

Franz von Kutschera

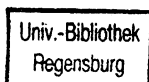
Grundlagen der Ethik



Walter de Gruyter · Berlin · New York
1982

17/8645

00 / CC. 7200. K97



5

001248999

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Kutschera, Franz von:

Grundlagen der Ethik / Franz von Kutschera. –

Berlin; New York : de Gruyter, 1982.

(De-Gruyter-Studienbuch)

ISBN 3-11-008748-0

© Copyright 1982 by Walter de Gruyter & Co., vormalig G. J. Göschen'sche Verlagshandlung – J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung – Georg Reimer – Karl J. Trübner – Veit & Comp., Berlin 30. Printed in Germany –
Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe, der Herstellung von Photokopien – auch auszugsweise vorbehalten.
Satz: Dörlemann-Satz GmbH & Co. KG, Lemförde, Druck: Werner Hilbrand, Berlin 65, Einband: Lüderitz & Bauer, Berlin, 61

Für meine Mutter
in tiefer Dankbarkeit

Vorwort

Kant hat die Fragestellung der praktischen Philosophie auf die kurze Formel gebracht: „Was sollen wir tun?“ Antworten auf diese Frage sind normative Aussagen; es sind deontische Sätze, also Gebote, Verbote oder Erlaubnisse, oder Werturteile, aus denen sich deontische Aussagen ergeben. In der praktischen Philosophie geht es somit in erster Linie um normative Urteile. Die Ethik – wir verwenden diese Bezeichnung zunächst immer im weiteren Sinn, in dem sie mit der ganzen praktischen Philosophie zusammenfällt – kann sich aber nicht auf die Formulierung und Begründung normativer Aussagen beschränken. Sie muß auch eine Reihe von Vorfragen klären, insbesondere Fragen nach dem Sinn normativer Termini, nach der Natur normativer Aussagen und ihrer Begründbarkeit. Solche semantischen, methodologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagenprobleme bilden das Thema der *Metaethik*. Metaethische Untersuchungen sind in neuerer Zeit, vor allem seit Beginn dieses Jahrhunderts, ganz in den Vordergrund getreten, teilweise so sehr, daß sie die materialen normativen Probleme verdrängt haben. Diese Strömung hat sich erst seit etwa zehn Jahren gewendet. Als Wendepunkt kann man das 1972 erschienene Buch „A Theory of Justice“ von John Rawls ansehen. Die Betonung metaethischer Probleme erklärt sich daraus, daß die Möglichkeit einer Ethik als normativer Wissenschaft überhaupt in Frage gestellt wurde. Eine der einflußreichsten Theorien der letzten Jahrzehnte war und ist noch heute der *Nichtkognitivismus* oder *Emotivismus*. Seine Grundthese ist: Normative Aussagen haben keinen kognitiven Gehalt. Sie stellen keine Behauptungen dar, sind also weder wahr noch falsch; mit ihnen drücken wir lediglich unsere eigene Einstellung zu einer Sache aus oder fordern andere auf, sich gewisse Einstellungen zu eigen zu machen. Sind aber normative Sätze nicht wahr oder falsch, so lassen sie sich auch nicht begründen. Persönliche Einstellungen hat man oder man hat sie nicht; sie lassen sich beschreiben und erklären, aber sie sind nichts, was für andere irgendeine Verbindlichkeit hätte. Die Erkenntnis, daß ein anderer so und so zu einer Sache steht, sie gut oder schlecht findet, und warum er das tut, ist für

mich kein Grund, mir diese Haltung zu eigen zu machen und danach zu handeln. Ethik als normative Disziplin, als Theorie moralisch richtigen Handelns, ist nach der These des Emotivismus also unmöglich, und die Aufgabe der praktischen Philosophie kann dann nur darin bestehen, diese Unmöglichkeit nachzuweisen.

Die herrschende Richtung unter den kognitivistischen Ethiken ist heute der *Subjektivismus*. Er ist eine Form des *Naturalismus*, nach dem sich normative Aussagen in nichtnormative Aussagen übersetzen lassen, in Sätze also, in denen von Pflichten oder Werten nicht die Rede ist. Nach subjektivistischer Ansicht lassen sich normative Aussagen als Aussagen über subjektive Präferenzen, also über subjektive Bewertungen, verstehen. Bei solchen Interpretationen verlieren aber normative Urteile ihren verpflichtenden Charakter. Aus der Tatsache, daß ich selbst oder daß alle dies oder jenes tun wollen, folgt nicht, daß es geboten oder auch nur erlaubt wäre, das zu tun. Das hat vor allem Kant betont, nach dem Pflichten nichts mit Wünschen zu tun haben und der in diesem Sinn eine *objektivistische* Auffassung normativer Aussagen vertrat.

Diese Hinweise genügen schon, um die Bedeutung metaethischer Untersuchungen zu belegen. Beim gegenwärtigen Diskussionsstand innerhalb der praktischen Philosophie erscheint eine Klärung dieser Probleme als vordringlich. Daher befaßt sich diese Arbeit, wie ihr Titel schon sagt, vorwiegend mit metaethischen, also mit Grundlagenproblemen der Ethik.

Wir werden hier für eine intuitionistische Ethik plädieren – also für eine kognitivistische und nichtnaturalistische Ethik –, deren Aussagen auf Werterfahrungen beruhen. Für eine solche Konzeption einzutreten ist nicht einfach. Man stellt sich damit nicht nur gegen die heute herrschenden Meinungen, sondern gegen einen großen Teil der neuzeitlichen ethischen Tradition. In dieser Situation empfiehlt es sich, zunächst einmal auf die Alternativen kritisch einzugehen, die Schwierigkeiten aufzuweisen, denen sie begegnen, um so die Bereitschaft zu wecken, sich mit der hier vorgeschlagenen Konzeption ernsthaft auseinanderzusetzen. Daher beginnen wir mit einer Übersicht über die wichtigsten Typen ethischer Theorien und räumen der Auseinandersetzung mit ihnen breiten Raum ein. Dieser kritische Teil ist aber nicht bloß destruktiv, denn die darin hervorgehobenen Schwierigkeiten weisen schon die Richtung, in der ein neuer Ansatz zu suchen ist.

Aus dieser Zielsetzung ergibt sich der Weg der folgenden Untersuchungen:

Das *erste Kapitel* dient der Vorbereitung der metaethischen Erörterungen. In ihm behandeln wir die normativen Begriffe und ihre Zusammenhänge. Es stellt so zunächst ein kurzes Referat aus der normativen Logik dar. Wir gehen aber auch auf subjektive Präferenzen ein und untersuchen zwei Prinzipien, die in ethischen Diskussionen eine wichtige Rolle spielen: das Humesche Gesetz, das sich auf die Frage logischer Zusammenhänge zwischen normativen und nichtnormativen Aussagen bezieht, und das Generalisierbarkeitsprinzip, das sich als Auslegung der Forderung gleichen Rechts für alle versteht. Ich bin mir bewußt, daß die logischen Analysen dieses ersten Kapitels manchen Leser von einer weiteren Lektüre abschrecken werden. Daher habe ich mich bemüht, sie auf das Notwendige zu beschränken und intuitiv so zu erläutern, daß sie auch ohne logische Vorkenntnisse verständlich sind. Ganz darauf zu verzichten, hielt ich aber nicht für richtig. Die Klärung vieler philosophischer Probleme setzt eine Analyse der sprachlichen Mittel – der Wörter wie der grammatischen Konstruktionen – voraus, mit denen sie formuliert und diskutiert werden. Die Sprache der Philosophie ist, abgesehen von einigen fachspezifischen Vokabeln, die natürliche Sprache, die wir auch im Alltag verwenden. Diese Sprache ist nicht für die Zwecke der Wissenschaft gemacht, und man kann daher nicht erwarten, daß sie diesen Zwecken immer angemessen ist, daß also z. B. die Wörter der Alltagssprache für die Verwendung in philosophischen Kontexten hinreichend genau erklärt sind oder daß sie für die intendierte systematische Verwendung passen. Daher wird man untersuchen müssen, ob das der Fall ist oder ob es zusätzlicher Bedeutungsfestlegungen und -abgrenzungen bedarf. Es zeigt sich auch, daß die grammatische Struktur der Sätze die logische Struktur der ausgedrückten Gedanken oft nur unvollkommen oder nicht eindeutig wiedergibt. Daher kann die grammatische Struktur eines Satzes gelegentlich auch sein Verständnis erschweren. Die Sprache ist eben, wie G. Frege sagt, „nicht nach dem logischen Lineale“ gemacht. Philosophie kann aber ebensowenig wie andere Wissenschaften auf Präzision ihrer Formulierungen und Begründungen verzichten. Sprachliche und logische Analysen sind also notwendig, und wer im Ernst an der Lösung philosophischer Probleme interessiert ist, wird sich der Mühe solcher Analysen nicht entziehen. Das ist nicht nur eine These der heutigen analytischen Philosophie, sondern eine Einsicht, die sich seit Platon und Aristoteles bei fast allen bedeutenden Philosophen findet. Von „analytischer“ Philo-

sophie zu reden, ist daher im Grunde ein Pleonasmus. Die heutige analytisch orientierte Philosophie unterscheidet sich nur dadurch von der Philosophie früherer Zeiten, daß sie die heute zur Verfügung stehenden Mittel der Sprachkritik und Logik verwendet. Die Aufgabe der Philosophie erschöpft sich natürlich nicht in sprachlichen und logischen Analysen. L. Wittgensteins Ansicht, Philosophie sei nichts anderes als ein ständiger Kampf gegen die „Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“¹⁾ ist daher ebenso verfehlt wie K. Poppers oft geäußerte Meinung, auf begriffliche Präzisierungen käme es nicht an. Begriffliche Analysen dienen nur der Vorbereitung auf eine sinnvolle Diskussion von Sachfragen, aber eine gute Vorbereitung ist oft schon die halbe Arbeit.

Das *zweite Kapitel* gibt eine Übersicht über Typen ethischer Theorien vom Standpunkt der Metaethik. In den folgenden drei Kapiteln werden dann die wichtigsten Typen eingehend behandelt. Das *dritte Kapitel* enthält eine Darstellung und Kritik nichtkognitivistischer Theorien. Im *vierten Kapitel* werden die verschiedenen Formen des Subjektivismus diskutiert. Diese Theorien werden besonders ausführlich und mit einem gewissen formalen Aufwand behandelt, weil sie in der gegenwärtigen Diskussion eine große Rolle spielen. Von ihnen her haben sich interessante Verbindungen zur Entscheidungstheorie wie zur politischen Ökonomie ergeben, wobei sich die Anwendung entscheidungstheoretischer Beschreibungsmittel als sehr fruchtbar erwiesen hat. Auch hier erwartet also den in diesen Dingen nicht vorbelasteten Leser eine gewisse Mühe, der er sich aber nicht entziehen kann, wenn er sich mit einer der einflußreichsten Strömungen der gegenwärtigen Ethik auseinandersetzen will. Die Gegenposition zum Subjektivismus ist der Objektivismus, der im *fünften Kapitel* erörtert wird. Er bestreitet jeden Zusammenhang zwischen moralischen und subjektiven Wertordnungen, wie das mit besonderer Schärfe Kant getan hat. Während aber subjektivistische Theorien die Verbindlichkeit normativer Aussagen nicht begründen können, läßt sich in objektivistischen Theorien die praktische Effektivität normativer Erkenntnisse nicht belegen. Gibt es keinen Zusammenhang zwischen Wollen und

¹⁾ Wittgenstein (53), 109. – Die Zahlen und Buchstaben in Klammern nach den Autorennamen verweisen auf das Erscheinungsdatum, bzw. die Ausgabe der im Literaturverzeichnis angegebenen Arbeit. Zitate sind der letzten dort angeführten Auflage entnommen.

Sollen, so bleibt unverständlich, wie moralische Einsichten uns zu entsprechendem Handeln bewegen können. Was unser Handeln bestimmt, sind *per definitionem* unsere Präferenzen. Die Forderung, rational im Sinne dieser Präferenzen zu handeln, ist eine allgemeine und unbedingte Forderung der Vernunft. Ihr steht nach objektivistischer Auffassung die ebenso generelle und uneingeschränkte Forderung gegenüber, moralisch zu handeln. Das Problem der Vermittlung von Interesse und Moral bleibt so ungelöst, wie schon Hegel in seiner Kritik an Kant betont hat. Es gilt also zwei einander auf den ersten Blick widersprechende Bedingungen zu vereinbaren: die Objektivität des Moralischen und seine Beziehung zu subjektiven Präferenzen, die ihm allein praktische Effektivität sichern kann.

Die Diskussion dieser beiden konträren Positionen: Subjektivismus und Objektivismus bildet dann die Grundlage für die Entwicklung eines Ansatzes, der ihre Schwierigkeiten zu überwinden sucht. Im *sechsten Kapitel* wird er metaethisch charakterisiert. Im Zentrum steht dabei das Problem einer Werterfahrung als Grundlage normativer Aussagen. Im *siebten Kapitel* schließlich werden einige materiale normative Prinzipien für Ethik (im engeren Sinn) und Rechtsphilosophie angegeben. Wenn wir auch im Rahmen dieser vorwiegend metatheoretisch orientierten Arbeit auf diese Fragen nicht ausführlich eingehen können, so soll doch jedenfalls angedeutet werden, wie sich die im 6. Kapitel entwickelte metaethische Konzeption in praktische Prinzipien umsetzen läßt. Daneben soll dieser Anhang auch unterstreichen, daß die zentralen Fragen der Ethik materiale normative Fragen sind und bleiben.

Meinen Mitarbeitern Frau Brigitte Weininger, Dr. Georg Meggle, Dr. Matthias Schirn und Herrn Uwe Meixner danke ich für ihre Hilfe bei der Erstellung des Manuskripts, des Literatur-, des Namen- und des Stichwortverzeichnisses und beim Lesen der Korrekturen.

Regensburg, im Januar 1982

Franz v. Kutschera

Inhalt

| | | |
|-----|--|-----|
| 1 | <i>Normlogische Begriffe und Prinzipien</i> | 1 |
| 1.1 | Deontische Begriffe und Prinzipien | 1 |
| 1.2 | Wertbegriffe und -prinzipien | 10 |
| 1.3 | Zusammenhänge | 20 |
| 1.4 | Subjektive Präferenzen | 24 |
| 1.5 | Humes Gesetz | 29 |
| 1.6 | Das Generalisierbarkeitspostulat | 52 |
| 2 | <i>Typen ethischer Theorien</i> | 39 |
| 2.1 | Deskriptive, normative und Metaethik | 39 |
| 2.2 | Kognitivistische und nichtkognitivistische Theorien | 47 |
| 2.3 | Naturalistische und nichtnaturalistische Theorien | 49 |
| 2.4 | Subjektivistische und objektivistische Theorien | 54 |
| 2.5 | Teleologische, deontologische und intentionalistische Theorien | 63 |
| 2.6 | Monistische und pluralistische Theorien | 81 |
| 3 | <i>Nichtkognitivistische Theorien</i> | 87 |
| 3.1 | Bedeutung und illokutionäre Rolle | 87 |
| 3.2 | Expressive und evokative Deutungen normativer Aussagen | 90 |
| 3.3 | Argumente | 99 |
| 3.4 | Kritik | 103 |
| 4 | <i>Subjektivistische Theorien</i> | 107 |
| 4.1 | Thesen und Formen des Subjektivismus | 107 |
| 4.2 | Rationalismus | 112 |
| 4.3 | Soziale Präferenzen | 126 |
| 4.4 | Altruismus | 148 |
| 4.5 | Gerechtigkeit | 152 |
| 4.6 | Akt- und Regelutilitarismus | 169 |

| | | |
|-----|--|-----|
| 5 | <i>Objektivistische Theorien</i> | 181 |
| 5.1 | Formen des Objektivismus | 181 |
| 5.2 | Naturalistische Theorien | 184 |
| 5.3 | Aprioristische Theorien | 191 |
| 5.4 | Empiristische Theorien | 205 |
| 5.5 | Argumente gegen den Objektivismus | 209 |
| 5.6 | Moral und Interesse | 214 |
| 6 | <i>Werterfahrung</i> | 227 |
| 6.1 | Intentionales und nichtintentionales Werterleben | 227 |
| 6.2 | Das Korrespondenzprinzip | 242 |
| 6.3 | Probleme der Werterkenntnis | 251 |
| 6.4 | Freiheit | 264 |
| 6.5 | Die praktische Reflexion | 282 |
| 7 | <i>Materiale Fragen der Ethik</i> | 297 |
| 7.1 | Vorbemerkungen | 297 |
| 7.2 | Das ethische Grundprinzip | 302 |
| 7.3 | Freiheitsrechte und Kooperationspflichten | 316 |
| 7.4 | Themen der Rechtsphilosophie | 334 |
| | Literatur | 359 |
| | Namen | 365 |
| | Stichwörter | 368 |

1 Normlogische Begriffe und Prinzipien

1.1 Deontische Begriffe und Prinzipien

Wie im Vorwort schon betont wurde, sollen in diesem Kapitel einige Begriffe und Prinzipien der Normenlogik referiert werden, die für die folgenden Untersuchungen wichtig sind. Auf technische Details der Normenlogik gehen wir dabei nicht ein.¹⁾ Wir wollen hier keine normative Logik aufbauen und brauchen daher auch keine Logikkenntnisse vorauszusetzen. Symbolische Notationen werden nur als Abkürzungen verwendet, die umgangssprachlich erläutert werden. Dabei benutzen wir vor allem folgende aussagenlogischen und prädikatenlogischen Symbole: „ \neg “ für „nicht“, „ \wedge “ für „und“, „ \vee “ für „oder“, „ \supset “ für „wenn-dann“, „ \equiv “ für „genau dann, wenn“, „ $\wedge x$ “ für „für alle x gilt“ und „ $\vee x$ “ für „für einige x gilt“. ²⁾

Normative Begriffe lassen sich in zwei große Gruppen einteilen: in *deontische Begriffe* und in *Wertbegriffe*. In diesem Abschnitt sprechen wir über deontische Begriffe. Die wichtigsten deontischen Begriffe sind die des *Gebotenseins*, des *Verbotenseins* und des *Erlaubtseins*. Weitere deontische Begriffe wie Rechte, Pflichten oder Ansprüche lassen sich damit definieren. Man kann sogar den Gebotsbegriff als einzigen deontischen Grundbegriff ansehen, denn Verbote und Erlaubnisse lassen sich durch Gebote definieren: Eine Handlung ist genau dann verboten, wenn es geboten ist, sie zu unterlassen; und sie ist erlaubt genau dann, wenn sie nicht verboten ist, d. h. wenn es nicht geboten ist, sie zu unterlassen. Wir können unsere Erörterungen deontischer Begriffe also dadurch vereinfachen, daß wir sie im wesentlichen auf den Gebotsbegriff beschränken.

Gebote beziehen sich primär auf Handlungen oder Handlungsweisen. Die Unterscheidung von Handlungen und Handlungsweisen läßt

¹⁾ Vgl. dazu z. B. Kutschera (76), Kap. 5.

²⁾ Für eine genauere Definition dieser Symbole vgl. z. B. Kutschera und Breitkopf (71).

sich so charakterisieren: Dieselbe *Handlungsweise*, wie z. B. Lügen, Stehlen, etwas Versprechen oder jemandem Hilfe leisten, kann von verschiedenen Personen und zu verschiedenen Zeiten vollzogen werden. Die durch Handelnden und Zeitpunkt bestimmten *Vollzüge* oder *Realisierungen* von Handlungsweisen bezeichnen wir dagegen als *Handlungen*. Wenn Fritz am Montag Hans belügt und am Dienstag Emil, und wenn Karl am Montag Eva belügt, so sind all das verschiedene Handlungen, aber jedesmal liegt dieselbe Handlungsweise vor. Handlungen werden also durch Sätze der Form „Die Person *a* vollzieht zum Zeitpunkt *t* die Handlungsweise *F*“ beschrieben, in denen „*a*“ und „*t*“ für bestimmte Personen und Zeiten stehen. Handlungsweisen werden dagegen durch Verben beschrieben, d. h. durch Satzformen oder Prädikate der angegebenen Art, in denen „*a*“ und „*t*“ Variable sind.

Aussagen über Gebote haben meist die Form (1) „Es ist geboten, *F* zu tun“ oder (2) „Es ist der Person *a* geboten, *F* zu tun“. Der erste Schritt einer logischen Analyse von Gebotssätzen besteht darin, eine Standardformulierung von Geboten anzugeben. Dazu wählen wir Aussagen der Gestalt „Es ist geboten, daß . . .“ wobei für „. . .“ Aussagen eingesetzt werden können. Symbolisch schreibt man dafür $O(A)$, wo *A* ein Satz ist.³⁾ Die Aussage (2) erhält dann die Form „Es ist geboten, daß *a* *F* tut“ – symbolisch $O(Fa)$. Da eine Handlungsweise genau dann geboten ist, wenn es jedermann geboten ist, sie zu vollziehen, können wir (1) auch in der Form schreiben „Für alle Personen *x* gilt: Es ist geboten, daß *x* *F* tut“. Da sich Gebote auf Handlungen beziehen, sind für *A* in $O(A)$ zunächst Aussagen über Handlungen einzusetzen. Es ist aber nicht notwendig, solche Aussagen näher abzugrenzen, denn formal kann man auch andere Aussagen als Argumente von Geboten zulassen. Diese größere Allgemeinheit erweist sich als nützlich, wenn man den Zusammenhang von Geboten mit Wertaussagen betrachtet, oder wenn man deontische Begriffe auch auf Absichten und Präferenzen anwenden will. Insbesondere kommt man in der deontischen Logik nicht mit Aussagen der Form (2) aus. Den Satz

³⁾ Der Kürze des Ausdrucks wegen werden wir im folgenden die Unterscheidung zwischen Ausdrücken und ihren Bedeutungen, d. h. zwischen Sätzen und Propositionen, zwischen Prädikaten und Begriffen, und zwischen Eigennamen und Personen oder Gegenständen nicht immer streng durchhalten, sondern nur dort, wo sich andernfalls Mißverständnisse ergeben könnten.

a) Jemand soll die Tür schließen
kann man im Sinn von

b) Es gibt eine (bestimmte) Person, der es geboten ist, die Tür zu schließen

interpretieren oder im Sinn von

c) Es ist geboten, daß jemand (egal wer) die Tür schließt.

(b) und (c) haben offenbar verschiedene Bedeutungen, denn sie können verschiedene Wahrheitswerte haben. (b) ist eine Aussage der Form (2), nicht hingegen (c). Mit unserer Standardformulierung von Geboten kann man jedoch sowohl (b) wie (c) ausdrücken als

b') Es gibt eine Person, so daß es geboten ist, daß sie die Tür schließt
– symbolisch $\forall x O(Fx)$

c') Es ist geboten, daß jemand die Tür schließt – symbolisch $O(\forall x Fx)$.

In solchen Fällen zeigt sich die überlegene Ausdrucksfähigkeit der Standardformulierung von Geboten gegenüber Formulierungen nach (2).

Wir können nun die oben angegebenen Definitionen von Verboten und Erlaubnissen so ausdrücken:

D1.1–1 a) $V(A) := O(\neg A)$ – Es ist verboten, daß A

b) $E(A) := \neg O(\neg A)$ – Es ist erlaubt, daß A.

Sätze der Form „Es ist geboten, daß A“ oder „Es ist nicht geboten, daß A“ sind *Behauptungssätze*, mit denen man behauptet, daß Gebote, Obligationen oder Verpflichtungen bestehen, bzw. nicht bestehen. Solche Sätze sind also wahr oder falsch je nachdem, ob der behauptete Sachverhalt tatsächlich besteht oder nicht. So sind z. B. die Aussagen „Es ist geboten, im Straßenverkehr rechts zu fahren“ und „Es ist verboten, einen Menschen zu töten, es sei denn in Notwehr“ wahr. Die Aussagen „Es ist erlaubt, ein Versprechen nicht zu halten“ und „Es ist geboten, auf der Autobahn rechts zu überholen“ sind dagegen falsch. Von Gebotssätzen muß man *Imperative* unterscheiden, die oft sprachlich dieselbe Form haben, die aber weder wahr noch falsch sind, mit denen der Sprecher nichts behauptet, sondern etwas gebietet, bzw. verbietet oder erlaubt. Wenn die Mutter ihr Kind auffordert: „Du sollst jetzt deine Schulaufgaben machen“, so ist das ein Imperativ, ein Akt des Gebietens, keine Behauptung über eine schon bestehende Verpflichtung. Sagt dagegen das Kind daraufhin zu einer dritten Person: „Ich soll jetzt meine Schulaufgaben machen“, so ist das

eine Behauptung über eine Verpflichtung, die aufgrund der Anordnung der Mutter und ihres Weisungsrechts besteht.

Wir vertreten in diesem Buch die Ansicht, daß es sowohl die deontische Logik als auch die Ethik mit Behauptungssätzen zu tun hat. Abweichende Meinungen werden wir im 3. Kapitel besprechen und dort wird dann auch unsere Position noch näher zu begründen sein.

Gebotssätze wie auch Imperative sind endlich von Behauptungen darüber zu unterscheiden, daß jemand eine Norm setzt, d.h. etwas ge- oder verbietet oder erlaubt. So ist z. B. der Satz (3) „Die Person a gebietet dem Kind, seine Schulaufgaben zu machen“ eine Behauptung, die einen anderen Sinn hat, als die Aussage (4) „Es ist geboten, daß das Kind seine Schulaufgaben macht“. Aus (3) folgt (4) nur dann, wenn a gegenüber dem Kind weisungsberechtigt ist, und aus (4) allein folgt auch nicht (3), denn die Verpflichtung, von der in (4) die Rede ist, kann sich z. B. auch aus der Anordnung einer anderen Person ergeben. Es ist klar, daß Aussagen über Normsetzungen als Behauptungen auch nicht mit den Imperativen verwechselt werden dürfen, die sie beschreiben. „Eine Norm setzen“ heißt nicht soviel wie „eine Norm in *Geltung* setzen“, sondern nur gebieten, verbieten oder erlauben – egal ob berechtigterweise oder nicht. Imperative setzen Normen, ein Gebotssatz behauptet, daß eine Norm gilt, und eine Aussage über eine Normsetzung behauptet, daß jemand eine Norm setzt.

Die Unterscheidung von Gebotssätzen, Imperativen und Sätzen über Normsetzungen wird im Deutschen dadurch erschwert, daß das Wort „Gebot“ sowohl einen *Akt des Gebietens* bedeutet – also eine Normsetzung –, als auch eine *Verpflichtung* – gleichgültig, ob sie sich aus der Normsetzung eines Weisungsberechtigten ergibt oder z. B. aus einer Konvention oder einem Vertrag. Es wäre günstiger, diesen Unterschied auch terminologisch zu verdeutlichen, indem man z. B. Gebote im letzteren Sinn als *Obligationen* oder *Verpflichtungen* bezeichnet. Da die Rede von „Geboten“ im Sinne von Obligationen jedoch allgemein gebräuchlich ist, wollen wir diese terminologische Unterscheidung nur dort durchführen, wo sich andernfalls Mißverständnisse ergeben könnten. Dort werden wir also statt „Es ist geboten, daß . . .“ auch sagen „Es ist obligatorisch, daß . . .“ – eine Redeweise, die auch in der Wahl des Symbols „O“ zum Ausdruck kommt.

Die *deontische Logik* befaßt sich mit Folgebeziehungen zwischen deontischen Sätzen. Sie umfaßt die formale Logik, insbesondere also

Aussagen- und Prädikatenlogik, enthält darüber hinaus aber Prinzipien, die es ermöglichen, auch Schlüsse von Geboten auf andere zu rechtfertigen. Diese Prinzipien lassen sich als Bedeutungspostulate für den Ausdruck „Es ist geboten, daß . . .“ auffassen. Sie legen jedoch nur gewisse Mindesteigenschaften des Gebotsbegriffs fest, die dieser unabhängig von speziellen Deutungen und materialen Bestimmungen im Rahmen gewisser moralischer oder rechtlicher Systeme hat.

Die wichtigsten Prinzipien lauten:

O1: $O(A) \supset \neg O(\neg A)$ – Was geboten ist, ist nicht verboten
(oder: Was geboten ist, ist auch erlaubt)

Dieses Prinzip vom *ausgeschlossenen deontischen Widerspruch* ist evident; wäre es in einem Normensystem verletzt, so wäre dort eine Handlung zugleich geboten und verboten, d.h. es wären nicht alle Normen des Systems erfüllbar.⁴⁾

O2: $O(A) \wedge O(B) \supset O(A \wedge B)$ – Wenn sowohl A geboten ist als auch B, so ist A und B geboten.

Wenn z.B. das Gebot besteht, rechts zu fahren, und auch das Gebot, nicht schneller als 50 km/h zu fahren, so ist es geboten, rechts und nicht schneller als 50 km/h zu fahren.

Derselbe Gedanke liegt dem folgenden Prinzip zugrunde.

O3: $\wedge x O(Fx) \supset O(\wedge x Fx)$ – Wenn es jedermann geboten ist, F zu tun, so ist es auch geboten, daß alle F tun.

Ist T irgendeine Tautologie, d.h. ein logisch wahrer Satz, so soll auch gelten

O4: $O(T)$ – Tautologische Sachverhalte sind geboten.

Diese Festlegung hat rein formale Bedeutung. Sie ist zudem nach dem folgenden Prinzip überflüssig in allen Normensystemen, die

⁴⁾ Trotz seiner Evidenz ist dieses Prinzip, wie auch die folgenden, in der Literatur nicht unbestritten. Zur Diskussion der Prinzipien sei auf Kutschera (73), Kap. 1 verwiesen. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß die angegebenen Prinzipien die Standardprinzipien der deontischen Logik sind.

überhaupt irgendeinen Sachverhalt gebieten; denn eine Tautologie T folgt logisch aus jedem beliebigen Satz A . Das letzte Prinzip lautet:

O5: Wenn B aus A logisch folgt, so gilt $O(A) \supset O(B)$ – logische Folgen gebotener Handlungen sind ebenfalls geboten.

Da ich einem Verunglückten nur dann Hilfe leisten kann, wenn ich mich an den Unglücksort begeben, folgt aus einer Verpflichtung, ihm Hilfe zu leisten, die Verpflichtung, mich an den Unglücksort zu begeben.

Diese fünf Prinzipien liegen der deontischen Logik zugrunde. Es ist offensichtlich, daß aus ihnen noch keinerlei materielle Verpflichtungen folgen. Sie dienen nur dazu, um aus materiellen Verpflichtungen andere ableiten zu können. Man kann also mit der deontischen Logik untersuchen, welche Konsequenzen sich aus den Grundforderungen eines Moralkodex oder eines Gesetzeswerkes ergeben. Allein mit der deontischen Logik kann man dagegen keine inhaltlich relevanten moralischen oder rechtlichen Normen begründen. Die nur aus O1 bis O5 ableitbaren Sätze bezeichnet man auch als „deontologisch wahre Sätze“. Sie sind also ebenso inhaltsleer wie die Theoreme der formalen Logik, die man deshalb auch als „Tautologien“ bezeichnet.

Wir haben bisher nur *nicht-bedingte* Gebote betrachtet. In der Praxis spielen daneben auch *bedingte Gebote* eine wichtige Rolle, die besagen, daß unter gewissen Bedingungen eine bestimmte Verpflichtung besteht. R. M. Chisholm hat in (63) gezeigt, daß man bedingte Gebote der Form (1) „Unter der Bedingung, daß A gilt, ist es geboten, daß B “ nicht generell durch $A \supset O(B)$ oder $O(A \supset B)$ darstellen kann, daß also der bedingte Gebotsbegriff als deontischer Grundbegriff anzusehen ist.⁵⁾

Wir schreiben die Sätze der Form (1) symbolisch als $O(B,A)$ und führen folgende Abkürzung ein:

D1.1–2: $O^*(A) := O(A, \neg A)$ – Es ist *unbedingt geboten*, daß A .

Unbedingte Gebote sind also etwas anderes als nicht-bedingte Gebote. Man legt nun den bedingten Gebotsbegriff so fest, daß folgende Prinzipien gelten:

BO1: Für alle B mit $\neg O^*(\neg B)$ (d.h. für alle Bedingungen B , die nicht unbedingt verboten sind) erfüllt $O(A,B)$ die Prinzipien O1, O2, O3, O5 für nichtbedingte Gebote.⁶⁾

BO2: $O(A,A)$ – Unter der Bedingung A ist A geboten. Unter der Bedingung A ist nur geboten, was mit ihr verträglich ist; nach BO1 folgt daraus im Sinne von O5, daß unter der Bedingung A in jedem Fall auch A geboten ist.

BO3: $O^*(B) \supset O(B,A)$ – Was unbedingt geboten ist, ist unter allen Bedingungen geboten.

Dieses Prinzip rechtfertigt die Lesart von „ $O^*(B)$ “ als „B ist unbedingt geboten“. Die Umkehrung dieser Aussage ergibt sich direkt aus D1.1–2.

BO4: $\neg O(\neg B,A) \supset (O(C,A \wedge B) \equiv O(B \supset C,A))$.

Dieses Prinzip besagt: Wenn das, was unter der Bedingung A geboten ist, auch so erfüllt werden kann, daß B gilt, so ist das, was bei $A \wedge B$ geboten ist, das, was bei A geboten ist und B erfüllt. Das ist eine Kohärenzforderung für Gebote unter verschiedenen Bedingungen.

BO5: Ist A logisch wahr, so auch $O^*(A)$; d. h. Tautologien sind unbedingt geboten.

Diese Prinzipien für bedingte Gebote sind intuitiv sicher weniger durchsichtig als jene für nichtbedingte Gebote. Für eine eingehendere Diskussion ist es daher unerläßlich, den semantischen Hintergrund dieser Festlegungen genauer zu studieren. Dazu müssen wir aber auf die einschlägige Literatur verweisen.⁵⁾ Der Grundgedanke zur Interpretation bedingter Gebote ist, daß es für jede Bedingung A, die nicht unbedingt verboten ist, optimale A-Welten gibt, und daß B unter der Bedingung A geboten ist, wenn B in allen diesen Welten gilt. Auf diesen Gedanken kommen wir im Abschnitt 1.3 ausführlicher zurück. Aus ihm ergeben sich im wesentlichen die angegebenen Prinzipien. Im folgenden werden aber weniger die Axiome für die verschiedenen Gebotsbegriffe eine Rolle spielen als diese Begriffe selbst.

Man kann nun nicht-bedingte Gebote im Sinne von *prima-facie-Geboten* durch bedingte Gebote definieren:

⁵⁾ Vgl. dazu auch die Darstellung in Kutschera (76), 5.2.

⁶⁾ Daß $O(A,B)$ für $\neg O^*(\neg B)$ auch O4 erfüllt, ergibt sich aus BO5.

⁷⁾ Vgl. z. B. Kutschera (76), Kap. 5. Dort werden auch Prinzipien für iterierte Gebote angegeben, wie z. B. $O(A,B) \supset O(O(A,B))$, auf die wir hier nicht eingehen, weil sie im folgenden keine Rolle spielen.

D1.1-3: $O(A) := O(A, T)$, wo T eine Tautologie, d.h. ein logisch wahrer Satz ist.

Es ist z.B. *prima facie*, d.h. abgesehen von besonderen Umständen, wie sie etwa Notwehrsituationen darstellen, verboten, jemanden zu töten. Das schließt nicht aus, daß es unter gewissen Bedingungen erlaubt sein kann zu töten. Ein *prima-facie*-Gebot ist also kein unbedingtes, d.h. unter allen Umständen geltendes Gebot, sondern $O(A)$ ist mit $\neg O(A, B)$ für gewisse Bedingungen B verträglich. Das gilt nach BO4 jedoch nur für *prima facie* verbotswidrige Umstände B , d.h. für $O(\neg B)$.

Unbedingte Gebote spielen praktisch keine Rolle, denn gilt $O(A, B)$ für alle B , so gilt auch $O(B, \neg A)$ für alle B , d.h. die Verletzung eines unbedingten Gebots schafft eine Situation, in der alles sowohl geboten wie verboten ist. Von größerem Interesse sind Gebote von Sachverhalten A , die unter allen mit A logisch verträglichen Bedingungen B gelten. Wir wollen sie als *uneingeschränkte Gebote* bezeichnen und durch $O^+(A)$ darstellen. Wir setzen also fest:

D1.1-4: $O^+(A)$ gilt genau dann, wenn A nicht kontradiktorisch ist, und wenn für alle B , aus denen $\neg A$ nicht folgt, gilt $O(A, B)$.⁸⁾

Ist A nicht kontradiktorisch, so folgt $O^+(A)$ aus $O^*(A)$, und $O(A)$ folgt immer aus $O^+(A)$. Die Umkehrungen gelten aber nicht. Uneingeschränkte Gebote sind also schwächer als unbedingte und stärker als *prima-facie*-Gebote. Mit uneingeschränkten Geboten lassen sich Forderungen ausdrücken, die unter allen Bedingungen gelten, die ihre Erfüllbarkeit nicht schon unmöglich machen. Sie stellen also den stärksten praktisch relevanten Gebotsbegriff dar. Während die Prinzipien O1 bis O4 auch für O^+ gelten, ist das für O5 nicht der Fall. Folgt B logisch aus A und gilt $O^+(A)$, so gilt nur $O(B, C)$ für alle C , die mit A logisch verträglich sind.

Bedingte Verbote und Erlaubnisse lassen sich im Sinne von D1.1-1 so definieren:

D1.1-5 a) $V(A, B) := O(\neg A, B)$ – Unter der Bedingung B ist es verboten, daß A .

⁸⁾ Die erste Bedingung ist notwendig, damit nicht alle kontradiktorischen Sachverhalte uneingeschränkt geboten sind.

- b) $E(A,B) := \neg O(\neg A,B)$ – Unter der Bedingung B ist es erlaubt, daß A.

Es ist zu beachten, daß für bedingte Gebote der Form $O(A,B)$ keine Abtrennungsregel gilt; man kann also nicht von $O(A,B)$ und B auf $O(A)$ schließen. $O(A)$ besagt ja, daß A *prima facie* geboten ist, und das folgt nicht daraus, daß A unter der Bedingung B geboten ist und daß B gilt. Man kann aus $O(A,B)$ und B auch nicht folgern, daß A *unter den gegebenen Umständen* geboten ist. Denn neben B kann auch eine andere Bedingung C bestehen, so daß gilt $\neg O(A,B \wedge C)$.⁹⁾ Man kann nur aus $O(B)$ und $O(A,B)$ auf $O(A)$ schließen.

Zusammenfassend können wir also sagen: Der bedingte Gebotsbegriff ist der Grundbegriff der deontischen Logik. Auf ihn lassen sich alle anderen Begriffe zurückführen, und er ermöglicht es auch, im Bereich nichtbedingter Gebote die wichtige Unterscheidung zu machen zwischen *prima-facie*-Geboten und unbedingten oder uneingeschränkten Geboten.

Zum Abschluß definieren wir noch die Begriffe ‚deontischer‘, ‚rein deontischer‘ und ‚nichtdeontischer Satz‘, die später verwendet werden. Der intuitive Gedanke, der dieser Unterscheidung zugrunde liegt ist: deontische Sätze sind solche, die Informationen über Gebote enthalten; nichtdeontische Sätze sind solche, die keine Informationen über Gebote enthalten; rein deontische Sätze endlich sind solche, die nur Informationen über Gebote enthalten. Präzise lassen sich die Definitionen nur für eine formale Sprache angeben, wie es z. B. die Sprache der Prädikatenlogik mit zusätzlichen Satzoperatoren wie dem Gebotsoperator O ist.¹⁰⁾ Für diese Sprache kann man die fraglichen Begriffe induktiv so bestimmen:

- D1.1–6 a) Sind A und B Sätze, so ist $O(A,B)$ ein rein deontischer Satz.
 b) Ist A ein deontischer, bzw. rein deontischer Satz, so auch $\neg A$.

⁹⁾ Das kann nach BO4 aber nur für $O(\neg C,B)$ gelten.

¹⁰⁾ Vgl. dazu z. B. Kutschera und Breitkopf (71), § 9.1. Dort werden die Symbole \neg , \supset und \wedge als logische Grundoperatoren angesehen.

- c) Ist A oder B ein deontischer Satz, so auch $A \supset B$. Sind A und B rein deontische Sätze, so ist auch $A \supset B$ ein rein deontischer Satz.
- d) Ist A[a] ein deontischer, bzw. rein deontischer Satz, a eine Gegenstandskonstante und x eine Gegenstandsvariable, die in A[a] nicht vorkommt, so ist auch $\wedge xO(A[x])$ ein deontischer, bzw. rein deontischer Satz.¹¹⁾

Dabei sind rein deontische Sätze immer auch deontische Sätze, aber nicht umgekehrt. Deontische Sätze sind also nur solche Sätze, die sich nach den Vorschriften (a) bis (d) erzeugen lassen. Die übrigen Sätze nennen wir *nichtdeontisch*. Deontisch sind auch all jene Sätze, die bei Ersetzung von definierten Ausdrücken durch die sie definierenden in deontische Sätze im Sinne von D1.1–6 übergehen. Es sind also z. B. auch $A \wedge E(B)$ oder $\forall xV(A[x], B)$ deontische Sätze, also Sätze über Erlaubnisse oder Verbote. Nichtdeontisch sind dagegen z. B. Sätze wie „Fritz glaubt (weiß, sagt etc.), daß es geboten ist, daß . . .“ oder „Wahrscheinlich ist es erlaubt, daß . . .“, in denen Gebote, Verbote oder Erlaubnisse im Argument eines nicht-deontischen Ausdrucks vorkommen. Man kann daher nicht generell sagen, deontisch seien genau jene Sätze, in denen deontische Ausdrücke („geboten“, „verboten“, „erlaubt“) vorkommen.

Ein deontischer Satz kann auch nichtdeontische Informationen enthalten, wie z. B. der Satz „Hans hat Fritz versprochen, ihm über das Wochenende sein Auto zu leihen, und er ist verpflichtet, dies Versprechen zu halten“. Der erste Teilsatz ist ein nichtdeontischer Satz. Die Geltung des ganzen Satzes hängt also nicht nur davon ab, welche Normen gelten. Der Wahrheitswert *rein deontischer* Aussagen dagegen hängt nur davon ab, welche Normen bestehen.

1.2 Wertbegriffe und -prinzipien

Die zweite große Gruppe von normativen Begriffen bilden *Wertbegriffe*. In dieser Gruppe sind klassifikatorische, komparative und metrische Wertbegriffe zu unterscheiden.

Klassifikatorische Wertbegriffe sind ‚gut‘, ‚schlecht‘ und ‚indifferent‘. Auch bei Wertaussagen müssen wir uns zunächst auf eine Standardformulierung einigen. Das ist hier insofern schwieriger als beim Ge-

botsbegriff, als das Wort „gut“ erstens sowohl prädikativ als auch attributiv und als Adverb verwendet wird, und zweitens ebenso auf Ereignisse wie auf Handlungsweisen, Absichten und Gegenstände angewendet wird. Betrachten wir die Sätze:

- 1) Es ist gut, daß Fritz sein Versprechen hielt.
- 2) Versprechen zu halten ist gut.
- 3) Das neue Gesetz über den Strafvollzug ist gut.
- 4) Der Einfall von Eva ist gut.
- 5) Die Schule ist gut.
- 6) Hans sorgt gut für seine Mutter.
- 7) Max ist ein guter Arzt.
- 8) Das Gesetz zur Neuordnung des Strafvollzugs ist ein gutes Gesetz.

