereich nicht zugehört, zu einer Angelegenheit irrationaler Einstellungen. Das gilt nicht nur für den moralisch-evaluativen Bereich, sondern auch für alle philosophischen Diskurse, die als solche nicht empirisch-wissenschaftlich sind. Es scheint, daß hier eine extreme Engführung des rationalen Diskursfähigsten vorliegt. Die tatsächlichen Diskurse, die sich mit der philosophischen Theorie des Moralischen befassen, sowie die eigentlichen normenethischen Diskurse zeigen, daß der Rahmen des rationalen Diskursfähigen weiter gefaßt werden muß.

Modifizieren wir in Sinne dieser Kritik die Unterscheidung von Theoretischem (Überzeugungen) und Ethischem (Einstellungen) so, daß wir der Rahmen des Theoretischen weiter fassen und auch das Ethische als diskursfähig betrachten, so können wir im Anschluß an STEVENSON folgendes sagen: Der thematisch eigenständige Bereich des Ethischen als solcher ist ziemlich eng; er beschränkt sich auf

jene Grundlegungsfragen, die Thema der Fundamentalethik und Metaethik sind. In der normenethischen (individual- und sozialethischen) Ausdifferenzierung (Genetivethiken, angewandte Ethik) geht es darum, die Resultate dieser allgemein-ethischen Grundlegung auf die diversen Praxisfelder zu beziehen. Die Hauptschwierigkeiten dieser normenethischen Anwendung liegen meist weniger im eigentlichen ethischen Bereich als vielmehr in der theoretischen Interpretation der Praxisfelder. So liegt der springende Punkt der umstrittenen Vorschläge SINGER (9.4.5) in der (theoretisch-anthropologischen) Frage, ob alles menschliche Leben personal sei, und angewischt der moralischen Herausforderung, welche die Not der Dritten Welt darstellt, zeigt sich rasch, wie schwierig es ist, diese Not (soziologisch, politologisch, ökonomisch) so zu diagnostizieren, daß theoretisch fundierte Therapievorschläge möglich werden.

(4) Auch der Kognitivist muß zugeben, daß das *Emotive in ethicalen Diskursen eminent bedeutsam ist*. Warum ist es so bedeutsam, obwohl doch, wie wir zu zeigen suchten, auch dieser Bereich rational diskursfähig ist? Dazu einige Antworten:

- Wir erinnern uns an die Erörterungen in 9.1.3. Wir sahen dort, daß das Morale in uns emotional gestimmten Sinnensubjekten *emotionale Resonanzen* (Abscheu, Widerwillen, Zorn, Mitleid, Achtung, Ehrfurcht etc.) hervorruft. Das Morale geht zwar nicht darin auf, wie wir gegen STEVENSON betonen, aber seine emotionalen Resonanzen tendieren dazu, sich in Diskursen auszuwirken.
- In unseren *Lehenserwerben* haben wir uns auf bestimmte moralische Einstellungen festgelegt, die wir nur ungern und mühsam ändern. Darum reagieren wir oft emotional, wenn andere uns zumuteten, unsere Einstellung zu ändern.
- Mit unseren moralischen Einstellungen sind oft *Interessenlagen* verschärkt. Einstellungsdivergenzen werden als Angriffe auf Besitzstände und Chancenlagen verstanden und darum emotionalisiert.
- Rational-argumentative Diskurse sind schwierig und setzen Kompetenzen voraus, die wir oft nicht oder nur beschränkt besitzen. Die emotive (appellative, suggestive, persuasive) Strategie versucht, Divergenzen auf einfachere Weise zu überwinden und sich so den rationalen Diskurs zu sparen.

(5) Man wird mit den Diskursethikern (9.3) folgende Aufgabe betonen müssen: *Wir sollten darauf hinarbeiten, daß ethische Diskurse möglichst sachlich, möglichst rational und emotionslos geführt werden*. Es geht um die besseren Argumente, nicht um die effektivere Suggestion.

Das Operieren mit emotiv besetzten bzw. etikettierten Wörtern und Phrasen hilft in der Sache nicht weiter und bewirkt nur Kommunikations sperren. Die Emotionalisierung ethischer Diskurse ist eine Defiziterscheinung. Vernünftige erwachsene Personen sollten sie vermeiden.

## 10.5 Der Dialektivismus (Austin, Searle)

Wir weisen im folgenden auf einige Probleme hin, welche die sogenannte *Sprechakttheorie* der Ethik stellte. Die Theorie wurde von JOHN L. AUSTIN (1911–1960) grundgelegt und von Peter F. STRAWSON, Richard M. HARE und John R. SEARLE weiterentwickelt. Die Theorie geht davon aus, daß wir im Sprechen nicht nur *Tatsachen konstatieren*, sondern daß das Sprechen auch *Handlungsbewandnis* hat.

AUSTIN unterschied zunächst zwischen *konstitutiven* Äußerungen, die Fakten konstatieren und wahr oder falsch sein können, und *performativen* Äußerungen, die den Vollzug einer Sprechhandlung bedeuten und glücken oder mißglücken können. Er erkannte allerdings, daß diese Unterscheidung so nicht gültig ist. Auch konstative Äußerungen sind Sprechhandlungen, die glücken oder mißglücken können, und auch performativ Äußerungen können konstative Implikationen haben. Darum entwickelte AUSTIN (*How to do things with Words*, 1962, dt. »Zur Theorie der Sprachakte«, 1972) eine *allgemeine Theorie des Sprechakts*. An jedem Sprechakt können *drei Gesichtspunkte* unterschieden werden:

- Der *lokutionäre* Akt. Hier geht es darum, daß man Wörter des Vokabulars einer bestimmten Sprache gemäß der betreffenden Grammatik sinnvoll äußert; es ist der »Akt, daß man etwas sagt« (*act of saying*).
- Der *illlokutionäre* Akt. Hier geht es darum, in welcher Funktion die lokutionäre Äußerung gebraucht wird; es ist der Akt, »den man vollzieht, indem man etwas sagt« (*act in saying*). So etwa kann die Lokution als Frage, Antwort, Information, Versicherung, Warnung, Entscheidung, Absichtserklärung, Urteil, Beschreibung etc. gebraucht werden.
- Der *perlokutionäre* Akt. Hier geht es um die Wirkung, die der lokutionäre illlokutionäre Akt auf den Hörer oder Sprecher hat; es ist der Akt, »den man vollzieht dadurch, daß man etwas sagt« (*act by saying*). Das folgende Beispiel illustriert die drei Gesichtspunkte:

- Akt (A), Lokution  
Er hat zu mir gesagt: »Schieß sie nieder!« und meinte mit »schieß« wirklich Schießen und mit »sie« wirklich sie.  
Akt (B), Illlokution  
Er hat mich gedrängt (hat mir geraten, hat mir befohlen), sie zu erschießen.  
Akt (C), Perlokution  
(C.a) Er hat mich überredet, sie zu erschießen.  
(C.b) Er hat mich dazu gebracht, sie zu erschießen. (117)

SEARLE (*Speech Acts*, 1969, dt. 1971) modifizierte diese Differenzierung und unterschied an jeder Aussage zwei Elemente: den *propositionalen Gehalt* und den *illlokutionären Akt*. Ein und derselbe propositionale Gehalt kann in völlig verschiedener Weise illokutionär verwendet werden.

Ein Beispiel: Wir können den propositionalen Gehalt »Dein Schließen der Tür – sofort« formulieren. Diesen Gehalt können wir vielfältig illokutionär verwenden, z. B. als Befehl (»Schließe sofort die Tür!«), als Prognose (»Du wirst sofort die Tür schließen.«), als Bitte (»Bitte, schließe sofort die Tür.«) oder als

Warnung (»Wehe, du schließt sofort die Tür!«). – In ähnlicher Weise unterscheidet HARE zwischen dem *phrasischen* und dem *neustischen* Element einer Aussage.

Es gibt eine Fülle verschiedener (illokutionärer) *Sprechakte* (z. B. feststellen, behaupten, zweifeln, fragen, befehlen, versprechen, schwören, wünschen, danken, grüßen, taufen etc.). Sie alle haben eine *komunikative Funktion* und können darum nur *glücken*, wenn sie einigermaßen *konventionell geregelt* sind. Nach SEARLE ist jeder Sprechaktypus durch eine Anzahl konventioneller Regeln bestimmt, durch die er die in der Kommunikation nötige *Eindeutigkeit* gewinnt. Sprechakte haben insofern den Charakter *institutioneller Tatsachen*. Sie glücken nur, wenn wir die Regeln einhalten, durch die sie konventionell bestimmt sind.

So etwa ist der Sprechakt »Grüßen« konventionell geregelt. Beachte ich die Regeln nicht, so glückt der Gruß nicht; man versteht dann nicht, was mein Verhalten soll. Zur konventionellen Regelung des Sprechakts »Behauptung« gehört die Bereitschaft, das Behauptete zu begründen, sonst ist die Behauptung »bloß« eine »leere« Behauptung. Diese Bereitschaft gehört jedoch nicht zur institutionellen Tatsache des Sprechaktes »Märchenerzählen«.

AUSTIN war der Meinung, man könne mittels der Sprechaktttheorie zwei zentrale Themen der traditionellen Philosophie als Scheinprobleme entlarven: die Differenz von *Wahr und Falsch* (*true/false fetish*) und die Differenz von *Tatsache und Wert* (*value/fact fetish*). Beide lassen sich nach AUSTIN auf die Frage zurückführen, ob *Sprechakte glücken oder nicht glücken*. Sagen wir, die Behauptung p sei wahr, so meinen wir im Grunde nur, daß diese Behauptung geglättet sei; der Sprechakt »Behauptung« impliziert, wie wir sahen, die Bereitschaft der Begründung. Glückt die Behauptung einschließlich dieser Implikation, so nennen wir p wahr; glückt sie nicht, so sagen wir, p sei falsch. In diesem Sinne meinen die Wörter »wahr«, »falsch«, »gut«, »böse« lediglich das Glücken oder Mißglücken unterschiedlicher Sprechakte, die wir *beschreiben* können (Descriptivismus).

Diese Motive AUSTINS ließen sich gut mit der Theorie der *institutionellen Tatsachen* von SEARLE verbinden. Das Glücken oder Nichtglücken von Sprechakten hängt davon ab, ob Sprechakte den konventionellen Regelungen entsprechend verlaufen, die wir als institutionelle Tatsachen beschreiben können. Auf diesem Hintergrund erschien nun allerdings die Geltung des *Humeschen Gesetzes* (10.2.4) fragwürdig: Es scheint, daß wir aus dem Bestehen (*Sein*) institutioneller Tatsachen korrekterweise ein *Sollen* ableiten können. SEARLE bietet folgendes Beispiel (264):

Betrachten wir folgende Reihe von Aussagen:

1. Jones hat geäußert, »Hiermit verspreche ich, dir, Smith, fünf Dollar zu zahlen«.
2. Jones hat versprochen, Smith fünf Dollar zu zahlen.