In den Sätzen (1) bis (5) wird das Wort „gut“ prädikativ verwendet, d. h. es bildet mit der Kopula „sein“ das Prädikat. In (6) wird „gut“ als Adverb gebraucht; mit ihm wird das Verb näher charakterisiert. In (7) und (8) dient das Wort als Attribut. Dabei unterscheiden sich diese beiden Sätze dadurch, daß (8) sich im Sinn von (3) so umformen läßt, daß „gut“ prädikativ verwendet wird, während das für (7) nicht gilt: „ein guter Arzt sein“ heißt nicht soviel wie „gut sein und Arzt sein“. Wenn wir in diesem Fall von einer *wesentlich* attributiven Verwendung von „gut“ sprechen, so hängt der Sinn dieses Wortes in wesentlich attributiven und in adverbialen Verwendungen von der Bedeutung des damit charakterisierten Substantivs, bzw. Verbs ab. Ein guter Arzt hat andere Eigenschaften als ein guter Schuster, und ein gutes Sorgen unterscheidet sich von einem schlechten Sorgen durch andere Merkmale als ein gutes Singen von einem schlechten Singen. „Gut“ hat in solchen Verwendungen also eine kontextabhängige Bedeutung. Logisch gesehen ist das Wort hier ein Funktor, der aus einem Substantiv, bzw. Verb ein anderes Substantiv, bzw. Verb erzeugt; es gibt kein festes Merkmal des qualifizierten Begriffs an. Diese Kontextabhängigkeit gilt aber auch für prädikative Verwendungen, deren Argumente nicht Sachverhalte oder Handlungsweisen sind, wie z. B. in (3), (4) und (5). Einfälle oder Schulen werden nach anderen Gesichtspunkten als gut qualifiziert als Gesetze.

¹¹⁾ A[a] ist ein Ausdruck, in dem an bestimmten Stellen das Symbol a vorkommt. A[x] entsteht daraus, wenn man diese Vorkommnisse von a durch solche von x ersetzt. Vgl. dazu Kutschera (73), 1.7 oder (76), 1.1.

Wenn wir nun nach einer Standardformulierung für Wertaussagen suchen, so müssen wir zunächst einmal die moralischen oder normativen Verwendungen des Wortes „gut“ von seinen nichtnormativen Verwendungen unterscheiden. Da moralische Qualifikationen unter einheitlichen Gesichtspunkten erfolgen müssen, kommen kontextabhängige Verwendungen dafür nicht in Betracht. Wenn ich jemand als „guten Arzt“, „guten Spion“, „guten Schuster“ oder „guten Taschendieb“ bezeichne, so sind dabei offenbar moralische Kriterien nicht im Spiel. Und das gilt auch für adverbiale Verwendungen. Wir können daher die prädikativen und auf Sachverhalte bezogenen Verwendungen des Wortes als die ethisch allein relevanten ansehen und können als Standardformulierung solcher Sätze die Form wählen: „Es ist gut, daß A“, wobei für „A“ Aussagen eingesetzt werden können. Symbolisch schreiben wir dafür $P(A)$.¹²⁾ Wir können dann definieren:

D1.2-1 a) $N(A) := P(\neg A)$ – Es ist schlecht, daß A.

b) $I(A) := \neg P(A) \wedge \neg P(\neg A)$ – Es ist indifferent, ob A.

Wir können ‚gut‘ als Grundbegriff in der Gruppe der klassifikatorischen Wertbegriffe ansehen. Es gibt zwar neben den bisher erwähnten klassifikatorischen Wertbegriffen auch andere, z. B. jene, die W. Lenzen in (81) diskutiert, aber sie lassen sich ebenfalls – in einer hinreichend starken Logik – mit „gut“ definieren. Ähnlich wie im Falle von Geboten kann man Aussagen der Gestalt „Die Handlungsweise F ist gut“ durch „Für alle Personen x gilt: Es ist gut, wenn x F tut“ wiedergeben – symbolisch $\wedge x P(Fx)$. Auch Aussagen über Absichten lassen sich mit unserer Standardformulierung erfassen. So kann man statt „Die Absicht von Fritz, Hans zu helfen, ist gut“ auch sagen „Es ist gut, daß Fritz beabsichtigt, Hans zu helfen“. Die Verwendung von Propositionen als Argumenten von klassifikatorischen Wertbegriffen hat zwar den Nachteil, daß man vom üblichen Sprachgebrauch in vielen Fällen abweichen muß, sie hat aber den Vorzug systematischer

¹²⁾ Der Satz „Es ist gut, daß Fritz die Wahrheit sagt“ wird meist so verstanden, daß er impliziert, Fritz sage tatsächlich die Wahrheit. Da wir diese Implikation jedoch nicht in die Bedeutung von Wertaussagen hineinnehmen wollen, wäre es günstiger, statt dessen zu sagen „Es ist gut, wenn Fritz die Wahrheit sagt“ oder „Der Sachverhalt, daß Fritz die Wahrheit sagt, ist gut“. Bei der letzteren Formulierung wird ein Unterschied zwischen *Sachverhalten* und *Tatsachen* als bestehenden Sachverhalten gemacht. – Wie wir $O(A)$ oft kurz als „A ist geboten“ lesen, so lesen wir auch $P(A)$ oft als „A ist gut“.

Einfachheit, und man kann dabei, wie im Fall von Geboten, im Argument auch die üblichen logischen Satzverknüpfungen verwenden. In jedem Fall ist aber eine Standardisierung des Sprachgebrauchs eine unabdingbare Voraussetzung für den Aufbau einer Logik der Wertaussagen, d. h. einer Theorie des Schließens im Bereich solcher Aussagen.

Endlich ist zu betonen, daß wir Wertaussagen wie deontische Sätze im Kontext der Ethik als *Behauptungssätze* auffassen, d. h. als Sätze, die wahr oder falsch sind, nicht als Ausdruck eigener Einstellungen. „Es ist gut, daß Hans seine Schuld eingestanden hat“ bedeutet etwas anderes als „Wie gut, daß Hans seine Schuld eingestanden hat!“ Ethik hat mit *Werturteilen* zu tun, nicht mit Ausrufen. Auf diese Frage werden wir jedoch im 3. Kapitel noch zurückkommen.

Komparative Wertaussagen sind Urteile darüber, daß etwas *besser* ist oder *schlechter* als, oder *ebenso gut* wie etwas anderes. Nach den obigen Bemerkungen über die Standardform von klassifikatorischen Wertaussagen können wir uns auch hier auf propositionale Argumente komparativer Wertbegriffe beschränken. Als klassifikatorischen Grundbegriff wählen wir den Begriff „Es ist nicht besser, daß A, als daß B“, den wir symbolisch durch $A \leq B$ ausdrücken. Denn mit diesem Begriff lassen sich die übrigen komparativen Wertbegriffe so definieren:

- D1.2-2 a) $A < B := \neg(B \leq A)$ – A ist schlechter als B
 b) $A > B := B < A$ – A ist besser als B
 c) $A = B := (A \leq B) \wedge (B \leq A)$ – A ist ebenso gut wie B.

Dabei setzen wir voraus, daß der Begriff „nicht besser als“ eine *Quasiordnung* darstellt, d. h. die beiden Grundprinzipien erfüllt:

- K1: $(A \leq B) \vee (B \leq A)$ – Alle Sachverhalte sind in ihrem Wert vergleichbar (die Relation \leq ist *konnex*),
 K2: $(A \leq B) \wedge (B \leq C) \supset (A \leq C)$ – Die Relation \leq ist *transitiv*, d. h. wenn A nicht besser ist als B, und B nicht besser als C, so ist auch A nicht besser als C.

Den komparativen Wertbegriff \leq bezeichnet man auch als *normative Präferenzrelation*, denn man kann einen Satz $A \leq B$ lesen als „A ist B nicht vorzuziehen“. Daher nennt man die Logik dieses Begriffs auch *normative Präferenzlogik*. Ohne den Zusatz „normativ“ meint man

hingegen immer subjektive Präferenzen, wie sie im Abschnitt 1.4 erörtert werden, wenn man von „Präferenzen“ spricht.¹³⁾

Welche Eigenschaften soll die Relation \leq . neben K1 und K2 erfüllen? Wie soll sie sich z. B. bzgl. aussagenlogischer Verknüpfungen in den Argumenten verhalten? Solche speziellen Eigenschaften der Relation \leq ., durch die sie sich von anderen komparativen Relationen unterscheidet, die ebenfalls K1 und K2 erfüllen, müssen sich aus allgemeinen Bedingungen für die Deutung komparativer Wertaussagen ergeben. Der brauchbarste Ansatz dazu besteht darin, den Wert $U(A)$ eines Sachverhalts A als gewichtetes Mittel der Werte $u(x)$ der verschiedenen konkreten Umstände oder Zustände x zu bestimmen, unter denen er bestehen kann, und festzulegen, daß A nicht besser als B ist, wenn der Wert von A nicht höher ist als der von B .¹⁴⁾

Dazu ein Beispiel: Der Wert des Sachverhalts A , daß ein Arzt einem Patienten ein bestimmtes Medikament gibt, das negative Nebenwirkungen hat, hängt davon ab, ob es gegen sein Leiden wirksam ist (B). Wir haben also vier Zustände zu unterscheiden:

| Zustand | Bezeichnung | Wert |
|---------------------|-------------|------|
| A und B | x_1 | 6 |
| A und nicht B | x_2 | -4 |
| nicht A und B | x_3 | -6 |
| nicht A und nicht B | x_4 | 4 |

Der Sachverhalt A besteht also in den Zuständen x_1 und x_2 . Man kann Sachverhalte auch als Mengen der Zustände darstellen, in denen sie gelten. A ist dann die Menge $\{x_1, x_2\}$. Sind nun $w(x_i)$ ($i=1, \dots, 4$) die Gewichte der Zustände, so ist der Wert $U(A)$ von A als gewichtetes Mittel der Werte $u(x)$ der Zustände aus A bestimmt als

$$U(A) = \frac{\sum_{x \in A} w(x) \cdot u(x)}{\sum_{x \in A} w(x)}$$

¹³⁾ Während also eine subjektive Präferenz immer Präferenz einer Person oder Personengruppe ist, gilt das für normative Präferenzen nicht.

¹⁴⁾ Die konkreten Umstände unter denen A gelten kann, werden in der intensionalen Semantik als „mögliche Welten“ bezeichnet, in denen A gilt. – Andere, weniger überzeugende Möglichkeiten der Definition komparativer

Gewichten wir z. B. alle Zustände gleich und setzen $w(x_i) = \frac{1}{2}$ für alle i , so ist $U(A) = \frac{1}{2}$. Entsprechend erhalten wir $U(\neg A) = -\frac{1}{2}$. Es gilt also $U(\neg A) < U(A)$, so daß A besser ist als $\neg A$. Auf die Frage, wie wir zu den Zustandswerten $u(x_i)$ kommen, gehen wir unten ein.

Liegen die Werte $u(x_i)$ der Zustände fest, so hängt die normative Präferenzrelation immer noch von den Gewichten $w(x_i)$ ab, die wir den Zuständen x_i zuordnen. Eine Gleichgewichtung ergibt in der Regel eine andere Relation als eine Berücksichtigung nur der Umstände, mit denen bei einem Bestehen von A normalerweise zu rechnen ist, oder eine Gewichtung der Zustände nach ihren Wahrscheinlichkeiten. Der letztere Ansatz – wir wollen ihn als *probabilistische* Deutung der Relation \leq bezeichnen – ist von besonderem Interesse. Man kann ihn zunächst *formal* verstehen, d. h. von den Gewichten nur verlangen, daß sie die formalen Eigenschaften von Wahrscheinlichkeiten haben, ohne sie auch inhaltlich als solche zu deuten. Aus plausiblen Annahmen über die Eigenschaften der Relation \leq folgt, daß es eine Gewichtung w der Zustände mit den formalen Eigenschaften einer Wahrscheinlichkeit gibt und eine Bewertung dieser Zustände, so daß $A \leq B$ genau dann gilt, wenn der mit w gebildete Erwartungswert des Wertes im Falle von A höchstens so groß ist wie im Falle von B .¹⁵⁾

Die Gewichte auch *inhaltlich* als Wahrscheinlichkeit zu deuten, wird dadurch nahe gelegt, daß unsere Werturteile von unseren Annahmen über die Welt abhängen. Wenn wir sagen, es sei besser, wenn jemand dies und nicht jenes tut, so beziehen wir uns dabei auf angenommene Umstände und vermutete Folgen beider Handlungen. Ob es richtig ist, meinem Nachbarn einen Hammer zu leihen, hängt davon ab, wozu er ihn verwenden will, ob er damit einen Nagel einschlagen oder seine Großmutter töten will. Wir beurteilen Handlungen, wie allgemein Sachverhalte, nicht nach ihrem Wert „an sich“,

Wertbegriffe werden in Danielsson (68) und Kutschera (74),(75) und (76), 5.3 diskutiert.

¹⁵⁾ Vgl. dazu Bolker (67) und Jeffrey (65). Eine der oben angesprochenen intuitiv plausiblen Bedingungen ist $A < B \supset A < (A \vee B) < B$, falls A und B disjunkte Ereignisse sind und weder A noch B praktisch unmöglich sind. Daß A praktisch unmöglich ist, heißt, daß A die Wahrscheinlichkeit Null hat. Ist A weniger wertvoll als B , so wird man den Sachverhalt, daß A oder B gilt, als wertvoller ansehen als A , weil er bessere Möglichkeiten eröffnet als A – nämlich die Chance, daß B eintritt –, aber weniger wertvoll als B , weil er schlechtere Möglichkeiten eröffnet als B – daß nämlich A eintritt.

sondern nach ihrem Wert unter den tatsächlichen Umständen und im Hinblick auf die tatsächlichen Folgen. Und wenn wir diese nicht kennen, so im Blick auf die voraussichtlichen Folgen. Werte, die ein Sachverhalt haben könnte, wenn die Welt anders beschaffen wäre, als sie das tatsächlich ist, spielen für seine Beurteilung keine Rolle. Der Wert, den wir einem Sachverhalt A zumessen, hängt also von unseren Annahmen über die Welt ab, von den Wahrscheinlichkeiten, die wir den verschiedenen Realisierungsmöglichkeiten von A zumessen und deren Wert. Das ist zumindest die *teleologische* Auffassung von Werten, die im Abschnitt 2.5 noch eingehender diskutiert wird.

Deutet man die Relation \leq so, daß $A \leq B$ genau dann gilt, wenn der Wert $U(A)$ von A höchstens so groß ist wie der Wert $U(B)$ von B, und bestimmt man $U(A)$ als gewichtetes Mittel der Werte $u(x)$ der Zustände x, in denen A gilt, wobei die Gewichte $w(x)$ die Eigenschaften einer Wahrscheinlichkeit haben, so hängt der Wahrheitswert der Aussage $A \leq B$ von w und von u ab. u ist ein reiner Wertbegriff. Die Wahrscheinlichkeitsbewertung w hat hingegen nichts mit Werten zu tun. Wertaussagen über Sachverhalte beruhen also bei dieser Deutung nicht allein auf Wertbegriffen. Ihre Abhängigkeit von w können wir explizit zum Ausdruck bringen, in dem wir statt „ $A \leq B$ “ schreiben „ $A \leq_w B$ “. Dieser Satz besagt soviel wie „Bei der Wahrscheinlichkeitsbewertung w ist A nicht besser als B“. Der Wahrheitswert dieser Sätze hängt dann nur von u ab; es sind also reine Wertaussagen. Nur wenn wir uns auf eine bestimmte Funktion w festgelegt haben, können wir den Index „w“ weglassen. Da verschiedene Personen die Wahrscheinlichkeiten von Ereignissen verschieden (d. h. mit verschiedenen Funktionen w) beurteilen, und dieselbe Person auch zu verschiedenen Zeiten Wahrscheinlichkeiten verschieden bemißt – unsere Wahrscheinlichkeitsannahmen verändern sich ja laufend mit unseren Erfahrungen –, kann man von einem *intersubjektiven* Sinn von Aussagen $A \leq B$, in denen nicht explizit auf Wahrscheinlichkeiten Bezug genommen wird, nur dann sprechen, wenn die dabei zugrunde gelegte w-Funktion die gegenwärtigen allgemeinen Einschätzungen ausdrückt, d. h. sich auf allgemein akzeptierte Annahmen und Erwartungen bzgl. künftiger Entwicklungen stützt. In diesem Sinn verstehen wir komparative Wertaussagen vom Typ $A \leq B$. Da sich jedoch auch allgemeine Annahmen und Erwartungen ändern, und da sie zudem in aller Regel nicht ausreichen, eine bestimmte w-Funktion eindeutig auszuzeichnen, darf man auch die doxastische Komponente so ver-

standener Wertaussagen nicht übersehen. Unterschiedliche Beurteilungen des Werts von Sachverhalten lassen sich oft aus unterschiedlichen Wahrscheinlichkeitsannahmen erklären. Liegt ferner w nicht eindeutig fest, sondern zeichnen die allgemein akzeptierten Annahmen und Erwartungen nur eine Menge \mathfrak{W} von solchen Wahrscheinlichkeitsfunktionen aus – ist also jede Funktion w aus \mathfrak{W} mit dem verträglich, was allgemein akzeptiert wird –, so bleibt der Wahrheitswert aller Aussagen der Form $A \leq B$ unbestimmt, für die nicht gilt, daß $A \leq_w B$ für alle w aus \mathfrak{W} wahr oder für alle w aus \mathfrak{W} falsch ist. Dann ergibt sich also keine Relation, die den Bedingungen K1 und K2 genügt.

Von diesen Problemen können wir im folgenden jedoch meist absehen. Solange es nicht um den Wahrheitswert bestimmter Behauptungen der Form $A \leq B$ geht, sondern nur um allgemeine Eigenschaften der Relation \leq , brauchen wir uns nicht auf spezielle Wahrscheinlichkeiten festzulegen.

Der komparative Wertbegriff \leq ist stärker als klassifikatorische Wertbegriffe. Mit ihm kann man insbesondere den Begriff ‚gut‘ so definieren:

D1.2–3: $P(A) := \neg A < A$.

Wir deuten damit den Begriff ‚gut‘ in einem *schwachen Sinn*, in dem ein Sachverhalt gut ist, wenn es besser ist, daß er besteht als daß er nicht besteht. Es gilt dann entsprechend $N(A) \equiv A < \neg A$ und $I(A) \equiv \neg A = A$. Einen *starken* klassifikatorischen Wertbegriff erhielte man z. B. mit der Definitionsbedingung, daß A unter allen mit A wie nicht- A verträglichen Bedingungen gut ist im Sinne von D1.2–3.¹⁶⁾

Ein *metrischer* oder *quantitativer Wertbegriff* wird verwendet, wenn von dem Wert eines Sachverhalts als Zahlengröße die Rede ist. Zu einer Zuordnung von Zahlen zu Sachverhalten als ihren Werten gelangt man durch eine *Metrisierung* eines komparativen Wertbegriffs, ähnlich wie man z. B. in der Physik von komparativen Begriffen wie „schwerer als“ oder „länger als“ zu den metrischen Begriffen des Gewichts oder der Länge kommt. Prinzipien und Möglichkeiten der Metrisierung von komparativen Begriffen werden in der Wissenschaftstheorie

¹⁶⁾ Vgl. dazu Lenzen (81).

erörtert.¹⁷⁾ Wir brauchen darauf hier nicht einzugehen. Kurz gesagt handelt es sich darum, eine Funktion U anzugeben, die Sachverhalten Zahlen zuordnet und für die gilt

$$M1: A \leq B \equiv U(A) \leq U(B).$$

Oben haben wir allerdings den umgekehrten Weg eingeschlagen: wir haben zunächst den Wert einer Proposition bestimmt und dann die komparative Relation \leq mittels M1. Dieses Vorgehen widerspricht jedoch nicht unserer Charakterisierung des Verhältnisses von komparativen und metrischen Begriffen: Systematisch würde man von einem komparativen Wertbegriff für Zustände ausgehen, durch Metrisierung einen quantitativen Begriff des Werts von Zuständen einführen und mit seiner Hilfe den Begriff des Wertes von Propositionen. Wir haben so den Schritt vom Komparativen zum Metrischen nur auf die Ebene der Zustände verschoben.¹⁸⁾

Metrische Wertbegriffe werden in der Ethik vor allem im Zusammenhang mit subjektivistischen Theorien wie z. B. dem Utilitarismus verwendet.¹⁹⁾ Wir werden jedoch sehen, daß sie nicht nur für solche Theorien von Interesse sind.

Von dem Wert eines Sachverhalts kann man also nur im Zusammenhang mit metrischen Wertbegriffen sprechen. Als „Werte“ bezeichnet man auch Zustände oder Dinge, die wertvoll sind. Diese Rede von Werten setzt keinen metrischen Wertbegriff voraus. Werte in diesem Sinn sind nicht Zahlen, sondern *Güter*, denn ein Gut ist etwas, das wertvoll ist. So spricht man vom menschlichen Leben als einem *Grundwert* oder von *Rechtsgütern*, wobei es neben materiellen Gütern auch ideelle Güter gibt. Werte als Sachen oder Zustände sind dabei von den metrisch bestimmten Werten dieser Sachen oder Zustände zu unterscheiden.

¹⁷⁾ Vgl. dazu Krantz, Luce, Suppes und Tversky (71), oder für eine kurze Skizze Kutschera (72), Kap. 1.

¹⁸⁾ Da ein komparativer Wertbegriff für Zustände der Form $x \leq y$, der K1 und K2 genügt, einen metrischen Wertbegriff nur bis auf monotone Transformationen festlegt, wird man genauer von einem Wertbegriff ausgehen, der die Struktur eines *algebraischen Differenzsystems* hat. Vgl. dazu Krantz, Luce, Suppes und Tversky (71).

¹⁹⁾ Vgl. dazu das 4. Kapitel.

Es liegt nahe, auch *bedingte* Wertbegriffe zu betrachten, mit denen man Sachverhalte in Abhängigkeit von Bedingungen moralisch bewerten kann. Bedingte Wertaussagen lassen sich jedoch durch unbedingte definieren, denn unter der Bedingung C ist A nicht besser als B, wenn der bei C allein mögliche Teilsachverhalt A und C von A nicht besser ist als der bei C allein mögliche Teilsachverhalt B und C von B. Wir können also setzen

D1.2-4: $A \leq_B C := (A \wedge B) \leq (C \wedge B)$ – Unter der Bedingung B ist A nicht besser als C.

Schreiben wir „P(A,B)“ für „Unter der Bedingung, daß B, ist es gut, wenn A“, so ergibt sich daraus nach D1.2-3 $P(A,B) \equiv (\neg A \wedge B) < (A \wedge B)$, nicht jedoch $P(A,B) \equiv P(A \wedge B)$.

Für den metrischen Wertbegriff gilt, daß der Wert $U(A,B)$ des Sachverhalts A unter der Bedingung B, mit $U(A \wedge B)$ identisch ist, falls

$w(B) > 0$ ist. Denn dann ist $U(A,B) = \frac{1}{w(A,B)} \sum_{x \in A} u(x) \cdot w(x,B)$
 $= \frac{1}{w(A \wedge B)} \sum_{x \in A \wedge B} u(x) \cdot w(x)$, wo $w(A,B)$ die Wahrscheinlichkeit von A unter der Bedingung B ist.

In der Literatur wird häufig ein Unterschied zwischen *intrinsischen* und *extrinsischen* Werten gemacht. Der *intrinsische* Wert einer Sache soll dabei jener Wert sein, der ihr an sich, unmittelbar oder unabhängig von bestehenden Umständen zukommt. Der *extrinsische* Wert einer Sache hingegen soll jener Wert sein, der ihr nur mittelbar oder unter spezifischen Umständen zukommt. Ein Aspekt dieses Gegensatzes läßt sich durch den Unterschied zwischen nicht-bedingten und bedingten Wertaussagen erfassen. Ein Sachverhalt A kann *prima facie* gut (oder besser als ein anderer Sachverhalt B) sein, unter gewissen Bedingungen aber schlecht (oder schlechter als B). Mit dieser Unterscheidung kann man auch zum Ausdruck bringen, daß eine Handlung *prima facie* indifferent oder schlecht, unter gewissen Umständen aber gut ist, in denen sie positive Auswirkungen hat oder als Mittel zu einem wertvollen Zweck dient. Der *prima-facie*-Wert eines Sachverhalts läßt sich nach unseren Bestimmungen aber nicht als Wert dieses Sachverhalts „an sich“ ansehen. Denn nach der probabilistischen Deutung der Wertbegriffe hängt der Wert eines Sachverhalts immer von den erwarteten Umständen und Folgen ab, ist in diesem Sinn also extrin-

sisch. Es gibt zwar auch Sachverhalte, deren Wert unabhängig von den Wahrscheinlichkeitsannahmen ist, wie z. B. Sachverhalte, die nur in optimalen Welten gelten und daher bzgl. aller Wahrscheinlichkeitsannahmen (die ihnen eine Wahrscheinlichkeit größer Null zuordnen) maximalen Wert haben. Sie könnte man als „an sich“ gut bezeichnen. Das sind aber nur sehr spezielle Sachverhalte, während man bei der Unterscheidung extrinsischer und intrinsischer Werte einen Wertbegriff voraussetzt, nach dem man jedem Sachverhalt einen Wert „an sich“ zuordnen kann, der unabhängig von den Umständen seiner Verwirklichung und seinen Folgen ist. Zur Präzisierung intrinsischer Werte würde man einen nichtprobabilistischen Wertbegriff benötigen, der jedoch nicht in Sicht ist. Wir haben oben auch versucht, deutlich zu machen, daß wir mit normalen Wertaussagen Sachverhalte nicht „intrinsisch“ beurteilen, sondern im Blick auf bestehende Umstände und erwartete Folgen.

All das zeigt, daß es eine große Mannigfaltigkeit von Wertbegriffen gibt, deren Unterschiede in der Literatur meist viel zu wenig Beachtung finden.

Da wir die Präferenzrelation als Grundbegriff erkannt haben, auf die sich die übrigen zurückführen lassen, können wir die Begriffe der *Wertaussage* oder der *valuativen Aussage*, und der *rein valuativen Aussage* entsprechend definieren wie die der deontischen und der rein deontischen Aussage in D1.1–6, wobei nur die Bestimmung (a) zu ersetzen ist durch

a') Sind A und B Sätze, so ist $A \leq B$ ein (rein) valuativer Satz.

1.3 Zusammenhänge

Stellt man deontische Begriffe und Wertbegriffe unter den gemeinsamen Obertitel „normative Begriffe“, so setzt man voraus, daß es inhaltliche Zusammenhänge zwischen beiden Begriffstypen gibt, daß also moralische Gebote, Verbote und Erlaubnisse nicht unabhängig von moralischen Wertungen bestehen. Diese Zusammenhänge wollen wir nun aufzeigen. Da sich deontische Begriffe primär auf Handlungen beziehen, gehen wir dabei von einer Situation S aus, in der eine Person a sich für eine von mehreren Handlungsweisen F_1, \dots, F_n entscheiden muß. Für die Sachverhalte $F_i(a)$ ($i = 1, \dots, n$), daß a in der Si-

situation S F_i tut, sei eine normative Präferenzrelation \leq erklärt. Die Person a ist dann moralisch verpflichtet, eine der im Sinne dieser Relation optimalen Handlungen zu vollziehen, d. h. eine Handlung F_i , sodaß für alle $k = 1, \dots, n$ gilt $F_k(a) \leq F_i(a)$. Gibt es nur *eine* optimale Handlung, so ist a moralisch verpflichtet, diese Handlung zu realisieren, da jede andere Handlung moralisch schlechter wäre. Gibt es *mehrere* optimale Handlungen, so ist a aus demselben Grund verpflichtet, eine dieser Handlungen zu realisieren. Die Auswahl zwischen ihnen steht a jedoch frei, da moralisch gesehen keine von ihnen besser ist als die andere. Daher kann man in diesem Fall nicht sagen, es sei moralisch geboten, eine bestimmte optimale Handlung zu vollziehen. Daraus würde ja nach O1 und D1.1–1 folgen, daß die anderen optimalen Handlungen verboten wären, denn wir hatten angenommen, daß die Person a in S nur *eine* der Handlungen F_1, \dots, F_n vollziehen kann. Geboten ist daher in diesem Fall nur, eine der optimalen Handlungen zu verwirklichen; jede von ihnen ist *erlaubt*, und die nicht-optimalen Handlungen sind *verboten*.

Wir können also den Zusammenhang von Werten und Geboten in diesem Fall so bestimmen, daß gilt:

Z1: Eine Handlung ist erlaubt genau dann, wenn sie unter den möglichen Alternativen moralisch optimal ist.

Hat z. B. Hans die Wahl, entweder einen kranken Freund zu besuchen oder dem Nachbarn bei seinem Umzug zu helfen, so wird er sich – wenn er seine Entscheidung allein nach moralischen Gesichtspunkten treffen will – fragen, welche von den Alternativen moralisch die beste ist. Er wird also die Freude des Freunds über einen Besuch abwägen gegen die Hilfsbedürftigkeit des Nachbarn und sich entsprechend entscheiden. Ist z. B. die Hilfe moralisch wertvoller als der Besuch, so wird sich Hans zur Hilfe verpflichtet sehen.

Der Zusammenhang zwischen Verpflichtungen und normativen Präferenzen, den wir im Fall von Entscheidungen festgestellt haben, läßt sich nun auf beliebige Sachverhalte ausdehnen, da wir im Abschnitt 1.1 ja auch die deontischen Begriffe so allgemein bestimmt haben, daß sie auf beliebige Sachverhalte anwendbar sind. Wir sagen also:

Z2: Ein Sachverhalt A ist unter der Bedingung B geboten genau dann, wenn alle moralisch optimalen B -Zustände A -Zustände sind.²⁰⁾

Auf diesem Weg lassen sich deontische Begriffe durch Wertbegriffe definieren, so daß sich die normative Präferenzrelation als *der* normative Grundbegriff ansehen läßt. Im Rahmen der von uns vorausgesetzten prädikatenlogischen Sprache läßt sich freilich die Bedingung Z2 nicht in eine explizite Definition von bedingten Geboten durch die Relation \leq übersetzen. Daher ist O neben \leq als Grundoperator anzusehen, und die *normativen* und die *rein normativen* Sätze sind in Analogie zu D1.1–5 so zu definieren, daß mit $O(A,B)$ auch $A \leq B$ ein (rein) normativer Satz ist.

Es ist zu beachten, daß die Unterscheidung nichtnormativer und normativer (bzw. rein normativer) Sätze eine Unterscheidung nach rein *syntaktischen* Merkmalen ist. Würde man z. B. in die Sprache der Normenlogik neben O einen anderen deontischen Operator als Grundoperator einführen, etwa einen Operator S, mit dem sich Ansprüche einer Person gegenüber einer anderen ausdrücken lassen, so wären S-Sätze nach unserer Definition nicht deontisch, während sie bei einer Definition des Operators S durch O zu rein deontischen Sätzen würden. Die inhaltliche Adäquatheit unserer Definition (rein) normativer Sätze hängt also davon ab, wie die normlogische Sprache aussieht, ob in ihren Sätzen also alle inhaltlich normativen Aussagen explizit mithilfe der Operatoren O und \leq formuliert werden. Eine inhaltliche Bestimmung der Unterscheidung normativ – nichtnormativ ist solange nicht möglich, als man sich nicht auf spezielle Interpretationen der normativen Terme \leq und O festlegt.²⁰⁾ Das kann jedoch nicht Aufgabe der Normenlogik sein, deren formal-allgemeiner Charakter gerade darauf beruht, daß sie nur sehr schwache Bedingungen für die Interpretation dieser Terme festlegt.

Der Zusammenhang von Geboten und Präferenzen nach Z2 ist in der ethischen Literatur nicht unbestritten. Es gibt erstens Auffassun-

²⁰⁾ Die Formulierung von Z2 ist nicht ganz exakt. Sie gilt erstens nur dann, wenn es zu jeder nichtkontradiktorischen Bedingung B optimale B-Welten gibt. Diese Voraussetzung ist jedoch immer erfüllt, wenn wir uns auf den Fall endlich vieler Welten beschränken. Und statt „alle optimalen B-Welten“ muß es genauer heißen „alle optimalen B-Welten mit einer Wahrscheinlichkeit größer Null“, da die praktisch ausgeschlossenen B-Welten irrelevant sind. – In der Semantik bedingter Gebote werden diese immer nach dem Schema Z2 gedeutet. Vgl. dazu Kutschera (76), 5.2.

²¹⁾ Darauf gehen wir im Abschnitt 1.5 näher ein.

gen, nach denen moralische Gebote oder Verpflichtungen sich nicht aus Wertbegriffen ableiten lassen, sondern eigenständige moralische Sachverhalte darstellen. Vielfach wird sogar die Ansicht vertreten, moralische Aussagen seien ausschließlich solche über Obligationen. Auf diese Konzeptionen gehen wir im Abschnitt 2.5 ein. Dort wird dann auch unser Ansatz zur Reduktion von Geboten auf Wertbegriffe noch näher zu begründen sein. Zweitens wird gegen Z2 eingewendet, daß dadurch die Grenzen des Erlaubten zu eng gezogen würden. Kann man wirklich behaupten, es sei geboten, immer das moralisch Optimale zu tun? Können Gebote nicht immer nur bestimmte Handlungsweisen auszeichnen? Würde die Kopplung des Gebotsbegriffs an den Wertbegriff nicht bewirken, daß die Problematik der Werturteile, die in der richtigen Einschätzung möglicher Folgen einer Handlung liegt, sich auch auf den Gebotsbegriff überträgt, während doch die Verbindlichkeit von Geboten nicht von subjektiven Erwartungen bzgl. der möglichen Folgen einer Handlung abhängen soll? Diese Bedenken beruhen jedoch auf zwei Konfusionen. Die Frage, wozu wir moralisch verpflichtet sind, d.h. welche *Obligationen* bestehen, ist zunächst von der Frage zu unterscheiden, was man sinnvollerweise *gebieten* kann, welche Gebote z. B. ein Gesetzgeber erlassen kann. Die Setzung genereller Normen hat den Zweck, Verhaltensregeln festzulegen, nach denen sich alle Betroffenen in allen einschlägigen Situationen richten; Gebote sollen das Verhalten aller Beteiligten in gewissen Situationen so normieren, daß jeder sich darauf verlassen kann, daß die anderen so handeln. Ein Generalgebot: „Handle optimal“ wäre dazu sicher völlig untauglich, weil es damit dem Urteil des einzelnen überlassen würde, was er zu tun hat. Gebote müssen also bestimmte Handlungsweisen vorschreiben. Und Gebote, die einerseits für viele Leute in vielen Situationen gelten sollen, und die andererseits konkrete Handlungsweisen vorschreiben, lassen sich nicht so bestimmen, daß sie in allen Situationen nur zu optimalen Zuständen führen. Praktisch wird man nicht mehr verlangen können, als daß sie in normalen Situationen keine moralisch schlechten Konsequenzen haben. Gebote können also nie genau das erfassen, was in jeder Situation optimal ist. Das heißt aber nur: Es läßt sich aus praktischen Gründen nicht alles *gebieten*, wozu wir *verpflichtet* sind. Das ist aber kein Einwand gegen das Prinzip Z2.²²⁾

²²⁾ Vgl. dazu auch die Diskussion deontologischer Ethiken im Abschnitt 2.5.

Aus der Tatsache, daß die Geltung einer Aussage $A \leq B$ in probabilistischer Deutung von der zugrundegelegten Wahrscheinlichkeitsbewertung abhängt, folgt ferner nicht, daß das nach Z2 auch für Aussagen über Obligationen gilt. Diese Unabhängigkeit kommt bereits in unserer Formulierung von Z2 zum Ausdruck, und allgemein gilt, wie schon früher betont wurde, daß Sachverhalte, die nur in optimalen Welten gelten, bei allen Bewertungen w optimal sind, die ihnen eine Wahrscheinlichkeit größer Null zuordnen. Ist es aber praktisch unmöglich, einen Sachverhalt zu realisieren, so besteht dazu auch keine Verpflichtung.

1.4 Subjektive Präferenzen

Da im folgenden auch subjektive Präferenzen oder Wertbegriffe eine wichtige Rolle spielen, soll kurz erläutert werden, worum es sich dabei handelt. Wir können dabei an die Ausführungen des Abschnittes 1.2 anknüpfen.

Einfache Aussagen über subjektive Präferenzen haben die Standardform „Die Person a zieht den Sachverhalt, daß A , dem Sachverhalt, daß B , nicht vor“ oder „ A ist für die Person a nicht besser als B “. Symbolisch schreiben wir dafür $A \leq_a B$. Wie in D1.2–2 lassen sich mit diesem Begriff auch die Präferenzbegriffe $A <_a B$ – A ist für a schlechter als B – und $A =_a B$ – A ist für a ebenso gut wie B – definieren.

Aussagen über *subjektive* Präferenzen unterscheiden sich von solchen über *normative* Präferenzen dadurch, daß sie einen Bezug auf Personen enthalten, und daß sie keine moralischen Bewertungen ausdrücken, sondern subjektive Bewertungen einer Person. Wenn wir den Parameter a konstant halten, d. h. nur Präferenzen einer Bezugsperson a betrachten, ist aber die Logik der Relationen \leq und \leq_a dieselbe; beide genügen also denselben Prinzipien. Auch die Relation \leq_a stellt im Sinne von K1 und K2 eine Quasiordnung dar.

Es ist wichtig, zu sehen, daß diese beiden Annahmen im Fall subjektiver ebenso wie im Fall normativer Präferenzen eine *Idealisierung* bedeuten. Es ist keineswegs so, daß wir immer sagen könnten, welche von zwei Alternativen wir der anderen vorziehen, oder ob wir sie als gleichgut ansehen, wie das K1 beinhaltet. Und es kann auch sein, daß wir zwischen A und B und zwischen B und C keinen Wertunterschied feststellen können, wohl aber zwischen A und C , was nach K2 auszu-

schließen wäre. Die Postulate für den subjektiven Präferenzbegriff sind also keine empirischen Behauptungen – als solche wären sie falsch –, sondern Bedeutungspostulate für *rationale Präferenzbegriffe*. Wenn wir bei der Diskussion subjektiver Präferenzen voraussetzen, daß die Personen rationale Präferenzordnungen haben, so ist das aber nicht einfach eine unrealistische Fiktion. Es ist ja oft auch sinnvoll, vorauszusetzen, daß sich Personen rational in ihren (nichtnormativen) Ansichten über die Welt verhalten, d. h. daß die Menge ihrer Annahmen logisch konsistent ist und abgeschlossen bzgl. logischer Folgerungen. Auch das ist eine starke Idealisierung, da wir nicht alle perfekte Logiker sind. Aber eine solche Voraussetzung kann sinnvoll sein, wenn es nicht darum geht, die tatsächlichen Annahmen konkreter Personen möglichst genau zu beschreiben. Eine rationale Person ist jemand, der, wenn er auch kein perfekter Logiker ist, sich doch um logische Konsistenz seiner Annahmen bemüht, so daß er seine Annahmen revidieren würde, wenn man ihm eine Inkonsistenz nachwies. Er würde auch, falls er annimmt, daß A gilt, annehmen, daß B gilt, wenn man ihm nachwies, daß B aus A logisch folgt, bzw. er würde dann, falls er B nicht annehmen will, auch die Annahme A aufgeben. Wenn wir also rationale Systeme von Annahmen voraussetzen, so klammern wir damit nur das Problem mangelnder Intelligenz und Übersicht aus, das für unsere Untersuchungen irrelevant ist. Da sich die Prinzipien rationaler Präferenzbegriffe ebenfalls als *Konsistenz*-, oder besser als *Kohärenzforderungen* für Präferenzen auffassen lassen, wird sich eine rationale Person auch darum bemühen, ihre subjektiven Wertungen in einen kohärenten Gesamtzusammenhang zu bringen, so daß wir mit diesen Prinzipien wiederum nur den Mangel an Übersicht rationaler Personen vernachlässigen.

In der Präferenzlogik, wie sie vor allem im Rahmen der Entscheidungstheorie entwickelt worden ist, bestimmt man die komparativen und metrischen Begriffe der subjektiven Präferenz ganz analog wie wir in 1.2 die probabilistischen Begriffe der normativen Präferenz charakterisiert haben.²³⁾ Zunächst ein Beispiel: Hans hat in Bonn zu

²³⁾ Erste Ansätze zur Entwicklung eines metrischen subjektiven Präferenzbegriffs finden sich schon bei Hutcheson und Bentham. Dabei ordnet Bentham aufgrund seines hedonistischen Ansatzes freilich nicht beliebigen Sachverhalten quantitative Werte zu, sondern nur Empfindungen (Lust- und Unlustgefühlen).

tun und überlegt, ob er ein Flugzeug nehmen (F) oder mit der Bahn fahren soll ($\neg F$). Die Flugreise ist teurer, aber sie bedeutet andererseits eine Zeitersparnis, falls es in Bonn nicht neblig ist (A), falls also das Flugzeug nicht anderswo landen muß. Die vier Alternativen $F \wedge A$, $F \wedge \neg A$, $\neg F \wedge A$, $\neg F \wedge \neg A$ mögen für Hans – in Zahlen ausgedrückt – folgende Werte haben:

| | A | $\neg A$ |
|----------|----|----------|
| F | 4 | -2 |
| $\neg F$ | -4 | +2 |

$u(A \wedge F) = 4$ sei also z. B. der Wert, den ein Flug nach Bonn für Hans hat, wenn es dort nicht neblig ist. Die Wahrscheinlichkeit, die Hans dem Sachverhalt A zuordnet, sei $w(A) = \frac{1}{3}$. Der zu erwartende Nutzen einer Flugreise für Hans ist dann $U(F) = u(A \wedge F) \cdot w(A) + u(\neg A \wedge F) \cdot w(\neg A) = 4 \cdot \frac{1}{3} - 2 \cdot \frac{2}{3} = 2$, während der zu erwartende Nutzen einer Bahnreise den Wert hat $U(\neg F) = u(A \wedge \neg F) \cdot w(A) + u(\neg A \wedge \neg F) \cdot w(\neg A) = -4 \cdot \frac{1}{3} + 2 \cdot \frac{2}{3} = -2$. Hans wird also die Flugreise vorziehen. Für $w(A) = \frac{1}{2}$ erhielten wir hingegen $U(F) = -\frac{1}{2}$ und $U(\neg F) = +\frac{1}{2}$, so daß es Hans dann vorziehen würde, mit der Bahn nach Bonn zu fahren.

Ist allgemein Z die Menge der möglichen Zustände und ist $u_a(x)$ für $x \in Z$ der Wert des Zustands x für die Person a²⁴) und $w_a(x)$ die subjektive Wahrscheinlichkeit von x für a, so ist wie in 1.2

$$P1: U_a(A) = \frac{1}{w_a(a)} \sum_{x \in A} u_a(x) \cdot w_a(x) \text{ für } w_a(A) > 0$$

der Wert des Sachverhalts A für a. A fassen wir dabei wieder als Menge der Zustände auf, in denen A gilt (im obigen Beispiel wäre A die Menge der Zustände $A \wedge F$ und $A \wedge \neg F$). Der Wert $U_a(A)$ ist also das gewichtete Mittel der Werte der A-Zustände, wobei die subjektiven Wahrscheinlichkeiten als Gewichte dienen.

Wie schon in 1.2 erwähnt wurde, kann man zeigen, daß es zu jedem komparativen Begriff \leq_a , der gewisse intuitiv plausible Axiome

²⁴) Diese Funktion kann durch Metrisierung einer Präferenzrelation für Zustände, bzw. Welten eingeführt werden. Wir nehmen hier der Einfachheit halber wieder an, daß nur endlich viele Zustände zur Diskussion stehen.

neben K1 und K2 erfüllt, Funktionen u_a und w_a gibt, für die P1 gilt und:

$$P2: A \leq_a B \equiv U_a(A) \leq U_a(B).$$

Insofern kann man aus den Präferenzen einer Person Rückschlüsse über ihre Wahrscheinlichkeitsannahmen und ihre Bewertung der Welten ziehen.²⁵⁾

Die *Entscheidungstheorie* ist jene Theorie, welche die Prinzipien eines im Sinne der Annahmen und Wertungen einer Person rationalen Verhaltens untersucht. Sie will also eine Antwort geben auf die Frage: „Welche von mehreren mir in einer bestimmten Situation möglichen Handlungsweisen sollte ich im Hinblick auf meine Erwartungen und meine Präferenzen wählen?“

In unserem Beispiel kann man drei Fälle unterscheiden:

1. *Entscheidung unter Sicherheit*: Hans ist sich sicher, daß A, bzw. daß nicht-A eintreten wird. Dann wird er im ersten Fall F, im letzteren $\neg F$ tun, da er damit den resultierenden Nutzen maximiert.
2. *Entscheidung unter Risiko*: Hans ist sich zwar nicht sicher, ob A eintritt, er kann A (und damit auch nicht-A) aber eine Wahrscheinlichkeit $w_a(A)$ zuordnen. Dann wird er jene Handlung wählen, für die der Erwartungswert des Nutzens maximal ist. Diesen Fall haben wir oben betrachtet.
3. *Entscheidung unter Unsicherheit*: Hans kann den Ereignissen A und nicht-A keine Wahrscheinlichkeiten zuordnen; er ist sich völlig unsicher darüber, ob A eintreten wird oder nicht, und vermag die Chancen dafür auch nicht abzuschätzen. Dann liegt es für ihn nahe, den möglichen Schaden möglichst gering zu halten, d.h. eine Handlung mit einem maximalen Minimalnutzen zu wählen, und das ist in unserem Beispiel F, da hier der minimale Nutzen -2 ist und damit höher als im Fall von $\neg F$, wo er -4 beträgt.