3. Jones hat sich der Verpflichtung unterworfen (sie übernommen), Smith fünf Dollar zu zahlen.
4. Jones ist verpflichtet, Smith fünf Dollar zu zahlen.
5. Jones muß Smith fünf Dollar zahlen.

Aus der deskriptiven Analyse des in (1) institutionell geregelten Sprechaktes »Versprechen« läßt sich für Jones logisch die Pflicht ableiten, an Smith fünf Dollar zu zahlen. Der Schluß vom Sein auf das Sollen ist also – entgegen dem Humeischen Gesetz – möglich.

Infofern eignet dem Deskriptivismus eine *naturalistische* Tendenz: Moralistische Wörter haben keine eigenständige Bedeutung, sondern sie sind reduzierbar auf Funktionen konventionell geregelter, beschreibbarer Eigenschaften institutionalisierter Sprechakte. Sie sind lediglich *umgangstechnische* Ausdrücke, deren Gehalt sich ablesen läßt an den herrschenden Konventionen. In diesem Sinne erweisen sich viele sogenannte moralische Gebote oder Verbote einfach als *Tautologien*:

Zum Beispiel »Du sollst nicht stehlen«, kann man [...] folgendermaßen auffassen: Wer anerkennt, daß etwas das Eigentum einer anderen Person ist, anerkennt damit notwendig, daß jede Person ein Verfügungsrecht über die betreffende Sache hat. Das ist eine konstitutive Regel für die Institution des Privat-eigentums. »Du sollst nicht lägen« kann man folgendermaßen auffassen: Wer eine Behauptung aufstellt, verpflichtet sich damit, die Wahrheit zu sagen. Eine andere konstitutive Regel: »Du sollst deine Schulden bezahlt«, läßt sich folgendermaßen auffassen: Wer etwas als eine Schuld anerkennt, anerkennt damit notwendig die Verpflichtung, sie zu bezahlen. (276f.)

Dabei ist allerdings zu bemerken, daß SEARLE die deskriptivistische Position weit weniger stark vertritt als AUSTIN. SEARLE weist lediglich darauf hin, daß es im Zusammenhang mit institutionellen Tatsachen Probleme gibt, die bisher im Rahmen der Sein-Sollen-Frage nicht ausreichend erörtert wurden.

Meine Darlegung setzt weder voraus, daß man Institutionen für logisch unanfechtbar hält, noch daß man der Ansicht ist, bestimmte Institutionen seien anzuerkennen oder zu verurteilen. Worauf es allein ankommt, ist, daß, wenn man unter Voraussetzung der für eine bestimmte Institution geltenden Regeln eine Handlung ausführt, man sich damit notwendig auf bestimmte Verhaltensweisen festlegt, unabhängig davon, ob man die betreffende Institution anerkennt oder verurteilt. Bei sprachbezogenen Institutionen wie beim Versprechen (oder dem Behaupten) ist man lediglich durch die aufrichtige Äußerung der Wörter zu bestimmten durch die Bedeutung der Wörter festgelegten Verhaltensweisen verpflichtet. Bestimmte, in der ersten Person stehende Äußerungen berichten, daß die und die Verpflichtung übernommen wurde. (281f.)

Wir stellen dazu *drei kritische Überlegungen* an:

- (1) HUME und die Metaphiker, die wir bisher besprachen, faßten Tatsachsensätze bzw. Deskriptionen meist als Aussagen über einfache und

insofern problemlose empirische Sachverhalte. Der Deskriptivismus zeigt mit Recht, daß die Deskription institutioneller Tatsachen besondere Probleme aufwirft, weil institutionelle Tatsachen den Charakter von Tatsachen haben, welche *Regeln* bzw. *Verpflichtungen einschließen*. Ein Widerspruch zum Humeschen Gesetz entsteht allerdings dadurch nicht. HUME ging es um einfache Tatsachensätze, nicht um solche, die Regeln implizieren. Er hätte gewiß nicht die Tautologie bestritten, daß aus Tatsachensätzen, die Regeln implizieren, Regeln abgeleitet werden können.

(2) Es ist fraglich, ob die in einer institutionellen Tatsache implizierte Regel differenzlos identisch ist mit der *moralischen Regel*, die den verpflichtet, der sich auf diese institutionelle Tatsache einläßt.

Mit Recht spricht RICKEN (1983, 45) in diesem Zusammenhang von einer Mehrdeutigkeit von »Verpflichtung«. Betrachten wir SEARLES Beispiel! Es geht um den Schritt von Aussage (3) zu Aussage (4). Die Verpflichtung in (3) folgt aus der institutionellen Regelung des Sprechakts »Versprechen«; Jones kann nicht versprechen, ohne die Verpflichtung zu übernehmen bzw. die Absicht zu haben, Smith die fünf Dollar zu zahlen. In (4) ist « Jones dazu »verpflichtet«, d.h. offenbar: moralisch gehalten, die fünf Dollar zu zahlen. Es scheint, daß sich die moralische Verpflichtung, die im Versprechen geäußerte Absicht zu verwirklichen, nicht auf eine institutionelle Regel des Sprechakts »Versprechen« reduzieren läßt. Es könnte sein, daß Umstände eintreten, die es Jones nahelegen, seine Absicht zu ändern. RICKEN schreibt:

Daß ich die Absicht äußere, ein Versprechen zu erfüllen, schließt die Möglichkeit nicht aus, diese Absicht zu ändern. (4) und (5) folgen aus (3) erst unter der Voraussetzung der deontischen Prämisse, daß die Pflicht besteht, eine übernommene Verpflichtung zu erfüllen. [...] Es ist [zwar] nicht möglich, ein Versprechen zu machen, ohne die Absicht zu äußern, sich an die Regeln des Versprechens zu halten. Aber es läßt sich aus den Regeln des Versprechens nicht folgern, daß es [moralisch] verboten wäre, sich nicht mehr an diese Regeln zu halten; sie schließen den Entschluß nicht aus, sich nicht mehr an sie zu halten. Dazu bedarf es einer eigenen Norm, die nicht analytisch aus dem Begriff des Versprechens folgt. (46f.)

Es geht hier um eine Sachlage, die sich analog zu jener verhält, die wir in 9.3.3 unter dem Titel *Gewissen und Kommunikation* erörterten. Wie konsensuelle normative Diskursresultate nicht aus sich selbst moralisch-subjektiv verpflichten können, so können es auch jene Regeln nicht, die als Implikate institutioneller Tatsachen beschreibbar sind. Der Status des individuellen Gewissens als letzter Instanz der Moraltätsbewandtnis sperrt sich in beiden Fällen gegen die Zumutung, äußerlich Vorgegebenes könne aus sich selbst moralisch verpflichten.

(3) Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß es Aufgabe der Ethik ist, vorgegebene *institutionelle Gebilde* und die in ihnen implizierten Regeln kritisch dahingehend zu untersuchen, ob sie gerechtfertigt sind, d.h. ob sie jenen Bedingungen genügen, die sich vom Moralprinzip her aufweisen

lassen. Im Wahrnehmen dieser Aufgabe übersteigt die Ethik alle funktionalen Einbindungen in bestimmte (beschreibbare) institutionelle Vorgaben.

## 10.6 Der Präskriptivismus (Hare)

Wir beziehen uns im folgenden auf zwei der bekanntesten Lehrstücke von Richard M. HARE (geb. 1919), auf den wir bereits im Zusammenhang mit dem Humeschen Gesetz (10.2.4) zu sprechen kamen. Wir beziehen uns dabei im folgenden auf *The language of Morals* (1952; dt. Die Sprache der Moral, 1972) und *Freedom and Reason* (1962; dt. Freiheit und Vernunft, 1973).

### 10.6.1 Die Bedeutung von »gut«

HARES Position des *universellen Präskriptivismus* stellt einen vieldiskutierten Versuch dar, den Naturalismus zu überwinden. Wir skizzieren einige Grundgedanken in drei Schritten:

- (1) *Deskriptive und präskriptive Komponente*. Die Bedeutung von »gut« umfaßt in der moralischen und in der außermoralischen Verwendung des Wortes zwei Bedeutungskomponenten, eine *deskriptive* und eine *präskriptive*.
  - Die *deskriptive* Komponente ist *variabel* und betrifft die beschreibbaren Eigenschaften der diversen Gegenstände, die wir gut nennen, z. B. die Eigenschaften von Autos, Suppen, Handlungen, Tormännern, Krimis etc.
  - Die *präskriptive*, vorschreibende, wertende bzw. im weiteren Sinn imperitative Komponente ist *konstant*; sie hat immer *Empfehlungscharakter* und bezieht sich auf ein Wählen. Sie besteht in der Empfehlung, etwas im Fall einer möglichen Wahl etwas anderem vorzuziehen. HARE legt eindringlich dar, daß es unmöglich ist, die präskriptive Komponente in »gut« auf eine deskriptive zurückzuführen, wie das in den naturalistischen Positionen versucht wurde. Er zeigt aber auch, daß die präskriptive Komponente wesentlich auf die deskriptive bezogen ist, da sich die *Kriterien* der Präskription nur im Hinblick auf die deskriptive Komponente bestimmen lassen. Die Kriterien, die uns verlassen, eine Suppe zu empfehlen, sind andere als die, auf Grund derer wir ein Auto empfehlen. HARE betont aus zwei Gründen den *Vorrang* der präskriptiven vor der deskriptiven Komponente in der Bedeutung von »gut«:

Erstens ist die wertende Bedeutung für jede Klasse von Gegenständen, auf die das Wort angewendet wird, konstant. Wenn wir ein Auto oder ein Chronometer oder einen Tennisschläger oder ein Bild gut nennen, empfehlen wir sie.

Doch da wir sie alle jeweils aus verschiedenen Gründen empfehlen, ist die beschreibende Bedeutung in jedem Fall eine andere. [...] Der zweite Grund [...] ist der, daß wir den wertenden Gehalt des Wortes gebrauchen können, um seinen beschreibenden Gehalt für jede beliebige Klasse von Gegenständen zu ändern. Genau das tut der moralische Reformator oft in moralischen Angelegenheiten; doch denselben Vorgang gibt es außerhalb von moralischen Angelegenheiten. Es ist möglich, daß Autos in der nahen Zukunft ihre Gestalt beträchtlich verändern [...]. Es kann sein, daß wir den Namen »ein gutes Auto« nicht mehr einem Auto geben würden, dem gegenwärtig zu Recht und mit der Übereinstimmung aller dieser Name zugesprochen werden kann. (1972, 152 f.)