²⁵⁾ Die Präferenzen jeder Person a sind natürlich zeitabhängig. Nach ihrer Darstellung durch P1 und P2 kann sich das sowohl aus einer Zeitabhängigkeit von w_a ergeben wie aus einer Zeitabhängigkeit der Funktion u_a . Die Wahrscheinlichkeitsbewertung ändert sich laufend mit unserer Erfahrung, aber auch unsere Interessen unterliegen Veränderungen. Wenn wir Aussagen über u_a, w_a, U_a und \leq_a ohne explizite Angabe eines Zeitpunkts formulieren, so ist das immer so zu verstehen, daß dabei auf einen festen Zeitpunkt Bezug genommen wird.

Da sich der erste Fall unter den zweiten subsumieren läßt – man kann $w(A)=1$, bzw. $w(A)=0$ setzen –, erhalten wir also zwei Entscheidungskriterien:

- E1 (Kriterium für *Entscheidung unter Risiko*): Handle so, daß der zu erwartende Nutzen maximal ist.
- E2 (Kriterium für *Entscheidungen unter Unsicherheit*): Handle so, daß der minimale Nutzen maximal ist.

Das letzte Prinzip bezeichnet man auch als *Maximin-Prinzip*.²⁶⁾ Das erstere ergibt sich direkt aus der Definition der subjektiven Präferenzrelation, wenn man diese auf Handlungen anwendet.

Aus den beiden Kriterien werden *normative* Entscheidungskriterien, wenn man den subjektiven Präferenzbegriff durch einen normativen ersetzt. An die Stelle des subjektiven Nutzens tritt dabei dann der moralische Wert einer Sache.

Es ist schon hier zu betonen, daß der subjektive Wert oder *Nutzen* nicht mit *Eigennutzen* gleichzusetzen ist. Die subjektive Bewertung von Sachverhalten durch eine Person richtet sich nur dann ausschließlich nach ihren eigenen Interessen, wenn sie ein perfekter Egoist ist. Für einen Altruisten sind oft Zustände auch subjektiv wertvoller, die nach seiner Überzeugung nicht für ihn selbst, sondern für andere vorteilhafter sind. Und eine perfekt moralische Person *a* läßt sich so charakterisieren, daß sie immer jene Sachverhalte subjektiv vorzieht, die sie für moralisch besser hält.

²⁶⁾ Dieses Entscheidungskriterium ist nicht unbestritten. In einem Fall wie

| | A | ¬A |
|----|------|-----|
| F | 1000 | 1 |
| ¬F | 1.1 | 1.1 |

läge es z. B. offensichtlich näher, F zu tun. Das Maximin-Kriterium ist jedoch dann vernünftig, wenn große Werte auf dem Spiel stehen, d. h. wenn sich die minimalen Nutzenswerte der Handlung erheblich unterscheiden. Entscheidungen unter Unsicherheit stellen einen extremen Ausnahmefall dar. Selbst wenn man den Alternativen keine präzisen Wahrscheinlichkeitswerte zuordnen kann, kann man doch meist sagen, ob A etwa ebenso wahrscheinlich ist wie nicht-A, oder viel wahrscheinlicher, bzw. unwahrscheinlicher. Auch bei solchen Annahmen kann man oft schon das Prinzip E1 zur Abschätzung des zu erwartenden Nutzensunterschieds der Handlungen verwenden. Vgl. dazu auch Harsanyi (76), 46 ff.

1.5 Humes Gesetz

In den Diskussionen über ethische Grundlagenprobleme spielt das sog. „Humesche Gesetz“ eine wichtige Rolle. Hume schreibt im „Treatise“:²⁷⁾ „In every system of morality which I have hitherto met with I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.“

Diese Behauptung Humes, der Schluß von nicht-normativen „ist“-Aussagen auf normative „soll“-Aussagen bedürfe einer Begründung, sei also kein logisch gültiger Schluß, nennt man das *Humesche Gesetz*. Man formuliert es meist so: *Aus nichtnormativen Aussagen folgen keine normativen Sätze*. In dieser Form ist die Behauptung jedoch nicht richtig, denn aus einem nichtnormativen Satz A folgt logisch z. B. A oder O(B), also ein normativer Satz.²⁸⁾

Man kann aber das Humesche Gesetz in folgender Form beweisen:

T1.5-1: Aus einer konsistenten Menge nicht-deontischer Sätze folgen logisch nur solche rein deontischen Sätze, die logisch wahr, also auch ohne diese Prämissen beweisbar sind.

Dabei heißt „logisch folgen“ und „logisch wahr sein“ soviel wie „in der deontischen Logik folgen, bzw. wahr sein“.²⁹⁾ Für das Humesche Gesetz ist also die Beschränkung auf *rein* deontische Sätze wesentlich. Ferner ist zu beachten, daß die Deutung deontischer Aussagen, auf der die deontische Logik beruht, sich in einem sehr allgemeinen Rahmen hält und daher mit vielen spezielleren Interpretationen deonti-

²⁷⁾ Hume (T), Buch 3, 177 f.

²⁸⁾ Vgl. dazu D1.1-3.

²⁹⁾ Zum Beweis dieses Satzes vgl. Kutschera (77).

scher Ausdrücke verträglich ist. Jede ethische Theorie deutet Gebotsaussagen in einer spezifischeren Weise, als das in der deontischen Logik geschieht. Dadurch können neue Bedeutungspostulate für diese Terme zu den Prinzipien der Normlogik hinzukommen, und diese Postulate können bewirken, daß auch analytische Beziehungen zwischen rein deontischen und nichtdeontischen Sätzen bestehen. Dann kann man aber unter Bezugnahme auf einen derart verstärkten Begriff der analytischen Folgebeziehung sagen, daß auch aus einer konsistenten Menge nichtdeontischer Sätze rein normative Sätze (in diesem Sinn) folgen können, die nicht allgemeingültig sind.

Dazu zwei Beispiele:

1. Der Rahmen möglicher Interpretationen von deontischen Termen in der deontischen Logik ist so weit, daß auch Deutungen zugelassen sind, nach denen (analytisch) gilt $O(A) \equiv A$, d. h. ein Sachverhalt A ist geboten genau dann, wenn er wahr ist. Es ist klar, daß dann aus einem nichtnormativen Satz A der rein deontische Satz $O(A)$ folgt.
2. Es liegt nahe, zu sagen, daß es einer Person a in einer Situation S nur dann geboten ist, eine Handlungsweise F zu vollziehen, wenn a in S F tatsächlich vollziehen *kann*, d. h. wenn a nicht aufgrund äußerer Umstände oder subjektiven Unvermögens daran gehindert ist, F zu tun. Danach wäre es z. B. jemand nur dann geboten, einen anderen über einen Vorgang korrekt zu informieren, wenn er über diesen Vorgang tatsächlich Bescheid weiß. Nun ist die Aussage, daß a in der Situation S nicht F tun kann, eine nichtnormative Aussage. Aus ihr folgt aber bei einer solchen Interpretation von Gebotsaussagen der rein normative Satz, daß es a in S nicht geboten ist, F zu tun.³⁰⁾

Noch deutlicher wird das bei valuativen Sätzen. Die T1.5–1 entsprechende Behauptung, daß aus einer konsistenten Menge nichtvaluativer Sätze logisch nur solche rein valuativen Sätze folgen, die logisch wahr sind, gilt nur, wenn wir in die Logik normativer Präferen-

³⁰⁾ Auf die Frage, ob eine solche Interpretation von Geboten angemessen ist, oder ob man nicht besser sagen sollte, das Unvermögen, ein Gebot zu befolgen, hebe dieses nicht auf, sondern befreie nur von der Verantwortlichkeit für die Nichtbefolgung und damit von einer moralischen Schuld oder von Strafe, gehen wir später ein. Ist es unter der Bedingung B logisch unmöglich, daß eine Person a F tut, so gilt schon nach den Prinzipien über bedingte Gebote $\neg O(Fa, B)$, d. h. dann ist es a unter der Bedingung B auch nach den Prinzipien der deontischen Logik nicht geboten, F zu tun.

zen keine Prinzipien aufnehmen, die im Sinn unserer probabilistischen Deutung von Wertaussagen diese mit Wahrscheinlichkeitsaussagen verbinden, wenn also in allen Axiomen der Präferenzlogik (neben formal logischen Operatoren) allein der Ausdruck \leq und durch ihn definierte Ausdrücke vorkommen.³¹⁾ Kommt daneben aber auch ein Ausdruck für Wahrscheinlichkeiten vor, wie z.B. in der Aussage $w(A)=0 \wedge A < .B \supset A \vee B = .B$, so folgt aus dem nichtvaluativen Satz $w(A)=0$ der rein valutive Satz $A < .B \supset A \vee B = .B$. Die Logik der Wertaussagen darf also noch nicht deren probabilistische Deutung auszeichnen, wenn das Humesche Gesetz in der angegebenen Version gelten soll. Da aber diese Deutung die naheliegende ist, wie wir gesehen haben, hat dieses Gesetz für Wertaussagen allenfalls formale Bedeutung, wenngleich die Informationen, die man aus reinen Wahrscheinlichkeitsaussagen über die Relation \leq erhält, sehr schwach sind. Auch die Behauptung, aus einer konsistenten Menge nichtnormativer Sätze folgten nur solche reinnormativen Sätze, die logisch wahr sind, gilt daher nur unter der angegebenen Restriktion für die Wertlogik.

Zusammenfassend können wir also sagen: Das Humesche Gesetz gilt nur in der Form, in der es sich auf rein normative Sätze und rein normlogische Schlüsse bezieht. Es gilt hingegen nicht generell für analytische Folgebeziehungen, die sich auf spezielle Deutungen normativer Terme beziehen. In der Tat wollte auch Hume mit seinem Hinweis trotz der Einfügung „what seems altogether inconceivable“ wohl keine solche generelle Unmöglichkeitsbehauptung aufstellen. Er selbst vertrat ja eine Deutung von Wertaussagen, nach denen sie mit nichtnormativen Sätzen synonym sind, nämlich mit Aussagen über subjektive Präferenzen, so daß sie für Humes Verständnis tatsächlich aus solchen nichtnormativen Sätzen ableitbar sind.³²⁾

³¹⁾ Solche Axiomatisierungen finden sich z. B. in Jeffrey (65). Für einen Beweis des Satzes bei dieser Restriktion vgl. wieder Kutschera (77).

³²⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 4.4. Einen recht naiven Versuch, das Humesche Gesetz zu widerlegen, hat J. R. Searle in (69), Kap. 8 gemacht. Seine Ableitung sieht etwa so aus: (1) Hans sagte zu Fritz „Ich verspreche dir hiermit, dir 5 Mark zu zahlen“. (2) Hans hat Fritz versprochen, ihm 5 Mark zu zahlen. (3) Hans hat sich verpflichtet, Fritz 5 Mark zu zahlen. (4) Hans ist verpflichtet, Fritz 5 Mark zu zahlen. Hier ist (1) ein nichtnormativer Satz, aus dem über (2) und (3) der rein deontische Satz (4) ohne Verwendung zusätzlicher normativer Prämissen folgen soll. (2) folgt zwar aus (1), und (4) aus

1.6 Das Generalisierbarkeitspostulat

In der Ethik wie der Rechtstheorie begegnet uns häufig der Gedanke, es könne jemand in einer Situation nur dann geboten sein, dies oder jenes zu tun, wenn das in gleichartigen Situationen auch allen anderen geboten ist. Für verschiedene Gruppen (z. B. Richter, Soldaten, Polizisten) und unter verschiedenen Umständen gelten zwar spezielle rechtliche Vorschriften, aber diese gelten dann in gleicher Weise für alle Mitglieder dieser Gruppen und für alle, die sich in diesen Umständen befinden. Moralisch oder juristisch akzeptable Gebote müssen in diesem Sinn generell sein. Man kann nicht einem etwas gebieten – oder entsprechend: verbieten oder erlauben –, ohne es auch den anderen in gleich gelagerten Fällen zu gebieten, zu verbieten oder zu erlauben. Dieses *Generalisierbarkeitspostulat* drückt sich auch im Rechtsgrundsatz der Gleichheit vor dem Recht oder der Unparteilichkeit des Rechts aus. Es bestimmt so ein wichtiges Merkmal unserer Gerechtigkeitskonzeption. Auch in der Ethik spielt es eine bedeutende Rolle. So ist für Kant die Generalisierbarkeit eines Gebots das entscheidende Kriterium für seine Geltung³³⁾ und für H. Sidgwick bildet es eine unverzichtbare Prämisse in seiner Begründung des Utilitarismus.³⁴⁾

Man führt für dieses Prinzip oft folgendes Argument an: Moralische Urteile lassen sich nur durch generelle moralische Prinzipien be-

(3), aber (3) folgt nur dann aus (2), wenn man entweder eine normative Prämisse benützt wie „Mit der Abgabe eines Versprechens verpflichtet man sich, es zu halten“ – was Searle ausschließen will – oder wenn man das Wort „versprechen“ schon im Sinn von „sich zu etwas verpflichten“ versteht – dann folgt aber (2) nicht mehr aus (1), und (2) ist dann schon ein normativer Satz. – Auf ähnliche Weise wollte Hobbes die Verbindlichkeit von Verträgen begründen. Nach ihm besteht ein Vertrag in der Aufgabe eines Rechts. Die Pflicht, Verträge einzuhalten, soll dann trivialerweise gelten, denn wenn man das Recht auf eine Handlung F aufgegeben hat, hat man kein Recht mehr, F zu tun, ist also verpflichtet, F zu unterlassen. Auch diese Folgerung gilt aber nur, wenn man die normative Prämisse benützt, daß man verpflichtet ist, geschlossene Verträge zu erfüllen, oder wenn man die Rede von „Verträgen“ von Anfang an so versteht, daß nur verbindliche Verabredungen Verträge sind.

³³⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 5.3.

³⁴⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 4.3.

gründen, die als solche keinen Unterschied zwischen einzelnen Personen machen. Wenn also aus ihnen folgt, daß eine Person *a* mit den und den Eigenschaften in der und der Situation etwas tun soll, so folgt daraus ebenso, daß jede andere Person *b* mit denselben Eigenschaften in denselben Umständen dasselbe tun soll.³⁵⁾ Dieses Argument ist jedoch nicht stichhaltig: Eine deduktive Begründung aus allgemeinen Prinzipien ist nur *eine* Form der Begründung unter anderen. Sie spielt in wissenschaftlichen Argumentationen sicherlich eine große Rolle, aber allgemeine Prinzipien sind keineswegs immer evidenten als singuläre Aussagen; in den empirischen Wissenschaften stützen sie sich vielmehr auf diese. Wenn also „begründen“ soviel heißt wie „einsichtig machen“, so können moralische Urteile auch durch singuläre Sätze begründet werden. Daß Folterungen generell ein Unrecht darstellen, wird man z. B. kaum als evidenten ansehen als die Tatsache, daß eine bestimmte Folterung ein Unrecht ist.

Nicht nur die Begründung des Generalisierbarkeitspostulats ist aber bei näherem Zusehen problematisch, sondern schon seine Präzisierung.³⁶⁾ Wir gehen von der Formulierung aus:

GP1: $\wedge xy(O(A[x], B[x]) \supset O(A[y], B[y]))$ – Für alle Personen *x* und *y* gilt: Ist es *x* unter der Bedingung *B* geboten, *A* zu tun, so auch *y*.

(Die Variable *x* soll dabei nicht in *A*[*y*] oder *B*[*y*] vorkommen, und *y* nicht in *A*[*x*] oder *B*[*x*].) In dieser Formulierung läßt sich jedoch das Prinzip wie folgt *ad absurdum* führen: Wir nehmen an, einer Person *a* sei es (*prima facie*) geboten, *F* zu tun, d. h. es gelte $O(Fa)$. *F* sei z. B. die Handlungsweise, die Wahrheit zu sagen. Dann können wir ein neues Prädikat *H* so definieren: $Hx := (x = a \wedge Fx) \vee (x \neq a \wedge \neg Fx)$. *H* tut man also, wenn man *F* tut, falls man *a* ist, und andernfalls, wenn man *F* unterläßt; im Beispiel: wenn man als *a* die Wahrheit sagt oder als ein anderer lügt. Ist nun die Person *b* von *a* verschieden, so sind die Aussagen *H**a* und *F**a* ebenso wie *H**b* und $\neg Fb$ logisch äquivalent. Mit $O(Fa)$ gilt also auch $O(Ha)$, nach GP1 also $O(Hb)$, und damit $O(\neg Fb)$. Im Beispiel würde so aus dem Gebot, daß *a* die Wahrheit sagen soll, nach GP1 folgen, daß *b* nicht die Wahrheit sagen soll, und

³⁵⁾ Vgl. dazu z. B. Frankena (63), 22 f. und Hare (55).

³⁶⁾ Zur Kritik des Generalisierbarkeitspostulats vgl. auch Broad (30), 223 f.

das ist sicher eine inakzeptable Folgerung – eine Folgerung zudem, die dem Sinn des Generalisierbarkeitspostulats widerspricht. Man kann auch den Gehalt von GP1 dadurch trivialisieren, daß man ein partikuläres Gebot des Inhalts, eine Person a solle F tun, mithilfe eines Prädikats $Hx := x=a \wedge Fx \vee x \neq a$ als generelles Gebot $\wedge x O(Hx)$ formuliert. Dieses Gebot genügt GP1 und hat die äußere Form eines generellen Gebots, verpflichtet aber im Effekt nur a , etwas zu tun.

Diese Schwierigkeit ist eng mit der Paradoxie verwandt, auf die N. Goodman im Zusammenhang mit dem Induktionsprinzip hingewiesen hat.³⁷⁾ Dort geht es darum, Beobachtungen an Einzelfällen zu generalisieren, also z. B. durch die Beobachtung, daß alle bisher geprüften Exemplare einer zoologischen Spezies ein gewisses physiologisches Merkmal F haben, die generelle Hypothese zu stützen, daß *alle* Exemplare dieser Spezies die Eigenschaft F haben, und es zeigt sich, daß ein allgemeines Generalisierbarkeitsprinzip schon deswegen nicht gelten kann, weil man mithilfe von „pathologischen“ Prädikaten wie $H(x)$ sonst mit beliebigen Beobachtungen beliebige Voraussagen stützen könnte. Die intensive Diskussion dieser Paradoxie in der wissenschaftstheoretischen Literatur hat gezeigt, daß es keine zugleich generellen und präzisen Kriterien gibt, mit denen man „pathologische“, nicht generalisierbare Prädikate von „normalen“, generalisierbaren unterscheiden kann.³⁸⁾

Es könnte scheinen, als würde unser Problem auch bei normalen Prädikaten auftreten. Ist es z. B. a geboten seine Frau, b , zu lieben, so folgt daraus nicht, daß jeder a 's Frau, b , lieben soll. Eine vernünftige Generalisierung wäre nur: Jeder soll seine eigene Frau lieben. Hier ist

³⁷⁾ Vgl. dazu Goodman (55), sowie die Darstellung in Kutschera (78). Unsere Kritik am Prinzip GP1 beruht natürlich auf den hier zugrunde gelegten Prinzipien der deontischen Logik, speziell auf dem Prinzip, daß für logisch äquivalente Sätze A und B mit $O(A)$ auch $O(B)$ gilt. Gibt man aber dieses Prinzip auf, so ist allen heute diskutierten Systemen der deontischen Logik der Boden entzogen.

³⁸⁾ Auch der Hinweis, daß Gebote sich primär auf Handlungsweisen beziehen, hilft in unserem Fall nicht weiter: auch Hx ist eine Handlungsweise. Es gilt zwar, daß a und b , wenn sie H tun, im normalen Sinn Verschiedenes tun. Aber zwei Personen tun in aller Regel Verschiedenes, wenn sie das Gleiche tun: Wenn a spazierengeht, bewegt er a 's Beine, und wenn b spazierengeht, bewegt er b 's Beine.

jedoch zu beachten, daß deontische Kontexte *intensional* sind. Sind a und b Eigennamen, so gilt also nicht generell $a=b \supset (O(A[a]) \equiv O(A[b]))$.³⁹⁾ Die Sätze „Es ist geboten, daß a b liebt“ und „Es ist geboten, daß a seine Frau liebt“, sind also nicht äquivalent. Es wäre nun aber nicht sinnvoll, das erste Gebot aufzustellen, da es nur unter der Bedingung gilt, daß a mit b verheiratet ist. Aus dem sinnvolleren zweiten Gebot folgt aber mit GP1 das vernünftige Gebot, daß jeder seine Frau lieben soll.

Man hat vorgeschlagen,⁴⁰⁾ das Generalisierbarkeitspostulat gegenüber GP1 so abzuschwächen, daß gilt:

$$\text{GP2: } \wedge xy(\ddot{A}(x,y) \wedge O(A[x],B[x]) \supset O(A[y],B[y]))$$

wobei $\ddot{A}(a,b)$ besagen soll, daß a und b ähnliche Eigenschaften haben. Damit entgeht man jedoch weder den Bedenken gegen GP1, noch erscheint eine solche Modifikation als sinnvoll. Denn zwei Personen a und b haben immer „ähnliche Eigenschaften“. Jeder ist ein Mensch, jeder ist mit sich selbst identisch, etc. Die Forderung ist also so schwach, daß GP2 mit GP1 zusammenfällt. Würde man hingegen $\ddot{A}(a,b)$ so deuten, daß a und b *alle* Eigenschaften gemeinsam haben, so würde das implizieren, daß a und b identisch sind, so daß GP2 in eine logische Tautologie überginge, d.h. inhaltsleer würde. Der Vorschlag von M. Singer in (61) schließlich, die Ähnlichkeit solle bzgl. solcher Eigenschaften bestehen, die im Hinblick auf die fragliche Obligation, unter der Bedingung B A zu tun, *relevant* sind, besagt im Effekt: a und b sind sich ähnlich, wenn die Obligation unter der Bedingung B A zu tun, für beide gilt oder für beide nicht gilt. Danach würde jedoch GP2 abermals zu einer inhaltslosen Tautologie.

Die Probleme, die sich mit dem Generalisierbarkeitspostulat verbinden, sind nun nicht nur logischer, sondern auch inhaltlicher Natur. Die Forderung, allen solle in gleichen Umständen Gleiches geboten sein, ist viel zu stark. Sonderrechte und -pflichten für gewisse Gruppen lassen sich nicht sinnvoll ausschließen. So gilt die Pflicht zum Kriegsdienst mit der Waffe nur für Männer eines bestimmten Alters und Gesundheitszustands; Angehörige der Polizei und der Ver-

³⁹⁾ Vgl. dazu Kutschera (76), 4.2., wo diese Dinge für die logisch strukturgleiche epistemische Logik diskutiert werden.

⁴⁰⁾ Vgl. z. B. M. Singer (61), Kap. I.

waltung können ihre Aufgaben nur dann erfüllen, wenn sie besondere Rechte haben, die sich nach ihren verschiedenen Funktionen richten, usw. Der Kreis jener Gruppen, denen man gewisse Sonderrechte und -pflichten zuordnet, läßt sich aber nicht generell abgrenzen; sie hängt von der Struktur von Staat, Gesellschaft, Wirtschaftsordnung etc. ab. Die Forderung, alle möglichen Gruppenmerkmale zu berücksichtigen, würde das Generalisierbarkeitspostulat trivialisieren, wie wir sahen, und ebenso die Forderung, nur solche Gruppenmerkmale zu berücksichtigen, die für die fraglichen Rechte oder Pflichten relevant sind. Weniger problematisch sind negative Formulierungen des Postulats, die Sonderrechte und -pflichten für gewisse Gruppen ausschließen. So heißt es im Art. 3,3 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland: „Niemand darf wegen seines Geschlechts, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden“. Aber solche Forderungen werden dem Grundgedanken des GP nicht voll gerecht – eine rechtliche Sonderstellung von Rothaarigen oder Brillenträgern wird z. B. nicht ausgeschlossen –, und je größer der Negativkatalog ist, desto problematischer wird die Forderung. So gilt im Gegensatz zum Art. 3,3 nach Art. 12a GG die Pflicht zum Wehrdienst nur für Männer. Man kann also nur sinnvoll fordern, daß gewisse Gruppen in gewisser Hinsicht rechtlich gleichgestellt werden sollen. Es gibt aber kein generelles Prinzip, das festlegen würde, welche Gruppen in welchen Hinsichten rechtlich gleichzustellen sind. Daher läßt sich die Idee des Postulats auch aus inhaltlichen Gründen nur in einzelne materiale und ins Detail gehende Forderungen umsetzen, nicht aber in formal-allgemeine Prinzipien.

Vom Generalisierbarkeitspostulat muß man das *Verallgemeinerungsprinzip* unterscheiden, das man oft ebenfalls als „Generalisierbarkeitsprinzip“ bezeichnet. Es besagt: *Wäre es schlecht, wenn alle Leute (einer bestimmten Gruppe P) eine Handlungsweise F vollzögen, so darf keiner (aus P) F tun* – symbolisch:

$$\text{VP: } N(\wedge x(Px \supset Fx)) \supset \wedge x(Px \supset V(Fx)).^{41)}$$

⁴¹⁾ Vgl. dafür z. B. Singer (61), IV. Singer spricht dort von einem *Argument der Verallgemeinerung* (*argument of generalisation*). – Die Umkehrung des Prin-

Diesen Gedanken wendet man tatsächlich oft bei moralischen Argumentationen an. So kann man z. B. das Verbot, einen Rasen zu betreten, so begründen: „Wenn jeder über den Rasen liefe, so würde er zerstört; also darf man den Rasen nicht betreten“.

Auch dieses Prinzip ist jedoch unhaltbar. Obwohl sich ein schlechter Zustand ergibt, falls *alle* Leute F tun, kann sich doch ein positiver Zustand ergeben, wenn *einige* Leute F tun. Dann kann man aber F nicht generell verbieten. Aus der Tatsache, daß es schlecht wäre, wenn alle Leute Schuster würden, folgt nicht, daß es allen Leuten verboten ist, den Beruf eines Schusters zu ergreifen. Das Verallgemeinerungsprinzip folgt auch nicht aus dem Generalisierbarkeitspostulat.⁴²⁾ Umgekehrt folgt GP1 auch nicht aus VP. Die beiden Prinzipien sind also von einander unabhängig.

Die Diskussionen, die sich in der ethischen Literatur um das Humesche Gesetz und die Prinzipien der Generalisierbarkeit und Verallgemeinerung ranken, sind ein gutes Beispiel für den Wert normlogi-

zips ist äquivalent mit dem Satz: „Ist es positiv, wenn einige (aus P) F tun, so ist es allen (Mitgliedern von P) geboten, F zu tun“.

⁴²⁾ Aus $N(\wedge xA[x])$ erhält man nur $V(\wedge xA[x])$, also $O(Vx \rightarrow Ax)$, aber nicht $VxO(\neg A[x])$. Erst daraus würde sich jedoch mit GP1 $\wedge xO(\neg A[x])$, also $\wedge xV(A[x])$ ergeben. – Singer's Argument in (61), IV,1 für eine Ableitbarkeit von VP mit GP1 lautet so:

- 1) $N(Fa) \supset O(\neg Fa)$ – Wenn es negativ ist, falls a F tut, so ist es a verboten, F zu tun, also
- 2) $N(\wedge xFx) \supset VxO(\neg Fx)$ – Wenn es negativ ist, falls alle F tun, so ist es nicht allen erlaubt, F zu tun. – Aus GP1 ergibt sich ferner:
- 3) $VxO(\neg Fx) \supset \wedge xO(\neg Fx)$ – Wenn es nicht allen erlaubt ist, F zu tun, so ist es niemandem erlaubt, F zu tun, also gilt das Prinzip VP:

- 4) $N(\wedge xFx) \supset \wedge xV(Fx)$.

Dieses Argument ist jedoch nicht haltbar. (1) ist richtig. Aus (1) folgt aber nicht (2), wie Singer behauptet, sondern nur $\wedge x(N(Fx) \supset O(\neg Fx))$. Aus $N(\wedge xFx)$ folgt nicht $VxN(Fx)$; erst daraus würde sich aber mit (1) $VxO(\neg Fx)$ ergeben. Aus $N(\wedge xFx)$ kann man zwar nach dem Schema $N(A) \supset V(A)$ auf $O(\neg \wedge xFx)$, also auf $O(Vx \rightarrow Fx)$ schließen, daraus aber nicht auf: $VxO(\neg Fx)$. (2) ist also nicht haltbar, und daher ist auch der Hinweis, daß (4) aus (2) und (3) folgt, für eine Begründung von (4) wertlos.

scher Analysen in der Ethik. Weitere Beispiele werden wir noch kennenlernen. Viele moralphilosophische Thesen sind das Produkt simpler logischer Fehler, und daher sollte man der Normlogik wesentlich mehr Aufmerksamkeit schenken als bisher.

2 Typen ethischer Theorien

2.1 Deskriptive, normative und Metaethik

In der praktischen Philosophie werden Behauptungen über moralische Normen aufgestellt. Für das Folgende ist es wichtig, zwischen drei Typen solcher Aussagen zu unterscheiden:

Man kann *erstens* über Moralkodices, Wertordnungen oder Rechtsordnungen reden, sie beschreiben, ihre Entstehung oder ihre Rolle in einer Gesellschaft untersuchen, und verschiedene moralische Systeme oder Wertordnungen miteinander vergleichen, ohne dabei selbst normative Aussagen zu machen.¹⁾ Sage ich: „Jedermann hat das Recht der freien Meinungsäußerung“, so ist das eine normative Aussage, mit der ich behaupte, daß ein solches Recht besteht. Sage ich dagegen: „Nach dem Grundgesetz der Bundesrepublik hat jedermann das Recht der freien Meinungsäußerung“, so ist das keine normative Aussage; ich behaupte damit nicht, daß ein solches Recht besteht, mache also keine normative Aussage, sondern referiere nur, was im Grundgesetz steht. Ebenso fälle ich kein Werturteil, wenn ich sage: „Bei den alten Mexikanern galt Selbstverstümmelung zur Sühne schwerer Vergehen als moralisch anerkennenswert“. Mit einer solchen Aussage mache ich mir die beschriebene Wertung nicht zu eigen, sie widerspricht daher auch nicht der normativen Behauptung: „Es ist moralisch verwerflich, sich selbst zu verstümmeln“. Nichtnormative Aussagen über Normen und Werte bezeichnet man auch als *deskriptiv-ethische* Aussagen und spricht von einer *deskriptiven Ethik* als einer empirischen Untersuchung gegebener Normensysteme, die sich selbst normativer Behauptungen enthält. Solche Untersuchungen spielen vor allem in Soziologie, Ethnologie, Anthropologie oder Geschichte, aber auch in der Rechtswissenschaft eine wichtige Rolle. Deskriptiv-ethische Untersuchungen bilden jedoch weder eine einheitliche, noch

¹⁾ Wir haben in den Abschnitten 1.1 bis 1.3 betont, daß eine Aussage nicht schon dann „normativ“ heißt, wenn in ihr normative Ausdrücke wie „geboten“ oder „gut“ vorkommen.

eine philosophische Disziplin, obwohl sie natürlich auch in der philosophischen Ethik vorkommen.²⁾

Man kann *zweitens* normative Aussagen machen und sie begründen. Solche Aussagen rechnet man zur *normativen Ethik*. Es ist aber üblich, „Ethik“ generell im Sinne von „normativer Ethik“ zu verstehen, und das wollen auch wir im folgenden tun. Das Epitheton „normativ“ ist dann überflüssig und kann allenfalls der Abgrenzung normativer Aussagen, um die es der Ethik im wesentlichen zu tun ist, von nichtnormativen Aussagen dienen, die natürlich auch in der Ethik vorkommen. Nach seinem üblichen Gebrauch muß man also das Wort „Ethik“ in der Verbindung „deskriptive Ethik“ eigentlich in Anführungszeichen setzen; denn eine deskriptive „Ethik“ ist keine spezielle Form der Ethik im üblichen Sinn des Wortes. In der praktischen Philosophie geht es nicht darum, welche moralischen Regeln und Vorstellungen in unserer oder in anderen Gesellschaften gelten, sondern um das, was moralisch richtig ist. Sie fragt nicht, was irgendwo als gut oder rechtens *gilt*, sondern was gut oder rechtens *ist*. Daher ist sie, im Gegensatz zur deskriptiven „Ethik“, eine *praktische* Disziplin: Nur aus normativen Aussagen, aus Geboten oder moralischen Wertungen, ergibt sich, was wir tun sollen. Die Leitfrage der Ethik ist in der Formulierung von Kant die Frage: „Was sollen wir tun?“. Aus der Feststellung, daß es nach den herrschenden Moralvorstellungen geboten ist, dies oder jenes zu tun, folgt hingegen nicht, daß ich so handeln soll, wenn zu der deskriptiven Aussage über diese Vorschrift nicht die normative Aussage hinzukommt, daß diese Vorschrift moralisch richtig ist. Und wenn ich unsere Moralvorstellungen aus historischen, soziologischen und psychologischen Gegebenheiten erklären kann, so folgt daraus nicht, daß ich sie damit auch als gültig erwiesen habe. Ich habe dann nur eine Erklärung für den nichtnormativen Satz gegeben: „In unserer Gesellschaft gilt diese so und so bestimmte moralische Wertordnung“. Das ist aber keine Begründung für den nor-

²⁾ Ein gutes Beispiel für deskriptiv-ethische Untersuchungen bildet Westermarck (06). Auch viele Arbeiten zur Moralphilosophie haben zumindest einen stark deskriptiven Anstrich. Das gilt insbesondere von denen des Englischen Empirismus. Besonders deutlich wird das z. B. in dem Buch „Theory of Moral Sentiments“ von Adam Smith. Vielfach wird nicht klar zwischen Aussagen über moralisches Urteilen und solchen über die Geltung moralischer Urteile unterschieden.

mativen Satz „Diese Wertordnung gilt“, und nach dem Humeschen Gesetz ist dieser Satz auch keine logische Folge des ersteren. Die Relevanz der Unterscheidung deskriptiv-ethischer und normativer Aussagen hängt natürlich von der Deutung normativer Aussagen ab. So bilden beide Aussagetypen für naturalistische Theorien, nach denen sich normative Sätze in nichtnormative übersetzen lassen, keinen Gegensatz.³⁾

Gegen die Konzeption der Ethik als normativer Disziplin hat man eingewendet, eine Wissenschaft könne keine Normen *setzen*, sondern sie nur *beschreiben* und ihre Entstehung *erklären*; eine Wissenschaft stelle Behauptungen auf und begründe sie, formuliere aber keine Forderungen oder Empfehlungen, wie wir uns verhalten sollen.⁴⁾ Daher sei die zentrale Frage der Ethik auch nicht: „Was sollen wir tun?“, sondern: „Was wird als gut angesehen und warum?“ Dieser Einwand wäre aber nur dann berechtigt, wenn normative Sätze keine Behauptungssätze wären, sondern z. B. Imperative. In der Kritik nichtkognitivistischer Ethiken im Kapitel 3, die eine solche Ansicht vertreten, wird jedoch gezeigt, daß man normative Sätze als Behauptungen auffassen muß. Dann entfällt dieser Einwand – es sei denn, man will unter „Wissenschaft“ von vornherein immer nur eine nichtnormative Wissenschaft verstehen. Eine solche terminologische Einschränkung ist jedoch nicht gerechtfertigt.

Man kann *drittens* auch Aussagen über die normative Sprache oder die Form und Begründung normativer Theorien machen. Solche Aussagen sind einerseits nicht normativ, andererseits sind sie aber auch keine Aussagen über den Inhalt moralischer oder rechtlicher Systeme. Es handelt sich dabei vielmehr um Sätze sprachtheoretischen und methodologischen, also *wissenschaftstheoretischen* Inhalts. Man rechnet sie meist der *Metaethik* zu.⁵⁾ Es wäre nun aber unsinnig, eine scharfe Grenze zwischen Ethik und Metaethik ziehen zu wollen. Ethik ist wie

³⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 2.3.

⁴⁾ So äußert sich z. B. Schlick in (30), Kap. I. Für ihn ist Ethik ein Teil der Psychologie. Tatsächlich ist ein erheblicher Teil seiner Untersuchungen jedoch metaethischer Art, und im letzten Kapitel finden sich auch normative Aussagen.

⁵⁾ Gelegentlich spricht man auch von einer *analytischen*, *theoretischen* oder *kritischen* Ethik. Das erste und immer noch beste Werk der analytischen Ethik im weiteren Sinn des Wortes ist Sidgwick's „Methods of Ethics“.

jede andere wissenschaftliche Disziplin auf die Untersuchung ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlagen angewiesen, auf die Klärung der Bedeutung ihrer Grundaussprüche und der Tragfähigkeit ihrer Argumente. Ethiker haben eine andere Aufgabe als Sozialhelfer oder Seelsorger, deren erste Aufgabe es ist, anderen in konkreten Schwierigkeiten durch praktische Ratschläge zu helfen. Der Moralphilosoph kann sich nicht darauf beschränken, Normen zu verkünden, er muß sich auch um präzise Formulierungen und genaue Begründungen bemühen. Er muß auf die methodische Sauberkeit seiner Arbeit achten und auf die Berechtigung und Effizienz seiner methodischen Regeln reflektieren. Er kann diese Aufgabe nicht anderen zuschreiben und sagen, solche Reflexionen seien Sache der Philosophen; denn der zuständige Philosoph ist in diesem Fall er selber. Metaethik ist also ein integraler Bestandteil der Ethik als einer wissenschaftlichen Disziplin, und metaethische Untersuchungen finden nicht außerhalb ihrer, sondern in ihr selbst statt. Wissenschaftstheoretische Analysen spielen in der Ethik heute eine besonders wichtige Rolle, denn die Unterschiede zwischen den vielen ethischen Theorien, die gegenwärtig diskutiert werden, beziehen sich nicht nur auf normative Prinzipien, sondern zeigen sich schon in den Auseinandersetzungen über die Bedeutung moralischer Terme, über Status und Funktion ethischer Aussagen, über Möglichkeiten, Grenzen und Methoden der Begründung normativer Sätze. Da solche Unterschiede in den wissenschaftstheoretischen Konzeptionen fundamentale Differenzen in den ethischen Theorien selbst bewirken können, hat sich das Interesse der Moralphilosophen teilweise so ausschließlich auf metaethische Probleme konzentriert, daß man davon sprechen konnte, daß die Ethik durch die Metaethik abgelöst worden sei.⁶⁾ Das ist aber eine überspitzte und irreführende Formulierung, denn eine Metaethik ohne normative Ethik würde ebenso in der Luft hängen wie eine Wissenschaftstheorie der Physik ohne Physik. Da normative Theorien den Gegenstand metaethischer Untersuchungen bilden, wäre eine Metaethik ohne normative Ethik gegenstandslos. In den letzten Jahren ist die starke Fixierung auf metaethische Probleme auch wieder einer stärker sachorientierten ethischen Forschung gewichen – kennzeichnend dafür ist z. B. das Buch

⁶⁾ Ein gutes Beispiel dafür ist etwa das Buch „Ethics“ von P. H. Nowell-Smith, das ausschließlich aus Sprachanalysen besteht und keine einzige normative Aussage enthält.

„A Theory of Justice“ von J. Rawls –, ohne daß man allerdings sagen könnte, die wichtigsten metaethischen Probleme seien heute gelöst.

Es ist oft die Frage gestellt worden, ob metaethische Positionen normativ *neutral* sind oder ob sie schon bestimmte normative Theorien implizieren. Aus der Tatsache, daß z. B. der Utilitarismus sowohl mit einer naturalistischen als auch mit einer intuitionistischen metaethischen Position verträglich ist,⁷⁾ ergibt sich, daß metaethische Entscheidungen nicht schon alle normativen Entscheidungen festlegen. Daraus folgt aber keineswegs eine allgemeine *Neutralitätsthese* des Inhalts, daß Metaethik und normative Ethik voneinander unabhängig seien. Metaethische Entscheidungen legen den wissenschaftstheoretischen Rahmen normativer Theorien fest, und es wird sich im folgenden zeigen, daß damit unter Umständen bereits sehr weitreichende Vorentscheidungen gefallen sind; daß insbesondere nicht jede normative Theorie mit jeder metaethischen Theorie verträglich ist. Daraus ergibt sich, daß die Metaethik nicht nur ein formales, methodologisches und sprachanalytisches Interesse hat, sondern auch eine Bedeutung für die materialen Fragen der Ethik. Hinzu kommt, daß sich, wie wir unten sehen werden, metaethische Fragen nicht immer eindeutig von normativen Fragen trennen lassen. Insbesondere hängt die Geltung moralischer Aussagen natürlich mit der Bedeutung moralischer Termini zusammen.

Wir halten also fest, daß metaethische Untersuchungen einen wichtigen und auch sachlich relevanten Teil der Ethik bilden, daß sich aber Ethik nicht in Metaethik erschöpft, sondern primär auf die Formulierung und Begründung normativer Aussagen abzielt.

Die wichtigsten metaethischen Probleme werden bei den Klassifikationen ethischer Theorien nach metaethischen Gesichtspunkten in den folgenden Abschnitten dieses Kapitels deutlich werden. Wir wollen hier aber auf zwei zentrale Probleme hinweisen, die dort nicht mehr in dieser Allgemeinheit zur Sprache kommen: das Sinnproblem und das Begründungsproblem. Ethik kann nur dann als wissenschaftliche Disziplin bestehen, wenn sie sich den beiden wissenschaftlichen Grundforderungen stellt: der Forderung nach ausreichender Präzisie-

⁷⁾ Zur Charakterisierung von Naturalismus, Intuitionismus und Utilitarismus vgl. die Abschnitte 2.3 und 4.3.

rung und der Forderung nach zulänglicher Begründung ihrer Aussagen.

Das *Sinnproblem* besteht darin, die Bedeutung zentraler moralischer Ausdrücke zu bestimmen, wie „geboten“ oder „gut“. Daneben muß die Ethik sich aber auch um die Klärung anderer Termini bemühen, die in ihren Aussagen vorkommen, insbesondere der Wörter aus dem Umkreis des Redens über Handlungen, wie „wollen“, „können“, „beabsichtigen“ oder „glauben“, aber auch solcher Ausdrücke wie „Freiheit“, „Verantwortung“ oder „Gewissen“. Mit diesem Problem haben wir uns bereits im ersten Kapitel beschäftigt. Wir haben dort z.B. den Begriff der normativen Präferenz als Grundbegriff ausgezeichnet und einige Eigenschaften dieses Begriffes festgelegt. Diese Eigenschaften haben jedoch auch andere Begriffe, wie der Begriff der subjektiven Präferenz. Es ist daher nötig, den normativen Präferenzbegriff von nicht-moralischen Präferenzbegriffen abzugrenzen. Gerade die Abgrenzung des moralisch Guten vom subjektiv Guten oder Nützlichen ist ein wichtiges und tiefliegendes Problem, das uns im folgenden wiederholt beschäftigen wird, denn es gibt eine Gruppe von ethischen Theorien – die subjektivistischen Theorien, die wir im 4. Kapitel erörtern –, die das moralisch Gute in der einen oder anderen Weise mit dem für einzelne oder für Gruppen subjektiv Guten identifizieren.