(2) **Universalisierbarkeit.** Wollen wir Kriterien bzw. Maßstäbe bestimmen, auf Grund derer wir etwas als gut empfehlen, so müssen wir uns, wie wir sahen, auf die *deskriptiven Eigenschaften* der Dinge beziehen, um die es geht. Ist ds Ding X eine Element der Klasse Y, so können wir sagen: X ist ein gutes (empfehlenswertes) Y, weil es die Eigenschaften a und b hat. Eigenschaften drücken wir logisch durch *Prädikatoren* aus; diese sind immer *universell* (vgl. EP 5.1.2). Das heißt: Auf Grund der deskriptiven (variablen) Bedeutungskomponente ist »gut« ein *universeller Prädikator*. Damit ergibt sich folgende Sachlage: Wenn ich X auf Grund der Eigenschaften a und b ein gutes Y nenne, dann muß ich logisch notwendig jedes Element von Y insofern ein gutes Y nennen, als es wie X die Eigenschaften a und b hat.

Nehmen wir an, die Eigenschaften »gute Straßentlage« (a) und »geringer Benzinverbrauch« (b) seien Kriterien dafür, daß wir ein Auto (Y) ein gutes Auto nennen. Empföhle ich nun dieses bestimmte Auto (X) als ein gutes Auto, weil es diese Eigenschaften besitzt, so folgt logisch, daß ich jedes Auto insofern als ein gutes Auto empfehlen muß, als es wie X diese Eigenschaften besitzt.

Das heißt: *Präskriptionen sind auf Grund ihrer deskriptiven Bedeutungskomponente universalisierbar*.

(3) **Die Bedeutung von »gut« im moralischen Sinn:** Die bisherigen Überlegungen betreffen den moralischen und außermoralischen Gebrauch von »gut«. Worin liegt das Spezifikum des moralischen Gebrauchs? Nach HARE liegt es in der *variabel-deskriptiven* Bedeutungskomponente, also im Gegenstand, um den es geht. Verwenden wir »gut« im moralischen Sinn, so empfehlen wir *Menschen als Menschen bzw. menschliche Handlungen als Handlungen von Menschen*.

Sprechen wir vom guten Tormann, vom guten Koch oder vom guten Einbrecher, so sprechen wir zwar von Menschen, aber nicht von Menschen *als Menschen*, sondern von Menschen, die auf Grund bestimmter Fähigkeiten oder Fertigkeiten empfehlenswert sind. Insofern verwenden wir »gut« gerade nicht im moralischen Sinn.

■ Wenn wir das Wort »gut« gebrauchen, um in moralischen Zusammenhängen zu empfehlen, empfehlen wir immer direkt oder indirekt *Personen*. Auch wenn

wir den Ausdruck »gute Tat« oder ähnliche Ausdrücke gebrauchen, beziehen wir uns indirekt auf Personen. [...] Wenn ich also von moralischer Güte spreche, werde ich deshalb nur von dem Ausdruck »guter Mensch« und ähnlichen Ausdrücken sprechen. (1972, 182)

In der moralischen Verwendung von »gut« (oder »sollte«) geht es also darum, im Hinblick auf den Menschen als Menschen Kriterien bzw. Eigenschaften (Handlungsweisen, Haltungen) anzugeben, auf Grund derer wir einen Menschen gut nennen. Mit dem Maßstab, den wir dabei wählen, kommt der Gesichtspunkt der *Universalisierung* ins Spiel. Präskriptivität und Universalisierbarkeit sind nach HARE die springenden Punkte im moralischen Diskurs bzw. im moralischen Argumentieren.

Es gibt im Grund nur zwei Regeln für das moralische Begründen; sie entsprechen den beiden Merkmalen moralischer Urteile [...], nämlich Präskriptivität und Universalisierbarkeit. Wenn wir uns in einem konkreten Fall in der Frage, was wir tun sollten, zu entscheiden versuchen, dann halten wir dabei [...] nach einer Handlung Ausschau, auf die wir uns selbst festlegen können (Präskriptivität), von der wir aber auch zugleich bereit sind, sie als Beispiel für einen Handlungsgrundatz zu akzeptieren, der auch für andere in ähnlichen Umständen als Vorschritt zu gelten hat (Universalisierbarkeit). Wenn wir uns irgend einen Handlungsvorschlag ansehen und finden, daß seine Universalisierung Vorschriften ergibt, die wir nicht akzeptieren können, weisen wir diese Handlung vor schrift nicht universalisieren können, kann sie kein »sollte« werden. (1973, 108 f.)

Worum es geht, können wir illustrieren durch die Interpretation, die HARE zum Gleichnis Mt 18,21–35 bietet:

A schuldet B Geld, und B schuldet C Geld, und nach dem Gesetz steht es den Gläubigern frei, ihre Schulden dadurch einzutreiben, daß sie ihre Schuldner ins Gefängnis stecken. B fragt sich: »Kann ich behaupten, daß ich diese Maßnahme gegen A ergriffen sollte, um ihn dadurch zum Zahlen zu bringen?« Ohne Zweifel ist er *geneigt*, dies zu tun, oder er *will es tun*. Würde es infolge dessen keine Frage des Universalisierens von seinen Vorschriften geben, dann würde er bereitwillig der *singulären* Vorschrift zustimmen: »Laß mich A ins Gefängnis stecken«. Wenn er aber versucht, diese Vorschrift in ein Moralurteil umzuwandeln und also zu sagen: »Ich *sollte* A ins Gefängnis stecken, weil er mir nicht zahlen will, was er mir schuldet«, dann wird ihm deutlich, daß das auch die Annahme des Grundatzes einschließt: »Jeder in meiner Lage sollte seinen Schuldner ins Gefängnis stecken, wenn er nicht zahlt.« Danach bemerkt er, daß C ihm (B) gegenüber in der gleichen Lage eines Gläubigers ist, der sein Geld noch nicht zurück erhalten hat, und daß die Fälle sonst identisch sind; und daß dann, wenn jeder in dieser Lage seine Schuldner ins Gefängnis stecken sollte, somit auch C ihn (B) ins Gefängnis stecken sollte. Die moralische Vorschrift »C sollte mich ins Gefängnis stecken« anzunehmen, würde ihn darüber festlegen (da er [...] das Wort »sollte« dabei präskriptiv gebrauchen muß), auch die singuläre Vorschrift anzunehmen: »Laß C mich ins Gefängnis steck-

ken«; und dies zu akzeptieren, ist er nicht bereit. Ist er es aber, „if, dann kann er auch nicht das ursprüngliche Urteil annehmen, daß er (B) A wegen dessen Schulden ins Gefängnis stecken sollte. (109 f.)

## 10.6.2 Dezisionismus

Die bisher erörterten Überlegungen HARES lassen die Frage offen, nach welchem Maßstab bzw. nach welchen Kriterien wir bestimmten können, wann wir einen Menschen bzw. seinen Handlungen oder Einstellungen empfehlen bzw. als gut bezeichnen sollen. Es ist die Frage nach den moralischen Prinzipien oder Grundsätzen als der Basis der gesamten moralischen Präskriptivität; denn moralische Urteile setzen moralische Prinzipien oder Grundsätze voraus. HARE löst dieses Problem *dezisionistisch* und bezieht damit eine (zumindest tendenziell) *nonkognitivistische* Position: Moralistische Prinzipien oder Grundsätze sind *subjektive Festsetzungen*, die wir wählen, bzw. für die wir uns entscheiden. Den Vorgang dieser Festsetzung beschreibt HARE *regelutilitaristisch* (2.5.2, vgl. 9.4.2):

Genauso wie die Wissenschaft, wenn sie ernst betrieben wird, ein Suchen nach Hypothesen und ein Testen dieser Hypothesen durch Falsifikationsversuche ihrer einzelnen Konsequenzen ist, genauso besteht die Moral, wenn man sie ernst nimmt, in der Suche nach Grundsätzen und im Testen dieser Grundsätze durch ihre Anwendung auf einzelne Fälle. Jede rationale Tätigkeit hat ihr eigenes Verfahren, und dies ist das Verfahren des moralischen Denkens: Teste die moralischen Grundsätze, die sich dir anbieten, indem du auf ihre Konsequenzen schließt und dann nachsiehst, ob du diese akzeptieren kannst. (1973, 111)

Der Dezisionismus HARES gründet in folgender Überlegung: Präskriptive (imperativische) Sätze lassen sich nicht ohne präskriptive Prämissen ableiten (10.2.4); diese setzen wieder präskriptive Prämissen voraus, die nicht aus einer ausschließlich deskriptiven (indikativischen) Prämissenmenge gefolgert werden können. Also muß es erste, nicht weiter begründbare Präskriptionen geben. Diese jedoch können keine (empirisch-deskriktiven) Tatsachen sein; denn (in Übereinstimmung mit ARISTOTELES, KANT und WITTGENSTEIN) betont HARE, »daß das Gutherz von etwas, wenn es handlungsleitend ist, nicht nur eine Tatsachenbehauptung über die Welt sein kann« (1972, 51, vgl. 10.2.4). Damit aber, so HARE, bleibt nur die dezisionistische Konsequenz.

HARE weist selbst darauf hin, daß diese Lösung nicht dem alltäglichen Vorverständnis entspricht, da der Dezisionismus nicht die Autorität bzw. den unbedingten Anspruch erklären kann, die moralischen Wörtern bzw. Imperativen anhängen:

Man könnte sagen, daß es den »sollte«-Sätzen [dann] irgendwie an der »Autorität« erwangelt, die den »sollte«-Sätzen in der gewöhnlichen Sprache anhängt. Wenn ich »sollte« gebrauchen würde, würde nur ich den Leuten sagen, eine

bestimmte Art Handlung sei auszuführen; doch wenn ich in der gewöhnlichen Sprache sage, daß sie eine bestimmte Art von Handlungen tun sollten, bin nicht nur ich es, der ihnen das sagt; ich berufe mich auf ein Prinzip, das im gewissen Sinne schon besteht; es ist, wie Moralphilosophen ständig sagen, objektiv. (1972, 241)

HARE sieht hier keine Lösung; nach seiner Auffassung steht die Ethik vor der Alternative zwischen dezisionistischem Präskriptivismus und Naturalismus:

Moralphilosophen können nicht beides haben; entweder müssen sie das unreduzierbar vorschreibende Element in moralischen Urteilen anerkennen, oder aber sie müssen gestatten, daß moralische Urteile, wie sie sie interpretieren, Handlungen nicht in der Weise leiten, wie sie es nach gewöhnlichem Verständnis offensichtlich tun. (241)

Dabei bezweifelt HARE nicht, daß allgemeinen, sozial weitgehend akzeptierten, überlieferten moralischen Prinzipien eine Autorität zu kommt, die nicht einfach hin meine eigene ist. Ebensowenig bezweifelt er, daß wir spontan Gewissensbisse haben können, wenn wir gegen derartige Prinzipien verstößen. Aber er betont folgendes:

Gleichwohl müssen wir sorgfältig zwischen zwei Bestandteilen im Urteil unterscheiden. Daß das Prinzip fest besteht (d. h. daß jedermann ihm zustimmen würde) und daß ich Gewissensbisse habe, wenn ich gegen es verstöße, sind Tatsachen; doch wenn ich ein Prinzip anerkenne [Dezisionismus!], stelle ich keine nachlässige fälle – selbst wenn ich die Maßstäbe, nach denen ich herzogen wurde, ohne Nachdenken akzeptiere –, mache ich mich gleichwohl in einem wichtigen Sinne für das Urteil verantwortlich. Und das bedeutet, daß ich, was im geringsten ein Werturteil ist, nicht einfach als gegeben hinnehmen kann. (242)

HARE beruft sich dabei auf KANT (GMS BA 95):

Wie Kant gesehen hat, müssen Urteile, die im eigentlichen Sinne moralisch sind, auf der »Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetz zu machen« beruhen; sie »ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgendeine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen«. (242)

Hier nivelliert HARE allerdings die prinzipielle Differenz seiner Position gegenüber KANT. Nach KANT ist der Kategorische Imperativ, auf den sich HARE bezieht, jenes formale Sittengesetz, das als Imperativ angibt, wie die Maximen rational aufzuweisen sind, nach denen wir handeln sollten. Diesen Kategorischen Imperativ jedoch setzen wir nicht dezisionistisch fest, sondern wir wissen ihn als apriorisch-transzendentales »Faktum der Vernunft«, als ein Faktum also, das nicht den Charakter einer empirisch-deskriptiven Tatsache hat, aber die unverfügbar-unbeliebige Basis aller moralischen Präskriptivität ist. Die Autonomie-

lehre KANTS gründet auf dieser Basis und überprüft auf dieser Basis Maximen und Regeln im Anspruch rationaler Objektivität; sie ist also gerade nicht dezisionistisch.

### 10.6.3 Kritische Überlegung

Es ist HARES Verdienst, eine Reihe metaethischer Fragen bezüglich der Semantik moralischer Wörter und der logischen Struktur moralischen Argumentierens geklärt zu haben. Auch seine Naturalismuskritik brachte in der metaethischen Diskussion eine wichtige Klarstellung. Wir beschränken uns hier auf zwei kurze kritische Anmerkungen.

(1) *Universalisierung*: Moralische Urteile sind nach HARE wesentlich präskriptiv und universallieferbar. Allerdings ist er sich darüber im klaren, daß die Notwendigkeit des Universalisierens eine *logische* ist, die von der *moralischen* Notwendigkeit unterschieden werden muß.

Verstöße gegen die These der Universalisierbarkeit sind logischer, nicht moralischer Art. Wenn jemand sagt: »Ich sollte so und so handeln, aber kein anderer sollte in einer relevant ähnlichen Lage ebenso handeln«, dann macht er sich nach meiner These eines Mißbrauchs des Wortes »sollte« schuldig; implizit widerspricht er sich damit selbst. (1973, 47)

HARE betont die prinzipielle Differenz zwischen einem *logischen Fehler* und einem *moralischen Fehler*. Damit aber scheint die Universalisierbarkeitsthese ihre moralische Relevanz zu verlieren. Da ein konsistenter moralischer Diskurs nur bei Anerkennung der These möglich ist, steht der *moralische Diskurs überhaupt zur Disposition*. Warum soll das logisch Korrekte moralisch Pflicht sein? Der Dezisionismus bezieht sich nicht nur auf die Wahl der moralischen Grundsätze, sondern auch auf die Frage, ob wir uns überhaupt um Moral kümmern sollten.

Hares Behauptung, gegen den, der nicht argumentieren wolle, lasse sich nicht argumentieren, dürfte sich kaum bestreiten lassen. Aber führt sie notwendig zu der These, Moral sei letztlich Sache einer willkürlichen Dezision, die keiner Rechtfertigung mehr fähig und bedürftig sei? Ist die Entscheidung für oder gegen den Eintritt in das moralische Sprachspiel selbst jeder Beurteilung entzogen? (RICKEN 1983, 110)

Dieser Konsequenz wird man letztlich nur durch den Aufweis entgehen, daß der Mensch *wesentlich* moralisches Subjekt ist, d. h. daß seine Vernunft aus sich selbst wesentlich praktisch sein kann und im Sinne eines apriorischen Sittengesetzes (Kategorischer Imperativ, *lex naturalis*) bestimmt ist. Dieser Aufweis ist allerdings ohne metaphysische Implikationen unmöglich.

(2) *Dezisionismus*: Fassen wir HARES Dezisionismus so, daß er nicht die Wahl »Moral, ja oder nein«, sondern die Wahl der moralischen Prin-

zipien betrifft, so wurde bereits deutlich, daß dieser Dezisionismus die Konsequenz *empiristischer* Voraussetzungen ist. Auf Grund dieser Voraussetzungen sind Sätze nur dann *objektiv*, wenn sie sich *deskriptiv* auf empirische Tatsachen beziehen. Kommt Objektivität nur Tatsachensätzen zu und sind Präskriptionen keine Tatsachensätze, so folgt, daß Präskriptionen als solche nicht objektiv sein können; sie sind dann letztlich subjektiv-dezisionistische Festsetzungen. Auch dieser Konsequenz wird man nur entgegen, wenn man die empiristischen Voraussetzungen revidiert und auch *transzendentale Sachverhalte* als objektive Tatsachen faßt, die sich allerdings wesentlich von jenen unterscheiden, die Gegenstand empirischer Deskriptionen sind.

#### Zusammenfassung 10

- Die analytische Ethik (Metaethik) analysiert die moralische Sprache in logischer, semantischer, pragmatischer oder linguistischer Hinsicht.
- Nach G. E. MOORE ist »gut« ein einfacher, undefinierbarer Begriff, dessen Bedeutung intuitiv verfaßt wird (Intuitionismus). Da »gut« in notwendiger Verbindung mit anderen, deskriptiven Eigenschaften auftritt, wurde oft versucht, »gut« durch diese Eigenschaften zu definieren. Darin besteht der naturalistische Fehlschluß.
- Die positivistische Variante der analytischen Ethik hält moralische Aussagen für sinnlos, weil es für moralische Wörter keine empirischen Kennzeichen gibt.
- Der Emotivismus faßt moralische Äußerungen als Ausdrücke irrationaler moralischer Gefühle, wobei Ch. L. STEVENSON die appellative, suggestive und persuasive Funktion dieser Äußerungen analysiert.
- Der Deskriptivismus versucht, moralische Äußerungen als bestimmte Typen illokutionärer Akte zu erklären. Nach J. R. SEARLE folgen moralische Imperative aus beschreibbaren, institutionell geregelten Sprechakten.
- Im Präskriptivismus bei R. M. HARE besitzen moralische Wörter eine deskriptive und eine präskriptive Komponente. Auf Grund der deskriptiven Komponente sind moralische Äußerungen logisch universalisierbar. Nach HARE setzen wir die obersten Präskriptionen (Prinzipien) frei fest (Dezisionismus).

Hauptwerk der Ethik  
(Auswahl)

Die folgende Liste bietet einen Überblick über die wichtigsten Werke der philosophischen Ethik bis etwa 1950. Am Rand sind die im Text verwendeten Abkürzungen der häufig zitierten Werke angegeben.

PLATON (427-347)		Leviathan (1651)
Der Staat (10 Bücher)	Staat	De homine (1658)
Die Gesetze (12 Bücher)		Benedictus de SPINOZA (1632-1677) Ethica ordine geometrico demonstrata (1677)
Dialoge: Politeia, Phaidros, Symposion, Gorgias, Apologie, Kriton, Phaidon		John LOCKE (1632-1704) Essays on the Law of Nature (1663/64) Two Treatises of Government (1690)
ARISTOTELES (384-322)		David HUME (1711-1776) A Treatise of Human Nature (1739-40, vor allem Buch III: Of Morals)
Nikomachische Ethik	NE	An Enquiry concerning the Principles of Morals (1751)
Politik	Pol	Jean Jacques ROUSSEAU (1723-1790) Du Contrat Social (1762)
Eudemische Ethik		Adam SMITH The Theory of Moral Sentiments (1759)
CICERO (106-43)		Immanuel KANT (1724-1804) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)
De officiis		Kritik der praktischen Vernunft (1788) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793) Rel.
Tusculanae disputationes		Die Metaphysik der Sitten (1797); Rechtslehre Tugendlehre
AURELIUS AUGUSTINUS (354-430)		MSR MST
De libero arbitrio		Jeremy BENTHAM (1748-1832) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1789)
De vera religione		
De civitate Dei		
PETRUS ABAELARDUS (1079-1142)		
Ethica seu liber dictus scito te ipsum		
THOMAS VON AQUIN (1225-1274)		
Summa Theologiae (vor allem I. II. und II.II.)	STH	
Expositio in decem libros ethico-rum Aristotelis ad Nicomachum		
Quaestiones disputatae de veritate	Verit	
Summa contra gentiles	CG	
Thomas HOBBES (1588-1679)		
De cive (1642)		

Johann Gottlieb FICHTE  
(1762-1814)

Das System der Sittenlehre nach  
den Prinzipien der Wissen-  
schaftslehre (1798)

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL  
(1770-1831)

Phänomenologie des Geistes

(1807) Phän

Grundlinien der Philosophie des  
Rechts (1821) RPh

Arthur SCHOPENHAUER  
(1788-1860)

Die beiden Grundprobleme der  
Ethik (Preisschrift über die  
Freiheit des Willens. Preisschrift  
über die Grundlage der Moral)

Max WEBER (1864-1920)

Die protestantische Ethik und der  
Geist des Kapitalismus (1905)

Politik als Beruf (1919)

George Edward MOORE (1873-1958)

Principia Ethica (1903)

Max SCHELER (1874-1928)

Der Formalismus in der Ethik und  
die materiale Wertethik (1913-1916)

Bruno BAUCH (1877-1942)

Grundzüge der Ethik (1935)

Nicolai HARTMANN (1883-1950)

Ethik (1926)

Karl JASPERS (1883-1969)

Philosophie (3 Bde., 1932)

Austin, J.L.: How to do Things with Words, hg. v. Urmson, J.O., 1962 (dt. Zur  
Theorie der Sprechakte, 1972)

Ayer, A.J.: Language, Truth and Logic, 1940 (dt. Sprache, Wahrheit und Logik,  
1970)

Bayeritz, K. (Hg.), Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter  
Ethik, 1991

Bender, W.: Ethische Urteilsbildung, 1988

Bentham, J.: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1789

(dt. Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, hg. v.  
Dumont, E., 1966)

Bien, G.: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, 1985

Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung, in: Gesamtausgabe der Werke, Bd. 5, 1959

BochenSKI, J.M.: Autorität, Freiheit, Glaube. Sozialphilosophische Studien, 1988

Böckle, F.: Fundamentalmoral, 1985

Bort, C.: Teología e Práctica, 1978 (dt. Theologie und Praxis. Die erkenntnistheo-  
retischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, 1983)

Boff, L.: Befreende Theologie, 1977

Böhler, D.: Rekonstruktive Pragmatik, 1985

Brandt, R. B.: Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics,

## Literaturverzeichnis

Friedrich NIETZSCHE (1842-1900)

Also sprach Zarathustra

(1883-1885) Z

Jenseits von Gut und Böse (1886)

Zur Genealogie der Moral

(1887) GM

Franz BRENTANO (1838-1917)

Grundlegung und Aufbau der

Ethik (1952)

Sigmund FREUD (1856-1939)

Jenseits des Lustprinzips (1920)

Das Unbehagen in der Kultur (1930)

Max WEBER (1864-1920)

Die protestantische Ethik und der

Geist des Kapitalismus (1905)

Politik als Beruf (1919)

1980

ders., Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen

Grundorientierung, in: Apel, K.-O. u. a. (Hg.), Reader I, 1980, 267-292

Aristoteles, Nikomachische Ethik, hg. v. Bien, G., 1985 (PhB 5)

Aurelius Augustinus, De Civitate Dei, in: Corpus Christianorum, Series Latina

(CCL), Bd. 47/48, 1955 (dt. Der Gottesstaat, 3 Bde., übers. v. Perl, C.J., 1953)

ders., De vera religione, in: CCL, Bd. 32, 1962 (dt. Die wahre Religion, übers. v.

Perl, C.J., 1957)

ders., De libero arbitrio, in: CCL, Bd. 22, 1970 (dt. Der freie Wille, übers. v. Perl,

C.J., 1962)

Austin, J.L.: How to do Things with Words, hg. v. Urmson, J.O., 1962 (dt. Zur

Theorie der Sprechakte, 1972)

Ayer, A.J.: Language, Truth and Logic, 1940 (dt. Sprache, Wahrheit und Logik,  
1970)

Theodor Wiesengrund ADORNO

(1903-1969)

Minima Moralia (1951)

Bien, G.: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, 1985

Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung, in: Gesamtausgabe der Werke, Bd. 5, 1959

BochenSKI, J.M.: Autorität, Freiheit, Glaube. Sozialphilosophische Studien, 1988

Böckle, F.: Fundamentalmoral, 1985

Bort, C.: Teología e Práctica, 1978 (dt. Theologie und Praxis. Die erkenntnistheo-  
retischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, 1983)

Boff, L.: Befreende Theologie, 1977

Brandt, R. B.: Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics,  
1959

- Brentano, F., Grundlegung und Aufbau der Ethik. Nach den zuungen über  
»Praktische Philosophie« aus dem Nachlaß hg. v. Mayer-Hillebrand, F.,  
unveränd. Ndr. d. 1. Aufl. 1952 (PhB 309)
- Buber, M., Werke, 3 Bde., 1962–1969
- Buchanan, J. M., The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan, 1975  
(dt. Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan, 1984)
- Carnap, R., Der logische Aufbau der Welt, 41974
- Cicero, Tusculane disputationes (dt. Gespräche im Tusculum, lat./dt. hg. v.  
Gigón, O., 1984)
- Deleuze, G., Nietzsche et la philosophie, 1962 (dt. Nietzsche und die Philosophie,  
1976)
- Derrida, J., L'écriture et la différence, 1967 (dt. Die Schrift und die Differenz,  
1972)
- Descartes, R., Discours de la Méthode (franz.-dt. Von der Methode des richtigen  
Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, hg. v. Gäbe, L.,  
Nachdruck 1990, PhB 261)
- Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hg.), Funk-  
kolleg: Praktische Philosophie/Ethik, Studienbegleitbriefe 1–13, 1980
- Dussel, E., Ethica communaria (dt. Ethik der Gemeinschaft, 1988)
- Engels, F., in: K. Marx/F. Engels, Werke (MEW), 1974 ff.
- Epicur, Briefe, Sprüche, Werkfragmente, hg. v. Krantz, W., 1985
- Feyerabend, P., Against Method. Outline of an anarchistic theory of knowledge,  
1975 (dt. Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnis-  
theorie, 1976)
- Fichte, J. G., Gesamtausgabe (Bayrische Akad. d. Wiss.), 1964 ff.
- Finnie, J. de, Éthique Générale, 1988
- Fleischer, H., Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewußtseins,  
1987
- Forschner, M., Mensch und Gesellschaft. Grundbegriffe der Sozialphilosophie,  
1989
- Foucault, M., Les mots et les choses, 1966 (dt. Die Ordnung der Dinge, 1971)
- Fraling, B. (Hg.), Natur im ethischen Argument, in: Studien zur theologischen  
Ethik, Bd. 31, 1990
- Frankl, V. E., Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten,  
1987
- Freud, S., Studienausgabe in 10 Bänden, hg. v. Mitscherlich, A./Richards,  
A./Strachey, J., 1989
- Frey, Ch., Theologische Ethik, 1990
- Fromm, E., Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen  
Gesellschaft, 1979
- Gawlick, G., 1977, PhB 158)
- Höffe, O. (Hg.), Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenös-  
sische Texte, 1975
- Furter, F., Was Ethik begründet. Deontologie oder Telologie, 1984

- Garaudy, R., Aut. „In die Lebenden, 1981  
ders., Gott ist tot. Das Problem, die Methode und das System Hegels, 2<sup>1984</sup>  
Gillen, E., Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Auto-  
nomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie, 1989
- Glucksmann, A., Die Meisterdenker. Die politische Mitverantwortung der Philoso-  
phen, 1989
- Gripp, H., Jürgen Habermas. Und es gibt sie doch. Zur kommunikationstheore-  
tischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas, 1984
- Günther, K., Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und  
Recht, 1988
- Gutiérrez, G., Theología de la liberación, 1972 (dt. Theologie der Befreiung, neu-  
bearb. Ausg. 1991)
- Habermas, J., Erkenntnis und Interesse, 1968  
ders., Wahlfähigkeitstheorien, in: Fahrenbach, H. (Hg.), Wirklichkeit und Reflexion  
(Festschrift für Walter Schulz) 1973, 211–265
- ders., Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., 1981  
ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 1983
- ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,  
1984
- ders., Moral und Sittlichkeit, in: Merkur 39 (1985), 1041–1052
- ders., Einen unbedingten Sinn zu reiten ohne Gott, ist eitel. Reflexionen über  
einen Satz von Max Horkheimer, in: Lutz-Bachmann, M. und Schmid-Noerr,  
G., Kritischer Materialismus. Für Manfred Schmidt zum 60. Geburtstag,  
1991, 125–143
- Hare, R. M., The Language of Morals, 1952 (dt. Die Sprache der Moral, 1972)
- ders., Freedom and Reason, 1962 (dt. Freiheit und Vernunft, 1973)
- Hartmann, N., Ethik, 1962
- Hegel, G. W. F., Sämtliche Werke, 26 Bde. Jubiläumsausgabe, neu hg. v. Glock-  
ner, H., 1961–68
- ders., Phänomenologie des Geistes, hg. v. Wessels, H. F. u. a., 1988 (PhB 414)
- ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. Hoffmeister, J., 1967 (PhB  
124 a)
- Heidegger, M., Werke, Gesamtausgabe, 1977ff.
- Heimbach-Steins, M., Naturrecht im ethischen Diskurs, in: ICS-Schriften, Bd.  
21, 1990
- Heintel, E., Gesetz und Gewissen, in: Schwartländer, J. (Hg.), Modernes Frei-  
heitssinn und christlicher Glaube, 1981, 214–245
- Herms, E., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur Sozialethik, 1991
- Hildebrand, D. von, Gesammelte Werke, 1971ff.
- Hilpert, K., Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem  
und zu seiner Deutung für die theologische Ethik, 1980
- Hobbes, Th., Leviathan, 1651 (dt. übers. v. Mayer, P., 1980)
- ders., De cive, 1642/De homine, 1658 (dt. Vom Menschen – Vom Bürger, hg. v.  
Gawlick, G., 1977, PhB 158)
- ders., Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluss. Ein rechtsphilosophisches  
Programm, 1980