Oft erweist sich ferner ein Streit um die moralische Bewertung einer Sache als ein Streit um Worte, da die Diskussionspartner verschiedene moralische Kriterien im Auge haben. Es ist z.B. eine geradezu stereotype Begründung der Regierung für Gesetzesvorlagen, daß sie zu „mehr Gerechtigkeit“ führen sollen, und ein fast ebenso stereotyper Einwand der Opposition, daß das nicht der Fall sei. Solche unterschiedlichen Urteile ergeben sich oft nicht so sehr aus unterschiedlichen Erwartungen über die Folgen der Gesetze, als aus verschiedenen Vorstellungen von Gerechtigkeit. Damit also moralische Urteile wie „dies ist gerecht“ oder „das ist gut“ nicht nur Leerformeln sind, sondern einen genauen Sinn haben, ist es erforderlich, den Sinn moralischer Terme zu klären. Auch ein Vergleich verschiedener normativer Theorien ist nur dann möglich, wenn ihre Grundterme dasselbe bedeuten, wenn also unter „gut“, „gerecht“, etc. dasselbe verstanden wird, oder wenn zumindest Bedeutungsbeziehungen zwischen ihnen bestehen, aufgrund derer man die Aussagen der einen Theorie mit jenen der anderen vergleichen kann. Wo immer sich also anscheinend

unverträgliche moralische Urteile gegenüberstehen, wird man zuerst prüfen müssen, ob sie gleiche Ausdrücke auch in derselben Bedeutung verwenden. Nur dann liegt jenseits bloßer terminologischer Differenzen ein Gegensatz in der Beurteilung der Sache vor.

Wir haben bisher auch immer vorausgesetzt, moralische Urteile seien Behauptungssätze, also Sätze, die wahr oder falsch sind. Auch das ist in der Literatur jedoch heftig umstritten, und daher ist es Aufgabe der Metaethik, den Status und die Funktion moralischer Urteile zu klären.⁸⁾ Die Auffassungen, zu denen man dabei gelangt, bestimmen die Vorstellungen über Sinn, Möglichkeiten und Grenzen der Ethik in sehr grundsätzlicher Weise.

Kann man moralische Urteile beweisen, begründen oder rechtfertigen? Wenn ja, in welchem Sinn und wie? Diese Fragen umschreiben das *Begründungsproblem* der Ethik. Sie sind deswegen von fundamentaler Bedeutung, weil eine Ethik nur dann als wissenschaftliche Disziplin angesehen werden kann, wenn ihre Aussagen sich begründen lassen, und wenn diese Begründungen einer intersubjektiven Kontrolle zugänglich sind. Gerade das letztere wird oft bezweifelt und es wird behauptet, moralische Urteile beruhten letztlich auf individuellen Entscheidungen. Danach würden aber moralische Dispute nur dann zu einem Ergebnis führen, wenn die Gesprächsteilnehmer von gemeinsamen moralischen Prämissen ausgehen und ihre anfänglichen Meinungsunterschiede nur auf unterschiedlichen Ansichten über nichtmoralische Tatsachen beruhen, oder auf unterschiedlichen Ansichten darüber, was aus gemeinsam akzeptierten Prämissen folgt; die ersten normativen Prämissen würden sich jedoch einer Rechtfertigung entziehen.

Daß Begründungen im Sinne von Beweisen oder Ableitungen immer erste Prämissen voraussetzen, daß sich nicht alles begründen läßt, ist eine ebenso triviale wie allgemeingültige Einsicht. Ein Hinweis darauf, daß sich in der Ethik nicht alle Aussagen in diesem Sinn begründen lassen, impliziert also keine negative Antwort auf das Begründungsproblem, denn es gibt auch eine Rechtfertigung von Urteilen durch ihre Evidenz.⁹⁾ Nur wenn man behauptet, moralische Evidenzen oder Erfahrungen seien grundsätzlich privater Natur und

⁸⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 2.2 und das 3. Kapitel

⁹⁾ Vgl. dazu Kutschera (81), 1.5.

könnten von anderen nicht nachvollzogen oder kontrolliert werden, ergibt sich eine negative Antwort auf das Begründungsproblem, ein Status ethischer Aussagen, der sich von denen anderer Disziplinen grundsätzlich unterscheidet und den wissenschaftlichen Charakter der Ethik infrage stellt.

Das Begründungsproblem hat nicht nur theoretisch-wissenschaftliche Relevanz, sondern auch eminent praktische Bedeutung. Wenn es mir nicht klar ist, welche von zwei alternativen Verhaltensweisen in einer gegebenen Situation moralisch besser ist, so werde ich nach Gründen suchen, so oder so zu handeln, d.h. ich werde meine Entscheidung begründen müssen. Das wird insbesondere dann dringlich, wenn ich mich in einer Zwangslage befinde, in der ich in jedem Fall etwas tun muß, was *prima facie* moralisch nicht richtig ist; wenn ich z. B. zwischen dem Bruch eines gegebenen Versprechens und der Unterlassung einer Hilfeleistung wählen muß. Was immer wir in solchen moralischen Konfliktfällen tun, wir setzen uns Vorwürfen aus – mögen sie von anderen kommen oder von uns selbst –, denen gegenüber wir uns rechtfertigen müssen. Und dann ist die Frage: Welche Gründe gibt es, so und nicht anders zu handeln?

Das Begründungsproblem ist natürlich eng mit dem Sinnproblem verknüpft. Ob man eine Aussage begründen kann, und wie man dabei ggf. vorzugehen hat, hängt vom Sinn dieser Aussage ab. Sieht man moralische Urteile als Sätze an, die weder wahr noch falsch sind, so entfällt das Begründungsproblem überhaupt, denn „begründen“ heißt im üblichen Sinn „als wahr ausweisen“. Ist man ferner der Ansicht, normative Terme ließen sich durch nichtnormative, z.B. biologische oder soziologische Terme definieren, so reduziert sich das moralische Begründungsproblem für normative Aussagen auf das Problem, die entsprechenden biologischen oder soziologischen Urteile zu begründen. Dieses Problem wird aber in den einschlägigen Wissenschaften behandelt, so daß sich bei einer solchen Deutung moralischer Terme ein spezifisch moralisches Begründungsproblem nicht stellt.

Diese beiden metaethischen Fundamentalprobleme, das Sinn- und das Begründungsproblem, werden uns durch die gesamten folgenden Erörterungen begleiten.

In den folgenden Abschnitten wollen wir uns nun eine erste Übersicht über die Mannigfaltigkeit ethischer Theorien verschaffen, indem wir metaethische Gesichtspunkte zu ihrer Klassifikation angeben.

2.2 Kognitivistische und nichtkognitivistische Theorien

Eine erste metatheoretische Unterscheidung ethischer Theorien – die grundsätzlichste überhaupt – ergibt sich aus der Frage, ob normative Aussagen Behauptungssätze sind, ob wir also mit ihnen das Bestehen von Sachverhalten behaupten. Behauptungssätze zeichnen sich vor anderen Sätzen dadurch aus, daß sie entweder wahr oder falsch sind. Der Behauptungssatz „Die Tür ist geschlossen“ ist wahr oder falsch, je nachdem, ob die Tür geschlossen ist oder nicht.¹⁰⁾ Befehlssätze wie „Schließe die Tür!“ oder Wunschsätze wie „Ich wollte, die Türe wäre geschlossen“, sind dagegen weder wahr noch falsch. Ein Satz ist wahr genau dann, wenn es sich so verhält, wie er es sagt. Nur Behauptungssätze sagen aber, daß sich etwas so und so verhält; nur sie können also wahr sein.¹¹⁾

Die Eigenschaft von Behauptungssätzen, Sachverhalte als bestehend zu charakterisieren, bezeichnet man auch als ihren *kognitiven* Charakter. Mit ihnen formulieren wir Erkenntnisse, beschreiben die Welt und geben Informationen weiter. Daher nennt man Theorien, nach denen normative Aussagen Behauptungssätze darstellen, *kognitivistische Theorien* und Theorien, nach denen das nicht der Fall ist, *nichtkognitivistische Theorien*. Nach den letzteren haben normative Aussagen z. B. den Charakter von Befehlen, Empfehlungen oder Wünschen.

¹⁰⁾ Genauer müßte man sagen: Ein Behauptungssatz hat bei jeder Gelegenheit, bei der er sinnvoll geäußert wird, einen Wahrheitswert. Sätze haben als solche und unabhängig von den Situationen, in denen sie geäußert werden, nur dann einen bestimmten Wahrheitswert, wenn sie keine Indexausdrücke wie „ich“, „du“, „hier“ oder „jetzt“ enthalten, die sich bei verschiedenen Äußerungen auf Verschiedenes beziehen. Der Wahrheitswert unseres Beispielsatzes hängt über die Kennzeichnung „Diese Tür“ und das Präsens „ist (jetzt) geschlossen“ von den Gegebenheiten der Äußerungssituation ab. – Zur Unterscheidung Satz – Äußerung und zum Begriff des Indexausdrucks vgl. z. B. Kutschera (75), 1.1.

¹¹⁾ Zum Wahrheitsbegriff vgl. Kutschera (81), 1.6. Man sagt gelegentlich auch von Sätzen, die nicht behauptenden Charakter haben, sie seien wahr oder falsch. Aber das gilt dann in einem anderen Sinn als für Behauptungssätze. Ein Befehl z. B. ist „falsch“, wenn er unzweckmäßig ist, ein Wunsch ist „falsch“, wenn die dahinter stehende Wertvorstellung nicht richtig ist, usf.

Wegen seiner Bedeutung in der gegenwärtigen metaethischen Diskussion werden wir im nächsten Kapitel ausführlich auf den ethischen Nichtkognitivismus eingehen. Hier wollen wir nur auf seine Konsequenzen hinweisen. Sind normative Aussagen weder wahr noch falsch, so gibt es keine normative Ethik. Es gibt keine normative Theorie des Moralischen, weil es erstens keinen Gegenstand einer solchen Theorie gibt, keine objektiven moralischen Sachverhalte, so daß man sagen könnte, die Sätze der Theorie seien Erkenntnisse oder Hypothesen über das Bestehen solcher Sachverhalte. Und es gibt zweitens keine Möglichkeit, normative Aussagen zu begründen. Denn einen Satz begründen, heißt nachweisen, daß er wahr ist. Danach hätte sich die Ethik auf die metaethische Feststellung der Tatsache zu beschränken, daß normative Aussagen nichtkognitiv sind, und damit wäre sie dann auch schon am Ende.

Ethische Probleme sind nicht nur Probleme für Ethiker, nicht nur fachimmanente Probleme für Philosophen, sondern sie spielen im Leben jedes Menschen eine wichtige Rolle, der bestrebt ist, sein Handeln und Verhalten an objektiven Maßstäben zu orientieren, und versucht, nicht nur seinen persönlichen Neigungen und Impulsen zu folgen, sondern zu tun, was richtig ist. Ihm sagen die Nichtkognitivisten, derartige Versuche seien sinnlos, da wir in allen moralischen Urteilen doch immer nur unsere eigenen Einstellungen ausdrücken bzw. den Appell an andere, sich im Sinne unserer Einstellungen zu verhalten.

Der Nichtkognitivismus läßt sich nicht als Form eines ethischen Skeptizismus auffassen. Ein solcher Skeptizismus setzt vielmehr voraus, daß normative Aussagen wahr oder falsch sind, und erklärt nur, wir könnten nicht, oder doch nicht mit hinreichender Sicherheit, erkennen, ob sie wahr oder falsch sind. Der Nichtkognitivismus hingegen leugnet schon die Voraussetzung des Skeptikers und erklärt damit dessen Problem, das Problem der Erkennbarkeit der Wahrheit moralischer Aussagen, als Pseudo-Problem.

Diese radikalen Konsequenzen des Nichtkognitivismus sind nur von seinen frühen Vertretern anerkannt worden, während ihnen die späteren, sophistizierteren Versionen mit mehr oder minder großem verbalen Geschick auszuweichen versuchen. Demgegenüber bleibt aber festzuhalten, daß normative Aussagen entweder wahr oder falsch sind – dann ist der Nichtkognitivismus falsch – oder daß das nicht gilt – dann sind (egal wie moralische Aussagen im einzelnen

analysiert werden) die aufgewiesenen Konsequenzen unausweichlich: *tertium non datur*.

2.3 Naturalistische und nichtnaturalistische Theorien

Eine zweite wichtige Klassifikation ethischer Theorien ergibt sich aus der Frage, ob das Moralische als ein eigenständiger Phänomenbereich anzusehen ist oder ob es sich auf andere Phänomene zurückführen läßt. Reduktionistische Theorien bezeichnet man als *naturalistische*, nicht-reduktionistische als *nichtnaturalistische* oder *intuitionistische* Theorien. Diese Unterscheidung bezieht sich wie alle folgenden nur auf kognitivistische Theorien.

Von „Reduzierbarkeit“ kann man sowohl bzgl. Sprachen als auch bzgl. Theorien sprechen.¹²⁾ Man sagt, eine Sprache S1 sei auf die Sprache S2 *reduzierbar*, wenn sich alle Sätze von S1 so in solche von S2 übersetzen lassen, daß die Übersetzung mit dem Original synonym ist. Das ist genau dann der Fall, wenn man alle Ausdrücke von S1, die in S2 nicht vorkommen, durch solche von S2 explizit definieren kann, so daß Definiendum und Definiens dieselbe Bedeutung haben. So lassen sich z. B. alle Verwandtschaftsbeziehungen wie „Vater“, „Bruder“, „Onkel“, „Großmutter“ durch die Relation „Elternteil von“ und die Eigenschaft „männlich“ definieren. Mit den entsprechenden Definitionen kann man jeden Satz über Verwandtschaftsbeziehungen übersetzen in einen Satz, in dem nur diese beiden Prädikate vorkommen, indem man die definierten durch die definierenden Ausdrücke ersetzt.

Eine Theorie T1 heißt *reduzierbar* auf eine Theorie T2, wenn es Definitionen der in T2 nicht vorkommenden Terme von T1 durch solche von T2 gibt – die Konjunktion dieser Definitionsformeln sei D –, so daß die Theoreme von T1 in logische Folgen von D und T2 übergehen. Dabei wird jedoch nicht verlangt, daß die Definitionen so beschaffen sind, daß Definiendum und Definiens die gleiche Bedeutung haben. Daher werden auch in der Regel die Theoreme von T1 nicht

¹²⁾ Zu den verschiedenen Reduktionsbegriffen vgl. Kutschera (81), 3.3. – Da wir mit Ausnahme des 3. Kapitels im folgenden nur über kognitivistische Theorien sprechen, sind unter „Sätzen“ oder „Aussagen“ immer Behauptungssätze zu verstehen.

dieselbe Bedeutung haben wie die ihnen nach D entsprechenden Sätze der Sprache, in der T2 formuliert ist. Ein Beispiel für derartige Reduktionen ist die Reduktion der phänomenologischen Thermodynamik auf die statistische Mechanik.

In der Ethik ist es nun eine eher sekundäre Frage, ob sich ethische Theorien auf andere reduzieren lassen – schon deshalb, weil es in der Ethik kaum axiomatisch formulierte Theorien gibt. Die Frage, die mit der Unterscheidung naturalistisch – nichtnaturalistisch angezielt wird, ist die nach der Eigenständigkeit des Moralischen, und diese Frage entscheidet sich mit der Reduzierbarkeit der *Sprache* des Moralischen auf andere Sprachen. Wir können daher die These des Naturalismus so präzisieren:

N: *Alle normativen Aussagen lassen sich in nichtnormative übersetzen.*

Wie wir oben gesagt haben, ist das äquivalent mit der Behauptung: „Alle normativen Terme lassen sich durch nichtnormative definieren.“¹³⁾ Die These N setzt eine Unterscheidung normativer und nichtnormativer Sätze voraus. Diese Abgrenzung kann nun nicht so vorgenommen werden, daß synonyme Sätze immer derselben Klasse angehören. Andernfalls wäre die These N insofern absurd, als sie eine Unterscheidung normativ – nichtnormativ voraussetzt, die durch die These selbst als falsch erklärt wird. Die Bezeichnung „normativer Satz“ gebrauchen wir daher einfach im Sinne des Abschnitts 1.3, also im Sinne einer syntaktischen Unterscheidung.

Nach dem Humeschen Gesetz bestehen keine normlogischen Beziehungen zwischen nichtnormativen Sätzen und reinen Normsätzen.¹⁴⁾ Daher sind die Äquivalenzen zwischen reinen Normsätzen und ihren nichtnormativen Übersetzungen im Sinne der These N auch keine normlogisch wahren Sätze. Andererseits sollen solche Äquivalenzen nach N aber analytisch gelten. Sie sollen nicht nur Tatsachenwahrheiten, sondern Bedeutungswahrheiten darstellen, also aufgrund der Bedeutungen der in ihnen vorkommenden Terme gelten.

¹³⁾ Es ist überflüssig, schwächere Thesen zu diskutieren, nach denen sich einige normative Terme durch nichtnormative definieren lassen, denn im Kapitel 1 wurde gezeigt, daß alle normativen Begriffe auf dem Präferenzbegriff basieren. Insofern ist es allein entscheidend, ob sich dieser Begriff durch nichtnormative Begriffe definieren läßt.

Jede naturalistische Theorie muß Definitionen normativer Grundausdrücke wie „geboten“ oder „gut“ durch nichtnormative Terme angeben. Es stellt sich dann die Frage, ob diese Definitionen adäquat sind, ob sich also die Bedeutung der normativen Terme in der vorgeschlagenen Weise analysieren läßt. Diese Frage ist für jede naturalistische Theorie gesondert zu untersuchen. In verschiedenen naturalistischen Theorien werden ja ganz verschiedene Definitionen angegeben; die definierenden Begriffe werden sogar den unterschiedlichsten Disziplinen entnommen. So lassen sich unter anderem psychologische, soziologische, biologische und theologische Naturalismen unterscheiden.¹⁴⁾

Wir haben schon in 1.5 betont, aus dem Fehlen normlogischer Beziehungen zwischen nichtnormativen und rein normativen Sätzen könne nicht gefolgert werden, daß es keine analytischen Folgebeziehungen zwischen solchen Sätzen gibt. Die Normlogik beruht ja nur auf wenigen sehr allgemeinen Prinzipien, welche die Deutung der normativen Operatoren keineswegs eindeutig festlegen; andernfalls könnte man für die normative Logik keine allgemeine Geltung in Anspruch nehmen. Zusätzliche Prinzipien sind damit also nicht ausgeschlossen. Das Humesche Gesetz ist daher kein Argument gegen den Naturalismus, wie oft behauptet wird.

¹⁴⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 1.5.

¹⁵⁾ Die Bezeichnung „Naturalismus“ wird in der Literatur nicht einheitlich verwendet. Meist faßt man sie so weit, wie wir das getan haben, so daß auch subjektivistische und theologische Formen darunter fallen. Gelegentlich schränkt man sie aber auch so ein, daß nur solche Definitionen moralischer Terme „naturalistisch“ heißen, deren Definiens der Sprache der Naturwissenschaften oder den empirischen Sozialwissenschaften angehört. Auch das Wort „Intuitionismus“ wird gelegentlich in anderem Sinn gebraucht, als wir das hier tun. So nennt z. B. J. Rawls in (72), S. 34 ethische Theorien „intuitionistisch“, nach denen es mehrere, aufeinander nicht reduzierbare moralische Prinzipien gibt, die in manchen Situationen miteinander in Konflikt geraten können; für solche intuitionistische Theorien soll es charakteristisch sein, daß sie keine Kriterien für die Auflösung solcher Konflikte angeben, sondern auf eine moralische Intuition verweisen. Das trifft z. B. auf die Theorie von W. D. Ross zu, die in 5.3 erörtert wird. H. Sidgwick bezeichnet in (74), Kap. 8 in einem ähnlichen Sinn deontologische Theorien (vgl. dazu den Abschnitt 2.5) als „intuitionistisch“.

Generelle Einwände gegen den Naturalismus beziehen sich meist auf das sog. „Argument vom naturalistischen Fehlschluß“, das G. E. Moore in (03) entwickelt hat. Moore ist in seinen diesbezüglichen Äußerungen freilich sehr unklar. Man kann vier Deutungen des Arguments unterscheiden:

1. Nach dem Humeschen Gesetz gibt es keine analytischen Beziehungen zwischen rein normativen und nichtnormativen Sätzen. Also gibt es auch keine analytischen Äquivalenzen, wie sie die These N behauptet.
2. Für jede naturalistische Definition eines normativen Prädikats G durch ein nichtnormatives Prädikat F ist die Frage, ob die Gegenstände, auf die F zutrifft, die moralische Qualität haben, die durch G ausgedrückt wird, eine sinnvolle, materiale Frage.¹⁶⁾ Wären Definiens und Definiendum jedoch synonym, wie das die These N behauptet, so wäre die Frage trivial und durch Hinweis auf rein sprachliche Tatsachen zu beantworten. Definiert man z. B. den Ausdruck „Der Zustand p ist moralisch besser als der Zustand q“ durch „Die Summe der individuellen Nutzenswerte für alle beteiligten Personen ist in p größer als in q“, so wird die Aussage „Ein Zustand ist besser als ein anderer genau dann, wenn die Summe der individuellen Nutzenswerte der Beteiligten in ihm höher ist“ zu einer Bedeutungswahrheit. Tatsächlich ist die Frage, ob dieser Satz gilt, aber keineswegs trivial; man kann sinnvoll bezweifeln, daß es so ist, auch wenn man sich über die Bedeutung der in der Definition vorkommenden Wörter völlig im klaren ist. – Dieses Argument läuft also darauf hinaus, daß die von Naturalisten behaupteten Äquivalenzen zwischen rein normativen und normfreien Sätzen allenfalls empirisch, nicht aber analytisch gelten.¹⁷⁾

¹⁶⁾ Moore sagt: „... whatever definition be offered, it may always be asked, with significance, of the complex so defined, whether it is itself good“ ((03), 15). Dieses Argument bezeichnet man auch als *Open-question-Argument*, vgl. (03), 21.

¹⁷⁾ Man kann Moores Äußerungen auch so deuten, daß gewisse logische Konsequenzen der naturalistischen Definitionen nicht als analytische Sätze angesehen werden können, und daß daher Definiens und Definiendum nicht bedeutungsgleich sind. Solche Deutungen des Arguments ergeben jedoch keine neuen Gesichtspunkte. Vgl. dazu Moore (03), 15 f. – Dieses Argument findet sich nicht erst bei Moore. Schon A. Smith führt es in (TMS), 318 f. an, wobei er sich auf R. Cudworth bezieht. Wenn wir im folgenden der

3. Moralische Begriffe sind undefinierbar. Die Definierbarkeitsbehauptungen des Naturalismus sind daher falsch.¹⁸⁾

4. Moralische Attribute sind von anderer Art als nichtmoralische; man kann sie daher nicht durch diese definieren.¹⁹⁾

Bei all diesen Deutungen des Arguments vom „naturalistischen Fehlschluß“ ist erstens seine Bezeichnung unkorrekt, denn es wird kein Fehler in Schlüssen aufgewiesen, und zweitens ist es nicht stichhaltig. Für die erste Deutung haben wir das schon oben gezeigt. In der zweiten Deutung enthält das Argument eine *petitio principii*, denn es stützt sich darauf, daß die Äquivalenzen zwischen normativen und nichtnormativen Sätzen, von denen die Naturalisten behaupten, sie seien analytisch wahr, eben nicht analytisch gelten. Die in der dritten Deutung enthaltene Behauptung, es gebe schlechthin undefinierbare Begriffe, ist falsch. Man kann immer nur sagen, ein Prädikat sei in einer Sprache undefinierbar, wenn es nicht durch die anderen Grundterme dieser Sprache definiert werden kann. Auch normative Operatoren sind definierbar, wie wir im 1. Kapitel sahen. Die in der vierten Deutung enthaltene Behauptung endlich ist leer, solange nicht gesagt wird, wann ein Begriff „von anderer Art“ ist als ein anderer. Die naheliegende Definition: „Ein Prädikat G ist von anderer Art als ein Prädikat F genau dann, wenn es nicht analytisch wahr ist, daß G auf genau dieselben Gegenstände zutrifft wie F“ würde dieses Argument wiederum zirkulär machen.²⁰⁾

heute üblichen Bezeichnung folgen und von „Moores Argumenten“ gegen den Naturalismus reden, so ist auch zu betonen, daß Moore diese Argumente von seinem Lehrer Sidgwick übernommen hat, der sie erheblich klarer und präziser formuliert hat. Zum *Open-question*-Argument vgl. Sidgwick (74), 26 ff.

¹⁸⁾ Vgl. Moore (03), 77: „The point I have been labouring hitherto, the point that ‚good is undefinable‘, and that to deny this involves a fallacy, is a point capable of strict proof: for to deny it involves contradictions“. Vgl. auch (03), 15 ff., sowie Sidgwick (74), 32.

¹⁹⁾ Moore schreibt: „If [a man] confuses ‚good‘, which is not in the same sense a natural object, with any natural object whatever, then there is reason for calling that a naturalistic fallacy“ ((03), 13).

²⁰⁾ Moore versucht in (03), 40 f., natürliche Eigenschaften von nichtnatürlichen zu unterscheiden. Seine *differentia specifica* ist, moralische Attribute existierten im Gegensatz zu natürlichen nicht unabhängig von den Dingen. Dieser Gedanke ist aber ganz vage, und es fehlt bei Moore jeder Schatten einer

Die Mooresche Argumentation gegen die These des Naturalismus ist also bei keiner möglichen Deutung stichhaltig. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als jeden naturalistischen Definitionsvorschlag einzeln daraufhin zu überprüfen, ob die darin enthaltene Analyse oder Explikation normativer Ausdrücke von ihrem intuitiven Vorverständnis aus gesehen adäquat ist. Normlogische Argumente erlauben nur dann eine Kritik solcher Definitionsvorschläge, wenn diese nicht mit den Prinzipien der Normlogik verträglich sind.²¹⁾

Die Attraktivität des Naturalismus liegt vor allem darin, daß er die schwierige Problematik der Begründung moralischer Aussagen umgeht. Ließen sich im Sinne der These N normative Sätze in nichtnormative übersetzen, z. B. in Aussagen der Psychologie oder der Soziologie, dann würden sich ethische Begründungen auf Begründungen in diesen Einzelwissenschaften reduzieren. Es ist verlockend, der Ethik dadurch den Status einer Wissenschaft zu verleihen, daß man sie zu einem Teil empirischer Einzelwissenschaften erklärt.

2.4 Subjektivistische und objektivistische Theorien

Unter den naturalistischen Theorien bilden die subjektivistischen die bedeutendste und interessanteste Gruppe. Nach ihnen hängt die Geltung einer moralischen Aussage über den Wert einer Sache ihrem Sinn nach allein von deren subjektiver Bewertung durch einzelne Personen oder Personengruppen ab. Allgemein wollen wir den Subjektivismus durch die These charakterisieren:

*S: Alle rein normativen Sätze lassen sich in Aussagen über subjektive Präferenzen übersetzen.*²²⁾

brauchbaren Begründung dafür, so daß es sich erübrigt, näher darauf einzugehen.

²¹⁾ Einen weiteren generellen Einwand gegen den Naturalismus geben wir in 5.2 an. Es setzt Unterscheidungen voraus, die erst im 3. Kapitel eingeführt werden.

²²⁾ Die Beschränkung auf rein normative Sätze ist hier wichtig. Ist A ein nicht-normativer und B ein normativer Satz, so ist $A \wedge B$ nach D1.1–6 ein norma-

Oder: Alle rein normativen Terme lassen sich durch Terme definieren, die subjektive Präferenzen beschreiben.

Lassen sich nach subjektivistischer Auffassung normative Aussagen auf Aussagen über subjektive Präferenzen reduzieren, so daß „gut“ eine Eigenschaft bezeichnet, die nicht Handlungen oder Zuständen als solchen zukommt, sondern eine Eigenschaft, die sie aufgrund ihres Nutzens für Personen haben, so bilden objektivistische Konzeptionen das andere Extrem: Nach ihnen kommen moralische Werte nicht nur Handlungen und Zuständen selbst zu, sondern sie kommen ihnen auch ganz unabhängig von subjektiven Einstellungen zu. Normative Tatsachen haben danach nichts mit subjektiven Präferenzen zu tun; moralische Phänomene sind von Phänomenen subjektiver Bewertungen völlig verschieden.

Objektivistische Theorien lassen sich also durch die These charakterisieren:

O: *Zwischen rein normativen Sätzen und Sätzen über subjektive Präferenzen bestehen keine analytischen Beziehungen.*²³⁾

Die These, das Moralische habe nichts mit subjektiven Präferenzen zu tun, Sollen nichts mit Wollen, moralische Werte nichts mit subjektiven, hat insbesondere Kant mit großem Nachdruck vertreten. Auf die Grundgedanken seiner Ethik wie auf andere objektivistische Ethik-

tiver Satz. Aus der Übersetzbarkeit aller normativen Sätze in Aussagen über Präferenzen würde daher auch eine Übersetzbarkeit beliebiger nichtnormativer, z. B. physikalischer Sätze A, in solche Aussagen folgen.

²³⁾ Wir verstehen das nicht nur so, daß kein rein normativer Satz A aus einem Satz B folgt, der allein von subjektiven Präferenzen handelt, oder umgekehrt, sondern stärker so, daß jede konsistente Menge rein normativer Sätze mit jeder konsistenten Menge von Sätzen über subjektive Präferenzen verträglich ist. – Die Bezeichnungen „subjektivistisch“ und „objektivistisch“ werden in der Literatur nicht einheitlich verwendet. Die Thesen S und O legen also nur fest, was hier darunter verstanden wird. – Statt von „Sätzen über subjektive Präferenzen“ kann man genauer von „rein präferentiellen Sätzen“ reden, die ebenso zu charakterisieren wären wie die rein valuativen Sätze im Abschnitt 1.2, mit dem einzigen Unterschied, daß nun der normative Präferenzoperator \leq durch Operatoren \leq_a für die subjektiven Präferenzen verschiedener Personen a zu ersetzen ist.

keiten gehen wir im 5. Kapitel ein, auf subjektivistische Theorien im 4. Kapitel.²⁴⁾

Die These O impliziert natürlich nicht, daß es überhaupt keine Zusammenhänge zwischen normativen und subjektiven Prinzipien gibt. Es werden weder empirische Zusammenhänge ausgeschlossen noch Beziehungen zwischen den *Annahmen* einer Person über moralische Tatsachen und ihren Präferenzen. Die These ist also insbesondere verträglich mit der platonisch-sokratischen These, nach der moralische Erkenntnis unser Verhalten, und da das unseren subjektiven Präferenzen folgt, auch diese bestimmt. Die Behauptung, es gebe einen Zusammenhang zwischen unseren Annahmen über moralische Werte und unseren subjektiven Präferenzen, können wir in einer sehr schwachen Form so formulieren: Die Annahme, ein Sachverhalt sei moralisch besser als ein anderer, ist für uns immer ein Grund, wenn auch nicht immer ein *hinreichender* Grund, ihn diesem (subjektiv) vorzuziehen. Glauben wir in einer Situation, in der wir zwischen zwei Handlungen F und G wählen können, F sei moralisch besser als G, so ist das für uns ein Motiv, F zu tun. Dieses Motiv ist zwar nicht immer ausschlaggebend, denn wir sind nicht alle moralisch perfekte Persönlichkeiten, die immer nach bestem Wissen das tun, was moralisch richtig ist. Es kann sein, daß unter dem Aspekt unseres Eigennutzens G besser ist als F, und daß dieser Eigennutzen uns bestimmt, G zu tun; Eigeninteressen bilden sicher ebenfalls eine Komponente unserer subjektiven Präferenzen. Die Behauptung ist aber, daß diese daneben auch noch eine andere Komponente enthalten, aufgrund derer unsere subjektiven Präferenzen auch von unseren Annahmen über moralische Werte abhängen. Zumindest wenn F und G unter dem Aspekt unseres Eigennutzens indifferent sind, wird sich unsere Entscheidung nach den moralischen Werten richten, die wir beiden Alternativen zu-messen. Diese Behauptung wollen wir als *Korrespondenzthese* bezeichnen:

²⁴⁾ Es ist zu betonen, daß das Begriffspaar subjektivistisch – objektivistisch im Gegensatz zu kognitivistisch – nichtkognitivistisch und naturalistisch – intuitionistisch keine vollständige Klassifikation ethischer Theorien darstellt, sondern nur zwei wichtige Gruppen von Theorien erfaßt, die bzgl. der Frage nach dem Zusammenhang zwischen subjektiven und normativen Präferenzen extreme und einander entgegengesetzte Positionen vertreten.

K: *Die subjektiven Präferenzen einer Person hängen mit ihren Annahmen über die moralische Wertordnung zusammen. Ihre Überzeugung, ein Sachverhalt A sei moralisch besser als B, bildet für sie einen Grund, A dem B vorzuziehen.*

Diese These versteht sich nicht als empirische Behauptung über tatsächliche Zusammenhänge zwischen den subjektiven Präferenzen der Leute und ihren moralischen Ansichten, sondern als *analytischer* Satz. Ihre Relevanz zeigt sich bei der Frage: „Warum moralisch sein?“. Unterscheidet man zwischen „Ich soll F tun“ und „Ich sollte F tun“ so, daß die erstere Aussage gilt, wenn ich aufgrund bestehender normativer Präferenzen verpflichtet bin, F zu tun, die letztere hingegen, wenn ich aufgrund meiner subjektiven Präferenzen Anlaß habe, F zu tun.²⁵⁾ so läßt die Frage folgende vier Deutungen zu:

- 1) Warum soll ich tun, was moralisch geboten ist?
- 2) Warum sollte ich tun, was moralisch geboten ist?
- 3) Warum soll ich tun, was im Sinne unseres Moralkodex geboten ist?
- 4) Warum sollte ich tun, was im Sinne unseres Moralkodex geboten ist?

Die Antwort auf die erste Frage ist trivial und daher ist die Frage selbst unsinnig; denn was moralisch geboten ist, ist kraft der Bedeutung von „geboten“ und „sollen“ auch das, was man tun soll. Eine positive Antwort auf die zweite Frage muß zeigen, daß die Überzeugung, es bestehe ein moralisches Gebot, für mich immer auch im Sinne meiner subjektiven Präferenzen ein Anlaß ist, es zu befolgen. Das gilt nach K analytisch, so daß diese zweite Frage sich dann ebenso trivial erledigt wie (1). Würde jemand sagen: „Ich weiß, daß ich die Wahrheit sagen soll, aber ich sehe keinen Anlaß, das zu tun“, so wäre das nach K eine unsinnige Äußerung. Lehnt man die These K ab, so gilt eine positive Antwort auf die Frage (2) hingegen nicht analytisch; sie ist dann also nicht trivial. Man kann sie positiv nur so be-

²⁵⁾ Diese Unterscheidung entspricht jener, die Kant zwischen kategorischen und hypothetischen Imperativen macht (vgl. Kant (W), 43). Wir verstehen hier freilich den Satz „Ich sollte F tun“ nicht in dem starken Sinn, in dem ich das tun sollte, was im Sinne meiner subjektiven Präferenzen insgesamt optimal ist, sondern in dem schwächeren Sinn, daß es nach meinen subjektiven Präferenzen einen Anlaß für mich gibt, F zu tun; daß F-Tun zumindest unter einem der Aspekte, die meine subjektiven Wertungen bestimmen, angezeigt ist.

antworten, daß man zeigt, daß die subjektiven Präferenzen *tatsächlich* so geartet sind, daß man nach ihnen Anlaß hat, die Gebote zu befolgen, von deren Geltung man überzeugt ist. Oder man muß sie negativ beantworten und sagen, die Einsicht, daß ein Gebot besteht, sei allein noch kein Grund, es zu befolgen.

Die Frage (3) läßt sich auch so formulieren:

3') Ist das, was im Sinne unseres Moralkodex geboten ist, tatsächlich geboten?

Es ist also eine Frage nach der Legitimation bestehender Moralvorstellungen, nach ihrer Richtigkeit und kann daher in keinem Fall als unsinnig angesprochen werden. Eine positive Antwort auf die Frage (4) endlich muß zeigen, daß gewisse eigene Interessen dafür sprechen, zu tun, was im Sinne der gesellschaftlich akzeptierten Moralvorstellung geboten ist – wenn das auch evtl. nicht moralisch richtig ist. Auch eine solche Antwort ist in keinem Fall trivial.

Für denjenigen, der K nicht akzeptiert, ist die Frage (2) prinzipiell vom gleichen Typ wie die Frage (4). Für ihn sind moralische Gebote etwas, das man konstatieren kann, ohne daß sich damit schon ein Bezug auf das eigene Handeln ergäbe, ebenso wie der Ethnologe Aussagen über die Moralvorstellungen der Kopfbäger machen kann, ohne sich damit zu identifizieren. Moralische Einsichten bleiben dann aber praktisch ineffektiv, sofern wir nicht zufällig auch das tun wollen, was wir als geboten erkennen. Für denjenigen, der die These K vertritt, sind die Fragen (2) und (4) jedoch völlig verschiedenartig. Für ihn heißt erkennen, daß etwas geboten ist, auch sich veranlaßt sehen, es zu tun. Der zentrale Punkt ist also, ob moralische Gebote *ihrem Sinn nach* immer Gründe sind, sie zu befolgen, oder nicht. Und das ist, wie die intensive Diskussion dieser Fragen in der Literatur beweist und wie auch die späteren Erörterungen zeigen werden, ein zentrales metaethisches Problem.²⁶⁾

²⁶⁾ Vgl. zu diesem Problem z.B. Baier (58), 298–320, Nielsen (63), Prichard (12), Toulmin (50), 162–165, 202–209, 217–219 und Thornton (64). Prichard deutet die Frage „Warum moralisch sein?“ im Sinne von (1) und erklärt sie daher für sinnlos oder trivial. Baier und Nielson verstehen sie im Sinn von (2), sehen sie als nichttrivial an und suchen sie im Sinne von Hobbes positiv zu beantworten. Thornton und Toulmin unterscheiden (1) und (2); Toulmin sieht jedoch (2) nicht als eine philosophische Frage an („... to make you *want to do* what you *ought to do*... is not a philosopher's task“, (50), 162 f.).

Aus unserer Charakterisierung objektivistischer Theorien folgt nicht, daß sie die Korrespondenzthese verwerfen müßten. Es ist aber klar, daß man Schwierigkeiten haben wird, diese These zu begründen, wenn man davon ausgeht, daß normative Werte nichts mit subjektiven zu tun haben. Die Frage „Warum moralisch sein?“ stellt sich freilich auch für all jene subjektivistischen Theorien, die das, was moralisch gut ist, nicht einfach mit dem identifizieren, was gut für mich ist, sondern moralische Präferenzen aus der Aggregation der subjektiven Präferenzen verschiedener Personen entstehen lassen. Widerpricht die nach diesem Aggregationsmechanismus ermittelte moralische Wertung dem, was für mich gut ist, so stellt sich auch hier die Frage „Warum moralisch sein?“, „Warum das tun, was sich aus den Interessen der anderen ergibt?“. Dieses Problem werden wir also sowohl bei der Diskussion objektivistischer wie bei der Erörterung subjektivistischer Theorien im Auge behalten müssen. Eine Ethik ist nur dann akzeptabel, wenn sie eine zureichende Antwort auf diese Fragen geben kann. Die Ethik will ja eine praktische Disziplin sein; das ist sie aber nur dann, wenn sich moralische Urteile als praktisch effektiv erweisen im Sinn der These K.²⁷⁾

Der ethische Subjektivismus ist zu unterscheiden vom *Egoismus*. Wir nennen eine Handlung *egoistisch*, wenn sie nur von der Absicht geleitet ist, dem Eigennutzen zu dienen, obwohl dem Handelnden bekannt ist, daß durch seine Handlung auch Interessen anderer berührt werden. Die Charakterisierung einer Handlung als „egoistisch“ richtet sich also nicht nach ihren tatsächlichen Wirkungen, sondern nach der sie leitenden Absicht. Eine Handlung kann den Interessen anderer dienen und doch egoistisch sein. Es kann sogar dem Handelnden bewußt sein, daß er mit seiner Handlung auch den Interessen anderer dient; trotzdem ist die Handlung egoistisch, wenn diese Erwägung für seine Entscheidung keine Rolle spielt, wenn er also den Interessen der anderen indifferent gegenübersteht.

Eine Handlung heißt *altruistisch*, wenn sie nur von der Absicht geleitet wird, den Interessen anderer zu dienen. Neben egoistischen und altruistischen Handlungen gibt es danach auch Handlungen, die entweder nach Meinung des Handelnden Interessen anderer nicht berüh-

²⁷⁾ Die Effektivität moralischer Urteile ist u. a. von Hume in (EPM), 172 und Sidgwick in (74), 34 betont worden.

ren, oder mit denen sowohl eigene wie fremde Interessen verfolgt werden.

Der Egoismus – verstanden nicht als praktische Haltung, sondern als theoretische Position – begegnet uns im Rahmen der Ethik in drei Formen:

1. Der *psychologische Egoismus* ist keine normative These, sondern eine These über das menschliche Verhalten. Er besagt, daß jeder Mensch mit seinem Handeln letztlich immer nur seine eigenen Interessen verfolgt. Damit wird also ein psychologisches Motivationsgesetz ausgesprochen. Diese Ansicht hat z. B. Thomas Hobbes im „Leviathan“ vertreten. Er sagt dort: „... of the voluntary acts of every man the object is some good to himself“.²⁸⁾ „For every man is desirous of what is good for him, and shuns what is evil, but chiefly the chiefest of natural evils, which is death; and this he doth by a certain impulsion of nature, no less than that whereby a stone moves downwards“.²⁹⁾

Der psychologische Egoismus ist eine empirische These, die man durch den Hinweis widerlegen kann, daß es viele altruistische Handlungen gibt und gegeben hat. Diese Hinweise werden von den Vertretern der These damit beantwortet, daß auch scheinbar altruistischen Handlungen „in Wahrheit“ immer egoistische Motive zugrunde lägen. Spendet z. B. jemand Geld für karitative Zwecke, so tut er das „in Wirklichkeit“ nur der damit verbundenen sozialen Anerkennung wegen, hilft einer dem anderen aus einer Notlage, so tut er das „in Wahrheit“ nur, um ihn sich zu Dank zu verpflichten, usw.³⁰⁾ Selbst wenn solche Deutungen in Einzelfällen zutreffen, sind sie doch keineswegs in allen Fällen möglich. Schon Hume hat darauf hingewiesen, daß eine Erklärbarkeit einer Handlung mit egoistischen Motiven noch nicht beweist, daß ihr tatsächlich egoistische Motive zugrunde lagen. Wenn jemand mit seiner Handlung die Absicht verfolgt, einem anderen zu helfen, so kann man ihm aufgrund der Tatsache, daß auch er selbst davon Nutzen hat, kein – ihm selbst evtl. unbewußtes – „eigentliches“ egoistisches Motiv unterstellen. Es gibt keine unbewußten Absichten, also auch keine unbewußten egoistischen Motive von Handlungen. Zudem sind die egoistischen Erklärungsversuche oft völlig unplausibel.³¹⁾

Ein zweites Argumentationsschema für den psychologischen Egoismus hat folgende Gestalt: Wenn jemand etwas (absichtlich) tut, so will er es tun. Was man tun will, das wünscht man auch zu tun, und man

will es tun, weil man es wünscht. Wenn jemand also etwas tut, so tut er es deshalb, weil er es wünscht. Wir tun also immer, was unseren Wünschen entspricht, d. h. wir handeln immer egoistisch. – Das ist jedoch erstens keine Begründung des Egoismus, da „egoistisch“ nicht heißt „den eigenen Wünschen gemäß handeln“, sondern „die Eigeninteressen ohne Berücksichtigung der Interessen anderer verfolgen“. Unsere Wünsche sind aber nicht immer nur selbstsüchtig.²⁹⁾ Und zweitens folgt aus der Tatsache, daß man das tut, *was* man wünscht

²⁸⁾ Hobbes (L), 120.

²⁹⁾ Hobbes (R), 8. Auch Spinoza hat einen naturgesetzlichen Egoismus vertreten. Er sagt: „Unaquaque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur“ ((E), 272). Dieses Selbsterhaltungsstreben stellt sich für Spinoza unter verschiedenen Aspekten als Wille, Begierde oder Trieb dar.