- ders., (Hg.), Lexikon der Ethik, 3<sup>1986</sup>  
ders., Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von  
ders., Recht und Staat, 1987
- Hoerster, N., Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung, 2<sup>1988</sup>
- Hofmeister, H., Philosophisch denken. Eine Einführung, 1991
- Hösle, V., Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie.
- Huber, W., Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung, 1990
- Hume, D., A Treatise of Human Nature, 1739/40 (dt. Ein Traktat über die  
menschliche Natur, 2 Bde., hg. v. Lipps, Th., 1978/1989, PhB 283 a/b)
- ders., An Enquiry concerning the Principles of Morals, 1751 (dt. Eine Unter-  
suchung über die Prinzipien der Moral, übers. v. Winkler, C., Nachdruck  
1972, PhB 199)
- Husserl, E., Gesammelte Werke (Husseriana) 1950ff.
- Jaspers, K., Philosophie, 3 Bde., 4<sup>1973</sup>
- Jonas, H., Das Prinzip Verantwortung, 1979
- Kant, I., Werke in zehn Bänden, hg. v. Weischedel, W., 1968
- Kaulbach, F., Inmanuel Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«: Inter-  
pretation und Kommentar, 1988
- Kautsky, K., Die materialistische Geschichtsauffassung, 2 Bde., 1927
- Kierkegaard, S., Gesammelte Werke, 31 Bde., hg. v. Hirsch, E./Gerdes, H., 1980 ff.  
ders., Entweder – Oder (1843); Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philoso-  
phischen Brosamen (1849); Die Krankheit zum Tode (1849); in: Schriften, hg.  
v. Diem, H./Rest, W., 1956f.
- Kluxen, W., Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, 2<sup>1980</sup>
- Kohlberg, L., Gesammelte Schriften, hg. v. Noam, G./Oser, F., Bd. 1, 1985
- Korff, W., Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Ver-  
nunft, 1973
- ders., Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, 1985
- ders., Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomianischen Lehre vom  
natürlichen Gesetz, in: Philos. Jb. 94 (1987) 285–296
- Kraut, R., Aristotle on the Human Good, 1989
- Kuch, M., Wissen – Freiheit – Macht. Kategoriale, dogmatische und (sozial-)  
ethische Bestimmungen zur begrifflichen Struktur des Handelns, 1991
- Kuhmann, W., Reflexive Letztabegründung. Untersuchungen zur Transzental-  
pragmatik, 1985
- Kuhmann, W./Böhler, D. (Hg.), Kommunikation und Reflexion. Zur Diskus-  
sion der Transzentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel, 1982
- Kuhn, Th. S., The Structure of Scientific Revolutions, 1962 (dt. Die Struktur wis-  
senschaftlicher Revolutionen, 1976)
- Kutschera, F. von, Grundlagen der Ethik, 1982
- Langhafer, K., Kants Ethik als »System der Zwecke«, 1991
- Leist, A. (Hg.), Um Leben und Tod. Morale Probleme bei Abtreibung, künst-  
liche Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, 1990
- Lenin, W.I., Werke, dt. nach der 4. russ. Ausgabe 1955/69
- Locke, J., Essays on the Law of Nature, ed. by Leyden, W. v., 1954
- ders., Two Treatises of Government, 1690 (dt. Zwei Abhandlungen über die Rege-  
lung, hg. v. Euchner, W., 4<sup>1989</sup>)
- Lorenz, K., Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, 1984
- ders., Der Abbau des Menschlichen, 3<sup>1985</sup>
- Luhmann, N., Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, 1984
- ders./Pfürtner, St. (Hg.), Theorettechnik und Moral, 1977
- Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, 6<sup>1979</sup>
- Luther, M., Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, 2 Bde., lat./dt. hg. v.  
Hofmann, M., 1960
- Lyotard, J.-F., La condition postmoderne, 1979 (dt. Das postmoderne Wissen,  
1986)
- Mackie, J. L., Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen, 1981
- Marcel, G., Ètre et Avoir, 1935 (dt. Sein und Haben, 2<sup>1968</sup>)
- McIntyre, A., After Virtue. A Study in Moral Theory, 1981 (dt. Der Verlust der  
Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, 1987)
- ders., A Short History of Ethics, 1966 (dt. Geschichte der Ethik im Überblick,  
1991)
- Miethe, D., Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf, 1984
- Mill, J. St., Utilitarianism, 1863 (dt. Utilitarismus, 1976)
- Milner-Irinn, J. A./Dahm, H., Ethik, hg. v. Ehlen, P., 1986
- Moore, G. E., Principia ethica, 1903 (dt. 1975)
- Nagel, Th., Mortal Questions, 1979 (dt. Über das Leben, die Seele und den Tod,  
1984)
- Narr, W.-D., Ethik und Politik, in: Fettscher, I./Münker, H. (Hg.), Politikwissen-  
schaft. Begriffe, Analysen, Theorien, 1985
- Newman, J. H., Ausgewählte Werke, 8 Bde., hg. v. Laros, M. u. Becker, W.,  
1951–59
- Nietzsche, F., Sämtliche Werke in 15 Bänden, hg. v. Colli, G. und Montinari, M.,  
1980
- Nozick, R., Anarchy, State and Utopia, 1974 (dt. Anarchie, Staat und Utopie, 1976)
- Pascal, B., Pensées, 1669/70 (dt. Gedanken. Über die Religion und über einige  
andere Gegenstände. Pensées, hg. v. Wasmuth, E., 1987)
- Peffer, R. G., Marxism, Morality and social Justice, 1990
- Pesch, O. H. (Komn.), Gesetz, Bd. 13 d. dt. Thomas-Ausgabe, 1977
- ders., Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, 1988
- Peter Abaelard's Ethics. An Edition with Introduction, ed. by Luscombe, D. E.  
(Oxford Medieval Texts), 1979
- Pförtner, St., Zur wissenschaftstheoretischen Begründung der Moral, in: Luh-  
mann, N./Pfürtner, St. (Hg.), Theorettechnik und Moral, 1978
- Piaget, J., Le jugement moral chez l'enfant, 1932 (dt. Das moralische Urteil beim  
Kinde, 1973)
- Piiper, A., Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie, 1985
- Piiper, J., Das Viertgespann, 1964
- Plessner, H., Die Stufen des Organischen und der Mensch, in: Gesammelte Schrif-  
ten, Bd. IV, hg. v. Dux, G., 1981

- Platon, Sämtliche Werke, hg. v. Grassi, E., 1965
- Popper, K. R., Falsche Propheten, 1958
- Popper, K. R./Eccles, J. C., Das Ich und sein Gehirn, 1991
- Prauss, G., Kant und das Problem der Dinge an sich, 1989
- Rahnert, K., Grundkurs des Glaubens, 1991
- Rawls, J., A Theory of Justice, 1971 (dt. Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1979)
- Reiner, H., Die Grundlagen der Sittlichkeit, 1974
- Rhoneheimer, M., Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturrechts bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, 1987
- Ricken, F., Allgemeine Ethik, 1983
- Ricoeur, P., Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, 1974
- Ritter, J., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, 1969
- Rohracher, H., Persönlichkeit und Schicksal, 1926
- Röders., Einführung in die Psychologie, 1988
- Rousseau, J. J., Du Contrat social, 1762 (dt. Über den Gesellschaftsvertrag, hg. v. Weinstock, H., 1966)
- Sandkuhler, H. J./Vega, R. de la (Hg.), Marxismus und Ethik. Texte zum neu-kantianischen Sozialismus, 1974
- Sartre, J.-P., L'Être et le Néant, 1943 (dt. Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, 1980)
- Scheler, M.: L' Existentialisme est un humanisme, 1946 (dt. Ist der Existentialismus ein Humanismus?, in: Drei Essays, 1975)
- Scheler, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke Bd. II, hg. v. Scheler, M., 1980
- Schild, W., Die Vielfalt der Handlungslehren und die Einheit des Handlungsbegriffs, in: Zsifkovits, V./Weiler, R. (Hg.), Erfahrungsbezogene Ethik, FS für Johannes Messner, 1981, 241–292
- Schiller, F., Werke, 1967ff. (Nationalausgabe)
- Schnoor, Chr., Kants kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns, 1989
- Schopenhauer, Sämtliche Werke, hg. v. Löhneysen, 1962
- Schrader, W. H., Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-Theorie von Shaftesbury bis Hume, 1984
- Schüller, B., Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: Theologie und Philosophie 45 (1970) 1–23
- Schwarzer, O., Philosophie der Praxis, 1980
- Schwendner, O., Ethische Untersuchungen. Rückfragen zu einigen Grundbegriffen, 1986
- Seanor, D./Fotion, N. (Hg.), Hare and critics. Essays on Moral Thinking, 1990
- Searle, J. R., Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language, 1969 (dt. Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, 1971)
- Sidgwick, H., Methods of Ethics, 1874 (dt. Die Methoden der Ethik, 1909)
- Singer, P., Practical Ethics, 1979 (dt. Praktische Ethik, 1984)
- Skinner, B. F., Beyond Freedom and Dignity, 1971 (dt. Jenseits von Freiheit und Würde, 1973)
- Smart, J. J. C./Williams, B., Utilitarianism: For and Against, 1973

- Smith, A., The Theory of Moral Sentiments, 1759 (dt. Theorie der ethischen Gefühle, hg. v. Luckstein, W., Nachdruck der 2. Aufl., 1985, PhB 200 a/b)
- Sosoe, L. K., Naturalismuskritik und Autonomie der Ethik, 1988
- Stevenson, Ch. L., The Emotive Meaning of Ethical Terms, 1937 (dt. Die emotive Bedeutung ethischer Ausdrücke, in: Grewendorf, G./Meggle, G. (Hg.), Seminar: Sprache und Ethik, 1974, 116–139)
- Strawson, P. F., Intention und Konvention bei Sprechakten, in: Schirm, M. (Hg.), Sprachhandlung – Existenz – Wahrheit, 1974
- Sullivan, R. J., Emmanuel Kants Moral Theory, 1989
- Thomas von Aquin, Summa theologiae, (Marietti) 3 Bde., 1952–1962) (lat./dt. Die deutsche Thomasausgabe, 1933 ff.)
- Thomas von Aquin, Summa contra gentes, (Marietti) 3 Bde., 1961–67 (dt. Des heiligen Thomas von Aquin Summa contra gentiles oder die Verteidigung der höchsten Wahrheiten, übers. v. Fahsel, H., 5 Bde., 1942–1960)
- Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate, (Marietti) 1964 (dt. Des heiligen Thomas von Aquin Über die Wahrheit, in deutscher Übers. v. Stein, E., 2 Bde., 1970)
- Trapp, R. W., »Nicht-klassischer« Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1988
- Urmson, J. O., The Emotive Theory of Ethics, 1968
- Weber, M., Politik als Beruf, in: Gesammelte politische Schriften, hg. v. Winckelmann, J., 1988
- Weber, M., Politik als Beruf, in: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Die protestantische Ethik I, hg. v. Winckelmann, J., 1991
- Welsch, W., Unsere postmoderne Moderne, 1991
- Welsch, W., Und sie bewegt sich doch. Vernunft nach ihrer Kritik, in: Universitas 46 (1991), 1130–1146
- Williams, B., A Critique of Utilitarianism, 1973 (dt. Kritik des Utilitarismus, 1979)
- Williams, B., Moral Luck, 1981 (dt. Moralischer Zufall, 1984)
- Wils, J.-P./Mietz, D. (Hg.), Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter, 1989
- Wittgenstein, L., Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung (Edition Suhrkamp, Nr. 12), 1964
- Wolf, U., Das Problem des moralischen Sollens, 1984