³⁰⁾ Hobbes definiert z. B. in (L), 44: „Pity is imagination or fiction of future calamity to ourselves, proceeding from the sense of another man's [present] calamity“. Eine Fülle solcher egoistischer „Erklärungen“ altruistischer Handlungsweisen findet sich auch bei Mandeville in seiner „Fable of the Bees“.

³¹⁾ Vgl. dazu Hume (EPM), Anhang II. Eine Kritik des psychologischen Egoismus findet sich z. B. auch bei Shaftesbury und besonders überzeugend bei Butler in (W), II, 4 ff., 52 f., 132 f. Danach ist auch Benevolenz, d. h. das Interesse am Wohl anderer, eine wichtige Triebfeder menschlichen Handelns (vgl. dazu auch den Abschnitt 4.5). Butler begründet das damit, daß der Mensch von Natur aus ein soziales Lebewesen ist. Die sozialen Bindungen, in denen er lebt, sind nicht Bindungen, die er aufgrund eigener Interessen eingeht, sondern Bindungen, in denen er sich vorfindet und die für ihn ebenso wichtig sind wie seine eigenen Interessen. Er sagt: „Men are so much one body, that in a peculiar manner they feel for each other, shame, sudden danger, resentment, honour, prosperity, distress; one or another, or all of these, from the social nature in general, from benevolence, upon the occasion of natural relation, acquaintance, protection, dependence; each of these being distinct cements of society. And therefore to have no restraint from, no regard to others in our behaviour, is the speculative absurdity of considering ourselves as single and independent, as having nothing in our nature which has respect to our fellowcreatures, reduced to action and practice. And this is the same absurdity, as to suppose a hand, or any part to have no natural respect to any other, or to the whole body“ ((W), II, 12).

³²⁾ M. Schlick hat in (30) ein psychologisches Motivationsgesetz formuliert, nach dem wir uns immer für die wünschenswerteste Alternative entscheiden. Er will damit jedoch keinen Egoismus begründen, sondern sieht diesen im Gegenteil als falsch an.

nicht, daß man es tut, *weil* man es wünscht. Wenn ich jemand helfe, so wünsche ich ihm zu helfen; daraus folgt aber nicht, daß ich ihm Hilfe leiste, um mir einen Wunsch zu erfüllen.

Der psychologische Egoismus ist also eine unhaltbare empirische These.

2. Beim *rationalen Egoismus* handelt es sich nicht um eine empirische, sondern um eine logische These. Er besagt, daß alle *rationalen* Handlungen egoistisch sind, und transponiert das zweite Argumentationschema des psychologischen Egoismus in ein entscheidungstheoretisches Argument. – Es ist nun zwar sicher richtig, daß wir bei jeder rationalen Entscheidung die Alternative wählen, die uns den größten Nutzen verspricht, d. h. die im Sinne unserer subjektiven Präferenzen beste Alternative.³³⁾ Daraus folgt aber nicht, daß wir immer egoistisch handeln, wenn wir rational handeln. Denn die subjektiven Präferenzen orientieren sich eben nicht *per definitionem* immer nur am Eigennutzen.³⁴⁾ Ein Altruist ist auch am Wohlergehen anderer interessiert. Handelt er rational, so handelt zwar auch er im Sinne seiner Interessen oder Präferenzen, da sich jedoch seine Interessen an denen anderer orientieren, handelt er nicht egoistisch, er läßt die Interessen anderer nicht unberücksichtigt. Der rationale Egoismus beruht daher auf einer Verwechslung von Interesse mit Eigeninteresse, bzw. Nutzen mit Eigennutzen. Daraus, daß einer Handlung ein Interesse am Wohl anderer zugrunde liegt, folgt nicht, daß sie vom Eigeninteresse geleitet ist.

3. Der *ethische Egoismus* endlich behauptet, es sei immer erlaubt zu tun, was dem eigenen Wohl dient. Das ist nun eine normative These, allerdings eine ziemlich uninteressante. Denn moralische Prinzipien sind nur dann nicht überflüssig, wenn sie uns gelegentlich verbieten, ausschließlich unsere Eigeninteressen zu verfolgen. Normen sozialen Verhaltens verpflichten uns ja gerade, auf andere und ihre Interessen Rücksicht zu nehmen. Der Egoismus widerspricht, wie schon Kant betont hat, dem Grundanliegen der Ethik, Gesichtspunkte für unser Handeln geltend zu machen, die über den Horizont unserer Eigeninteressen hinausgehen.

³³⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 1.4.

³⁴⁾ Die Rede vom „Nutzen“ in der Entscheidungstheorie darf, wie schon in 1.4 betont wurde, nicht so verstanden werden, daß es sich dabei immer nur um den Eigennutzen handelt, selbst wenn das in vielen Anwendungen der Fall ist.

Der Subjektivismus deckt sich mit keiner der drei Formen des Egoismus. Er ist eine These über die Bedeutung normativer Ausdrücke, weder eine empirische, noch eine logische oder normative Behauptung. Man kann Subjektivist sein, ohne den Egoismus in einer der drei Versionen zu akzeptieren, wie das z. B. für Hume oder Schlick gilt. Bei Hobbes hingegen verbindet sich ein psychologischer Egoismus mit einem Subjektivismus.³⁵⁾

2.5 Teleologische, deontologische und intentionalistische Theorien

Eine weitere wichtige Klassifikation ethischer Theorien bezieht sich auf Kriterien zur Beurteilung von Handlungen und Handlungsweisen.³⁶⁾ Bemißt sich der Wert einer Handlung nach dem Wert ihrer *Resultate*, nach dem Wert der *Handlungsweise*, die mit ihr vollzogen wird, oder nach der *Absicht* des Handelnden? Diese drei Maßstäbe unterscheiden *teleologische*, *deontologische* und *intentionalistische* Theorien in der Ethik.

Die Grundthese *teleologischer* Theorien lautet:

T: *Der Wert einer Handlung bestimmt sich aus dem Wert ihrer Resultate.*

Nach dieser Auffassung sind Wertbegriffe primär für Sachverhalte definiert, so, wie wir das in 1.2 skizziert haben. Auch Handlungen sind

³⁵⁾ Hobbes schreibt in (L),41: „But whatsoever is the object of any man's appetite or desire, that is it which he for his part calleth good: and the object of his hate and aversion, evil; and of his contempt, vile and inconsiderable. For these words of good, evil, and contemptible, are ever used with relation to the person that useth them: there being nothing simply and absolutely so; nor any common rule of good and evil, to be taken from the nature of the objects themselves.“ Und für Spinoza, der sich in seiner Ethik eng an Hobbes anlehnt, gilt: „Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile“ ((E),386). Es ist jedoch zu betonen, daß Hobbes (wie Locke und andere) einen Unterschied zwischen dem „natürlich“ Guten (dem subjektiv Guten im angegebenen Sinn) und dem moralisch Guten machen, das sich für Hobbes erst aus Verträgen ergibt. Vgl. dazu die Abschnitte 4.2 und 5.2.

³⁶⁾ Für die Unterscheidung Handlung – Handlungsweise vgl. den Abschnitt 1.1.

Sachverhalte. Meine Handlung, diese Sätze jetzt zu Papier zu bringen, ist der Sachverhalt, daß ich diese Sätze jetzt zu Papier bringe. Nach teleologischer Auffassung hängt der Wert solcher Handlungssachverhalte vom Wert ihrer Resultate ab. Dabei darf man die Rede von den „Resultaten“ freilich nicht zu eng fassen. Denn eine Handlung kann erstens auch in sich, unabhängig von ihren Folgen, einen gewissen Wert haben. Als „Resultate“ einer Handlung zählen also nicht nur ihre Wirkungen oder Folgen, sondern auch der Handlungssachverhalt selbst.³⁷⁾ Zweitens ist es wichtig, nicht nur die unmittelbaren Konsequenzen einer Handlung zu berücksichtigen, sondern auch die mittelbaren Resultate, die Resultate auf lange Sicht und die Nebenwirkungen.

Gegen diese teleologische Bewertung von Handlungen wendet man oft ein, es sei in der Regel unmöglich, alle Konsequenzen einer Handlung in diesem umfassenden Sinn abzuschätzen und damit zu einer verlässlichen Beurteilung von Handlungen im Sinne von T zu kommen, da wir die künftigen Wirkungen der Handlungen nicht voraussehen können. Das ist jedoch kein prinzipieller, sondern nur ein praktischer Einwand gegen diese These. Er besagt nicht, daß der teleologische Beurteilungsmaßstab für Handlungen falsch ist, sondern nur, daß es danach außerordentlich schwierig ist, zu sicheren und abschließenden Urteilen über Handlungen zu gelangen. Nach der probabilistischen Deutung von Werturteilen setzen diese ferner nicht eine Kenntnis der tatsächlichen Resultate einer Handlung voraus, sondern nur Wahrscheinlichkeitsannahmen über diese Resultate. Der Wert einer Handlung ergibt sich nicht aus den Werten ihrer tatsächlichen Folgen, sondern aus dem ihrer erwarteten Folgen; er ist der bei der Handlung zu erwartende Wert.

Der Wert eines Vollzugs einer Handlungsweise richtet sich nach teleologischer Auffassung also nicht nach einem Wert, der dieser Handlungsweise selbst zukommt. Ist es also schlecht, daß Fritz Hans belügt, so nicht deshalb, weil Lügen an und für sich schlecht wäre, sondern weil *diese* Lüge schlechte Konsequenzen hat. Lügen haben zwar

³⁷⁾ Im Sinn der Ausführungen in 1.2 ergibt sich der Wert eines Sachverhalts A aus den Werten der Welten, in denen A gilt. Bezieht man zeitliche Aspekte ein, so sind unter Welten nicht momentane Weltzustände zu verstehen, sondern Welten in ihrer zeitlichen Entwicklung, also Folgen solcher momentaner Weltzustände.

in der Regel schlechte Konsequenzen, es sind aber durchaus auch Fälle denkbar, in denen eine Lüge positive Wirkungen hat. Ein Beispiel:

- I) Ein Arzt läßt einen Schwerkranken im unklaren über den Ernst seiner Situation und täuscht ihm gute Genesungsaussichten vor. Dadurch vermeidet er eine psychische Belastung des Patienten, stärkt seinen Gesundheitswillen und leistet so einen Beitrag zu dessen tatsächlicher Gesundheit.

In diesem Fall ist die Lüge des Arztes nach teleologischer Auffassung gerechtfertigt.

Der Wert einer *Handlungsweise* bemißt sich nach teleologischer Auffassung allein aus dem Wert ihrer Realisierungen. Dann und nur dann, wenn alle Handlungen eines Typs F in bestimmten Situationen immer wertvoll sind, kann man die Handlungsweise F in diesen Situationen als gut bezeichnen. Je weniger spezifisch aber die angeführten Situationen sind, desto weniger Handlungsweisen wird man auf diesem Weg als eindeutig gut auszeichnen können. Man kann dann allenfalls Aussagen der Art machen, daß – unter den und den Umständen – eine Handlungsweise *in der Regel* oder *meistens* positive Effekte hat. Solche Erfahrungssätze begründen aber keinen Wert der Handlungsweise F als solcher. Eine Handlungsweise, die in der Regel gute Wirkungen hat, kann im Einzelfall durchaus negative Wirkungen zeitigen. Sinn einer normativen Auszeichnung von Handlungsweisen ist es aber, all ihre Realisierungen normativ in gleicher Weise auszuzeichnen. Eine Handlungsweise H ist also nur dann gut (symbolisch $P(H)$) oder geboten ($O(H)$), bzw. verboten ($V(H)$) oder erlaubt ($E(H)$), wenn all ihre Realisierungen gut, bzw. geboten, verboten oder erlaubt sind. Generell wird man also fordern $P(H) \supset \bigwedge x P(Hx)$, $O(H) \supset \bigwedge x O(Hx)$, $V(H) \supset \bigwedge x V(Hx)$ und $E(H) \supset \bigwedge x E(Hx)$. Die teleologische Bewertung von Handlungsweisen besteht darin, diese Implikationen zu Äquivalenzen zu erheben, durch die dann normative Aussagen wie $P(H)$ und $O(H)$ über Handlungsweisen definiert werden durch solche über Handlungen. Dabei ist zu beachten, daß dann zwar die Äquivalenz $V(H) \equiv O(\neg H)$ (H ist genau dann verboten, wenn die Unterlassung von H geboten ist) gilt, nicht jedoch $E(H) \equiv \neg O(\neg H)$ oder $E(H) \equiv \neg V(H)$. Sonst erhielte man $\bigwedge x E(Hx) \equiv \bigvee x E(Hx)$ und damit das Generalisierbarkeitsprinzip GP1 aus 1.6. Neben nicht generell verbotenen und generell erlaubten Handlungsweisen gibt es jedoch noch andere, die in manchen Fällen verboten, in an-

deren aber erlaubt sind. Es gilt also nur $O(H) \supset E(H)$ – eine gebotene Handlungsweise ist auch erlaubt – und $V(H) \supset \neg E(H)$ – eine verbotene Handlungsweise ist nicht erlaubt –, aber nicht $\neg E(H) \supset V(H)$ – eine nicht (generell) erlaubte Handlungsweise ist (generell) verboten. Entsprechendes gilt für die Wertprädikate „gut“ und „schlecht“ in Anwendung auf Handlungsweisen.

Deontologische Theorien kehren gegenüber teleologischen das Begründungsverhältnis zwischen Wertaussagen über Handlungen und solchen über Handlungsweisen um. Ihre Grundthese ist:

D: *Der Wert einer Handlung bestimmt sich allein aus dem Wert der Handlungsweise, die damit realisiert wird.³⁸⁾*

Hier wird also von einem Wertbegriff für Handlungsweisen ausgegangen – oder allgemeiner: von normativen Begriffen für Handlungsweisen –, und damit werden dann normative Begriffe für Handlungen erklärt. Da sich deontologische Ethiken – wie der Name schon sagt – meist auf die Diskussion deontischer Begriffe beschränken oder diese doch als primär ansehen und ihre Wertbegriffe daraus ableiten, ist die folgende speziellere These von besonderer Bedeutung:

D': *Eine Handlung ist genau dann geboten, wenn die damit realisierte Handlungsweise geboten ist.*

Der deontologische Ansatz stützt sich auf folgende Überlegungen:

1. Im sozialen Leben, das beim Menschen nicht durch angeborene, artspezifische Instinkte und Verhaltensdispositionen geregelt wird, ist die normative Auszeichnung von Verhaltensweisen aus folgenden Gründen praktisch unentbehrlich:

a) Soziales Leben beruht auf kooperativem Handeln. Eine Kooperation gelingt aber nur – speziell dort, wo es sich um Interaktionen in größeren Gruppen handelt –, wenn es feste, allgemeine Regeln dafür

³⁸⁾ Von diesen *strikt* deontologischen Theorien – man spricht gelegentlich auch von *formalistischen* Theorien – sind jene zu unterscheiden, die T negieren und behaupten, der Wert der Realisierung einer Handlungsweise ergebe sich *auch* aus einem Wert, der dieser Handlungsweise als solcher zukommt. Darauf gehen wir hier jedoch nicht ein, denn gegen diese abgeschwächte These kann man dieselben Argumente geltend machen, die unten gegen D vorgetragen werden.

gibt, was jeder in bestimmten einschlägigen Situationen zu tun hat.³⁹⁾ Es ist praktisch unmöglich, das für alle Einzelfälle gesondert festzulegen, und es wäre gänzlich ineffizient, dafür nur so allgemeine Regeln anzugeben wie die teleologische Regel, den zu erwartenden Nutzen zu maximieren. Denn in vielen Fällen muß jeder ohne lange Überlegung wissen, was er zu tun hat, und er muß dazu auch wissen, was die anderen tun werden, ohne sie befragen zu können. Er muß sich darauf verlassen können, daß sie in gewisser Weise handeln. Man kann es also nicht jedem einzelnen überlassen, das seiner Ansicht nach unter den gegebenen Umständen jeweils Beste zu tun, denn die Informationen der einzelnen sind oft unzureichend und nicht alle haben die nötige Übersicht, um zu optimalen individuellen Entscheidungen zu kommen. Man kann meist auch nicht zu einer fundierten Entscheidung kommen, wenn man nicht weiß, wie sich die anderen verhalten werden. Es müssen also bestimmte Handlungs- oder Verhaltensweisen ausgezeichnet werden, und es muß gemeinsames Wissen der Beteiligten sein, daß man allgemein diesen Regeln folgt.

b) Moralisch richtiges Verhalten muß erlernt werden, es muß also lehr- und lernbar sein. Lehren und lernen lassen sich aber nur allgemeine Verhaltensweisen,⁴⁰⁾ denn der Lehrende kann weder die Vielfalt möglicher Handlungssituationen voraussehen, in die der Lernende später geraten wird, noch alle möglichen Folgen aller diesem dann offenstehenden Handlungsalternativen. Gäbe er ihm aber nur die allgemeine teleologische Regel der Maximierung des zu erwartenden Werts mit auf den Weg, so wäre das als Entscheidungshilfe oft praktisch wertlos. Erforderlich sind vielmehr praktikable und hinreichend konkrete Regeln, an die man sich halten kann und die auf verschiedenartige Situationen anwendbar sind, wie z. B. „Man darf nicht lügen“, „Man muß Versprechen halten“, usf. A. Smith hat ferner darauf hingewiesen, daß konkrete Verhaltensregeln eher eine Stabilisierung unseres moralischen Handelns und Urteilens unter emotivem Druck ermöglichen als die allgemeine teleologische Regel. Weiß ich, daß man grundsätzlich nicht lügen darf, so ist mir auch in einer Situation, in der eine Lüge für mich vorteilhaft wäre, klar, was ich tun

³⁹⁾ Unter Regeln verstehen wir dabei nicht nur explizit formulierte Vorschriften, sondern auch konventionelle Regularitäten des Verhaltens. Zum Begriff der Konvention vgl. D. Lewis (69).

⁴⁰⁾ Vgl. dazu Hare (52), 60 f.

soll. Stütze ich mich dagegen auf die teleologische Regel, so können meine Interessen meine Einschätzung der zu erwartenden Folgen der Lüge und ihrer Werte so beeinflussen, daß ich zu der Überzeugung komme, das für mich Vorteilhafteste sei hier auch das moralisch Bessere.

c) In vielen Fällen bestimmen soziale Konventionen und Regeln, welches Verhalten moralisch richtig ist. So ist z. B. Rechtsfahren im Straßenverkehr an sich nicht besser oder schlechter als Linksfahren. Rechtsfahren wird erst dadurch normativ ausgezeichnet, daß es einer allgemeinen Konvention und gesetzlichen Vorschriften entspricht.

d) Sind unter den gegebenen Umständen die Resultate zweier Handlungen einer Person a, z. B. Lügen oder die Wahrheit sagen, gleich gut, verstößt aber die eine gegen eine bestehende Verhaltensregel, so wäre es nach teleologischer Auffassung für a moralisch ebenso gut, das eine wie das andere zu tun. Und ist das Resultat der irregulären Handlung etwas besser als das der regulären, hat also im Beispiel eine Lüge etwas bessere Folgen als Aufrichtigkeit, so wäre nach teleologischer Auffassung die irreguläre Handlung vorzuziehen. Beides widerspricht aber unserer Intuition.⁴¹⁾ Im Beispiel I würde ein deontologischer Ethiker so argumentieren: Lügen ist ein Verstoß gegen die allgemeine Konvention, die Wahrheit zu sagen. Diese Konvention ist unentbehrlich, denn ohne sie bräche alle Kommunikation zusammen, da sich keiner mehr darauf verlassen könnte, daß Mitteilungen anderer zutreffen. Daher ist es generell verboten zu lügen. Das schließt nicht aus, daß man in einzelnen Fällen moralisch bessere Resultate erzielen kann, wenn man lügt. Daraus darf man aber nicht schließen, daß Lügen immer dann erlaubt ist, wenn es bessere Resultate zeitigt als Aufrichtigkeit. Denn damit würde man die allgemeine Regel verletzen, nach der Lügen generell und als solches verboten ist, und durch dieses schlechte Beispiel weit mehr Schaden als Nutzen stiften. Auch der Nutzen im Einzelfall würde sich dann nicht mehr einstellen, da – im Beispiel I – der Patient sich nicht mehr auf die Aussage des Arztes verlasse und so evtl. auch dann um sein Leben bangen würde, wenn ihm der Arzt wahrheitsgemäß versichert, daß seine Erkrankung nicht lebensbedrohlich ist. Würde also die teleologische These allgemein akzeptiert, so verlören Verhaltenskonventionen ihren Sinn und ihre Verbindlichkeit, denn jeder wüßte dann, daß die anderen nicht

⁴¹⁾ Diese Argumente wurden schon von J. Butler vorgebracht. Vgl. dazu auch W. D. Ross (30), 34 f.

der Konvention, sondern ihrer persönlichen Einschätzung des zu erwartenden moralischen Nutzens folgen würden. Die Konvention wäre dann aber nicht verlässlich, könnte also nicht funktionieren.⁴²⁾

2. Gegen die teleologische These wird der Deontologist ferner Fälle folgender Art anführen (das sog. Schwarzfahrerproblem)⁴³⁾:

II) In einer Stadt sei nach einer längeren Dürreperiode das Wasser knapp geworden. Damit die Wasserversorgung nicht zusammenbricht, kommen die Einwohner überein, Wasser ausschließlich zum Trinken, Kochen und Waschen zu verwenden. Würde sich nun ein Einwohner bei seinem Handeln nur an dessen Konsequenzen orientieren, so könnte er wie folgt argumentieren: Sparen die anderen mit Wasser, so entsteht keine Gefahr für die Wasserversorgung, wenn ich meinen Rasen sprengte, der es dringend nötig hat. Sparen die anderen dagegen nicht, so nützt es auch nichts, wenn ich spare. Es ist also erlaubt, daß ich meinen Rasen sprengte.

Diese Argumentation würden wir aber nicht akzeptieren, denn sie läuft darauf hinaus, daß sich jemand durch Bruch einer Vereinbarung, von der er selbst profitiert, und die von den anderen mit persönlichen Opfern befolgt wird, zusätzliche Vorteile verschafft. Das Beispiel zeigt also nach Ansicht des Deontologen, daß die teleologische These nicht richtig sein kann.

3. Gelegentlich argumentiert man für eine deontologische Auffassung auch mit dem Generalisierbarkeitspostulat. In der Formulierung GP1

⁴²⁾ Die Konsequenz, daß die teleologische These, die er selber in der Form des Utilitarismus vertrat, als Richtschnur des Handelns allgemein akzeptiert schädliche Folgen hätte, daß man sie also nur stillschweigend befolgen und nur heimlich von etablierten Konventionen abweichen sollte, hat Sidgwick in (74), 490 – wenn auch mit Einschränkungen – anerkannt. Er sagt dort: „Thus the Utilitarian conclusion, carefully stated, would seem to be this; that the opinion that secrecy may render an action right which would not otherwise be so should itself be kept comparatively secret; and similarly it seems expedient that the doctrine that esoteric morality is expedient should itself be kept esoteric. Or if this concealment be difficult to maintain, it may be desirable that Common Sense should repudiate the doctrines which it is expedient to confine to an enlightened few. And thus a Utilitarian may reasonably desire, on Utilitarian principles, that some of his conclusions should be rejected by mankind generally“.

⁴³⁾ Vgl. dazu Sidgwick (74), 486 f.

– vgl. den Abschnitt 1.6 – folgt daraus, daß die Klassifizierung der Handlungsweisen in generell gebotene, generell verbotene und generell erlaubte vollständig ist, so daß beliebige Realisierungen der Handlungsweise H geboten, verboten oder erlaubt sind genau dann, wenn H selbst geboten, bzw. verboten oder erlaubt ist, und man den Wert von Handlungen durch den der entsprechenden Handlungsweise bestimmen kann.

4. Nach teleologischer Auffassung gibt es keine unverletzlichen Rechte. Auch fundamentale Rechte wie das Recht auf Leben oder das Recht auf unparteiliche Rechtsprechung können durch Nützlichkeitsabwägungen im Einzelfall aufgehoben werden. Ein Beispiel:

III) Ein Regimekritiker ist der Spionage angeklagt. Die Justizbehörden stellen seine Unschuld fest. Da ein Freispruch aber Maßnahmen des Regimes zur Beseitigung der letzten Reste einer unabhängigen Justiz zur Folge hätte, verurteilt man ihn dennoch, um größeren Schaden zu vermeiden.

Denkt man insbesondere an eine utilitaristische Ethik, so kann dort jedes Interesse eines einzelnen oder einer kleinen Gruppe, und sei es noch so vital und legitim, mit Blick auf den höheren Gesamtnutzen, das größte Glück der größten Zahl übergangen werden.

Zur *Kritik* dieser Argumente ist, wenn wir mit dem letzten beginnen, folgendes zu sagen:

Ein teleologischer Ansatz läuft nicht schon auf einen Utilitarismus hinaus. Dessen spezielle Probleme brauchen uns hier also nicht zu beschäftigen.⁴⁴⁾ Die These, daß es im Rahmen einer teleologischen Theorie keine unverletzlichen Rechte gebe, ist aber nicht haltbar. Das hängt vielmehr von der zugrunde gelegten Wertordnung ab. Das teleologische Grundgebot fordert nur, eine der Handlungsweisen zu vollziehen, die unter den gegebenen Umständen optimale Resultate erwarten lassen. Daraus folgt weder, daß es für jede Handlungsweise Situationen gäbe, in denen es nicht geboten ist, sie zu vollziehen, noch daß Abweichungen, wo sie teleologisch geboten sind, moralisch unakzeptabel wären. Lügen hat in der Regel moralische schlechte Folgen; daher ist es auch nach teleologischer Auffassung in der Regel verboten zu lügen. Auch der Deontologist wird aber nicht bestreiten

⁴⁴⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 4.3. Das dort diskutierte Differenzprinzip ist auch ein teleologisches Prinzip, führt aber nicht zu diesen Konsequenzen.

können, daß es Fälle geben kann, in denen dieses *prima-facie*-Gebot aufgehoben wird. Kann ich z. B. durch eine Lüge ein Menschenleben retten, so gebietet mir eine Güterabwägung, das zu tun.⁴⁵⁾ Wo immer aber Güterabwägung anerkannt wird, wird der Grundgedanke des deontologischen Ansatzes aufgegeben. Man sieht dabei auf die Folgen einer Handlung und nicht auf den Wert, den eine Handlungsweise in sich hat.⁴⁶⁾ Das Prinzip der Güterabwägung besagt nicht, jedes Gebot könne durch Güterabwägung aufgehoben werden. Die Anerkennung höchster Güter, deren Verlust für den einzelnen nicht durch den Gewinn geringerer Güter durch andere aufgewogen werden kann, ist mit der teleologischen These (wenn auch nicht mit dem Utilitarismus) durchaus verträglich. Anerkennt man im Beispiel II, daß Gerechtigkeit eines der höchsten Güter ist, so kann man auch bei einem teleologischen Ansatz den Anspruch des Angeklagten auf ein gerechtes Urteil höher bewerten als den Schaden, der bei einem Freispruch entsteht.

Zum 3. Argument ist zu sagen: Legt die deontische Bewertung von Handlungsweisen die deontische Bewertung ihrer Realisierungen bereits eindeutig fest, so folgt daraus noch nicht, daß die deontische Bewertung von Handlungsweisen gegenüber jener von Handlungen im Sinne von D *primär* ist.⁴⁷⁾ Außerdem steht nach der Kritik in 1.6 jedes Argument auf schwachen Beinen, das sich auf das Generalisierbarkeitspostulat stützt.

Das Schwarzfahrer-Problem im 2. Argument enthält nur einen Aspekt der allgemeinen Frage, inwieweit sich teleologisch die Verbindlichkeit von Konventionen begründen läßt. Damit kommen wir zum 1. Argument für die These D. Dagegen läßt sich zunächst einmal

⁴⁵⁾ Für Kant, der eine rigide deontologische Auffassung vertrat, galt auch in derart extremen Notsituationen die unbedingte Pflicht, die Wahrheit zu sagen; vgl. (W) VII,639.

⁴⁶⁾ Entsprechendes gilt für die Formulierung bedingter Gebote: Gebietet man Handlungsweisen nur unter bestimmten Umständen, so geht man vom Gedanken ab, es komme allein auf ihren immanenten Wert an, und blickt auf die Folgen, die eine Handlung unter den fraglichen Umständen hat.

⁴⁷⁾ Daher kann man D auch nicht dadurch begründen, daß es zu jeder Handlung Fa eine Handlungsweise, nämlich $F'x := Fx \wedge x=a$ gibt, die wie Fa zu bewerten sein wird, so daß eine deontische Bewertung von Handlungsweisen (in diesem weiten Sinn) bereits eine vollständige deontische Bewertung von Handlungen impliziert.

sagen, daß Verhaltenskonventionen sicher nicht die letzte Basis moralischer Bewertungen bilden, denn wir unterziehen auch solche Konventionen einer Bewertung. Jede Rechtfertigung wie Kritik sozialer Konventionen beruht auf ihrer moralischen Bewertung. Der dabei angewandte Maßstab ist aber: Wie gut ist der Zustand, der sich ergibt, wenn alle Mitglieder der Gesellschaft dieser Regel folgen?⁴⁸⁾ Primär ist also tatsächlich nicht die normative Auszeichnung von Verhaltensweisen, sondern die von Zuständen. Erst dadurch, daß solche Regelungen sozial von eminenter Wichtigkeit sind und daß es oft auch nicht so sehr darauf ankommt, *welches* Verhalten sie vorschreiben, als daß sie *überhaupt* ein gemeinsames Verhalten auszeichnen und bewirken, erst dadurch kann es scheinen, als wären sie die erste Grundlage für moralische Beurteilungen. Diese Auffassung würde aber zu einem extremen moralischen Konservatismus führen, da allein *bestehende* Konventionen die Grundlage moralischer Urteile wären und Forderungen nach ihrer Änderung oder Aufgabe sich also *per definitionem* moralisch nicht rechtfertigen ließen. Der gesunde Kern des Konservatismus besteht aber nur darin, anzuerkennen, daß man allgemein verbindliche und allgemein befolgte Regeln braucht und daß es, wie die Lebenserfahrung zeigt, sehr viel schwieriger ist, Regelungen zu finden und durchzusetzen, die zu einem insgesamt besseren sozialen Zustand führen als Fortschrittler meist annehmen.

Der Teleologist kann ferner dem Hinweis des Deontologisten auf die Bedeutung sozialer Konventionen durchaus gerecht werden, ohne seine These T aufzugeben. Denn wenn eine Konvention besteht, unter gewissen Umständen der Art A F zu tun, und wenn der Nutzen einer allgemeinen Befolgung dieser Konvention sehr groß ist, so wird es auch nach T selbst dann besser sein, in einer A-Situation F zu tun, wenn die unmittelbaren Folgen einer anderen Handlung G in diesem Fall besser wären. Denn zu den Nebenwirkungen einer G-Handlung

⁴⁸⁾ Der Maßstab für eine deontische Bewertung von Handlungsweisen ist dann der des Verallgemeinerungsprinzips, vgl. 1.6. Wir haben dort gesehen, daß dieses Prinzip keine geeignete Grundlage für die normative Auszeichnung von einzelnen Handlungen ist. Wenn es dagegen nur um die Bewertung allgemeiner Verhaltensweisen geht, so ist dieses Prinzip – teleologisch gesehen – tautologisch: Eine allgemeine Verhaltensweise F ist besser als eine allgemeine Verhaltensweise G, wenn es besser ist, wenn alle F tun, als wenn alle G tun.

zählt auch, daß damit andere motiviert werden können, die Konvention ebenfalls zu verletzen. Diese Gefahr besteht insbesondere, wenn es für jeden nur dann vernünftig ist, in einer A-Situation F zu tun, wenn auch fast alle anderen in dieser Situation F tun. Unterlassen es aber mehrere Beteiligte in der Situation, F zu tun, so würde dadurch unter unserer Voraussetzung ein erheblicher Schaden entstehen. Gegen eine heimliche Verletzung der Konvention, die also andere nicht-dazu bewegt, ebenfalls F zu unterlassen, spricht die Gefahr, entdeckt zu werden, wobei dann die genannten nachteiligen Folgen eintreten, sowie die Notwendigkeit, die anderen zu täuschen, d. h. weitere wertvolle Konventionen verletzen zu müssen. Schließlich ist man oft nicht sicher, ob nicht schon einige andere die Konvention verletzen, und ob nicht ein zusätzlicher Verstoß den nützlichen Effekt der Konvention dann aufhebt. All diese Gesichtspunkte sind in Rechnung zu stellen, und sie werden oft gegen eine Verletzung der Konvention sprechen, selbst wenn damit auf den ersten Blick ein besseres Resultat erzielt werden könnte.⁴⁹⁾ Daß Konventionen *immer* einzuhalten sind, läßt

⁴⁹⁾ W. D. Ross hat in (30), 37 ff. diesem teleologischen Argument entgegengehalten, es übertriebe den Effekt einzelner Verstöße gegen Konventionen. Eine Konvention werde durch einen Verstoß jedenfalls dann nicht unterminiert, wenn der Verstoß nicht offenbar wird. Auch wenn ich aber z. B. ein Versprechen, das ich einem Freund gegeben habe, breche – in der Absicht, dadurch ein insgesamt besseres Resultat zu erreichen –, ohne daß er es merkt, bliebe das doch ein Unrecht. Ross meint, wer den verpflichtenden Charakter eines Versprechens von dem zu erwartenden Gesamtnutzen abhängig mache, habe nicht verstanden, was ein Versprechen sei. Das gilt aber nur dann, wenn man die Rede vom Gesamtnutzen so versteht, daß auch moralisch nicht gerechtfertigte Eigeninteressen darin eingehen, und das ergibt sich nicht aus dem teleologischen Ansatz. Wenn der Freund nicht merkt, daß ich mein Versprechen nicht erfülle, entsteht ihm dadurch offenbar kein Nachteil. Bewirke ich damit einen moralisch wertvolleren Zustand, so darf ich ihm ein Einverständnis zumuten. Die Aufrichtigkeit erfordert allerdings, daß ich ihn von meinem Verhalten zumindest nachträglich in Kenntnis setze, und die Achtung vor dem Recht, das ich ihm mit meiner Zusage eingeräumt habe, verlangt, daß ich ihm gegenüber meine Handlungsweise begründe. Auch Ross anerkennt, daß es Normenkonflikte gibt, und daß man dann eine Güterabwägung vorzunehmen hat, daß also Versprechungen nicht immer und grundsätzlich einzuhalten sind. Auch er spricht von *prima-facie*-Geboten, die unter gewissen Bedingungen außer Kraft gesetzt werden. (Vgl. dazu den Abschnitt 5.3.) Von einem teleologi-

sich teleologisch natürlich nicht beweisen, aber das wäre auch eine viel zu starke Behauptung, denn – abgesehen davon, daß nicht alle tatsächlich bestehenden Konventionen moralisch wertvollen Zwecken dienen – wird es gelegentlich Ausnahmesituationen geben, die Verstöße rechtfertigen, wie das Beispiel I zeigt. Eine unbedingte Verpflichtung, geschlossene Vereinbarungen immer und unter allen Umständen einzuhalten, würde es gewissenhaften Leuten auch unmöglich machen, solche Pflichten auf sich zu nehmen, da sie nie alle möglichen künftigen Situationen übersehen können. Im Gegensatz zur üblichen Meinung wäre das Zustandekommen von Konventionen und Vereinbarungen also bei einer konsequenten deontologischen Auffassung schwieriger als bei einer teleologischen. Damit erledigen sich auch die Fälle unter (1d). Die im ersten Argument betonte Rolle genereller Konventionen und Regeln wird also nicht bestritten. Aus ihr ergibt sich aber kein stichhaltiges Argument gegen die These T.

Unsere Kritik an den deontologischen Argumenten widerlegt die These D selbst noch nicht. Sie erscheint aber als unhaltbar, wenn man erstens bedenkt, daß alle bisher diskutierten deontologischen Ethiken wegen des Auftretens von Pflichtenkonflikten nicht auf das Prinzip der Güterabwägung verzichten können, das nicht in den deontologischen Rahmen paßt, und daß zweitens aus D das Generalisierbarkeitspostulat GP1 folgt und damit auch dessen absurde Konsequenzen, auf die wir in 1.6 hingewiesen haben. D' läßt sich ja so formulieren: Jedermann ist es genau dann geboten, F zu tun, wenn die Handlungsweise F geboten ist – symbolisch: $\wedge x(O(Fx) \equiv O(F))$. Daraus folgt aber sofort GP1.

Es besteht nun eine enge Beziehung, wenn auch keine Koinzidenz, von deontologischen und *Pflichtethiken* einerseits, und teleologischen und *Wertethiken* andererseits. Das Phänomen des Moralischen wird, zumal in Abhebung vom subjektiv Nützlichen, oft so verstanden, daß dafür Pflichten und Gesetze, nicht jedoch Werte typisch sind. Als

schen Standpunkt aus hat auch A. Smith die große Rolle der normativen Auszeichnung von Handlungsweisen für die soziale Interaktion betont, vgl. (TMS), 163. Eine detailliertere Analyse des Verhältnisses von teleologischen und deontologischen Ansätzen geben wir am Beispiel des Utilitarismus im Abschnitt 4.6.

grundlegendes moralisches Phänomen wird dann die Erfahrung einer Verpflichtung, einer Forderung angesehen, mit der wir uns konfrontiert sehen, nicht jedoch eine Werterfahrung. Demnach stellen auch deontische, nicht aber valuative Begriffe die normativen Grundbegriffe dar. Charakteristisch für diese Auffassung ist die Ethik Kants, der jede Wertethik als grundsätzlich verfehlt ansah.⁵⁰⁾ Abgesehen von den speziellen Argumenten, mit denen Kant diese Auffassung begründet hat und auf die wir später eingehen, steht hinter der Pflichtethik eine im Sinn von 2.4 objektivistische Konzeption des Moralischen und eine subjektivistische Deutung der Werte. Sind Werte immer nur subjektive Werte für den einzelnen, für Gruppen, Gesellschaften, Mehrheiten etc., so können sie keine Grundlage objektiver normativer Aussagen sein. Diese Wertkonzeption ist jedoch keineswegs die einzig mögliche. Wenn wir z. B. vom Wert des menschlichen Lebens, vom Wert von Freiheit und Gerechtigkeit sprechen, so meinen wir damit sicher nicht nur einen Wert für uns, einen Wert unter dem Gesichtspunkt unserer eigenen Interessen. Eine Auffassung, nach der die Geltung moralischer Urteile nicht von subjektiven Präferenzen abhängt, ist also durchaus mit einer Ethik verträglich, für die valuative Begriffe die normativen Grundbegriffe sind, also mit einer *Wertethik*.

Ferner ist darauf hinzuweisen, daß zwischen deontischen Aussagen und Wertaussagen enge Entsprechungen bestehen – wir haben sie im Abschnitt 1.3 erörtert –, so daß man Pflicht- und Wertphänomene nicht als ganz verschiedenartig ansehen kann. Zudem stellt sich nach den Ausführungen in 1.3 nicht der Begriff des Verpflichtetseins, sondern der Begriff der normativen Präferenz als moralischer Grundbegriff dar. Während man mit diesem Gebote definieren kann, lassen sich umgekehrt mit dem Gebotsbegriff nur elementare klassifikatorische Wertbegriffe erklären. Man kann z. B. sagen, eine Handlung sei gut, bzw. schlecht, wenn sie geboten, bzw. verboten ist. Sieht man deontische Begriffe als die normativen Grundbegriffe an, so ergibt sich daraus weder die These D', noch folgt aus D' oder D, daß deontische Begriffe die grundlegenden normativen Begriffe sind. Meist verbindet sich aber, wie bei Kant, eine deontologische Auffassung mit einer Pflichtethik, so daß auch in der Literatur – worauf die Bezeichnung ja schon hinweist – deontologische Positionen zugleich als Pflichtethiken charakterisiert werden.

⁵⁰⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 5.3.

Die teleologische These setzt voraus, daß für Handlungsergebnisse ein Wertbegriff festgelegt ist. Hier wäre es nicht sinnvoll, diesen Wertbegriff aus deontischen Begriffen abzuleiten. Man kann zwar die teleologische These auch so formulieren:

T': Eine Handlung ist genau dann erlaubt, wenn sie unter den gegebenen Umständen optimale Resultate ergibt,

aber dann wird doch eine Beziehung zwischen evaluativen und deontischen Begriffen angenommen, und die ersteren sind insofern primär, als die deontischen mit ihnen erklärt werden.⁵¹⁾

Teleologische Ethiken können wir also immer als Wertethiken ansehen (wenn auch die Umkehrung nicht gilt), und deontologische Ethiken sind in aller Regel Pflichtethiken. Obgleich systematisch zwischen den beiden Begriffspaaren zu unterscheiden ist, wollen wir uns daher im folgenden dem üblichen Sprachgebrauch anschließen und von „deontologischen“ Ethiken als deontologischen Pflichtethiken und gelegentlich auch von Wertethiken als „teleologischen“ Ethiken sprechen. Für eine Wertethik spricht die Definierbarkeit von Geboten durch Wertbegriffe, für eine teleologische Ethik die Unhaltbarkeit der deontologischen Thesen.

Unter einer „Pflichtethik“ versteht man gelegentlich auch eine Auffassung, nach der moralisches Verhalten im Sinne des deontologischen Arguments (1c) durch soziale Verhaltenskonventionen definiert wird. Danach bedeutet der Satz „Die Person a soll F tun“ soviel wie „Es ist eine Konvention in Kraft, gegen die a unter den gegebenen Umständen verstieße, wenn a nicht F täte“. Hier werden zwar Handlungen deontisch durch Bezugnahme auf die entsprechenden Handlungsweisen bewertet, aber nicht im Sinn der These D', denn für Handlungsweisen wird kein Gebotsbegriff angegeben. Es gilt für eine derartige „Pflichtethik“ also der schon oben erwähnte Einwand, daß Konventionen auf diese Weise von einer moralischen Bewertung ausgenommen werden – es sei denn, man versteht den Ausdruck „in Kraft sein“ selbst als einen normativen Term. Dann müßte aber doch wohl eine Bewertung der Zustände, zu denen die allgemeine Befolgung der Konventionen führt, Grundlage einer solchen Bewertung von Handlungsweisen sein.

Der teleologische Ansatz begegnet nun einem weiteren Einwand: Nicht die tatsächlichen Konsequenzen einer Handlung, die sich oft

der Kontrolle des Handelnden entziehen, sind für ihre moralische Bewertung maßgebend, sondern die sie leitende *Absicht*. Stellt Hans gegenüber Fritz eine falsche Behauptung auf und erleidet Fritz, der sich auf diese Information verläßt, einen Schaden, so ist die Handlung von Hans deswegen noch nicht moralisch schlecht. Das gilt vielmehr nur dann, wenn Hans Fritz belogen hat, d. h. absichtlich die Unwahrheit gesagt hat. Sollte andererseits die Lüge für Fritz positive Folgen haben, so ergibt sich daraus noch nicht, daß die Lüge moralisch gerechtfertigt war. Das wäre sie allenfalls dann, wenn die Lüge für Hans von vornherein nur Mittel zu einem guten Zweck war. Das zeigt, so argumentiert der *Intentionalist*, daß sich moralische Bewertungen von Handelnden primär nach dem Wert der Absichten oder Motive richten, die der Handelnde verfolgt.⁵²⁾ Die Grundthese intentionalistischer Ethiken lautet also:

I: *Der moralische Wert einer Handlung bestimmt sich aus dem Wert der Absicht, die ihr zugrunde liegt.*

Eine Person a beabsichtigt mit der Realisierung einer Handlungsweise F den Zustand p herbeizuführen, wenn a F tut und will, daß p eintritt und glaubt, daß – unter den gegebenen Umständen – p eintritt, wenn sie F tut, während a nicht glaubt, daß p auch ohne ihr F-Tun eintreten

⁵¹⁾ Faßt man T' nicht als Erklärung dessen auf, was erlaubt ist, so wird dabei doch ein Wertbegriff vorausgesetzt, der sich mit deontischen Begriffen nicht definieren läßt.

⁵²⁾ Eine sehr dezidierte Form des Intentionalismus hat Kant vertreten. Er sagt: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“ ((W)VI,18). Ein mehr oder minder ausgeprägter Intentionalismus ist aber Gemeingut fast aller ethischen Schulen. Kant fügt, wenn er vom „guten Willen“ spricht, in Klammern hinzu „freilich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern . . . die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind“ ((W)VI,19). Danach genügt nicht die fromme Absicht, sondern man muß sich auch ernsthaft um ihre Realisierung bemühen. Damit gesteht er aber im Effekt zu, daß es unter moralischem Aspekt nicht bloß um Absichten geht, um das, was gewissermaßen in unserem Innern vorgeht, sondern auch um das, was draußen passiert. Und darauf kommt es in der Tat in erster Linie an: daß jemand geholfen wird, der in Not ist, nicht bloß, daß jemand die Absicht hat, ihm zu helfen; daß ein Richter nicht nur die besten Absichten hat, dem Angeklagten Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen, sondern, daß er das auch tatsächlich tut.

würde. Wenn wir Absichten beurteilen, so beurteilen wir im Effekt die beabsichtigten Sachverhalte oder Zustände, d. h. die Ziele. Die Absicht einer Handlung ist gut, wenn der Zustand gut ist, den der Handelnde mit ihr herbeiführen will.⁵³⁾

Der Unterschied der beiden Thesen I und T liegt darin, daß nach I die moralische Beurteilung einer Handlung sich nach den *beabsichtigten*, d. h. *vom Handelnden selbst erwarteten* und gewollten Wirkungen richtet, im Sinn von T hingegen nach den *tatsächlichen* oder den *nach allgemeiner Einschätzung* aufgrund der verfügbaren Informationen *zu erwartenden* Wirkungen. Nun kann natürlich auch der Teleologist Absichten und Ziele bewerten, aber für ihn gibt es Fälle, in denen man sagen kann „Die Absicht war gut, die Handlung aber schlecht“, für den Intentionalisten kann so etwas hingegen nicht vorkommen.

Gegenüber der intentionalistischen These I ist zu betonen, daß nicht nur intendierte Konsequenzen für die moralische Beurteilung einer Handlung erheblich sind. Eine gute Absicht ist kein Ersatz für gute tatsächliche Konsequenzen. Sie kann nur eine objektiv schlechte Handlung *entschuldigen*, und auch das nur dann, wenn der Handelnde nach bestem Wissen gehandelt hat, und wenn er auch bestrebt war, sich alle relevanten Informationen über die tatsächlichen Konsequenzen seiner Handlung zu besorgen. Nur dann, wenn er die schlechten Konsequenzen nicht voraussehen konnte, ist er entschuldigt. Ein moralisches Lob ist ihm aber auch dann nicht sicher. Eine reine *Gesinnungsethik*, die nur Absichten bewertet und, im Sinne von I, den Wert einer Handlung allein nach dem Wert der Absicht bemißt, ist also nicht adäquat.

Normen, die im Sinne von I nur Absichten vorschrieben, wären zudem völlig ineffektiv, da sie den einzelnen nicht in die Pflicht nähmen, sich ausreichend über die zu erwartenden Folgen seines Tuns zu informieren. Und da jeder, was immer er tut, behaupten könnte, gute Absichten gehabt zu haben – eine Behauptung, die sich kaum widerlegen ließe –, wären auch Gesetze dieser Art nicht judikabel. Es ist geboten, das zu tun, was tatsächlich richtig ist, nicht aber, nach bestem Wissen und Gewissen das Richtige zu tun. Es ist z. B. geboten, gegebene Versprechen zu halten, nicht aber, sie nach bestem Wissen zu

⁵³⁾ Mit einer Handlung können auch mehrere Wirkungen angestrebt werden. Ihr Wert bemißt sich dann – intentionalistisch gesehen – nach dem Wert der beabsichtigten Gesamtwirkung.

halten. Wenn man einwendet, man könne nicht mehr verlangen, als daß jeder nach bestem Wissen und Gewissen das tut, was er für richtig hält, so geht das am Problem vorbei: Natürlich wird jeder versuchen, ein Gebot so zu befolgen, daß er das tut, was nach seiner Ansicht dies Gebot erfüllt. Daraus folgt aber nicht, daß Gebote nur den Sinn hätten, daß man nach bestem Wissen und Gewissen etwas tun soll. Diese Deutung würde vielmehr in einen unendlichen Regreß führen: Bedeutet der Satz „Die Handlung F von a ist richtig“ dasselbe wie „a glaubt, daß seine Handlung F richtig ist“, so bedeutet das seinerseits soviel wie „a glaubt, daß er glaubt, daß seine Handlung F richtig ist“, usf. Davon, daß eine Handlung „nach bestem Wissen und Gewissen“ richtig ist, kann man nur dann reden, wenn die Geltung von Geboten ohne Bezugnahme auf Meinungen des Handelnden erklärt ist. Ebenso gilt: Will ich ein Gebot befolgen, so habe ich eine gute Absicht; deswegen ist es aber nicht mein Ziel, eine gute Absicht zu haben. Man kann also nicht Absichten, sondern nur Handlungen vorschreiben, wenn man sich nicht in einen unendlichen Regreß verwickeln will.

Ist aber eine gute Handlung nicht jedenfalls besser, wenn auch ihre Absicht gut ist? Ist nicht eine Hilfeleistung besser, die nur durch den Wunsch bestimmt ist, dem anderen zu helfen, als eine solche, die auf Belohnung oder Belobigung abzielt? Hängt die moralische Qualität einer Handlung also nicht *auch*, wenn schon nicht allein, vom Wert der Absicht ab? Dieser Einwand macht eine Unterscheidung nötig: Handlungen lassen sich einmal durch das charakterisieren, was der Handelnde tut und was er damit bewirkt – also durch ihre „äußeren Aspekte“, andererseits aber auch durch die sie leitende Absicht. Wenn man im Sinne des teleologischen Ansatzes eine Handlung nach ihren Folgen bewertet, so bezieht sich diese Bewertung nur auf die äußeren Aspekte der Handlung. Der Absicht wird ein davon im Prinzip unabhängiger Wert zugeordnet, der Wert des angestrebten Zustands. Nun charakterisieren aber viele Handlungsverben nicht nur äußere Aspekte, sondern auch Absichten, wie z. B. „ermorden“ im Gegensatz zu „töten“ oder „lügen“ im Gegensatz zu „die Unwahrheit sagen“. Ferner unterstellen wir im Normalfall dem Handelnden, daß er zumindest die unmittelbaren Wirkungen beabsichtigt, die er tatsächlich herbeiführt. Reden wir also über Handlungen, so in der Regel – sei es explizit oder implizit – auch von Absichten. Bestimmt man den Wert des Sachverhalts, daß jemand etwas tut *und* damit eine bestimmte Ab-

sicht verfolgt, einmal ganz grob als Summe des Werts der Handlung unter ihren äußeren Aspekten und des Werts der Absicht, so sind Urteile über Handlungen also in der Regel Urteile über solche komplexen Sachverhalte; es sind Werturteile, die sich nicht allein nach dem Kriterium T ergeben, sondern auch eine Bewertung von Absichten einschließen. In diesem Sinn kann man auch im teleologischen Rahmen sagen, daß der Wert einer Handlung vom Wert der sie leitenden Absicht abhängt.⁵⁴⁾

Bei Kant verbindet sich der Intentionalismus mit einer deontologischen Konzeption. Nach ihm ergibt sich der Wert einer Handlung nicht aus dem Wert des angestrebten Zustands, sondern aus dem Wert der *Maxime*, die damit realisiert werden soll. Eine *Maxime* ist eine Regel, sich (in Situationen einer bestimmten Art) eine bestimmte Handlungsweise zu eigen zu machen. Der Wert der *Maxime* ist dann der Wert dieser Handlungsweise. Wir können sagen, eine Person *a* beabsichtige mit einer *F*-Handlung eine Handlungsweise *G* zu realisieren, wenn *a* *F* tut und damit *G* tun will und glaubt, daß *G*-Tun in diesem Fall ein *F*-Tun erfordert. Sage ich z. B. meinem Freund, sein Zug gehe erst in einer Stunde, so beabsichtige ich damit, ihm eine korrekte Information zu geben, wenn ich ihm eine korrekte Information geben will und glaube, daß ich das im vorliegenden Fall tue, wenn ich ihm sage, daß sein Zug erst in einer Stunde abfährt. Meine Handlung hätte also in diesem Fall nach Kant denselben Wert wie die *Maxime*, andere korrekt zu informieren. Dieser Ansatz läuft also darauf hinaus, daß im Sinne von I der Wert der Handlung *F* von *a* mit dem Wert der damit verfolgten Absicht identifiziert wird, und der Wert dieser beabsichtigten Handlung im Sinn der deontologischen These D durch den Wert der zugehörigen Handlungsweise bestimmt wird. Damit sieht sich eine solche Version des Intentionalismus aber sowohl mit den Schwierigkeiten der These I als auch mit denen der These D konfrontiert.

Abschließend können wir festhalten, daß der teleologischen Auffassung gegenüber deontologischen oder intentionalistischen der Vorzug zu geben ist. Deswegen werden wir im folgenden von einer teleologischen Konzeption ausgehen und nur in den Abschnitten 4.6 und 5.3 noch einmal auf deontologische Ideen zurückkommen.

⁵⁴⁾ Eine ähnliche Unterscheidung hat Sidgwick in (74), 201 ff. gemacht. Er betont, daß man in aller Regel Absichten zumindest mitbewertet, da sich moralische Urteile vorwiegend auf absichtliche Handlungen beziehen.

2.6 Monistische und pluralistische Theorien

Wenn gesagt wird, eine ethische Theorie sei *monistisch*, so kann damit eines der beiden folgenden Merkmale gemeint sein:

1. *Prinzipienmonismus*. Die Theorie enthält nur ein moralisches Grundprinzip.

In diesem Sinn wäre z. B. Kants Ethik als monistisch anzusprechen, da der kategorische Imperativ dort als einziges Grundprinzip fungiert. Ebenso wäre der Utilitarismus monistisch zu nennen, da er sich allein auf das Prinzip stützt, daß ein Zustand p höchstens so gut ist wie ein anderer Zustand q genau dann, wenn die Summe des Glücks aller Beteiligten in p nicht höher ist als in q . Nicht monistisch in diesem Sinn wäre dagegen die Ethik von W. D. Ross.⁵⁵⁾

2. *Wertmonismus*. Die Theorie gibt eine umfassende normative Wertordnung oder Präferenzrelation \leq an, so daß man eine Aussage $A \leq B$ lesen kann als „ A ist (insgesamt, unter Berücksichtigung aller moralisch relevanten Aspekte) nicht besser als B “.

Von einem *abgeleiteten* Wertmonismus könnte man sprechen, wenn diese umfassende Präferenzrelation in der Theorie mithilfe spezieller Präferenzrelationen definiert wird, die besagen, daß ein Zustand unter dem und dem speziellen Aspekt (z. B. unter dem Aspekt sozialer Gerechtigkeit oder individueller Freiheit) nicht besser ist als ein anderer. Ein solcher Wertmonismus leitet also seine umfassende moralische Wertordnung aus primär gegebenen oder erklärten, inhaltlich einfacheren partiellen Wertordnungen ab. Von einem *prinzipiellen* Wertmonismus könnte man dagegen sprechen, wenn in der Theorie die umfassende Präferenzrelation selbst als primär gegeben angesehen und durch einen inhaltlich einfachen Beurteilungsmaßstab erklärt wird, während Präferenzrelationen, denen speziellere Beurteilungsmaßstäbe zugrunde liegen, daraus abgeleitet werden. Hier kehrt sich also gegenüber dem abgeleiteten Wertmonismus das Verhältnis von definierenden und definierten Begriffen um. Der Gedanke des prinzipiellen Wertmonismus wird oft ausgedrückt durch Thesen wie: „Es gibt nur eine Sache, die intrinsisch gut ist“. Bei Kant ist das z. B. ein guter Wille, im Hedonismus die Lust, im Eudaimonismus das Glück etc. Auch der Utilitarismus ist ein (prinzipieller) Wertmonismus.

⁵⁵⁾ Zum Utilitarismus vgl. die Abschnitte 4.3 und 4.6, zu Ross den Abschnitt 5.3.

Die (1) und (2) entsprechenden Gegenpositionen, den Ansatz also mehrerer voneinander unabhängiger normativer Axiome, bzw. den Verzicht auf die Angabe einer umfassenden Präferenzrelation, kann man dann *prinzipien-*, bzw. *wertpluralistisch* nennen.

Der Prinzipienmonismus ist nun ohne jedes tiefere Interesse, denn jede mit endlich vielen Axiomen A_1, \dots, A_n axiomatisierbare Theorie läßt sich auch mit nur einem Axiom formulieren, der Konjunktion A_1 und \dots und A_n . Und nicht endlich axiomatisierbare Theorien lassen sich in reicheren Sprachen endlich axiomatisieren. Die Frage, ob man ein oder mehrere Axiome ansetzen will, ist kein inhaltliches, sondern ein rein technisches Problem.

Jede ethische Theorie muß ferner danach streben, eine umfassende Wertordnung anzugeben, also wertmonistisch zu sein. Denn in Situationen, in denen man sich zwischen zwei Handlungen entscheiden muß, von denen die eine unter einem Aspekt wertvoller ist, die andere unter einem anderen, benötigt man Kriterien dafür, wie gewichtig die beiden Aspekte sind, welcher Aspekt insgesamt gesehen moralisch vorrangig ist.

Formal kann man die speziellen Wertordnungen zu einer umfassenden Wertordnung wie folgt vereinigen: Man geht zunächst von den speziellen Wertordnungen \leq_1, \dots, \leq_n zu quantitativen Wertbegriffen U_1, \dots, U_n über, so daß $U_i(A)$ den Wert von A unter dem i -ten Aspekt angibt ($i = 1, \dots, n$), und definiert dann die umfassende Wertordnung \leq , indem man setzt $A \leq B \equiv U(A) \leq U(B)$ und $U(A)$ als gewichtetes Mittel der $U_i(A)$ bestimmt, wobei das Gewicht von $U_i(A)$ bei dieser Mittelbildung die Bedeutung des i -ten Wertaspekts ausdrückt.⁵⁶⁾ Oft wählt man einen einfacheren Weg, indem man eine Hierarchie der Wertaspekte angibt und festlegt, daß $A \leq B$ genau dann gilt, wenn gilt $A <_{i_1} B$ oder $A =_{i_1} B \wedge A <_{i_2} B$ oder \dots oder $A =_{i_1} B \wedge \dots \wedge A =_{i_{n-1}} B \wedge A \leq_{i_n} B$, wobei der i_1 -Aspekt der in der Hierarchie am höchsten stehende Aspekt ist, i_2 der zweithöchste ist, usf. Dieses Vorgehen findet sich in der Rechtswissenschaft häufig bei

⁵⁶⁾ Da die metrischen Wertbegriffe U_i aufgrund der komparativen Wertordnung \leq_i nur bis auf positiv lineare Transformationen festliegen, erfordert ein solches Vorgehen eine Normierung der Funktionen U_i . Auf dieses Problem wollen wir hier jedoch nicht eingehen. Es liegt wesentlich einfacher als das eines interpersonellen Vergleichs von Nutzenswerten. Vgl. dazu Kap. 4.

der Einstufung von Rechtsgütern oder bei der Festlegung eines Vorrangs einer gesetzlichen Vorschrift vor einer anderen (z. B. „Bundesrecht geht vor Landesrecht“). Dieser Weg erlaubt jedoch viel weniger feine Unterscheidungen als der erste. Wie immer man bei der Definition umfassender Wertordnungen vorgeht, eine ethische Theorie kann sich nicht mit einer Mehrzahl von unvergleichbaren Wertkriterien begnügen. Es geht dabei nicht um die Vollständigkeit der Wertordnung, nicht darum, daß eine Theorie für alle möglichen Sachverhalte A und B darüber Auskunft gibt, ob A besser oder schlechter als oder ebenso gut ist wie B, sondern darum, daß die Theorie nicht mehrere Wertmaßstäbe unverbunden nebeneinander stellt.

Die Unterscheidung von abgeleitetem und prinzipiellem Wertmonismus ist dagegen von untergeordneter Bedeutung. Es ist einerseits klar, daß in ein pauschales moralisches Urteil wie „Dies ist gut“ viele verschiedene Beurteilungsmaßstäbe eingehen, die viel konkreter, inhaltlich bestimmter und in diesem Sinn elementarer sind als der Begriff der moralischen Qualität schlechthin. Dafür spricht schon, daß „gut“ ein viel vagerer Begriff ist als z. B. „gerecht“, „tapfer“ oder „hilfsbereit“. Diese Beobachtung spricht also für einen abgeleiteten Monismus. Andererseits sind solche speziellen Wertaspekte nicht unabhängig voneinander, sondern von vornherein miteinander verknüpft. Jemand ist z. B. tapfer, wenn er an moralisch guten Zielsetzungen auch unter erheblichen persönlichen Gefahren festhält; Urteile über Tapferkeit setzen also Urteile über allgemeine moralische Qualitäten von Zielsetzungen voraus. Und eine Verteilung ist gerecht, wenn sie die moralisch legitimen Ansprüche aller Beteiligten in gleicher Weise erfüllt; auch Urteile über Gerechtigkeit setzen somit Urteile über den allgemeinen Wert von Bedürfnissen, Verdiensten etc. voraus. Man wird daher sagen müssen, daß die normativen Ausdrücke in der natürlichen Sprache ein *Wortfeld* bilden, d. h. daß sie einem umfassenden Sinnbezirk (dem des Moralischen) zugeordnet sind und daß die Bedeutung jedes Wortes in diesem Feld von den Bedeutungen der übrigen Wörter abhängt.⁵⁷⁾ Es ist dann Aufgabe der Ethik, diese Begriffe zu klären und ihre Beziehungen untereinander zu präzisieren. Dabei ist es von untergeordneter Bedeutung, welche Begriffe in dieser Explikation als Grundbegriffe und welche als definierte Begriffe fungieren.

⁵⁷⁾ Zum Begriff des Wortfeldes vgl. z. B. Kutschera (75), 2.4.7.

Argumente für monistische Positionen, die behaupten, intrinsisch gut sei nur das und das, beruhen oft auf begrifflichen Konfusionen. Wir wollen das am Beispiel des *Hedonismus* illustrieren. Seine Grundthese ist:

H: *Das einzig intrinsisch Gute ist Lust.*⁵⁸⁾

Das erste Problem dieser Behauptung liegt darin, daß „Lust“ wie die analogen Ausdrücke „Wohlbefinden“, „Befriedigung“, „Vergnügen“, „Glück“, (griechisch „ἡδονή“, „εὐδαιμονία“, englisch „pleasure“, „enjoyment“) sehr vage sind. All diese Wörter werden nicht nur im üblichen Sinn verwendet, sondern in einer sehr viel umfassenderen Bedeutung, die aber nicht genau abgegrenzt wird, so daß die These in die Gefahr einer Trivialisierung gerät, bei der man eben alles darunter versteht, was gut ist.⁵⁹⁾

Oft wird die These H im Sinne eines *hedonistischen Egoismus* so verengt, daß nur die eigene Lust für jeden intrinsisch gut ist. Diese These unterscheidet sich vom *psychologischen Hedonismus*, nach dem jeder nur nach eigenem Lustgewinn strebt ebenso wie der ethische vom psychologischen Egoismus.⁶⁰⁾

Die meisten Begründungsversuche für den Hedonismus verlaufen nach folgendem Schema:

1. Es werden Argumente für den psychologischen Hedonismus vorgebracht.
2. Es wird behauptet, intrinsisch gut sei genau das, was alle Menschen anstreben.
3. Wo nicht nur der hedonistische Egoismus begründet werden soll, sondern auch der Lustgewinn anderer als Ziel moralischen Verhaltens angesehen wird, wird die allgemeine These H mit dem hedonistischen Egoismus begründet.

Die Argumentation zum ersten Punkt stützt sich auf ähnliche Gedanken wie das egoistische Argument, das wir im Abschnitt 2.4 diskutiert

⁵⁸⁾ In der neueren Philosophie ist ein Hedonismus z. B. von Bentham, Mill und Sidgwick vertreten worden.

⁵⁹⁾ Das wird besonders deutlich bei J. St. Mill, vgl. (U), 234 ff.

⁶⁰⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 2.4. Der (ethische wie psychologische) Egoismus ist eine weit weniger spezielle These als der (ethische, bzw. psychologische) Hedonismus, denn die Verfolgung der eigenen Interessen besteht nicht notwendig in der Suche nach Lustgewinn.

haben: Es sei Ziel meiner Handlung, daß der Zustand *p* eintritt (d. h. mit der Handlung will ich den Zustand *p* herbeiführen). Dann will ich, daß *p* eintritt. Also wird der Zustand *p*, wenn er eintritt, von mir als angenehm erlebt; d. h. *p* bereitet mir Lust. Daher gilt: Alle Ziele meiner Handlungen sind für mich lustbringend. Also ist das Ziel meines Handelns immer die eigene Lust.

Eine solche Argumentation ist aber nicht haltbar. Denn zunächst gilt schon der Schluß vom 2. auf den 3. Satz nicht, wenn man den Begriff des „lustbringenden“ Zustands nicht sehr weit faßt. Wähle ich z. B. mit einer Handlung das kleinere von zwei Übeln, so kann man im üblichen Sinn des Wortes nicht sagen, dieses kleinere Übel sei ein für mich „lustbringender“ Zustand. Entscheidender ist aber, daß der Schluß vom 4. auf den letzten Satz nicht gilt. Denn aus „*p* ist für mich lustbringend“ (oder „im Zustand *p* empfinde ich Lust“) folgt nicht „*p* ist ein Zustand der Lustempfindung“. Der Zustand *p* ist ein anderer als der Zustand, daß ich *p* als angenehm empfinde, sonst wäre dieser Zustand auch der Zustand, daß ich es als angenehm empfinde, daß ich *p* als angenehm empfinde, usf.⁶¹⁾ Lusterlebnisse – in einem sehr weiten Sinn – mögen sich einstellen, wenn wir unsere Ziele erreichen, sie sind jedoch in aller Regel kein primäres Ziel unseres Handelns.⁶²⁾

Die zweite Behauptung des hedonistischen Arguments, genau das sei intrinsisch gut, was alle Menschen (um seiner selbst willen) anstre-

⁶¹⁾ Eine andere Version dieses Arguments wäre folgende: Angenommen, ich vollziehe eine Handlung *F*, weil ich will, daß der Zustand *p* besteht, und glaube, daß ich *p* durch *F* herbeiführen kann. Ich will, daß *p* besteht, genau dann, wenn *p* mich befriedigt. Also tue ich *F*, weil *p* mich befriedigt und ich glaube, *p* durch *F* herbeiführen zu können. Also ist die Tatsache, daß ein Zustand mich befriedigt, der Grund, daß ich ihn zu realisieren suche. – Der zweite Satz gilt im üblichen Sinn des Wortes „befriedigend“ jedoch nicht analytisch. Nicht alle Zustände, die mich befriedigen würden, will ich herbeiführen (z. B. dann nicht, wenn ich sie für nicht realisierbar halte), und wie wir oben sahen, gilt auch die Umkehrung nicht. Gilt der 2. Satz aber nicht analytisch, so kann man aus dem 1. nicht auf den 3. Satz schließen. Deutet man das Wort „befriedigend“ jedoch so, daß der 2. Satz analytisch gilt, so besagt der 3. nichts anderes als der erste, und der 4. besagt soviel wie: „Nur die Tatsache, daß ich will, daß ein Zustand besteht, ist der Grund, daß ich ihn zu realisieren suche“, und daher ist er trivial.

⁶²⁾ Zur Kritik solcher Argumente vgl. auch Sidgwick (74), 44, Broad (30), 234 ff., Nowell-Smith (54), Kap. 10, sowie Rawls (72), 550 f.

ben, ist ebenfalls nicht haltbar. Aus der Tatsache, daß alle Menschen etwas anstreben, folgt noch nicht, daß es gut ist.⁶³⁾ Man könnte nur sagen: Wenn niemand faktisch etwas anstreben kann als die eigene Lust, so sind alle ethischen Theorien leer, die uns etwas anderes als Handlungsziel vorstellen, weil es nicht in unserer Macht steht, solche anderen Ziele zu verfolgen. Aber auch der ethische egoistische Hedonismus ist dann leer, weil es sinnlos ist, jemand etwas vorzuschreiben, was er ohnehin tut und nicht unterlassen kann.⁶⁴⁾

Für Argumente zum 3. Punkt ist J. St. Mills „Beweis“ für den (hedonistisch interpretierten) Utilitarismus in (U),²³⁴ typisch, wo aus der Prämisse, für jeden einzelnen sei Lustgewinn das einzig intrinsisch Gute, gefolgert wird, das generelle Glück sei das einzig intrinsisch Gute für die Gesamtheit der Menschen.⁶⁵⁾

Gegen den Hedonismus haben schon Butler und Sidgwick die *hedonistische Paradoxie* ins Feld geführt: Je ausschließlicher einer nach Glück oder Vergnügen strebt, desto weniger wird es ihm zuteil. Darüber gibt es freilich kaum empirische Untersuchungen, aber wir können uns mit einem Gedankenexperiment begnügen, das R. Nozick in (74), 42f. anführt – angeregt vielleicht von ähnlichen Ideen in A. Huxleys „Brave New World“: Angenommen, es gäbe eine hedonistische Maschine, die, wenn man jemand in Tiefschlaf versetzt und daran anschließt, in ihm eine Folge perfekter Lustempfindungen erzeugte. – Würden wir ein solches „Leben“ an der Maschine als erstrebenswert ansehen?

⁶³⁾ Daß hier keine Bedeutungswahrheit vorliegt, zeigt eine Anwendung des *Open-question*-Arguments, vgl. 2.3. Wir haben zwar dort betont, daß dieses Argument nicht als genereller Einwand gegen alle Arten von Naturalismus brauchbar ist, es kann aber in Einzelfällen doch gute Dienste leisten.

⁶⁴⁾ Zur Kritik des Übergangs vom psychologischen zum ethischen Hedonismus vgl. Sidgwick (74), 41, sowie Broad (30), 188 f.

⁶⁵⁾ Vgl. dazu auch den Abschnitt 4.3, S. 135, Anm. 37. – Die Argumente von Sidgwick beruhen im wesentlichen auf dem unhaltbaren Schluß von dem Satz „Das Gute besteht in einem desirable conscious life“ auf „Das Gute besteht in pleasures als desirable feelings“ (vgl. (74), 400). Sidgwick meint, die hedonistische Bestimmung des Guten sei intuitiv plausibel und werde meist nur aufgrund einer Verwechslung von pleasure mit grober sinnlicher Lust oder von Hedonismus und Egoismus abgelehnt.

3 Nichtkognitivistische Theorien

3.1 Bedeutung und illokutionäre Rolle

Wir wollen der Diskussion nichtkognitivistischer Theorien in diesem Abschnitt einige sprachtheoretische Bemerkungen vorausschicken, da die Grundthese dieser Theorien eine These über die moralische Sprache ist. Wir beziehen uns dabei auf Gedanken aus der Theorie der Sprechakte, wie sie insbesondere von J. L. Austin in (62) und von J. R. Searle in (69) begründet worden ist.¹⁾

Die Sprechakttheorie geht in ihren Analysen vom Sprechen als Tätigkeit aus, nicht von der Sprache als System – in der Terminologie von F. de Saussure also von der *parole*, nicht von der *langue*. Sprechen ist eine besondere Form des Handelns, und die Sprechakttheorie hat – in Fortführung der Gedanken, die L. Wittgenstein in den „Philosophischen Untersuchungen“ entwickelt hatte – die Aufmerksamkeit der Linguisten auf das gerichtet, was wir mit Sprache alles tun können, auf die verschiedenen Verwendungsweisen der Sprache. Diese Richtung des Interesses klingt schon im Titel des grundlegenden Werks von Austin an: „How to Do Things With Words“. Wir verwenden Sprache z. B. zum Mitteilen, Bestätigen, Empfehlen, Warnen, Bitten, Vorschlagen, Auffordern, Fragen, Voraussagen, Versprechen, Begrüßen, aber auch zum Taufen, Ernennen oder Besiegeln von Verträgen. Diese praktischen Funktionen sprachlicher Äußerungen bezeichnet man als ihre *illokutionäre Rollen*. Die illokutionäre Rolle einer Äußerung kann sich schon aus ihrer sprachlichen Formulierung ergeben. So drücken wir mit „vermutlich“ und „wahrscheinlich“ Vermutungen aus, mit „trotzdem“ und „immerhin“ Entgegnungen, mit „nämlich“ oder „weil“ Begründungen. Die illokutionäre Rolle einer Äußerung bestimmt sich aber oft auch erst aus dem Äußerungskontext. Ob z. B. die Äußerung „Es regnet“ eine Mitteilung ist, eine Empfehlung (im Sinne von „Nimm den Regenschirm mit, wenn du aus-

¹⁾ Vgl. dazu auch die Darstellung in Kutschera (75), 2.4.5.

gehst“) oder eine Aufforderung („Schließ das Fenster“), wird erst aus den Umständen der Äußerung ersichtlich. Man kann also nicht immer aus der sprachlichen Gestalt eines Satzes auf die illokutionäre Rolle von Äußerungen dieses Satzes schließen. Behauptungssätze werden nicht nur zu Behauptungen verwendet – ganz abgesehen davon, daß diese Kategorie so verschiedene Rollen umfaßt wie Mitteilen, Vermuten, Entgegnen, Erzählen, Erläutern, Zustimmung, Folgern, Beschreiben oder Bestätigen –, sondern auch zum Auffordern („Dahinten wird immer noch geredet“), zum Warnen („Der Hund ist bissig“), Loben („Das Essen war ausgezeichnet“) oder Fragen („Ich weiß nicht, wie spät es ist“). Man kann die illokutionäre Rolle einer Äußerung dadurch explizit machen, daß man sie durch ein entsprechendes Verb ausdrückt und z. B. statt „Es regnet“ sagt „Ich *behaupte* (hiermit), daß es regnet“, „Ich *empfehle* dir (hiermit) zu berücksichtigen, daß es regnet“, „Ich *bitte* dich (hiermit), aus der Tatsache, daß es regnet, die entsprechenden praktischen Konsequenzen zu ziehen“. Diese *performativen Verben* drücken die illokutionäre Rolle der Äußerung aus oder, wie wir auch sagen wollen, den *performativen Modus* der Äußerung. Dabei ist es wichtig, diese explizit performativen Versionen nicht als Behauptungen über eigene Sprechakte zu verstehen, sondern als Vollzüge der darin genannten Handlungsweisen, also z. B. die Äußerung „Ich empfehle dir . . .“ als Ausdruck einer Empfehlung zu lesen, nicht als Behauptung über ein Empfehlen. Das haben wir oben durch das Wort „hiermit“ deutlich gemacht. „Ich empfehle dir *hiermit* . . .“ besagt, daß die Empfehlung durch den Sprechakt vollzogen wird. Solche performativen Modi lassen sich mehr oder minder stark spezifizieren. Allgemeine, wenig spezifische performative Modi sind etwa *Behaupten* (Untermodi wurden schon oben angegeben), *Auffordern* (Befehlen, Bitten, Empfehlen, Anregen, usw.) und *Ausdrücken* (Wünschen, Bewerten, (etwas) Begrüßen, Ablehnen, usw.).

Ein und dieselbe Äußerung kann mehrere performative Modi haben. Mit der Aussage „Ich fahre morgen nach Rom“ kann ich zugleich meine Absicht ausdrücken, so zu handeln, und den Hörer darüber informieren, was ich tun werde. Gesteht man das zu, so kann man im Rahmen der Sprechakttheorie auch die Unterscheidung von drei Bedeutungskomponenten rekonstruieren, die K. Bühler in (34) entwickelt hat. Danach lassen sich den drei Bezugspunkten einer Äußerung Sprecher – Hörer – Besprochenes drei Bedeutungskomponenten zuordnen: dem Sprecher die *expressive* Komponente oder *Kund-*

gabe, dem Besprochenen die *deskriptive* Komponente und dem Hörer die *evokative* Komponente oder der *Appell*.

Mit *Kundgabe* ist das gemeint, was der Sprecher in der Äußerung an eigenen Gefühlen, Bestrebungen, Absichten, Einstellungen oder Wertungen ausdrückt. Sie zeigt sich oft in der Verwendung emotiv oder wertgefärbter Wörter wie „Nigger“ statt „Neger“ oder „Bulle“ statt „Polizist“. Die Kundgabe enthält hingegen weder das, was sich aus der Äußerung über den Sprecher erschließen läßt – wie etwa seine Erregung aus dem schnellen, abgerissenen Sprechen –, die Kundgabe umfaßt also nicht das, wofür die Äußerung ein Anzeichen oder Symptom ist, noch das, was der Sprecher in seiner Äußerung explizit über sich selbst, z. B. über seine Gefühle oder Ziele aussagt, wie in den Sätzen „Mir gefällt das sehr gut“ und „Ich habe den Plan, eine Studienreise nach Afrika zu unternehmen“.

Der *Appell* soll diejenige Bedeutungskomponente einer Äußerung sein, mit der sie auf eine Reaktion des Hörers abzielt und sie hervorzurufen sucht. Dieser Appell wird besonders deutlich im Befehl, der den Hörer zu einer Handlung, und in der Frage, die ihn zu einer Antwort auffordert. Ein Appell liegt aber auch in der Bedeutung solcher Aussagen wie „Ist das nicht abscheulich!“ oder „Es ist doch ganz offensichtlich, daß er das nur getan hat, um sich einen Vorteil zu verschaffen“. Zum Appell gehören hingegen weder alle tatsächlichen oder beabsichtigten Wirkungen der Äußerung auf den Hörer, noch das, was der Sprecher in seiner Äußerung explizit über seine Absichten in Bezug auf den Hörer sagt.

Die *deskriptive* Bedeutungskomponente endlich soll das enthalten, was die Äußerung über den besprochenen Sachverhalt oder den oder die besprochenen Gegenstände aussagt.

In verschiedenen Redetypen treten diese Bedeutungskomponenten in unterschiedlicher Stärke auf; einzelne Komponenten können auch ganz fehlen. So enthält z. B. die Aufforderung „Komm!“ keine deskriptiven oder expressiven Komponenten.

Diese Bedeutungskomponenten entsprechen den performativen Modi Ausdruck, Aufforderung und Behauptung. Der performative Modus einer Äußerung bestimmt ja auch ihre Bedeutung, denn die Äußerung „Der Hund ist bissig“ hat als Mitteilung eine andere Bedeutung wie als Warnung. Daneben gibt es dann noch viele andere mögliche performative Modi, bzw. Bedeutungskomponenten. Der Bühlersche Ansatz zur Unterscheidung von (performativen) Bedeu-

tungskomponenten ist also weniger allgemein als jener der Sprechakttheorie, läßt sich aber in deren Rahmen integrieren.

Auch in Sätzen, die man in der Grammatik als Aussagesätze charakterisiert, spielen expressive und evokative Bedeutungskomponenten eine Rolle. So ist in dem Satz „Das war eine sehr gute Aufführung“ eine deutlich expressive Komponente enthalten, die Bewertung der Aufführung durch den Sprecher. Selbst wenn diese Bewertung sich auf objektive Beurteilungsmaßstäbe stützt, macht sich der Sprecher diese Maßstäbe mit dem Satz doch zu eigen und bringt zum Ausdruck, daß er die Aufführung gut fand. Eine Äußerung wie „Im Sinne der und der Maßstäbe war es eine sehr gute Aufführung“ enthält sich hingegen deutlich der eigenen Bewertung und ist rein deskriptiv. Der Satz „Vermutlich ist Fritz krank“ enthält durch den Ausdruck „vermutlich“ eine expressive Komponente, die die Einstellung des Sprechers zur Geltung des Sachverhalts ausdrückt. Und der Satz „Das kann man doch nicht tun!“ enthält neben der expressiven auch eine starke evokative Komponente. In Sätzen, die zur Formulierung wissenschaftlicher Aussagen verwendet werden, ist demgegenüber die deskriptive Komponente ganz dominierend. Die expressive Komponente, z. B. der Ausdruck der eigenen Überzeugung, und die evokative Komponente, z. B. die Aufforderung, das Gesagte zur Kenntnis zu nehmen, treten dabei ganz zurück und spielen für die theoretische Funktion solcher Sätze keine Rolle.

3.2 Expressive und evokative Deutungen normativer Aussagen

Wir haben im Abschnitt 2.2 den ethischen Nichtkognitivismus durch die These charakterisiert:

NK: *Normative Aussagen sind keine Behauptungssätze.*

Normative Sätze haben zwar sicher die grammatische Form von Behauptungssätzen, es wurde jedoch im letzten Abschnitt deutlich, daß man aus dieser Tatsache allein nicht darauf schließen kann, daß ihre illokutionäre Rolle auch die von Behauptungen ist. Verschiedene nichtkognitivistische Theorien deuten die illokutionäre Rolle von

normativen Aussagen in verschiedener Weise. Für die Diskussion dieser Interpretationen genügt die Bühlersche Unterscheidung von deskriptiver, expressiver und evokativer Bedeutung, bzw. die Unterscheidung der drei entsprechenden performativen Modi. Man kann dazu sagen, daß bei allen nichtkognitivistischen Deutungen die deskriptive Bedeutungskomponente normativer Aussagen entweder völlig fehlt oder doch ganz hinter die expressiven oder evokativen Komponenten zurücktritt.

Wir können dann drei Typen nichtkognitivistischer Theorien unterscheiden, die wir am Beispiel des einfachen normativen Satzes illustrieren wollen:

1) Diese Handlung ist gut.

Dieser Satz ist nach kognitivistischer Deutung eine Behauptung über die moralische Qualität der fraglichen Handlung, deren Wahrheit oder Falschheit sich nach moralischen Kriterien aus der Natur und den Umständen und Folgen der Handlung ergibt. Eine explizit performative Paraphrase einer Äußerung des Satzes (1) wäre nach kognitivistischer Deutung also

2) Ich *behaupte* (hiermit), daß diese Handlung gut ist.

Nach den *emotiven* oder *expressiven Theorien* hat der Satz (1) hingegen den performativen Modus eines Ausdrucks von Bewertungen oder Einstellungen des Sprechers. Danach sieht eine explizit performative Paraphrase einer Äußerung von (1) etwa so aus:

3) Ich *billige* (hiermit) diese Handlung.

Dabei ist diese Formulierung, wie in 3.1 betont wurde, nicht als *Behauptung* des Sprechers über seine Einstellung zu verstehen, sondern als *Ausdruck* dieser Einstellung, wie er auch mit den Äußerungen „Wie fein, daß diese Handlung vollzogen wird!“ oder „Bravo!“ vollzogen wird.

Nach den *evokativen Theorien* hat der Satz (1) den performativen Modus einer Aufforderung, so daß sich eine Äußerung von (1) explizit performativ umschreiben läßt durch:

4) Ich *appelliere* (hiermit) an dich, diese Handlung zu billigen (entsprechend zu handeln).

Eine Äußerung von (4) stellt wiederum keine Behauptung des Sprechers über eine Aufforderung dar, sondern den Vollzug dieser Aufforderung selbst.

Endlich kann der Satz (1) auch so interpretiert werden, daß er Ausdruck und Aufforderung zugleich ist. Man könnte dann von einer *ex-*

pressiv-evokativen Theorie sprechen.²⁾ Danach müßte eine explizit-performative Version einer Äußerung von (1) etwa folgende Gestalt annehmen:

- 5) Ich *billige* diese Handlung (hiermit) und *fordere dich auf*, desgleichen zu tun (entsprechend zu handeln).

Nichtkognitivistische Theorien lassen sich weder dadurch hinreichend kennzeichnen, daß sie das Vorkommen expressiver oder evokativer Bedeutungskomponenten in allen Äußerungen normativer Sätze behaupten, noch dadurch, daß sie das Fehlen deskriptiver Komponenten in einigen solchen Äußerungen behaupten. Eine nichtkognitivistische Theorie liegt vielmehr erst dann vor, wenn gesagt wird, alle (typischen) Äußerungen normativer Sätze enthielten keine deskriptiven Komponenten, bzw. sie enthielten diese nur so unwesentlich, daß man bei einer Analyse der Funktion der normativen Sprache davon absehen kann. Daß normative Sätze oft zum Ausdruck von Einstellungen oder im Sinne von Empfehlungen verwendet werden, kann nicht bezweifelt werden, und das wird auch der Kognitivist nicht leugnen. Daraus folgt jedoch nicht, daß es nicht eine wichtige Klasse von Verwendungen normativer Sätze gibt, in denen sie (primär) als Behauptungen fungieren. Wie wir im letzten Abschnitt gesehen haben, werden ja auch nichtnormative Sätze wie „Es regnet“ oder „Dieser Hund ist bissig“, von denen niemand leugnet, daß sie primär zu Behauptungen verwendet werden und daß man ihnen einen Wahrheitswert zuordnen kann, gelegentlich auch in anderen illokutionären Rollen verwendet. Ordnet also der Kognitivist normativen Sätzen Wahrheitswerte zu, so schließt er damit keineswegs nicht-behauptende Verwendungen dieser Sätze aus. Er leugnet auch nicht, daß in solchen Verwendungen die deskriptive Komponente fehlen oder doch irrelevant sein kann. Er behauptet dagegen erstens, daß sich viele Äußerungen des Satzes (1) in der Form (2) paraphrasieren lassen – schließt also aus, daß sich *alle* Äußerungen von (1) in der Form (3),(4) oder (5) umschreiben lassen –, und er behauptet zweitens, daß dieje-

²⁾ Es gibt keine feste Terminologie für die Unterscheidung nichtkognitivistischer Theorien. Man bezeichnet sie alle auch als emotiv und verwendet daher „Emotivismus“ als Synonym für „Nichtkognitivismus“. Die Bezeichnung „Emotivismus“ paßt aber nur für die von uns so genannten expressiven, allenfalls noch für expressiv-evokative Theorien.

nigen Äußerungen normativer Sätze, die sich im Sinn von (2) paraphrasieren lassen, die für die Ethik relevanten Äußerungen solcher Sätze darstellen.

Nichtkognitivistische Theorien bestreiten, wie gesagt, nicht immer das Vorkommen deskriptiver Elemente in normativen Sätzen. Einige Nichtkognitivisten, wie z. B. C. L. Stevenson, R. M. Hare und P. H. Nowell-Smith, betonen vielmehr, daß Aussagen wie (1) auch einen deskriptiven Gehalt haben können. Sie behaupten aber, dieser deskriptive Gehalt sei abhängig vom emotiven Gehalt, der daher als primäre Bedeutung normativer Sätze anzusehen sei. Sind alle Äußerungen von (1) mit (3), bzw. (4) oder (5) synonym, so folgt daraus in der Tat, daß die deskriptive Bedeutungskomponente in (1) vernachlässigt werden kann. Einige Nichtkognitivisten sagen auch, normative Sätze könnten wahr oder falsch sein. Sie beziehen sich dabei jedoch nicht auf den normalen Wahrheitsbegriff, so daß ihre Rede von „wahren“ und „falschen“ normativen Sätzen nicht im Sinn der Adäquationstheorie zu verstehen ist, unsere Unterscheidungen also nicht in Frage stellen kann.³⁾

Spuren einer nichtkognitivistischen Interpretation normativer Sätze finden sich schon bei D. Hume.⁴⁾ In unserem Jahrhundert wurde sie zuerst von C. Ogden und I. Richards in (23) vertreten. Dort heißt es: „... „good“ is alleged to stand for a unique, unanalyzable concept. This concept, it is said, is the subject matter of ethics. This peculiar ethical use of „good“ is, we suggest, a purely emotive use. When so used the word stands for nothing whatever, and has no symbolic function. Thus, when we so use it in the sentence, „This is good“, we merely refer to this, and the addition of „is good“ makes no difference whatever to our reference. When on the other hand we say „This is red“, the addition of „is red“ to „this“ does symbolize an extension of our reference, namely, to some other red thing. But „is good“ has no comparable symbolic function; it serves only as an emotive sign expressing our attitude to this, and perhaps evoking similar attitudes in other persons, or inciting them to actions of one kind or another ...“⁵⁾

³⁾ Vgl. dazu die einschlägigen Bemerkungen in 2.2.