# Sachregister

- gesetzliche - 121f., 143  
 -stheorien 128-130, 256f.
- Geschicklichkeit 146, 157  
 Regeln der - 23, 52, 157
- Gesetz  
 allgemeines - 52-56, 64, 79  
 moralisches -, Sitten- 53-56, 58f.,  
 61f., 65f., 68  
 natürliches - (lex naturalis) 81,  
 87-99, 108, 125, 130, 144, 227, 248,  
 288  
 ewiges - (lex aeterna) 87-89, 93f.,  
 108, 132  
 Rechts- 121f.
- Gesinnung 72f., 106f., 115, 122, 147  
 -sethik 146f.
- Gewissen 11-13, 16, 56, 72f., 81-109,  
 110-115, 167-170, 190, 208f., 212,  
 227, 238-240, 245, 251f., 282, 287  
 -sautonomie 99-102, 109, 169  
 richtiges -, irrendes - 102-105  
 - vor und nach der Handlung  
 85-87, 105f., 108, 229  
 - und Ethos 113-115, 126
- Dialektik des-s 110-112, 133, 252  
 gutes, schlechtes - 85-87, 229  
 -bildung 104, 111f., 114f., 134,  
 209, 265
- Glaube 116, 144, 163-170, 243  
 Glück (beatitudo) 33f., 37, 65, 96,  
 151-155, 157f., 169f., 203f.
- Goldene Regel 14, 17, 196
- Gott 14, 49, 87-90, 100f., 116, 119f.,  
 155, 165f., 168f., 191-193, 196,  
 208f., 234, 237, 269
- Gut, Güter 57, 95, 148, 151, 257  
 höchstes - 33, 57, 153-155,  
 164-166, 170
- vollendetes, oberstes - 153-155,  
 164-166, 170
- Gutes 11-14, 16, 21f., 72f., 86, 92, 98,  
 104f., 115, 139, 186, 189, 200, 212,  
 236, 238, 240, 242, 257, 266-268,  
 270, 273, 280, 283-285, 289
- Eigentümlichkeiten des - (proprietates boni) 268
- Kardinaltugenden (s. Tugend)
- Kausalität, aus Freiheit und Natur-  
 13, 19-22, 29f., 40-42, 75-80,  
 136, 211
- Klasse
- soziale - (s. historischer Materialismus)  
 -moral 174, 177, 180, 221
- Klugheit  
 - als Tugend 69, 141f., 144-147,  
 150, 265
- erworbenen - 83, 137  
 Handlung 12f.  
 -sutilitarismus 32, 35f.  
 -stegeln 35f., 38, 67-71  
 -stheorie, empirische 19-22  
 strategische, kommunikative -  
 244, 261
- Hedonismus 22-31, 36f., 42, 152,  
 203, 211, 264
- quantitativer, qualitativer - 24,  
 33, 36
- unvermittelter, vermittelter -  
 157-159, 170
- egoistischer, altruistischer - 24,  
 30, 42, 204, 221
- prinzip 33
- Heteronomie 66, 78, 117, 136, 207,  
 270
- Historischer Materialismus 171-183,  
 219, 221
- Humesches Gesetz 268-270, 272,  
 280, 282f.
- Ich (s. Subjekt)  
 Ideologie 174
- Imperativ  
 kategorischer - 51-56, 57-59,  
 62-66, 79, 98, 191, 195-197,  
 245, 248, 286f.
- hypothetischer - 65f.
- Schließen mit -en 269f.
- Individualethik 71, 181f.
- Inklinationen, natürliche (inclinationes  
 naturales) 88, 90, 92-95, 97f.,  
 108, 130-132, 156, 278
- Interesse 39, 128, 130, 252f., 259, 287
- Intuitionismus 265, 289
- Achtung 15, 56, 135, 185f., 229  
 Affekte 22f., 26-31, 51, 65, 136f.,  
 140, 143, 149, 228, 235  
 Aggression 20, 137, 205-208  
 Analogie 48, 55  
 Anmut 135f.
- Apparat, psychischer 201-203, 210,  
 219
- Apperzeption, transzendentale 49
- Applikation 82f., 102, 108
- Arterhaltung 216, 219
- Ataraxie 24
- Austromarxismus 179
- Autonomie 58, 60f., 66, 69, 75f.,  
 77-79, 98f., 99-102, 104, 109, 124f.,  
 131-134, 136, 168f., 195, 216, 242f.,  
 287f.
- Autorität 118-125, 202, 208f., 286f.
- Basis - Überbau 173-177, 182, 185,  
 200, 219
- Befreiungstheologie 182
- Behaviorismus 22
- Biligung, moralische 25
- Böses 11-14, 16, 21f., 72f., 86, 100,  
 104f., 115, 186, 189-192, 207, 212,  
 228, 236, 238, 240-243, 280
- Conscientia 81-86, 97
- Deontologie 32, 38, 70f., 128, 256,  
 264f.
- Deskriptivismus 279-283, 289
- Determinismus 19-22, 78
- Dezisionismus 286-289
- Diskurs 11, 13f., 118, 125f., 129f.,  
 244-247, 261, 276-278, 285, 288  
 -ethik 227, 244-254, 260-262, 254,  
 278
- Eigentlichkeit, Un- 238-240, 242f.
- Emotivismus 228, 274-278
- Faibleß 37, 256
- Fallibilismus 255
- Fehlschluß, naturalistischer (naturalistic fallacy) 266-270, 289
- Formalismus, ethischer 56, 64, 223f.
- Freiheit  
 transzendentale - 74-80, 98, 123,  
 180f., 186, 212
- Handlungs-, Entscheidungs- 74f.,  
 180f., 186, 212
- Wahl- und Willens- 13, 21f., 29f.,  
 42, 76-80, 235f., 237, 240f., 242  
 konkrete - 112f., 133
- Fulguration 214
- Gefühl 25-31, 51, 228-230, 272-278  
 moralisches - (moral sentiment)  
 25-31, 42, 248, 289
- Wert- 223-227
- Gemeinwohl (bonum commune) 96,  
 98f., 109, 217
- Gerechtigkeit  
 - als Kardinaltugend 140f., 144  
 distributive - 14, 27f., 31, 37f.,  
 42, 62f., 127-130, 217, 255, 256f.
- Habitus (Haltung, Gehabe)  
 natürlicher - 83f., 108, 137, 270

- Ratschläge der - 23, 24, 52, 56  
 Kognitivismus, Non- 227, 262, 272,  
 274, 286  
 Kommunikation 16, 185f., 199,  
 244, 246–248, 251, 280, 282  
 -gemeinschaft 249–252  
 Konsens 247, 261  
 Konsequenzenprinzip 32, 35f., 42  
 Kraft  
     aktive, reaktive - 187–193  
     Kritischer Rationalismus 254f., 261  
     Kultur und Ethik 59, 160, 205–210,  
 222
- Leben  
     -gestaltung, sittliche 138f., 143,  
 148f.  
     gutes, - 129f., 134, 252f.  
     -swelt 129, 244, 247
- Legalität 116f., 134  
 Leibhaftigkeit, Leib 49, 60  
 Leidenschaften (passiones animae)  
 S. Affekte
- Liebe 27, 116, 134, 144, 196, 207–209,  
 241  
     -sgebot 39, 56, 207  
     Lust-Unlust-Motivation 22–24, 29f.,  
 33, 36, 42, 50f., 64, 66, 75f., 79,  
 136, 138, 140, 152f., 157–159, 202,  
 224, 259, 267f.
- Lustprinzip (Libido) 201–205
- Marxismus 172–183, 193, 198, 221  
 Neo- 172, 227, 243  
 Mäßigung 140, 142, 144  
 Maxime 52–56, 59, 61–63, 65, 67–71,  
 79, 287f.
- Mensch  
     -enrechte 74f., 103, 113, 177, 190,  
 196, 217, 253  
     -enwürde 15, 60, 66f., 253  
     Wesen des -en 132, 180, 237
- Metaethik (analytische Ethik) 262,  
 274, 276  
 Mitteil 65, 189, 230  
 Moralität 39, 43–80, 100, 115,  
 162–164, 183–186, 196, 200, 204,  
 206, 228f., 245f., 270, 274, 277,  
 286  
     - und Sittlichkeit 115–117, 251f.
- Psychoanalyse 171f., 200–214,  
 219  
 Psychologie 19f., 123, 273
- Recht 14, 116, 121f., 134, 149, 253  
 Reflexion  
     transzendentale - 45, 48, 197, 274  
     ontologische - 45  
     objektive, subjektive - 231f., 238
- Regelutilitarismus 35–40, 127, 286  
 Ressentiment 190–193, 196, 219, 222
- Schuld 11, 14, 52, 166f., 170, 182,  
 189f., 208f., 239f., 288
- Sein  
     ideales - 226  
     Da- 237–240, 261  
         - und Haben 239  
         - Sollen - Problematik 269f., 280f.
- Nutzten 25–28, 31–39, 267f.  
 -kalkül 28, 32–34, 127f.  
     -summe, Durchschnitts- 31–34,  
 37, 127f.
- Ökologie 5, 84, 126, 131, 216f., 257f.
- Parteilichkeit 178f.
- Partizipation  
     generelle, spezielle - 88f., 94f.,  
 108
- Person 12f., 16f., 26, 49, 58–61, 119,  
 184, 242, 259f.  
     - als Selbstzweck 57–61, 159f.,  
 217  
     Pflicht 14, 57, 64f., 71f., 79, 99,  
 160f., 228, 258
- en gegenüber sich selbst, gegenüber  
 anderen 59f., 160f.
- Positivismus 271–274, 289  
 Neo - 198, 271–274
- Postmoderne 187, 197–200, 274
- Präferenz 264  
     -utilitarismus 39, 130f., 261  
     -Präskriptivismus 283–287, 289  
     Pragmatik 23, 127, 249f., 289  
     Praxis 18–22, 42, 50, 52, 57, 115–117,  
 122, 134, 141, 145, 147f., 152,  
 155f., 203, 211–214, 220–222,  
 235–237  
     Prognose, teleologische 37
- moralisches - 52, 57–61, 186, 206,  
 257, 288  
 empirisches, transzendentales -  
 44–50, 46, 211–214, 218–222  
 Sünde 11, 116, 134, 166f., 234  
 Strukturen der - 166f., 182
- Sympathie 25–28, 30, 31  
 Synderesis 81–84, 97, 108, 122  
 Systemtheorie 183–186, 198
- Tapferkeit 140, 142, 144  
 Tatsachen, institutionelle 280–282,  
 289
- Teleologie 32, 37, 39, 70f., 89, 132,  
 258, 264f.
- Theonomie, biologische 216f., 219,  
 221f.
- Theonome 100f., 167–169  
 Tod 162, 164, 168f., 201, 206, 208,  
 237
- estrieb 201, 206, 208  
 Sein zum -e 164, 237  
 Tradition 120f., 148f.
- Transzental-, transzendent  
     -philosophie 43f., 198, 249  
     -e Differenz 44–48, 67, 79, 87,  
 163, 213, 218–221, 232  
     - und Glück 161–163  
     Transitivität des -s 163f.
- Sinn 155–157  
     -ebenen der Praxis 115–117, 134  
     -stufen und -ansprüche 155–163,  
 170  
     - und Glück 161–163  
     Transitivität des -s 163f.
- Simlichkeit 18, 22, 48f., 51, 135f.,  
 149, 153, 228  
 Sittlichkeit 15f., 42, 56, 110–134, 178,  
 252
- Situation 67–71, 84, 145f., 225f., 236,  
 239, 243  
 Sklavennoral, Herrenmoral 190–192,  
 195, 212  
     Sollen, moralisches 11, 52, 77, 225f.
- Sozial-, sozial  
     -er Bezug 14–17, 61f., 96, 112f.,  
 142f., 147–149, 172–183, 196, 243,  
 244–247f.
- ethik 71, 182f., 263  
 -prinzip 33
- Soziologie 19, 123, 171f., 183f., 273  
 Sprache 47f., 198f., 262, 271f., 289  
 Sprechakte 248–251, 279–282, 289  
 Staat 116, 119, 121f., 141, 156, 161  
 Strukturalismus 198  
     Subjekt (Ich) 256, 259f., 262, 265

(Regel-, Handlungs-, Präferenz-  
s. dort)