⁴⁾ In (T), 3,I,I sagt Hume, moralische Urteile hätten keinen Bezug auf vom Urteil unabhängige Tatsachen und seien daher weder wahr noch falsch.

⁵⁾ Ogden und Richards (23), 125.

Diese Ideen wurden dann im Wiener Kreis⁶⁾ und von B. Russell aufgenommen, der in (35) schreibt: „If, now, a philosopher says „Beauty is good“, I may interpret him as meaning either „Would that everybody loved the beautiful“ . . . or „I wish that everybody loved the beautiful.“ . . . – The first of these makes no assertion, but expresses a wish: since it affirms nothing, it is logically impossible that there should be evidence for or against it, or for it to possess either truth or falsehood. The second sentence, instead of being merely optative, does make a statement, but it is one about the philosopher's state of mind, and it could only be refuted by evidence that he does not have the wish that he says he has. This second sentence does not belong to ethics, but to psychology or biography. The first sentence, which does belong to ethics, expresses a desire for something, but asserts nothing“.⁷⁾

Besonders einflußreich war die Darstellung nichtkognitivistischer Ideen von A. J. Ayer in seinem Buch „Language, Truth, and Logic“ (36), mit dem er viel zur Verbreitung der Ideen des Wiener Kreises im angelsächsischen Sprachbereich beigetragen hat. Dort heißt es: „The presence of an ethical symbol in a proposition adds nothing to its factual content. Thus if I say to someone, „You acted wrongly in stealing that money“. I am not stating anything more than if I had simply said, „You stole that money“. In adding that this action is wrong I am not making any further statement about it. I am simply evincing my moral disapproval of it. It is as if I had said, „You stole that money!“ in a peculiar tone of horror, or written it with the addition of some special exclamation mark. The tone, or the exclamation mark, adds nothing to the literal meaning of the sentence. It merely serves to show that the expression of it is attended by certain feelings in the speaker . . . For in saying that a certain type of action is right or wrong, I am not making any factual statement, not even a statement about my own state of mind“.⁸⁾ Und: „If a sentence makes no statement at all, there is obviously no sense in asking whether what it says is true or false. And we have seen that sentences which simply express moral judgements do not say anything. They are pure expressions of feeling and as such do not come under the category of truth and fal-

⁶⁾ Vgl. z. B. Carnap (35), 22–26.

⁷⁾ Russell (35), 236 ff.

⁸⁾ Ayer (36), 107.

sehood. They are unverifiable for the same reason as a cry of pain or a word of command is unverifiable – because they do not express genuine propositions“.⁹⁾

Ausführliche Formulierungen nichtkognitivistischer Ethiken finden sich insbesondere in C. L. Stevensons „Ethics and Language“ (44), R. M. Hares „The Language of Morals“ (52) und in P. H. Nowell-Smiths „Ethics“ (54). Für Stevenson gilt folgendes Interpretationschema für normative Aussagen: „This is wrong“ means *I disapprove of this; do so as well*. „He ought to do this“ means *I disapprove of his leaving this undone; do so as well*. „This is good“ means *I approve of this; do so as well*“.¹⁰⁾

Für Hare gilt: „... the function of moral principles is to guide conduct. The language of morals is one sort of prescriptive language“.¹¹⁾

Während also Ogden und Richards, Russell und Ayer eine expressive Deutung normativer Aussagen vertreten und Stevenson eine expressiv-evokative, entwickelt Hare eine rein evokative Interpretation dieser Aussagen.

Wesentlich differenzierter äußert sich P. H. Nowell-Smith in (54). Er untersucht den Gebrauch moralischer Wörter in den verschiedenen Formen praktischer Diskurse, in der Formulierung von Entscheidungen, in Empfehlungen, Aufforderungen, Ermahnungen, Ratschlägen, Einwänden, usf. Ohne auf Einzelheiten seiner Analysen einzugehen, kann man sagen, daß für ihn das Wort „gut“ primär eine positive Einstellung des Sprechers zu der so charakterisierten Sache zum Ausdruck bringt, daß damit aber auch impliziert werden kann, daß die meisten anderen dazu eine positive Einstellung haben, und daß gewisse faktische Kriterien erfüllt sind, die allgemein als Bedingungen für positive Einstellungen anzusehen sind. Durch die implizite Bezugnahme auf solche faktischen Kriterien erhalten Äußerungen mit „gut“ deskriptive Implikationen oder Bedeutungskomponenten, die in manchen Werturteilen ganz in den Vordergrund treten können, so daß man von einem Behauptungscharakter solcher Äußerungen sprechen kann. Daher kann man nach Nowell-Smith die Äußerung „Dies ist gut“ nicht in allen Kontexten durch „Ich billige dies (hiermit)“ wie-

⁹⁾ Ayer (36), 108 f.

¹⁰⁾ Stevenson (44), 21. Stevenson bezeichnet diese Interpretationen zwar nur als Arbeitsmodell, sie geben – abgesehen von geringfügigen Differenzierungen – aber doch den Sinn wieder, den er normativen Sätzen unterlegt.

¹¹⁾ Hare (52), 1.

dergeben. Vielmehr ist es gerade sein Hauptanliegen, die Mannigfaltigkeit moralischen Sprachgebrauchs herauszuarbeiten. Dieser Sprachgebrauch ist für ihn jedoch immer ein praktischer, nicht ein theoretischer; er konzentriert sich ganz auf nicht-behauptende Äußerungen. Auch für Nowell-Smith drückt aber die Äußerung „Dies ist gut“ eine positive Einstellung des Sprechers aus, und diese expressive Komponente ist für ihn nicht nur wesentlich, sondern primär, denn die deskriptive Komponente, die faktischen Kriterien, auf die sich das Urteil stützt und auf die es Bezug nimmt, richten sich nach den Einstellungen, die wir zur Sache haben.¹²⁾ Es ist eine zentrale These von Nowell-Smith, daß die Kriterien für gut und schlecht primär Kriterien der subjektiven Einstellung sind. Damit unterscheidet er sich noch nicht von den Subjektivisten, deren Theorien kognitivistisch sind. Im Gegensatz zum Subjektivismus behauptet er aber: „... the reason for this [that value judgments do not follow from descriptive statements about what men like, enjoy, and approve of] is not that ... value words refer to special entities or qualities, but that a person who *uses* them is not, except in certain secondary cases, describing anything at all.“¹³⁾

Auf die *Konsequenzen* des Nichtkognitivismus haben wir schon im Abschnitt 2.2 hingewiesen. Am klarsten formuliert sie Ayer, wenn er sagt: „We find that ethical philosophy consists simply in saying that ethical concepts are pseudo-concepts and therefore unanalysable. The further task of describing the different feelings that the different ethical terms are used to express, and the different reactions that they customarily provoke, is a task for the psychologist. There cannot be such a thing as ethical science, if by ethical science one means the elaboration of a ‚true‘ system of morals“.¹⁴⁾

Viele Nichtkognitivistinnen leugnen jedoch, daß ihre Position zu derart radikalen Konsequenzen führt. So betont z. B. Stevenson, daß die Einstellungen und Empfehlungen, die wir mit Normsätzen ausdrücken, auch von unseren Informationen über bestehende oder zu erwartende Umstände abhängen, so daß sich diese Einstellungen und

¹²⁾ Vgl. Nowell-Smith (54), Kap. 12.

¹³⁾ Nowell-Smith (54), 181.

¹⁴⁾ Ayer (36), 112.

Empfehlungen durch neue Informationen modifizieren lassen.¹⁵⁾ Aus der Tatsache, daß wir andere durch faktische Informationen zu einer Änderung ihrer Einstellungen bewegen können, folgt aber nicht, daß eine Begründung oder Kritik moralischer Urteile möglich ist, daß wir die subjektiven Haltungen, die nach Meinung Stevensons hinter ihren normativen Äußerungen stehen, einer moralischen Beurteilung zugänglich machen können. Mit jedem solchen Urteil würden wir ja in seinem Sinn immer nur *unsere* Einstellungen ausdrücken, die seinen eigenen Einstellungen vorzuziehen niemand Anlaß hätte. Moralische Argumentationen würden also, wie auch Stevenson im Effekt zugesteht¹⁶⁾, zu Überredungsversuchen degenerieren, für die nicht die Ethik, sondern Rhetorik oder Psychologie zuständig sind.

Hare entwickelt in (52) Grundgedanken einer Logik der Imperative. Danach soll z. B. aus dem Imperativ „Bring mir das dickste Buch im Schrank“ und der Tatsache, daß ein Lexikon das dickste Buch im Schrank ist, der Imperativ „Bring mir dieses Lexikon“ folgen. Man kann z. B. sagen, daß aus einem Imperativ, A zu tun, und nicht-normativen Behauptungssätzen B_1, \dots, B_n ein Imperativ, C zu tun, folgt, wenn unter den Bedingungen B_1, \dots, B_n jede A-Handlung auch eine C-Handlung ist, und kann so auch Folgebeziehungen zwischen Imperativen definieren, die keine Wahrheitswerte haben.¹⁷⁾ Dieser Gedanke führt jedoch nur insofern über den bei Stevenson hinaus, als damit eine teilweise Rekonstruktion der Logik moralischer Argumente möglich wird, während Stevenson keinerlei Versuch unter-

¹⁵⁾ Vgl. dazu auch Ayer (36), 63.

¹⁶⁾ Vgl. Stevenson (44), Kap. VI, VII.

¹⁷⁾ Eine solche imperativische Logik käme etwa auf dasselbe hinaus wie die übliche deontische Logik, die wir im Abschnitt 1.1 skizziert haben. Das Hare'sche Beispiel ist freilich problematisch, denn Gebotskontexte sind nicht extensional, wie schon in 1.6 betont wurde. Und das gilt auch für Imperative. Wenn ich zu jemand sage „Bring mir das dickste Buch im Schrank“ ohne zu wissen, welches Buch das dickste ist, so fordere ich damit den anderen nicht auf, mir das Lexikon zu bringen. Man muß in solchen Fällen unterscheiden zwischen den Aussagen „Es ist geboten, daß a ein F ist“ – symbolisch $O(Fa)$ – und „Von a ist es geboten, daß es ein F ist“ – symbolisch $Vx(x=a \wedge O(Fx))$. (Für die Diskussion der entsprechenden Unterscheidung im Bereich der epistemischen Logik vgl. Kutschera (76), S. 95 ff.) Nur aus der letzten Aussage folgt mit $a=b$, daß es auch von b geboten ist, daß es ein F ist, nicht aber aus der ersteren.

nimmt, Schlüsse wie z. B. „Keine Handlung, die den Zustand Z bewirkt, ist erlaubt; die Handlung F bewirkt Z; also ist F nicht erlaubt“ im Rahmen seiner Deutung normativer Aussagen zu rekonstruieren. Man kann auch bei Hare nur sagen: Wenn man gewisse Imperative befolgen will und es gelten gewisse Umstände, dann muß man auch gewisse andere Imperative befolgen. Die zentrale ethische Frage ist jedoch: Welche Forderungen soll man erfüllen und warum? Und darauf hat auch Hare keine Antwort. Die ersten normativen Prinzipien (als Imperative oder Regeln) kann man nicht *begründen*, meint Hare, man muß sich für sie *entscheiden* und mit ihnen für eine gewisse Lebensform; diese Entscheidung läßt sich nicht weiter begründen oder rechtfertigen.¹⁸⁾ Damit steht am Ende ein bloßer Dezisionismus; ethische Begründungen werden auf deontologische reduziert.

Bei Nowell-Smith endlich drückt sich die Folgerung, es gebe keine Ethik, implizit darin aus, daß sein als „Ethik“ betiteltes Buch ausschließlich Analysen moralischer Äußerungen enthält und keinen einzigen normativen Satz. Er meint: „Moral philosophy is a practical science; its aim is to answer questions in the form ‚What shall I do?‘. But no general answer can be given to this type of question. The most a moral philosopher can do is to paint a picture of various types of life in the manner of Plato and ask which type of life you really want to lead. But this is a dangerous task to undertake. For the type of life you most want to lead will depend on the sort of man you are . . . My purpose has been the less ambitious one of showing how the concepts that we use in practical discourse, in deciding, choosing, advising, appraising, praising and blaming, and selecting and rejecting moral rules are related to each other. The questions ‚What shall I do?‘ and ‚What

¹⁸⁾ Der Hinweis von Hare ((52), 69), erste Prinzipien seien *per definitionem* nicht begründbar, geht am Problem völlig vorbei. Natürlich sind die ersten Prinzipien (Axiome) einer Theorie in ihr nicht beweisbar (wenn nicht die Axiome von einander abhängig sind). Aber während man bei einer deskriptiven Deutung normativer Aussagen die Evidenz der ersten Prämissen beanspruchen kann, kann man das bei einer evokativen Deutung nicht tun. Ein Imperativ ist mir evident, wenn ich weiß, was ich danach zu tun habe. Diese Evidenz rechtfertigt ihn aber nicht. Zu rechtfertigen ist er nur, wenn man sagen kann: Die Verhaltensweise, die er vorschreibt, ist moralisch tatsächlich richtig. Aber eben das kann man nach Hares präskriptiver Analyse normativer Aussagen nicht behaupten.

moral principles should I adopt?' must be answered by each man for himself".¹⁹⁾

Damit sagt er aber: die Ethik kann die Frage „Was sollen wir tun?“ nicht beantworten und damit auch ihre Aufgabe nicht erfüllen.

3.3 Argumente

Wir wollen nun die wichtigsten Argumente des Nichtkognitivismus für seine These NK untersuchen. Das stärkste *Motiv*, normative Aussagen nicht als Behauptungssätze zu interpretieren, bilden wohl die Schwierigkeiten des Begründungsproblems. Ein Motiv ist aber kein Argument. Und aus der Ansicht, das Begründungsproblem sei unlösbar, folgt keine emotivistische Deutung normativer Aussagen.

1. *Das empiristische Argument*

Bei Carnap und Ayer stützt sich die These NK vor allem auf empiristische Sinnkriterien. Danach sind Sätze, die nicht analytisch wahr, bzw. falsch sind, nur dann sinnvoll, wenn sie sich durch Beobachtungen entscheiden oder jedenfalls (positiv oder negativ) bestätigen lassen.²⁰⁾ In allen solchen Kriterien wird nun die Sprache, in der Beobachtungen formuliert werden, als eine nichtnormative Sprache bestimmt. Daher werden nach den Kriterien auch nur nichtnormative Sätze als kognitiv sinnvoll ausgezeichnet, denn nur solche Sätze folgen nach dem Humeschen Gesetz logisch aus nichtnormativen Sätzen, und nur solche Sätze lassen sich im Sinn der verwendeten Bestätigungsbegriffe durch nichtnormative Aussagen bestätigen.

NK ist danach aber lediglich eine triviale Folgerung aus einer unbegründeten Vorentscheidung.²¹⁾ Damit liefern aber empiristische Sinnkriterien kein vernünftiges Argument dafür, daß normative Sätze nichtkognitiv sind. Es müßte vielmehr gezeigt werden, daß einfache normative Sätze sich nicht als Beobachtungssätze auffassen lassen. Aber selbst dann wäre das Argument noch nicht stichhaltig, da sich

¹⁹⁾ Nowell-Smith (54), 319 f.

²⁰⁾ Vgl. dazu Kutschera (72), 3.4.

²¹⁾ Wegen der Einschränkungen, die wir in 1.5 für das Humesche Gesetz geltend gemacht haben, ist diese Folgerung, genau genommen, noch nicht einmal hinreichend begründet.

die empiristischen Sinnkriterien auch im Bereich nichtnormativer Sätze als unbrauchbar erwiesen haben.

2. *Expressive und evokative Komponenten normativer Äußerungen*

Im Gegensatz zu Behauptungen ist die expressive und evokative Komponente in normativen Äußerungen wesentlich für ihren Sinn. Man kann nicht sinnvoll sagen „Diese Handlung ist gut, aber billige sie nicht!“ oder „Diese Handlung ist gut, aber ich billige sie nicht“. ²²⁾

Aus dem Vorhandensein solcher expressiver oder evokativer Bedeutungskomponenten folgt jedoch weder das Fehlen von für die Gesamtbedeutung der Äußerungen wesentlichen deskriptiven Komponenten, noch die These NK. Auch Behauptungen haben vergleichbare expressive und evokative Komponenten. Man kann ja auch nicht sinnvoll sagen: „Diese Rose ist rot, aber ich glaube das nicht“, oder: „Diese Rose ist rot, aber glaube das nicht!“ Denn nach den kommunikativen Konventionen ist es nur dann korrekt, eine Behauptung zu äußern, wenn man von der Wahrheit des Behaupteten überzeugt ist, und eine Behauptung ist auch nur dann sinnvoll, wenn man den Hörer vom Bestehen des behaupteten Sachverhalts überzeugen will. Im gleichen Sinn kann man freilich die emotiven und expressiven Komponenten normativer Aussagen nicht erklären. Mit der Äußerung „Diese Handlung ist gut“ bringe ich zwar auch zum Ausdruck, daß ich sie für gut halte und daß ich will, daß auch der Hörer sie für gut hält, würde man aber die Korrespondenzthese K des Abschnitts 2.4 nicht akzeptieren – oder ein vergleichbares Prinzip über den Zusammenhang moralischer Urteile mit eigenen Präferenzen –, so würde meine Überzeugung, die Handlung sei gut, noch nichts über meine Einstellung zu ihr besagen – ebensowenig wie meine Überzeugung, bei den Kopfgängern gelte es als ehrenhaft, Angehörige fremder Stämme zu töten. Man könnte dann durchaus sagen „Diese Handlung ist gut, aber ich billige sie nicht“ oder „Sie ist gut, aber billige sie nicht“. Mit der Korrespondenzthese ergeben sich hingegen die aufgewiesenen emotiven und appellativen Komponenten normativer Äußerungen auch bei deren kognitivistischer Auffassung. Der Gedanke, auf den sich das Argument stützt, spricht also nicht gegen den Kognitivismus, sondern für die Korrespondenzthese.

²²⁾ Dieses Argument wird von Hare in (63) und von Nowell-Smith in (54) verwendet.

3. *Fehlender deskriptiver Gehalt normativer Termini*

Das Wort „gut“ hat, wie bereits im Abschnitt 1.2 betont wurde, in verschiedenen Kontexten ganz verschiedene Bedeutungen. Eine gute Antwort zeichnet sich durch andere Merkmale aus als eine gute Frage, eine gute Uhr hat andere Eigenschaften als ein gutes Auto. Der allen Verwendungen gemeinsame Sinn des Wortes „gut“ kann daher nicht deskriptiver, sondern nur expressiver oder evokativer Natur sein. So wird auch „good“ – zur Freude der Emotivisten – im Oxford English Dictionary als „the most general adjective of commendation“ charakterisiert.

Dieses Argument beruht auf einer Äquivokation im Wort „deskriptiv“. Es wird sowohl im Sinn von „nichtnormativ“ oder „natürlich“ verwendet, als auch im Sinn von „kognitiv“ (im Gegensatz zu „evokativ“ oder „expressiv“). Diese beiden Verwendungsweisen sind zu unterscheiden: Es gibt nichtnormative Sätze (wie Frage- oder Wunschsätze), die nicht kognitiv sind, und die Behauptung, alle kognitiven Sätzen seien nichtnormativ – alle normativen Sätze also nichtkognitiv –, ist gerade die These NK, die durch das Argument begründet werden soll, in ihm also nicht vorausgesetzt werden kann.

Die Kontextabhängigkeit teilt das Wort „gut“ ferner mit vielen anderen Wörtern, die man allgemein als kognitiv ansieht. Eine „große Maus“ hat z. B. eine andere Größe als ein „großes Molekül“ oder ein „großer Stern“; ein „künstlicher See“ unterscheidet sich durch andere Merkmale von seinem natürlichen Gegenstück als eine „künstliche Blume“. Man kann also aus der Kontextabhängigkeit des Wortes „gut“ nicht schließen, es habe keinen kognitiven Gehalt.²³⁾

4. *Hares Argument*

R. M. Hare hat für seine präskriptive, also evokative Analyse moralischer Urteile folgende Begründung gegeben:²⁴⁾ Die zentrale moralische Frage ist: „Was soll ich tun?“ Diese Frage kann nicht durch eine Behauptung, sondern nur durch einen Imperativ beantwortet werden. Da aus Behauptungen aber keine Imperative folgen, müssen die moralischen Prinzipien Imperative sein.²⁵⁾

²³⁾ Vgl. dazu auch das, was in 1.2 über den normativen Gebrauch des Wortes „gut“ gesagt wurde.

²⁴⁾ Vgl. Hare (52), 46.

²⁵⁾ Ähnlich äußert sich auch Nowell-Smith in (54), 12, wo er schreibt: „... [moral] talk was never intended to be a description of anything; it was

Dazu ist erstens zu sagen, daß die Frage „Was soll ich tun?“ natürlich nicht die einzige Frage der Moralphilosophie ist, sondern daß es auch Fragen nach Werten gibt, die nicht durch Imperative beantwortet werden können. Zweitens stellt ein bloßer Imperativ keine zureichende Antwort auf die Frage dar, was ich tun soll. In moralischen Zweifelsfällen wollen wir nicht, daß uns jemand nur vorschreibt oder empfiehlt, dies oder jenes zu tun, sondern daß er uns sagt, *warum* wir so handeln sollen. Wir wollen *einsehen*, daß es in der fraglichen Situation richtig ist, so zu handeln. Die Äußerung „Du sollst das und das tun“ kann ferner sowohl eine Aufforderung ausdrücken wie auch eine Auskunft des Inhalts, daß eine Verpflichtung besteht, so und nicht anders zu handeln. Aus der sprachlichen Form der Antwort ergibt sich also noch nicht, daß es sich um eine Aufforderung handelt.

Eine Aufforderung ohne Begründung ist für mich dann verbindlich, wenn ich weiß, daß derjenige, der sie an mich richtet, mir gegenüber weisungsberechtigt ist. Der Satz, der die Weisungsberechtigung beinhaltet, ist aber ein normativer Satz, kein Imperativ. Aus Imperativen folgen also nur mit normativen Behauptungssätzen verbindliche Forderungen. Eine Aufforderung der Person X, etwas zu tun, kann für mich auch dann ein Grund sein, es zu tun, wenn X für mich eine moralische Autorität ist; wenn ich weiß, daß das, wozu mich X auffordert, in der Regel moralisch richtig ist. Auch diese normative Prämisse ist aber kein Imperativ.

Imperative allein stellen also keine befriedigende Antwort auf die Frage dar: „Was soll ich tun?“. Aus der Tatsache, daß Ethik eine praktische Disziplin ist, kann man nicht folgern, daß sie keine deskriptiven Sätze enthält. Ethik will eine theoretische Grundlage für praktische Entscheidungen liefern, und diese Aufgabe kann sie auch dann erfüllen, wenn sie keine Imperative, Empfehlungen oder Ermahnungen ausspricht. Die Formulierung von Imperativen ist also weder notwendig noch hinreichend zur Lösung der praktischen Aufgabe der Ethik.

from the start assumed to be an injunction to do something, to adopt this or that course, to subscribe to this or that moral code.“

3.4 Kritik

Aus unserer Kritik an Argumenten für die These NK des Nichtkognitivismus ergibt sich noch nicht, daß diese These falsch ist. Um das zu zeigen, müssen wir Argumente gegen diese These selbst und nicht nur solche gegen Begründungen für sie angeben. Die wichtigsten Argumente sind folgende:

1. Die expressive oder evokative Deutung normativer Äußerungen ist in vielen Fällen nicht adäquat. Die Aussagen, die wir machen, wenn wir über moralische Gebote oder über moralische Werte sprechen, unsere diesbezüglichen Ansichten begründen oder über sie diskutieren, die normativen Äußerungen also, wie sie typischerweise in der Ethik vorkommen, haben primär behauptenden, nicht aber expressiven oder evokativen Charakter. Eine Äußerung des Satzes (1) „Es ist geboten, rechts zu fahren“ (in einem Diskurs über das richtige Verhalten im Straßenverkehr) hat eine andere Bedeutung als (2) „Fahre rechts!“ oder (3) „Ich billige das Rechtsfahren“. Es ist durchaus sinnvoll zu sagen, der Satz (1) sei wahr, oder man glaube, oder wisse, daß er gilt. Dagegen kann man nicht sagen, die Sätze (2) oder (3) seien wahr, und man kann sie nicht in Ausdrücke der Form „Ich weiß, daß . . .“ oder „Ich glaube, daß . . .“ einsetzen. Auch in Rechtswissenschaft und Rechtssprechung werden normative Sätze nicht primär zum Ausdruck eigener Einstellungen oder zu Empfehlungen verwendet, sondern als Behauptungen über objektive rechtliche Tatbestände. Urteile müssen begründet werden; es muß u. a. gezeigt werden, daß eine gesetzliche Norm auf den vorliegenden Fall anwendbar ist, und daß der Fall im Lichte dieser Norm so und so zu bewerten ist. Eine Behauptung des Inhalts, daß es dem Angeklagten nicht erlaubt war, so zu handeln, wie er gehandelt hat, läßt sich dabei nicht durch eine Äußerung ersetzen wie: „Ich mißbillige die Tat des Angeklagten und fordere die Anwesenden auf, desgleichen zu tun“. In diesem zentralen Anwendungsgebiet ist also eine nichtkognitivistische Deutung normativer Aussagen nicht adäquat.

2. Die vorgeschlagenen nichtkognitivistischen Deutungen normativer Sätze reichen nicht aus, um komplexe normative Sätze im Sinn der These NK zu interpretieren, wie z. B. (4) „Wenn es gut ist, F zu tun, dann ist es schlecht, F zu unterlassen“. Solche Verknüpfungen sind

nur für Sätze erklärt, die wahr oder falsch sind, nicht für Ausrufe oder Aufforderungen. Übersetzt man den Satz durch (5) „Wenn ich es billige, daß F getan wird, so mißbillige ich, daß F unterlassen wird“, so ist das ein Behauptungssatz, und man sieht darin „gut sein“, bzw. „schlecht sein“ als synonym an mit „von mir gebilligt werden“, bzw. „von mir mißbilligt werden“. Das entspricht aber nicht der These NK, denn der Behauptungssatz „Ich billige, daß F getan wird“ hat einen anderen Sinn als „Ich billige hiermit, daß F getan wird“ und ist im Gegensatz zu diesem wahr oder falsch.²⁶⁾ In (5) kann man aber „billigen“ nicht durch „hiermit billigen“ ersetzen, denn mit einer Äußerung von (5) wird nichts gebilligt.

Die explizit performative Version einer normativen Äußerung hat bei expressiver Deutung die Normalform: „Ich billige (hiermit), daß A“. Für „A“ kann man dabei Sätze von der grammatischen Form von Behauptungssätzen einsetzen, die rein deskriptiven Sinn haben, da sie den gebilligten Sachverhalt beschreiben. Wenn in ihnen normative Vokabeln vorkommen, so müssen diese also auch einen deskriptiven Sinn haben. Betrachten wir z. B. den Satz (6) „Hans lobt seine Tochter für ihr gutes Betragen“. Wenn man das übersetzt in „Hans lobt seine Tochter für ihr Betragen, weil er es billigt“, so wird „billigen“ hier nicht performativ, sondern deskriptiv verwendet; sieht man die beiden Sätze also als synonym an, so wird auch „gut“ hier deskriptiv verwendet. Der Satz (7) „Hans lobt seine Tochter für ihr Betragen, das ich hiermit billige“, in dem „billigen“ performativ verwendet wird, hat hingegen eine andere Bedeutung als (6); denn erstens hat die Behauptung (6) nicht dieselbe expressive Komponente wie (7), und zweitens wird in (6) gesagt, daß Hans seine Tochter deswegen lobt, weil ihr Betragen gut war (oder jedenfalls von Hans für gut befunden wird), und diese Aussage fehlt in (7), so daß (6) falsch, (7) hingegen wahr sein kann.

Hier wird deutlich, daß die expressive Deutung normativer Wörter auch deswegen scheitert, weil wir die Tatsache, daß etwas gut ist, als Grund oder Rechtfertigung dafür ansehen, daß wir es billigen. Daß wir etwas billigen ist aber weder ein Grund noch eine Rechtfertigung dafür, daß wir es billigen.

²⁶⁾ Eine Deutung von „ist gut“ im Sinne von „wird von mir gebilligt“ ist eine kognitivistische Deutung im Sinne des (individuellen) Subjektivismus, den wir im folgenden Kapitel besprechen.

3. Empfehlungen oder Aufforderungen sind nur für gegenwärtige oder künftige Handlungen sinnvoll. Daher ist die Analyse eines normativen Satzes wie z. B.: „Es war richtig, daß Sokrates nicht aus dem Gefängnis floh“ im Sinne einer Aufforderung zum Handeln nicht möglich. Ebenso ist eine Ausrufanalyse solcher Sätze nicht korrekt, denn Ausrufe sind Ausdruck gefühlsmäßiger Reaktionen, von denen bzgl. historischer Ereignisse kaum die Rede sein kann.

Dieser Einwand bezieht sich vor allem auf die recht primitiven Interpretationen normativer Aussagen aus der Pionierzeit des Nichtkognitivismus, etwa bei Ayer. Sie gelten in abgeschwächter Form aber auch für die sophistizierten Deutungen bei Stevenson oder Hare. Eine Äußerung wie „Ich billige hiermit, daß Sokrates nicht aus dem Gefängnis geflohen ist, und fordere dich auf, desgleichen zu tun“ gibt keinen vernünftigen Sinn. Eine Handlung billigen setzt eine gewisse Zuständigkeit und einen aktuellen Bezug zum Geschehen voraus, die hier nicht gegeben sind.

4. Die nichtkognitivistische Deutung normativer Aussagen verwischt den Unterschied zwischen subjektiven und normativen Präferenzen und zwischen Fragen des Geschmacks und Fragen der Moral. Kriterien für die Abgrenzung von Äußerungen wie „Ich finde das gut“ oder „Es gefällt mir“ und solchen der Form „Ich billige das“ sind im Rahmen nichtkognitivistischer Ansätze nicht in Sicht, da sie den normativen Gehalt von Aussagen auf den Ausdruck subjektiver Einstellungen und Empfehlungen aufgrund solcher Einstellungen reduzieren. Stevenson versucht, diesen Unterschied so zu definieren: Ethische Fragen seien genau dort im Spiel, wo es um Handlungen geht, von denen andere betroffen sind.²⁷⁾ Das ist im Kern sicher richtig, aber daraus ergibt sich keine Abgrenzung subjektiver Einstellungen von normativen Tatsachen. Auch in Fragen, in denen Interessen anderer berührt werden, unterscheiden wir zwischen Handlungen, die uns gefallen, die uns nützen oder die wir für richtig halten und solchen, die moralisch richtig sind.

Mit diesem 4. Argument hängt das folgende eng zusammen:

5. Nichtkognitivistische Deutungen normativer Aussagen verfehlen das Phänomen moralischen Handelns. Moralisches Handeln ergibt sich im Gegensatz zum Handeln aus eigener Neigung aus dem Ziel,

²⁷⁾ Vgl. Stevenson (44), 111 f.

zu tun, was richtig ist, selbst dann, wenn es den eigenen Wünschen widerstreitet. Moralisches Handeln orientiert sich also nicht an subjektiven Wünschen, Interessen oder Neigungen, sondern an objektiven Kriterien: an dem, was die Sache von mir erfordert, an Ansprüchen oder Bedürfnissen anderer, an dem, was rechtens oder richtig ist. Wer so handelt, orientiert sich an Forderungen, mit denen er konfrontiert wird. Er muß also erkennen, was geboten ist, muß Behauptungen darüber machen und sie begründen können. Die Frage „Was soll ich tun?“ als Frage nach Kriterien für ein moralisches Handeln, setzt damit voraus, daß es jenseits unserer persönlichen Neigungen und Einstellungen objektive Kriterien für moralisch richtiges oder falsches Handeln gibt. Sie richtet sich auf normative Erkenntnisse, die durch wahre Aussagen über normative Tatsachen ausgedrückt werden. Eine nichtkognitivistische Deutung normativer Aussagen verfehlt daher den Sinn der Frage, die zu beantworten Aufgabe der Ethik ist.

Zusammenfassend können wir sagen: Es sind nicht nur die Argumente der Nichtkognitivisten für ihre These NK unhaltbar, sondern auch diese These selbst. Der typische Status normativer Sätze in der Ethik ist der von Behauptungssätzen. Dem widerspricht nicht, daß normative Äußerungen vielfach auch nichtdeskriptive Bedeutungskomponenten haben und zum Ausdruck eigener Einstellungen oder als Appell an andere verwendet werden.

4 Subjektivistische Theorien

4.1 Thesen und Formen des Subjektivismus

Den ethischen Subjektivismus haben wir im Abschnitt 2.4 durch die These charakterisiert:

S: *Alle rein normativen Aussagen lassen sich in Aussagen über subjektive Präferenzen übersetzen.*

Damit gleichwertig ist die Behauptung, daß sich alle rein normativen Terme durch Terme definieren lassen, die subjektive Präferenzen beschreiben. Da man nach den Ausführungen in 1.3 alle normativen Terme durch die Relation der normativen Präferenz erklären kann, muß eine subjektivistische Theorie also eine explizite Definition dieser Relation mithilfe von subjektiven Präferenzen angeben.

Individuelle Präferenzordnungen lassen sich im Prinzip empirisch durch Beobachtung der Verhaltensweisen der Personen unter verschiedenen Umständen ermitteln, durch Befragungen, etc. Solche empirischen Untersuchungen von Präferenzen werfen sicher Probleme auf. Wir brauchen darauf aber hier nicht einzugehen, da sie von der These S unabhängig sind. In jedem Fall können die individuellen Präferenzen als empirische Daten angesehen werden, so daß der Subjektivismus eine Theorie auf *empirischer Grundlage* ist. Er ist, wie schon in 2.4 betont wurde, auch eine *naturalistische Theorie*. Denn Aussagen über subjektive Präferenzen sind nichtnormative Sätze. Der Subjektivismus legt auch keine moralischen Maßstäbe an die individuellen Präferenzen an. Die Grundlage der Bestimmung einer moralischen Wertordnung sind also nicht *moralisch legitime* Interessen der Individuen, Präferenzen, die bereits nach ethischen Kriterien ausgewählt wären, sondern allein die empirisch gegebenen, *faktischen* Präferenzen. Jedermanns Interessen werden so hingenommen, wie sie sind, egal wie sie im einzelnen aussehen.

Es sind nun verschiedene Wege vorgeschlagen worden, mithilfe individueller Präferenzen eine moralische Präferenzordnung zu definie-

ren. Nach den Grundgedanken dieser Definitionen lassen sich vier Haupttypen des ethischen Subjektivismus unterscheiden:

1. Der *individuelle Subjektivismus* ist charakterisiert durch die These, jede moralische Aussage enthalte einen Bezug auf eine bestimmte Person, so daß man nie sagen kann, ein Sachverhalt sei gut *schlechthin*, sondern immer nur, er sei gut für diese oder jene Person. Sagt man ohne explizite Angabe der Bezugsperson „Dies ist gut“, so meint man damit immer „Dies ist gut für mich“. Die auf eine Person *a* relativierte moralische Präferenzordnung soll dann mit der subjektiven Präferenzstruktur von *a* zusammenfallen.

Für diese Position erledigt sich also das Problem des Moralischen in trivialer Weise so, daß es keine moralische Wertordnung jenseits der subjektiven Präferenzen gibt.

2. Der *rationalistische Subjektivismus* behauptet, daß das moralisch Gute mit dem zusammenfällt, was auf lange Sicht und bei rationaler Betrachtung subjektiv gut ist, und daß diese rationalen und langfristigen Interessen für alle Personen koinzidieren. Die moralischen Maximen fallen also mit denen der Rationalität zusammen, so daß derjenige moralisch gut handelt, der sich von „l'amour éclairé de nous-même“ leiten läßt, wie es d'Alembert formulierte, d. h. von einem aufgeklärten Egoismus. Danach fällt die moralische Wertordnung wieder mit der subjektiven zusammen, aber im Unterschied zum Individualismus werden die Interessen auf lange Sicht der verschiedenen Personen als identisch angesehen, so daß Werturteile eine intersubjektive Geltung haben.

3. Der *altruistische Subjektivismus* nimmt neben einer egoistischen, nur auf die eigenen Interessen, auf das eigene Wohlergehen bezogenen Komponente der subjektiven Präferenz eine altruistische Komponente an, so daß allen Menschen, wenn auch in verschiedenem Maße, auch am Wohlergehen der anderen gelegen ist. Die moralische Präferenz wird dann mit der für alle Menschen gleichen altruistischen Komponente identifiziert; sie fällt also zwar nicht ganz, aber jedenfalls teilweise mit den subjektiven Präferenzen zusammen.

4. Der *soziale Subjektivismus* endlich bestimmt die moralische Präferenzordnung durch die subjektiven Präferenzen in einer Gruppe, ohne jedoch zu behaupten, daß sich diese moralische Wertordnung mit den subjektiven Wertordnungen der Mitglieder ganz oder teilweise deckt. Sie wird durch eine Aggregation der individuellen Präferenzen bestimmt und soll so etwas wie einen fairen oder gerechten Ausgleich oder Kompromiß zwischen ihnen darstellen.

Die drei letzteren Typen des Subjektivismus gehen vom Gedanken aus, das Moralische sei ein Phänomen, das sich allein auf soziale Interaktionen bezieht und nur dort auftritt, wo die Handlung des einen Interessen anderer berührt. Für einen Robinson gibt es danach keine Maximen, die „moralisch“ zu nennen wären; für ihn ist es legitim, seinen subjektiven Interessen zu folgen. Nur im gesellschaftlichen Leben, in dem sich verschiedene Interessen gegenüberstehen, werden moralische Forderungen relevant, und im Sinne des Subjektivismus sind moralische Prinzipien immer Prinzipien eines gerechten Interessenausgleichs. Gerechtigkeit wird damit zur zentralen moralischen Tugend, und diese subjektivistischen Theorien sind daher in erster Linie Theorien der Gerechtigkeit. Nun ist zwar Gerechtigkeit keineswegs die einzige soziale Tugend – auch Forderungen der Selbstlosigkeit sind moralische Ideale –, und es gibt auch moralische Maximen für ein Verhalten außerhalb sozialer Kontexte. Von diesen Fragen wollen wir hier jedoch absehen. Denn man kann sicher sagen, daß Prinzipien der Gerechtigkeit für die soziale Ethik eine zentrale Rolle spielen und daß Gebote für das Verhalten gegenüber anderen das Kernstück jeder Ethik bilden. Eine Begründung von Prinzipien der Gerechtigkeit wäre daher sicherlich ein entscheidender Schritt zum Aufbau einer moralischen Theorie.

Die Grundideen des Subjektivismus sind – innerhalb der neuzeitlichen Philosophie – in der Aufklärung entwickelt worden, der Zeit des beginnenden Aufstiegs des Bürgertums, der Entfaltung demokratischer Ideale und der Idee einer auf empirischer Basis mit streng rationalen Methoden arbeitenden Wissenschaft, wie sie zuerst programmatisch von F. Bacon verkündet wurde, in einer Zeit des Liberalismus und der Vernunftgläubigkeit. Das Ziel der Moralphilosophie in dieser geistigen Atmosphäre mußte es sein, moralische Normen als Regeln eines vernünftigen Interessenausgleichs in einer Gesellschaft Gleichgestellter zu begründen, wozu Hobbes und Locke mit ihren Theorien vom Gesellschaftsvertrag den Weg wiesen; eine liberale Ethik, die dem einzelnen einen maximalen Freiheitsraum beließ und die vor allem auf politische und rechtliche (insbesondere eigentumsrechtliche) Fragen ausgerichtet war; eine Ethik ohne transzendente Bezüge.

Charakteristisch für diesen Ansatz ist Humes Begründung der Gerechtigkeit.¹⁾ Hume geht davon aus, daß Menschen von Natur aus ein

¹⁾ Vgl. Hume (T), 3, II, sowie (EPM), II–IV.

Interesse am eigenen Wohlergehen haben. Als soziale Wesen, die nur in der Gesellschaft überleben können und auf die Kooperation mit anderen angewiesen sind, haben sie aber auch ein gemeinsames Interesse an der Koordination ihrer Handlungen durch Vereinbarung von Verhaltensregeln und Etablierung von Konventionen. Erst diese definieren ein moralisches Verhalten. Hume führt das vor allem für die Normen der Gerechtigkeit aus. Gerechtigkeit ist für ihn die Grundlage aller Tugend, und die Regelung des Eigentums ist wiederum die Basis der Gerechtigkeit. Für ihn gibt es drei Arten von Gütern: seelisches und körperliches Wohlbefinden und Besitz. Auf das erstere, meint er, haben andere keinen Einfluß. An einer Störung des zweiten kann ein anderer kein Interesse haben. Andere haben aber Interesse an meinen materiellen Gütern, denn der Mensch ist ein Mängelwesen und es gibt nicht genügend materielle Güter, um die Bedürfnisse aller vollständig zu befriedigen. Der Mensch ist also zum Schutz, aber auch zum Erwerb von Eigentum auf andere angewiesen. Alle haben also Interesse daran, daß Eigentumsfragen und Fragen des Transfers von Besitz, z. B. von Tausch, Kauf oder Kredit, geregelt werden. Solche Regelungen definieren dann ein Verhalten als gerecht, das im Einklang mit diesen Regelungen steht.

Der Subjektivismus ist jedoch keineswegs nur ein historisches Phänomen. Auch wir sind Erben der Aufklärung, und mit ihrem Menschenbild und Wissenschaftsideal ist auch der Subjektivismus bis heute lebendig geblieben.

Von den vier oben skizzierten Grundtypen subjektivistischer Theorien ist der *individuelle Subjektivismus* der am wenigsten interessante und bedeutende Typ.²⁾ Er ist mit dem Emotivismus eng verwandt, mit dem wir uns im letzten Kapitel befaßt haben. Der entscheidende Unterschied beider Theorien liegt darin, daß für den Subjektivismus moralische Aussagen *Behauptungen* über eigene Präferenzen sind, während sie für den Emotivismus *Ausdruck* dieser Präferenzen sind. Im übrigen läßt sich jedoch die Kritik am Emotivismus auf den individu-

²⁾ Er wurde z. B. von Spinoza und, bzgl. der „natürlichen“ Werte, von Hobbes vertreten. Vgl. dazu die Anmerkung 35 zu S. 63. Wie dort schon gesagt wurde, gehören aber für Hobbes solche Wertungen nicht zum moralischen Bereich. Seine praktische Philosophie ist nicht dem individuellen, sondern dem rationalistischen Subjektivismus zuzurechnen.

ellen Subjektivismus übertragen. Die beiden zentralen Punkte dieser Kritik sind:

1. Wir unterscheiden recht genau zwischen Aussagen der Form „Dies ist moralisch gut“ und solchen der Form „Dies finde ich gut“. Obwohl ich z. B. lieber Pfeife als Zigarren rauche, sehe ich das doch als moralisch indifferent an. Aussagen beider Typen haben also häufig verschiedene Wahrheitswerte und immer verschiedene Bedeutungen. Es ist daher falsch, beide Aussagen als synonym zu erklären. Wir unterscheiden ferner zwischen moralischen Wertungen und Wertungen des Geschmacks, der persönlichen Vorliebe etc., also zwischen Sätzen wie „Es ist besser die Wahrheit zu sagen als zu lügen“ und „Ich finde es besser, nach dem Essen zu rauchen als einen Verdauungsspaziergang zu machen“. Dieser Unterschied zwischen moralischen und nichtmoralischen Wertungen läßt sich im Rahmen der individualistischen Theorie aber nicht machen; beide Wertungen liegen nach ihr auf derselben Ebene.

2. Diskussionen um die moralische Bewertung eines Zustands wären nach der individualistischen These in der Regel gegenstandslos. Ich könnte einem anderen kaum bestreiten, daß der Zustand für ihn gut ist. Falls es dabei nicht nur um die Umstände geht, von denen es abhängt, ob der Zustand aufgrund seiner Präferenzen für ihn gut ist, sondern um diese Präferenzen selbst, so ist er allein in der Lage, darüber zuverlässig zu urteilen, da er ja seine eigene Präferenzen besser kennt als ich. Geht aber die Diskussion nicht um eine Aussage der Form „Dies ist gut für die Person a“, sondern um einen Satz der Gestalt „Dies ist gut“, so ist dieser auf den Sprecher zu relativieren, und es stehen sich dann zwei Behauptungen gegenüber „Dies ist gut für mich, a“ und „Dies ist schlecht für mich, b“, die durchaus miteinander verträglich sind. Wäre also die These des individualistischen Subjektivismus richtig, so gäbe es keine sinnvollen Dispute um moralische Bewertungen, sondern nur Diskussionen über nichtmoralische Randbedingungen für sie. Das widerspricht aber den Tatsachen.