- ordnung, natürliche 187-195  
-ewandel 114, 134  
Verantwortung 13f., 16, 21f., 37,  
147, 242  
-sethik 146f., 258, 261  
Vernunft  
theoretische, praktische - 49-51,  
53, 56, 90f., 94-97, 98f., 141-145  
reine, instrumentalisierte - 28f.,  
49-53, 57, 63, 66, 75, 79, 204, 211,  
-motivation, Neigungsmotivation  
50-56, 72f., 75-79, 135-137  
Verstand  
transzentaler - 49  
Vertragstheorien 129, 256  
Verzweiflung 232-235, 237, 242  
Vollkommenheit  
eigene - 59 f., 160, 170  
Vorsehung (providentia) 87, 89, 94, 108  
Weisheit (sapientia) 83f., 108, 122,  
139f., 141  
Wert 36f., 114, 134, 187-195,  
223-227, 252f., 259, 280  
-ethik, materiale 223-230, 261
- Zufall, moralischer 107-109  
Zweck  
absoluter, relativier - 57f., 127  
Reich der -e 61-63, 79, 98f., 127,  
129, 179, 200, 246
- A. Adler, Max 179, 293  
Adorno, Theodor Wiesengrund 198,  
254, 261, 292f.  
Albert, Hans 254f., 261, 293  
Anaxagoras 40f.  
Anzenbacher, Arno 293  
Apel, Karl-Otto 129, 244, 249-251,  
293  
Aristipp von Kyrene 23f., 30, 42,  
157, 204  
Aristoteles 69, 89f., 95, 99, 102, 119,  
121f., 135-137, 139, 141-144,  
146f., 149, 151-159, 161, 166, 169,  
204, 211, 257f., 262, 268, 270,  
272, 286, 291, 293  
Auer, Alfons 125, 293  
Augustinus, Aurelius 101, 196, 291,  
293  
Austin, John L. 279ff., 293  
Ayer, Alfred Jules 271-275, 277,  
293
- B. Bacon, Francis 18  
Bauch, Bruno 292  
Baudrillard, Jean 198  
Bayeritz, Kurt 293  
Bender, Wolfgang 251, 293  
Bentham, Jeremy 31, 33, 36, 176,  
291, 293  
Bien, Günther 293  
Bloch, Ernst 180, 293  
Bochenksi, Joseph 293  
Böckle, Franz 293  
Böhler, Dietrich 129, 293, 296  
Boff, Clodovis 182, 293  
Boff, Leonardo 182, 293  
Bohr, Niels 210  
Brandt, Richard 35, 293  
Brentano, Franz 223, 292, 294  
Buber, Martin 242, 243, 294  
Buchanan, James M. 129, 294
- C. -ordnung, natürliche 187-195  
-ewandel 114, 134  
Wiener Kreis 198, 262, 271  
Wille  
freier - (s. Freiheit)  
guter - 72f., 85-87, 106f.,  
265  
-nsakt, innerer 73, 85  
- zur Macht 187-189, 194-196,  
199  
19, 21f., 40-42, 66  
Wissen  
-(scientia) im Gewissen 82-85,  
102f., 108  
-schaft 19-22, 122-124, 141,  
154f., 171, 286  
Wörter, moralische 11, 181, 268,  
271-273, 275-278, 281, 286, 289  
Würde (s. Menschenwürde)
- D. Adler, Max 179, 293  
Adorno, Theodor Wiesengrund 198,  
254, 261, 292f.  
Albert, Hans 254f., 261, 293  
Anaxagoras 40f.  
Anzenbacher, Arno 293  
Apel, Karl-Otto 129, 244, 249-251,  
293  
Aristipp von Kyrene 23f., 30, 42,  
157, 204  
Aristoteles 69, 89f., 95, 99, 102, 119,  
121f., 135-137, 139, 141-144,  
146f., 149, 151-159, 161, 166, 169,  
204, 211, 257f., 262, 268, 270,  
272, 286, 291, 293  
Auer, Alfons 125, 293  
Augustinus, Aurelius 101, 196, 291,  
294  
Ayer, Alfred Jules 271-275, 277,  
293
- E. Eccles, John C. 214, 298  
Einstein, Albert 179  
Engels, Friedrich 175, 178f., 181,  
294  
Epikur 24, 30, 33, 42, 157, 204, 294
- F. Fahrenbach, Helmut 295  
Fetscher, Iring 183, 297  
Feuerbach, Ludwig 180  
Feyerabend, Paul 198, 294  
Fichte, Johann Gottlieb 198, 292, 294  
Finance, Joseph de 294  
Fleischer, Helmut 294  
Forschner, Maximilian 47, 294  
Fotion, Nicholas 298  
Foucault, Michel 198, 294  
Fräling, Bernhard 294  
Frankl, Victor E. 158, 204, 294  
Freud, Sigmund 137, 157, 163, 172,  
200-214, 219, 221, 222, 248, 292,  
294  
Frey, Christofer 294  
Fromm, Erich 204, 294  
Fürger, Franz 294
- G. Garaudy, Roger 180, 294  
Gillen, Ernst 295

## Personenregister

- Glucksmann, André 198, 295  
 Grewendorf, Günther 275, 299  
 Gripp, Helga 295  
 Günther, Klaus 295  
 Gutierrez, Gustavo 182, 295  
 Habermas, Jürgen 115, 118, 129 f., 169, 180, 213, 244–254, 295  
 Hare, Richard M. 269 f., 272, 279 f., 283–289, 295  
 Hartmann, Nicolai 200, 223, 226, 227, 292, 295  
 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 110–114, 117 f., 121 f., 124, 165, 171 f., 175, 181, 198, 210 f., 220, 231, 291, 295  
 Heidegger, Martin 164, 198, 230, 238 ff., 242 f., 292, 295  
 Heimbach-Steins, Marianne 295  
 Heintzel, Erich 44, 157, 162, 295  
 Herms, Eilert 295  
 Hieronymus 83  
 Hildebrand, Dietrich von 223, 295  
 Hilpert, Konrad 295  
 Hobbes, Thomas 18, 31, 129, 256, 291, 295  
 Höffe, Otfried 32, 34, 54, 67, 71, 129, 295  
 Hoerster, Norbert 296  
 Hösle, Vittorio 296  
 Hofmeister, Heimo 296  
 Huber, Wolfgang 296  
 Hume, David 18, 24–33, 35, 37, 42, 62, 65, 185, 224, 248, 268 f., 281 f., 291, 296  
 Husserl, Edmund 223, 296  
 Jaspers, Karl 230, 237–242, 292, 296  
 Jonas, Hans 217, 257 f., 261, 296  
 Kant, Immanuel 23, 29, 31, 43 f., 46, 48–57, 60–67, 69 f., 73, 75, 77 ff., 81, 83, 85, 87, 93, 95–102, 105, 109, 113, 118, 127, 135 f., 146 f., 149, 151–157, 160 f., 164–167, 169 f., 172, 176, 179 f., 185, 191, 195, 197 f., 204, 215 f., 224, 227 ff., 241, 244 ff., 248 f., 251, 256, 262, 265, 270, 272, 286 ff., 291, 296  
 Kaullbach, Friedrich 9, 296  
 Kautsky, Karl 179, 296  
 Kierkegaard, Søren 230–243, 292, 296  
 Kluxen, Wolfgang 81, 92, 296  
 Kohlberg, Lawrence 115, 249, 296  
 Korff, Wilhelm 132, 212 f., 296  
 Kraut, Richard 296  
 Kuch, Michael 296  
 Kuhmann, Wolfgang 129, 296  
 Kuhn, Thomas S. 123, 296  
 Kutschera, Franz von 262, 268, 296  
 Langthalter, Rudolf 296  
 Leist, Anton 296  
 Lenin, Wladimir Iljitsch Uljanow 178, 296  
 Locke, John 18, 129, 176, 256, 291, 297  
 Lorenz, Konrad 172, 214–219, 221 f., 267, 297  
 Luhmann, Niklas 183 f., 186, 267, 297  
 Lukács, Georg 180, 297  
 Luther, Martin 101, 111, 297  
 Luzz-Bachmann, Matthias 295  
 Lyotard, Jean-Francois 198, 297  
 Mill, John Stuart 31, 33, 35, 36, 127, 162, 228, 298  
 MacIntyre, Alasdair 147–149, 297  
 Mackie, John Leslie 297  
 Marcel, Gabriel 230, 238–242, 297  
 Marx, Karl 163, 171–174, 179, 180, 193, 198, 200, 248, 292  
 Meggle, Georg 275, 299  
 Mietz, Dietmar 297  
 Mill, John Stuart 31, 33, 35, 36, 127, 292, 297  
 Nagel, Thomas 107, 297  
 Narr, Wolf-Dieter 183, 297  
 Newman, John Henry 168, 229, 297  
 Nietzsche, Friedrich 157, 163, 172, 186–198, 200, 204 f., 208, 219, 221 f., 225, 242, 248, 267, 292, 297  
 Norick, Robert 129, 233, 297
- Pascal, Blaïs 24, 297  
 Paulus 92, 167, 177  
 Schwemmer, Oswald 129, 298  
 Seanor, Douglas 298  
 Searle, John R. 279–282, 289, 298  
 Pesch, Otto Hermann 92, 97, 297  
 Petrus Abaelardus 107, 291  
 Petrus Lombardus 107  
 Pfürtnar, Stefan 184, 186, 297  
 Piaget, Jean 115, 297  
 Pieper, Annemarie 297  
 Pieper, Josef 141, 297  
 Platon 40, 101, 102, 119, 135, 137, 139–141, 143, 149, 162, 171, 291, 298  
 Plessner, Helmuth 132, 297  
 Popper, Karl 214, 254 f., 261, 298  
 Prauss, Gerold 19, 298  
 Prichard, Harold Arthur 265  
 Rawls, John 38, 129, 253, 257, 261, 298  
 Rahner, Karl 139, 168, 298  
 Sullivan, Roger J. 299  
 Reiner, Hans 298  
 Rhonheimer, Martin 298  
 Ricken, Friedo 67, 74, 288, 298  
 Ricoeur, Paul 211, 298  
 Ritter, Joachim 298  
 Rohracher, Hubert 22, 298  
 Ross, William David 265  
 Rousseau, Jean-Jacques 129, 176, 291, 298  
 Vega, Rafael de la 179, 293, 298  
 Sandkühler, Hans Jörg 179, 293, 298  
 Sartre, Jean-Paul 164, 230, 237, 238, 240–243, 298  
 Scheier, Max 223–227, 292, 298  
 Schild, Wolfgang 218, 298  
 Schiller, Friedrich 135–138, 149, 162, 228, 298  
 Schmid Noerr, Gunzelin 295  
 Schnoor, Christian 298  
 Schopenhauer, Arthur 59, 291, 298  
 Schräder, Wolfgang H. 27, 298  
 Schüller, Bruno 39, 298  
 Winckelmann, Johannes 299  
 Wittgenstein, Ludwig 44, 198, 271, 274, 277, 286, 299  
 Wolf, Ursula 299  
 Zisfkovits, Valentin 298