Wir können daher im folgenden vom individualistischen Subjektivismus absehen und uns den interessanteren und auch philosophiegeschichtlich bedeutenderen Formen des Subjektivismus zuwenden.³⁾

³⁾ Zur Kritik des individualistischen Subjektivismus vgl. auch Sidgwick (74), 26 f.

4.2 Rationalismus

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als sei auch die These vom moralisch richtigen Verhalten als dem für alle im Sinn ihrer eigenen Interessen rationalen Verhalten keiner weiteren Diskussion würdig, da uns allen Konflikte zwischen Geboten der Moral und eigenen Interessen nur zu geläufig sind. Die These des Rationalismus ist jedoch keineswegs so offenkundig falsch. Der Gedanke, der ihr zugrunde liegt, hat eine lange Tradition. Eine der ersten moralischen Maximen, die wir in der griechischen Antike finden, ist der Rat des Chilon: „ὄρα τέλος“ („Überleg Dir die Folgen!"), also ein Appell an die Klugheit, und durch die ganze antike Philosophie zieht sich der Gedanke, das Gute sei das für den Einzelnen wahrhaft Nützliche, ein Gedanke, der dann am Beginn der Aufklärung mit erneuter Emphase vertreten wurde, insbesondere von Hobbes und Spinoza.⁴⁾ Klugheit erscheint hier als die zentrale moralische Tugend. Ein aufgeklärter Egoismus, der sich nicht durch momentane Gefühle beeinflussen läßt und nicht nur auf kurzfristige Vorteile bedacht ist, sondern langfristige Interessen im Auge hat, der die Vor- und Nachteile möglicher Handlungen sorgfältig gegeneinander abwägt und alle ihre Konsequenzen in Rechnung stellt, ergibt schon ein moralisches Verhalten.

Eine Argumentation des Rationalismus für seine These verläuft etwa so:

⁴⁾ Es ist geistesgeschichtlich interessant zu sehen, wie sich in der griechischen Antike das Phänomen des Moralischen aus dem Umfeld des Nützlichen langsam herauslöst. Das läßt sich auch an der Entwicklung der Sprache beobachten. Vgl. dazu z. B. den einschlägigen Aufsatz von B. Snell in (55). – Bei B. Spinoza finden sich Sätze wie „Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est“ ((E), IV, prop. XX). „Ex virtute absolute agere nihil aliud nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant) ex fundamento proprium utile quaerere“ (prop. XXIV). „Cum maxime unusquisque homo suum sibi utilem quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles“ ((E), 430). B. de Mandeville drückt diese Übereinstimmung von subjektiven Interessen und moralischen Normen überspitzt in der Formel aus: „Private vices, publick benefits“, dem Untertitel seiner „Fable of the Bees“.

Als soziale Wesen sind wir in fast allen Lebensbereichen auf die Kooperation mit unseren Mitmenschen angewiesen. Kooperation ermöglicht allen ein besseres Leben als der Kampf aller gegen alle. Daher liegt es im gemeinsamen Interesse, sich auf Regeln oder Konventionen festzulegen, nach denen man in wiederkehrenden Kooperationsituationen verfährt, so daß sich jeder darauf verlassen kann, daß sich die anderen daran halten. Da die Mitglieder einer Gesellschaft, wenn sie sich auf solche Regelungen des Miteinander einigen, nicht wissen, welche Rollen sie in den jeweiligen Situationen der fraglichen Art spielen werden, ist es für sie rational, sich für Regelungen zu entscheiden, die keine Rolle mehr als nötig benachteiligen. Damit ergibt sich als Grundforderung für alle sozialen Regelungen und Institutionen aus rein rationalen Gründen folgende Maxime der Gerechtigkeit: *Jede Regelung soll so beschaffen sein, daß der jeweils am schlechtesten Gestellte möglichst gut gestellt ist.* Das ist aber zugleich eine moralische Maxime. Denn sie bevorzugt niemanden, ist also unparteilich, und fordert einen Interessenausgleich unter den Mitgliedern der Gesellschaft. Ja, sie hat einen ausgesprochen sozialen Zug, da sie sich nach den Interessen der jeweils am schlechtesten Gestellten richtet. Trotzdem wird jeder Beteiligte dieser Forderung im eigenen Interesse zustimmen. Denn da er nicht weiß, welche Rolle er in den einschlägigen Situationen spielen wird, muß es sein Interesse sein, den möglichen Schaden der gemeinsamen Regelung für sich möglichst gering zu halten, d. h. die schlechteste Rolle möglichst gut zu stellen. Und es ist für jeden auch dann rational, an der Vereinbarung festzuhalten, wenn er weiß, welche Rolle er in einem konkreten Anwendungsfall der Regel spielt und daß er in dieser Situation besser gestellt wäre, wenn er ihr nicht folgt. Da es sich um eine allgemeine Regel handelt und er nicht weiß, welche Rollen in künftigen einschlägigen Situationen auf ihn zukommen, ist es auf lange Sicht für ihn besser, kurzfristig einen Nachteil in Kauf zu nehmen, sich aber für die Zukunft durch die Regelung vor größerem Schaden zu bewahren, als durch Bruch der Vereinbarung das Umgekehrte zu bewirken.

Situationen, in denen mehrere Personen als Handelnde auftreten und die Handlung des einen die Interessen der anderen berührt, stellen *Spiele* im Sinne der Spieltheorie dar. Es liegt daher nahe, die Prinzipien und Argumente des Rationalismus an einem einfachen spieltheoretischen Modell zu erläutern und zu präzisieren und ihn damit auch einer detaillierteren Kritik zugänglich zu machen.

Wir nehmen an, $X = \{X_1, \dots, X_n\}$ sei eine Gruppe von Spielern, von denen jeder in einer Situation S die Wahl unter den Handlungen einer Menge $F = \{f_1, \dots, f_m\}$ hat.⁵⁾ Jeder Spieler kann also eine beliebige Handlungsweise aus dieser Menge vollziehen, er muß mindestens eine von ihnen vollziehen und kann nicht mehrere zugleich realisieren. Auf der Menge Z der möglichen Resultate, die wir einfach als n -tupel $(f_{j_1}, \dots, f_{j_n})$ mit $i = 1, \dots, n$ und $j_i = 1, \dots, m$ ansehen, sei für jede Person X_i eine Nutzensfunktion u_i definiert, so daß $u_i(x)$ den (subjektiven) Wert des Resultats x aus Z für X_i angibt.⁶⁾ Eine solche Situation bezeichnet man als *Spiel*.

Nach dem rationalistischen Argument handelt es sich nun erstens um Spiele, die hinreichend oft wiederholt werden, und zweitens um Spiele, bei denen die Rollen, welche die beteiligten Personen jeweils in einer Partie zu übernehmen haben, vor Beginn des Spiels ausgelost werden. Wir müssen dann unterscheiden zwischen den *Personen* P_1, \dots, P_n – ihre Menge sei P – und den *Rollen* X_1, \dots, X_n im Spiel. Es wird angenommen, daß die Personen P_i alle insofern gemeinsame Präferenzen haben, als sie in derselben Rolle X_k dieselbe durch diese Rollenzuteilung bedingte Präferenz haben, die durch u_k ausgedrückt wird.⁷⁾ In derselben sozialen Rolle X_i soll also jeder dieselben Präferenzen haben.

Ist nun ungewiß, welche Person P_i welche Rolle X_k erhält, so ist es für alle Personen rational, zu verabreden, daß in jeder Partie des Spiels, d. h. in jeder einschlägigen Situation, ein Resultat x aus Z realisiert werden soll, für welches das Minimum der Werte $u_i(x)$ maximal ist, d. h. die Personen werden nach folgendem Kriterium handeln:

⁵⁾ Die Annahme, daß alle Spieler dieselben Wahlmöglichkeiten aus F haben, bedeutet keine Einschränkung der Allgemeinheit. Kann X_i ($i = 1, \dots, n$) unter den Handlungsweisen f_{i1}, \dots, f_{im} wählen, so kann man die f_1, \dots, f_m immer so definieren, daß alle Spieler unter ihnen wählen können. Man kann ja setzen $f_1(Y) := Y = X_1 \wedge f_{i1}(Y) \vee Y = X_2 \wedge f_{21}(Y) \vee \dots \vee Y = X_n \wedge f_{n1}(Y), \dots$
 $f_m(Y) := Y = X_1 \wedge f_{1m}(Y) \vee Y = X_2 \wedge f_{2m}(Y) \vee \dots \vee Y = X_n \wedge f_{nm}(Y)$
 Dabei sei m das Maximum der m_i und $f_{im_1+r} = f_{im_1}$ für $r = 1, \dots, m - m_1$.

⁶⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 1.4.

⁷⁾ Ist $u(x, X_i)$ der Wert des Resultats $x \in Z$ unter der Bedingung, daß man die Rolle X_i erhält, so sollen also alle Personen eine Präferenz haben, die durch die Funktion $u(x, X_i)$ beschrieben wird, und es soll gelten $u_i(x) = u(x, X_i)$.

KI: *Es wird in jeder Partie ein Resultat x realisiert, für das $\min_i u_i(x)$ (das Minimum der $u_i(x)$ für alle i) maximal ist.*

Da eine *Entscheidung unter Unsicherheit* vorliegt, ergibt sich diese Wahl direkt aus dem Maximin-Kriterium E2 des Abschnitts 1.4. Bei jeder Partie ist es für eine Person P_i auch dann rational, ein nach KI ausgezeichnetes Resultat x zu realisieren, wenn die Rollen für diese Partie des Spiels schon verteilt sind und P_i sich in der Situation durch eine andere Handlungsweise einen höheren Wert sichern könnte, als P_i ihn nach KI erhält. Denn es gibt für P_i möglicherweise ungünstige weitere Partien, in denen die Summe des Schadens, den P_i erleidet, wenn x nicht realisiert wird, den Schaden übersteigt, den P_i in dieser Partie erleidet, wenn sie x realisiert. Hält sich die Person P_i nicht an die Abmachung, so muß sie ja damit rechnen, daß sich auch die anderen ihr gegenüber nicht mehr an KI halten, sondern z. B. eine Koalition gegen P_i schließen und eine für P_i ungünstige Strategie vereinbaren.

Diese Argumentation beruht darauf, daß soziale Regelungen aus einer Situation der Entscheidung unter Unsicherheit festgelegt werden. Können die Beteiligten den Rollenverteilungen Wahrscheinlichkeiten zuordnen, so gilt KI nicht mehr. Statt einer Entscheidung unter Unsicherheit liegt dann eine Entscheidung unter Risiko vor. Nehmen wir an, P_i rechne mit einer Wahrscheinlichkeit p_{ik} damit, die Rolle X_k zu erhalten, so ist $u'_i(x) = \sum_k p_{ik} \cdot u_k(x)$ der zu erwartende Nutzen von P_i beim Resultat x . Es liegt dann eine Folge von kooperativen Spielen mit den Nutzensfunktionen u'_i vor, für die andere Entscheidungskriterien einschlägig sind, welche die Rollenerwartung und damit die Vorteile der einzelnen Personen berücksichtigen. Insbesondere kann es sich aufgrund einer günstigen Rollenerwartung der Person P_i ergeben, daß es für sie nicht sinnvoll ist, sich auf Regelungen einzulassen, die allen Beteiligten dieselbe Nutzenserwartung garantieren, sondern auf ihre Vorteile zu pochen und sich auf eine Kooperation mit den andern nur dann einzulassen, wenn ihr dabei eine Bevorzugung eingeräumt wird.

Gilt $p_{ik} = \frac{1}{n}$ für alle $i, k = 1, \dots, n$, d. h. sind die Chancen, eine Rolle zu erhalten, für alle Spieler und Rollen gleich, so ist der zu erwartende Nutzen $u'_i(x) = \frac{1}{n} \sum_k u_k(x)$ bei einem Resultat x für alle Spieler

gleich. Es liegt dann eine Identität der Interessen vor, und es ist für die Spieler am besten, nach folgender Regel zu verfahren:

KII: *Es wird in jeder Partie ein Resultat x realisiert, für das $\sum_i u_i(x)$ maximal ist.*

Das ist das *utilitaristische Kriterium*.⁸⁾ Da die Annahme der Unsicherheit der Rollenverteilung jedoch plausibler ist als die Annahme einer Gleichwahrscheinlichkeit der Rollen, beziehen wir uns in der folgenden Argumentation vor allem auf KI. Unter den Bedingungen seiner Ableitung, d. h. bei gleichen Wahrscheinlichkeiten aller Rollen für alle Personen, ist jedoch auch KII ein intuitiv akzeptables Gerechtigkeitsprinzip. Denn selbst wenn jemand danach in einer Situation einen großen Preis für den Vorteil der anderen zahlen muß, so weiß er doch, daß er auf lange Sicht ebenso gut wegkommen wird wie sie.

Zusammenfassend können wir also sagen: Es gibt eine Klasse von sozialen Situationen, in denen es für alle Beteiligten rational ist, nach dem Prinzip KI zu verfahren. KI ist ein allgemeines Prinzip für soziale Konventionen oder Regeln, die jeweils eine Kooperation mit dem Ziel auszeichnen, ein bestimmtes unter mehreren möglichen Resultaten zu realisieren. Eine solche Regelung, und ebenso ein Verhalten im Sinne einer solchen Regelung, ist *gerecht*, wenn diese Regelung KI genügt. Moralische Maßstäbe werden also durch kooperative Konventionen begründet, die ihrerseits durch Kriterien der Rationalität ausgewählt werden. Entsprechendes gilt für KII. Aus beiden Kriterien ergibt sich unmittelbar eine subjektivistische Definition der normativen Präferenzrelation \leq . Im Sinn von KI haben wir zu setzen

$$x \leq y := \min_i u_i(x) \leq \min_i u_i(y)$$

und im Sinne von KII

$$x \leq y := \sum_i u_i(x) \leq \sum_i u_i(y).$$

Kommen wir nun zur *Kritik* des Rationalismus, so ergeben sich folgende Einwände:

1. *Das Problem des Realismus*

Die rationalistische Argumentation beruht auf Annahmen über die Struktur sozialer Situationen, für die Maximen der Gerechtigkeit ein-

⁸⁾ Vgl. zum Utilitarismus die Abschnitte 4.3 und 4.6.

schlägig sind. Es ist sehr fraglich, ob diese Annahmen realistisch sind. Im einzelnen erscheinen folgende Punkte als problematisch:

a) *Die Unsicherheit der sozialen Rollen*

Es gibt viele soziale Rollen, die im Laufe des Lebens in einer für uns nicht vorhersehbaren Weise wechseln, wie die Rollen von Schuldner und Gläubiger, Käufer und Verkäufer, Adressant oder Adressat von Versprechungen, Weisungsgebundener oder Weisungsberechtigter. Daneben gibt es aber noch viele, nicht minder wichtige soziale Rollen, die einen Menschen durch sein ganzes Leben hindurch begleiten, die also mit Sicherheit oder mindestens mit großer Wahrscheinlichkeit voraussehbar sind, wie z. B. natürliche Talente, Ausbildung, Beruf oder Geschlecht. Aber auch für viele andere Rollen werden wir uns aufgrund vergangener Erfahrungen Erwartungen für ihre künftige Verteilung bilden. Für Situationen, in denen solche Rollen relevant sind, ist dann aber KI keine Forderung der Rationalität mehr, wie wir gesehen haben, so daß die Forderungen der Rationalität hier mit denen der Gerechtigkeit in Konflikt geraten können. KII wiederum beruht auf der unrealistischen Annahme einer strikten Chancengleichheit für alle sozialen Rollen.

b) *Wiederholung der Situationen*

Es gibt Situationen, in denen wir uns nur selten finden und für die es unwahrscheinlich ist, daß sie sich wiederholen werden. Verlangt in einer solchen Situation KI von mir ein großes Opfer, so wird es oft rational sein, dieses Opfer nicht zu bringen, denn der Erwartungswert des Schadens, der mir in der Zukunft durch einen Bruch der Vereinbarung entsteht, ist dann gering. Kann ich z. B. einen Ertrinkenden nur unter Lebensgefahr retten, so wird man nicht einfach unter Hinweis auf mögliche künftige Situationen, in denen ich auf Rettung durch andere angewiesen bin, sagen können, es sei rational, ihm zu helfen. Denn die Hilfeleistung selbst vermindert die Wahrscheinlichkeit solcher künftigen Situationen.

Allgemein gesagt: Es ist unrealistisch, immer mit dem Vorteil auf lange Sicht zu argumentieren, denn auf lange Sicht sind wir alle tot.

c) *Identität konditionaler Präferenzen*

Es ist nach allgemeiner Lebenserfahrung nicht richtig, daß wir in denselben Rollen dieselben Präferenzen haben. Als Gläubiger wollen wir wohl alle unser Geld zurück haben, und wir wollen uns alle auch auf Versprechungen anderer verlassen können. Es ist aber kaum anzunehmen, daß alle in der Rolle eines Bundestagsabgeordneten, eines

Familienvaters oder eines Einzelhandelskaufmanns dieselben Interessen haben. Es wäre also zu zeigen, daß es gewisse hinreichend eng umschriebene Rollen gibt, die für soziale Regelungen relevant sind, und für die gilt, daß zwei Menschen unter der Bedingung, daß sie genau dieselben von diesen Rollen innehaben, auch dieselben Präferenzen haben. Es ist aber zu vermuten, daß man, um eine Identität der Präferenzen in diesen Rollen zu erreichen, sie so stark spezifizieren müßte, daß praktisch immer verschiedene Leute sich auch in ihren Rollen unterscheiden.⁹⁾ Sind aber die durch Rollen bedingten Präferenzen nicht mehr für alle Personen identisch, so lassen sich die Kriterien KI und KII nicht mehr wie angegeben begründen.

2. *Das Problem differierender Rationalitätsbegriffe*

Wir haben im Abschnitt 1.4 darauf hingewiesen, daß die Maximin-Regel nicht die einzige mögliche Regel für Entscheidungen unter Unsicherheit ist. Eine so konservative Strategie ist vor allem dort angezeigt, wo erhebliche Risiken involviert sind. Selbst wenn man davon ausgeht, daß solche Risiken in sozialen Situationen häufig bestehen, ist doch anzumerken, daß es verschiedene Kriterien für Entscheidungen unter Unsicherheit gibt, die verschiedene Begriffe eines „rationalen“ Verhaltens charakterisieren, daß es also Konkurrenten für das Gerechtigkeitsprinzip KI gibt. Das gilt insbesondere unter dem auch schon in 1.4 erörterten Aspekt, daß Entscheidungen unter Unsicherheit einen extremen Ausnahmefall darstellen, während wir normalerweise jedenfalls gewisse rudimentäre Wahrscheinlichkeitsannahmen machen. Die Gerechtigkeitsmaxime KI ist daher nicht besser begründet als der Rationalitätsbegriff, auf dem sie beruht.

3. *Das Problem der Adäquatheit*

Es ist nun zu untersuchen, ob die Prinzipien KI und KII adäquate Prinzipien der Gerechtigkeit sind, bzw. ob die mit ihnen definierten normativen Präferenzrelationen adäquat sind.

⁹⁾ Würde man soziale Rollen so definieren, daß sie von den Präferenzen abhängen, die man in ihnen hat, so wäre es unwahrscheinlich, daß einer jemals eine Rolle erhielte, deren Präferenzen sich von seinen gegenwärtigen grundlegend unterscheiden. Mit einem solchen Ansatz würde man also die Schwierigkeit nur auf das Problem 1b verschieben.

a) *Moralisch legitime Interessen*

Versteht man unter Gerechtigkeitsprinzipien nur Prinzipien für einen Ausgleich von Interessen, so sind nicht alle moralischen Forderungen solche der Gerechtigkeit. Die Verbote zu töten, zu lügen oder gegebene Versprechungen zu brechen haben nach normalem Verständnis nichts mit einem Interessenausgleich zu tun; die Unzulässigkeit solcher Handlungen hängt nicht von den Interessen der Beteiligten ab. Was gerecht ist im Sinne eines fairen Kompromisses, ist also nicht immer erlaubt. Und was ungerecht ist, ist auch nicht immer verboten. Gibt der am schlechtesten Gestellte einem besser Gestellten freiwillig etwas von seinem Besitz ab, so entsteht dadurch im Sinne von KI ein ungerechter Zustand; man kann aber eine solche Handlung nicht grundsätzlich als verboten bezeichnen. Die nach KI definierte Präferenzrelation \leq stellt also keine adäquate generelle normative Wertordnung dar.

Würde man ferner beliebige subjektive Interessen der Beteiligten bei der Anwendung von KI berücksichtigen, so ergäben sich unakzeptable Resultate. Das Interesse, anderen zu schaden, sie zu quälen oder zu beherrschen, ist kein moralisch legitimes Interesse, auf das ein gerechter Interessenausgleich Rücksicht zu nehmen hätte. Man müßte also KI nur auf moralisch legitime Interessen beziehen, um ein intuitiv akzeptables Gerechtigkeitskriterium zu erhalten. Es wären daher zunächst unabhängig von den Interessen der Beteiligten gewisse Zustände als erlaubt auszuzeichnen. Interessen, die sich auf solche Zustände richten, sind dann legitim. Erst dann könnte man mit KI in Anwendung auf legitime Interessen aus diesen Zuständen gewisse als gerecht ermitteln.¹⁰⁾ Ein solches Vorgehen läuft aber nicht nur den Intentionen des Subjektivismus zuwider – er will ja gerade die subjektiven Präferenzen in ihrer Totalität, so, wie sie sind, und ohne vorausgesetzte moralische Bewertungen als Basis für seine Definition des moralisch Richtigen verwenden –, sondern in seinem Rahmen erscheint eine Abgrenzung moralisch legitimer Interessen von anderen als unmöglich. Rechtfertigt man moralische Maßstäbe durch Bezugnahme auf individuelle Präferenzen, kann man nicht ohne Zirkel behaupten, daß einige individuelle Präferenzen nach diesen Maßstäben moralisch illegitim seien.¹¹⁾

¹⁰⁾ Dieser Gedanke wird im Abschnitt 4.5 genauer ausgeführt.

¹¹⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 4.3.

Während ferner die Prinzipien der Gerechtigkeit eine Unterscheidung von moralisch legitimen und illegitimen (bzw. irrelevanten) Interessen erfordern, dürfen Prinzipien der Rationalität sich nicht darauf stützen. Für einen Sadisten ist es zwar nicht moralisch, sicherlich aber rational, auf der Berücksichtigung seiner perversen Interessen durch die Gesellschaft zu bestehen. Eine Unterscheidung moralisch legitimer und illegitimer Interessen würde daher, selbst wenn sie sich im Rahmen des Subjektivismus begründen ließe, doch nur den Punkt deutlich machen, an dem sich die Prinzipien der Gerechtigkeit von denen der Rationalität scheiden und würde damit die Unhaltbarkeit des rationalistischen Subjektivismus bestätigen.

b) *Außenstehende*

Versteht man die Bezugsgruppe P als die gesamte Menschheit, die heute Lebenden wie künftige Generationen, so werden die Voraussetzungen der rationalistischen Argumentation außerordentlich unplausibel. Denn mit künftigen Generationen können wir nicht kooperieren, und je größer die Gruppe P ist, je inhomogener unter soziologischen, psychologischen und kulturellen Aspekten, desto fragwürdiger wird die Annahme der Identität der Präferenzen in denselben Rollen. Beschränkt man sich andererseits auf in sich relativ homogene und durch wechselseitige Kooperation verbundene nationale oder gesellschaftliche Gruppen, so ist es nach KI moralisch legitim, die Interessen der Außenstehenden zu mißachten, die Interessen der Angehörigen anderer Völker, Gesellschaftsgruppen oder die Interessen künftiger Generationen.¹²⁾ Damit erweist sich dann aber KI als inadäquat. Es besteht also eine Unvereinbarkeit zwischen einer akzeptablen Begründung und einer adäquaten Deutung von KI. Entsprechendes gilt wiederum für KII.

c) *Effektivität und Gleichheit*

KI ist ein Prinzip, das Gleichheit vor Effektivität stellt. Nach KI ist es zulässig, daß ein kleiner Vorteil für wenige am schlechtesten Gestellte mit einem großen Nachteil für viele etwas besser Gestellte erkauft wird. In solchen Fällen erscheint KII als adäquater. Besteht jedoch keine Chancengleichheit auf lange Sicht oder ist eine Betrachtung auf lange Sicht unrealistisch, so gibt es Fälle, in denen auch KII

¹²⁾ Das Problem der Gerechtigkeit gegenüber künftigen Generationen stellt sich sehr konkret bei Investitionen auf lange Sicht, Ausbeutung der Rohstoffvorräte der Erde oder Umweltverschmutzung.

nicht als angemessen erscheint, Fälle z. B., in denen einige den Preis für das größte Glück der größten Zahl zu zahlen haben. Keins dieser beiden Prinzipien rationalistischer Gerechtigkeit erscheint also in allen Anwendungsfällen als intuitiv adäquat.¹³⁾

Zusammenfassend können wir also sagen: Die Prinzipien KI und KII lassen sich nur für eine relativ eng umgrenzte Klasse von Situationen als Rationalitätsforderungen rechtfertigen, und sie erweisen sich auch nicht in allen Anwendungsfällen als brauchbare Gerechtigkeitsprinzipien. Daher ist die These des Rationalismus von der Koinzidenz von Rationalität und Gerechtigkeit nicht haltbar. Gilt aber die Äquivalenz: „Ein Zustand x ist höchstens so gut wie ein Zustand y genau dann, wenn der (subjektive) Status der am schlechtesten Gestellten in x höchstens so gut ist wie in y (bzw. wenn der (subjektive) Gesamtnutzen in x nicht höher ist als in y)“ nicht generell, oder ist ihre generelle Geltung zumindest zweifelhaft, so stellt sie mit Sicherheit keine *analytische* Wahrheit dar. Im Sinne des Mooreschen *Open-question*-Arguments gilt also, daß die Äquivalenz keine brauchbare naturalistische Definition der normativen Präferenzrelation ist.

Eine rationalistische Begründung der Ethik hat in der neuzeitlichen Philosophie zuerst Thomas Hobbes gegeben.¹⁴⁾ Er bestimmt den *Naturzustand* als Zustand, in dem es keine staatliche Ordnung gibt. Es ist ein Zustand des Krieges aller gegen alle, in dem jeder in Furcht vor dem anderen lebt, in dem es keine Gesetze, keine Wirtschaft, Technik, Wissenschaft oder Kunst gibt. Das Leben ist „solitary, poor, nasty, brutish, and short“.¹⁵⁾ Dieser Naturzustand ist für alle gleich schlecht. Alle haben daher ein Interesse, zu einem geregelten Zustand des friedlichen Lebens miteinander zu kommen. Dazu müssen sie kooperieren und Absprachen oder Verträge miteinander schließen, mit denen sie gegenseitige Verpflichtungen eingehen. Solche Verträge erst begründen Recht und Unrecht. Im Naturzustand ist jedem erlaubt, zu tun, was ihm zur Erreichung seiner Ziele dienlich erscheint, und das heißt nur, daß in diesem Zustand von Rechten in einem moralischen Sinn noch nicht die Rede sein kann. Geht aber jemand einen Vertrag

¹³⁾ Für eine eingehendere Diskussion dieser Fragen vgl. den Abschnitt 4.3.

¹⁴⁾ Vgl. Hobbes (L), Teil II.

¹⁵⁾ Hobbes (L), 113.

ein, so ist er an ihn gebunden und dieses Gebundensein definiert Pflichten. Ein Vertrag ist nach Hobbes für die Vertragspartner nur dann sinnvoll, wenn sie nicht mehr geben als sie erhalten. Da ein Vertrag immer den Inhalt hat, dem anderen ein Recht einzuräumen, ihn also an der Wahrnehmung gewisser Interessen nicht zu hindern, ist ein sinnvoller vertraglicher Zustand für Hobbes immer ein Zustand gleichen Rechts für alle Beteiligten, und ein solcher Zustand ist für alle gleich wertvoll. Alle haben also das gleiche Interesse, einen solchen Zustand gleichen Rechts anzustreben.

Hobbes Problem besteht nun darin, daß es für jeden besser ist, wenn nur die anderen sich streng an die Abmachungen halten, nicht jedoch er selber. Daher sind die vertraglich anzustrebenden Zustände gleichen Rechts nicht stabil; niemand kann sich darauf verlassen, daß die anderen sich künftig an die Abmachungen halten werden, wenn das jetzt von ihm selbst verlangt wird. Damit sind Verträge aber gegenstandslos. Es fehlt also die Voraussetzung kooperativen Handelns, die Verlässlichkeit von Absprachen. Solange sie nicht gewährleistet ist, ist es für jeden am besten, seinen Vorteil auf eigene Faust zu suchen; über den Naturzustand kommt man also so nicht hinaus. Hobbes sieht nur einen Weg, um dieser Schwierigkeit zu begegnen: alle Beteiligten müssen zusammen eine staatliche Gewalt schaffen, welche die Einhaltung von Verträgen garantiert, indem sie Sanktionen verhängt, deren Schädlichkeit den Nutzen einer Übertretung überwiegt, so daß es in jedermanns Interesse ist, geschlossene Verträge einzuhalten. Bei der Kooperation zur Errichtung dieser Gewalt ist man nicht auf die Erwartung angewiesen, daß die anderen mitmachen. Kommt sie zustande, so kann sich ihr niemand entziehen; kommt sie nicht zustande, so bleibt es beim Naturzustand und keiner hat einen Schaden. Besteht die Gewalt, so ist damit die Voraussetzung kooperativen Handelns geschaffen und damit der Weg frei für die Errichtung eines friedlichen Zustands gleichen Rechts, an dem alle interessiert sind. Die Entscheidung zur Errichtung einer staatlichen Gewalt ist also für alle rational, weil nur damit der von allen gewünschte Zustand erreicht werden kann, und die Vereinbarung einer Kooperation, die zu diesem Zustand führt, ist rational, weil er für alle besser ist als der Naturzustand und sich jeder nun darauf verlassen kann, daß die anderen die von ihnen vertraglich übernommenen Pflichten erfüllen.

Wir wollen hier nicht auf die Probleme eingehen, die sich daraus ergeben, daß Hobbes die Errichtung einer staatlichen Gewalt als

Übertragung aller Rechte an einen absoluten Monarchen konstruiert, der dann nach freiem Ermessen den Staat gestaltet. In unserem Zusammenhang ist nur von Interesse zu sehen, daß er das Problem eines Konflikts von Pflicht und Interesse nicht, wie im oben geschilderten Ansatz, durch Annahme einer *Wiederholung* der kooperativen Situationen zu lösen versucht, sondern auf dem Weg über die Garantie von Konventionen mittels *Sanktionen* durch eine dem Einfluß des einzelnen entzogene staatliche Gewalt. Dieser Gedanke ist in mancher Hinsicht sicher realistischer, denn die Garantie von sozialen Regelungen funktioniert in vielen Fällen genau so. Die Annahme, damit könne eine Koinzidenz von Moral und Interesse erreicht werden, bleibt jedoch auch hier unplausibel. Keine staatliche Gewalt funktioniert so perfekt, daß alle Übertretungen von Gesetzen oder Konventionen entdeckt und bestraft würden. Und da die Träger der Gewalt selbst auch Individuen mit eigenen Interessen sind, ist sie weder dem Einfluß von einzelnen Gruppen völlig entzogen, noch ist immer eine völlig unparteiliche Handhabung der Sanktionen zu erwarten. Es gibt sicherlich recht gut funktionierende staatliche Gewalten und sie können eine praktisch ausreichende Konvergenz von Interessen und gewissen Forderungen der Moral herstellen, aber der Rationalismus behauptet sehr viel mehr, nämlich die *perfekte Koinzidenz* von Moral und Interesse, ja die analytische Identität beider. Der Hobbesche Ansatz kann ferner nur eine Koinzidenz von Interesse und Recht, nicht aber von Interesse und Moral begründen. Nur ein Teil dessen, was moralisch geboten ist, läßt sich rechtlich gebieten. Im übrigen ergeben sich bei Hobbes über die Forderung hinaus, an der Errichtung bzw. Aufrechterhaltung staatlicher Gewalt mitzuwirken, keine materialen normativen Prinzipien: alles Recht ist positiv und sein Inhalt wird allein vom Souverän bestimmt.

Zum Abschluß sei noch auf zwei Theorien verwiesen, die zwar nicht als „rationalistisch“ anzusprechen sind, aber doch von einem ähnlichen Ansatz ausgehen wie der Rationalismus. Die erste dieser Theorien ist von J.C. Harsanyi in (53) entwickelt worden. Dort begründet er die Wahl einer utilitaristischen normativen Präferenzrelation im Sinne von KII nicht mit einer *tatsächlichen* Chancengleichheit aller Beteiligten für alle sozialen Rollen, sondern durch die Forderung der Unparteilichkeit einer normativen Präferenzordnung, die bei Chancengleichheit gesichert ist. Die Idee ist: Unparteilichkeit ergibt

korrekte Urteile über das, was gerecht ist. Versetzen wir uns in die *fiktive* Situation, in der die Wahrscheinlichkeit, eine bestimmte soziale Rolle zu erhalten, für alle Rollen gleich ist, so ist das sicher eine unparteiliche Urteilsituation; denn in dieser Situation fehlt uns die Grundlage für parteiliche Urteile, ein Wissen davon (oder zumindest eine hinreichend große Wahrscheinlichkeit dafür), wo unser eigener Vorteil liegt, welche sozialen Rollen wir (vermutlich) innehaben werden. Da von dieser Situation her, wie wir oben sahen, die utilitaristische Präferenzrelation ausgezeichnet ist, stellt sie die moralische Präferenzordnung dar. Moralische Entscheidungen sind demnach rationale Entscheidungen von einem Standpunkt der Chancengleichheit aus, der Unparteilichkeit sichert, und da in dieser Situation alle Beteiligten dieselben subjektiven Präferenzen haben, stellt die moralische Wertordnung auch eine intersubjektive Wertordnung dar.

Dagegen ist einzuwenden, daß Unparteilichkeit auch in einer (fiktiven) Situation der *Unsicherheit* bzgl. der Rollenverteilung gegeben ist, daß sich dann aber eine ganz andere normative Präferenzrelation ergibt, nämlich die KI entsprechende. Der Gegeneinwand Harsanyis ist in (75) enthalten:

Danach beruhen alle Entscheidungen auf Wahrscheinlichkeitsannahmen; das Maximin-Kriterium E2 ist daher kein vernünftiges Kriterium.¹⁶⁾ Es ist aber doch zu betonen, daß Unsicherheit sich nicht immer als Gleichwahrscheinlichkeit darstellen läßt. Ein solches „Prinzip vom mangelnden Grund“ ist nicht haltbar, da es zu Inkonsistenzen führt.¹⁷⁾ Unparteilichkeit impliziert also nicht Gleichwahrscheinlichkeit der Rollen.

¹⁶⁾ Vgl. dazu auch die Anmerkungen zum Kriterium E2 in 1.4.

¹⁷⁾ Das folgende Beispiel stammt von Keynes: Weiß man, daß das spezifische Volumen V einer Substanz, d.h. der reziproke Wert ihrer spezifischen Dichte d , zwischen 1 und 3 liegt, hat aber keine weiteren Informationen darüber, so müßte man es nach dem Prinzip vom mangelnden Grund für gleichgroße Intervalle zwischen 1 und 3 als gleichwahrscheinlich ansehen, daß der Wert von V in ihnen liegt, insbesondere wäre also der Fall $1 \leq V \leq 2$ ebenso wahrscheinlich wie $2 \leq V \leq 3$. Nach demselben Prinzip müßte aber auch die Wahrscheinlichkeit von $\frac{1}{3} \leq d \leq 1$ ebenso groß sein wie die Wahrscheinlichkeit von $\frac{1}{3} \leq d \leq \frac{2}{3}$. Für $\frac{1}{3} \leq d \leq 1$ gilt aber $1 \leq V \leq \frac{3}{2}$, es müßte also $w(1 \leq V \leq \frac{3}{2}) = w(1 \leq V \leq 2)$ sein, also $w(\frac{1}{3} \leq V \leq 2) = 0$, im Widerspruch zur Annahme der Gleichwahrscheinlichkeit gleichgroßer Intervalle.

Auch J. Rawls hat in (72) den Gedanken entwickelt, daß sich die normative Präferenzordnung als gemeinsame subjektive Präferenzordnung in einer fiktiven Situation ergibt – er nennt sie die *original position* –, in der Unkenntnis der Rollenverteilung Unparteilichkeit erzwingt. Im Gegensatz zu Harsanyi nimmt er dabei jedoch nicht eine Entscheidung unter Risiko an, sondern eine Entscheidung unter Unsicherheit und gelangt so zum Kriterium KI. Die Annahme der Unsicherheit ist aber nicht zwingender als die der Gleichwahrscheinlichkeit der Rollen, und so sind beide Ansätze nicht überzeugend.¹⁸⁾

Bei beiden Ansätzen entfällt zwar das Problem (1) des Realismus, da es sich um fiktive Entscheidungssituationen handelt, es bleibt jedoch das Problem (1c) der Identität konditionaler Präferenzen. Denn in beiden Modellen wird vorausgesetzt, alle Beteiligten hätten in denselben sozialen Rollen dieselben Präferenzen. Ferner stellt sich nun das neue Problem, warum man in einer realen Entscheidungssituation so handeln sollte, wie sich das in einer bloß fiktiven Situation als rational darstellt, also die Frage: „Warum moralisch sein?“ im Sinne von „Warum sollte ich (in einer *realen* Situation) tun, was moralisch geboten (d. h. in einer *fiktiven* Situation rational) ist?“¹⁹⁾ Auf dieses Problem wollen wir jedoch erst im nächsten Abschnitt eingehen. Hier ist nur zu betonen, daß es sich für den Rationalismus aufgrund seiner Annahme sich fortlaufend wiederholender Entscheidungssituationen, für welche die Rollenverteilung *tatsächlich* unsicher ist, nicht stellt – was ihm freilich den Vorwurf mangelnden Realismus nach (1b) einträgt. Die Theorien von Harsanyi und Rawls sind also nicht rationalistisch, sie behaupten nicht, es sei immer rational, moralisch zu handeln.²⁰⁾

¹⁸⁾ J. Sneed hat in (76) darauf hingewiesen, daß die Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien als Prinzipien rationaler Entscheidungen in fiktiven Situationen, die durch Unkenntnis von Rollenverteilungen und Präferenzen bestimmt sind, deshalb sehr fragwürdig ist, weil Entscheidungskriterien sehr sensibel gegenüber geringfügigen Änderungen der Wahrscheinlichkeitsannahmen sind.

¹⁹⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 2.4. – Rawls versucht, dieses Problem mit psychologischen Überlegungen zu bewältigen, die jedoch wenig überzeugend sind. Vgl. dazu Rawls (72), Kap. VIII und IX.

²⁰⁾ Rawls sagt freilich: „In justice as fairness society is interpreted as a cooperative venture for mutual advantage“ ((72), 84).

Die Probleme der Adäquatheit bleiben jedoch auch für Harsanyi und Rawls bestehen. Das zentrale Problem legitimer Interessen versucht Rawls dadurch zu bewältigen, daß die subjektiven Interessen der Beteiligten in der normativen Präferenzrelation nur insoweit berücksichtigt werden, als sie *primäre* Güter betreffen, auf die jeder einen legitimen Anspruch hat, da sie notwendige Voraussetzungen für die Realisierung seiner Lebensziele darstellen, egal wie seine individuellen Präferenzen im einzelnen aussehen. Das sind nach Rawls gewisse Freiheiten, die Chance, Ämter bekleiden zu können, und materielle Güter. Damit soll zugleich das Problem (1c) gleicher subjektiver Präferenzen in gleichen sozialen Rollen gelöst werden, denn nach der Bestimmung der primären Güter sind alle Menschen sicherlich an ihnen interessiert. Die Abgrenzung primärer Güter bei Rawls, die inhaltlich recht unbestimmt bleibt, kann jedoch nicht beide Probleme zugleich lösen.²¹⁾ Will man bzgl. der primären Güter gleiche Interessen aller Beteiligten annehmen, so wird man sie sehr eng umschreiben müssen. Dann wird aber deutlich, daß nicht alle legitimen Interessen auch Interessen an primären Gütern sind, so daß eine allein auf die Verteilung primärer Güter abzielende normative Präferenzrelation nicht für alle sozialen Entscheidungsprobleme ausreicht. In der Tat geht es Rawls in (72) auch vor allem darum, Gerechtigkeitsprinzipien für soziale Basisstrukturen zu entwickeln, die grundlegende Rechte und Pflichten der Individuen in einer Gesellschaft regeln.²²⁾

4.3 Soziale Präferenzen

Die Theorien, die wir hier unter die Bezeichnung „sozialer Subjektivismus“ subsumieren, definieren die moralische Wertordnung durch subjektive Präferenzen und verstehen sie als einen gerechten Kompromiß zwischen unterschiedlichen individuellen Interessen. Das Problem der Aggregation individueller Interessen in eine soziale Wertord-

²¹⁾ Die Rangordnung dieser Güter, die der Reihenfolge unserer Aufzählung entspricht, ist wenig überzeugend. Sie gilt sicher nicht für alle Kulturen, Gesellschafts- und Wirtschaftsformen.

²²⁾ Zum Problem (3b) Außenstehender in beiden Ansätzen vgl. z. B. Harsanyi (75). Für die Diskussion der Theorie von Rawls vgl. Harsanyi (75), Sneed (76), sowie die Aufsätze in Daniels (74).

nung wird in der politischen Ökonomie sehr ausführlich diskutiert, wobei man allerdings versucht, so weit wie möglich von moralischen Fragen abzusehen, und sich auf das Ziel konzentriert, Kriterien für soziale Entscheidungen anzugeben.²³⁾ Die einschlägigen Untersuchungen stehen unter dem Titel einer *Theorie sozialer Präferenzfunktionen* (*social welfare functions*). Wir wollen zunächst einige für unseren Zusammenhang wichtige Grundbegriffe und -prinzipien dieser Theorie referieren.

Es sei X wieder eine Gruppe von n Personen X_1, \dots, X_n , Z eine Menge von Zuständen, die man als mehr oder weniger umfassend charakterisierte *soziale Zustände* (*social states*) bezeichnen kann. Auf Z seien für alle X_i ($i=1, \dots, n$) individuelle Präferenzen r_i , bzw. Nutzensfunktionen u_i definiert. Im folgenden sei $r = (r_1, \dots, r_n)$ ein n -tupel solcher individueller Präferenzen auf Z und $u = (u_1, \dots, u_n)$ ein n -tupel individueller Nutzensfunktionen auf Z . Gesucht ist eine Funktion $R(r)$, bzw. $R(u)$, die jedem r , bzw. u eine soziale Präferenz auf Z zuordnet. Eine solche Funktion nennt man nach Arrow eine soziale Präferenzfunktion – kurz SWF.²⁴⁾ Die Relationssymbole r_i und R sind dabei so zu lesen wie die früher verwendeten Symbole \leq_i und \leq . $x r_i y$ besagt also wie $x \leq_i y$, daß der Zustand x für die Person X_i nicht besser ist als der Zustand y , und $x R(r) y$ besagt, daß x im Sinne der SWF $R(r)$ y nicht vorzuziehen ist.

R soll die Grundlage der kollektiven Entscheidung für optimale Zustände aus Z sein. Das Ziel ist dabei nicht, das tatsächliche Entscheidungsverhalten der Gruppe X zu *beschreiben*, sondern Regeln für eine rationale oder gerechte Entscheidung anzugeben. Solche Probleme stellen sich z.B. bei der Beurteilung oder Konstruktion von Mechanismen der Entscheidungsfindung, bei der Planung gesell-

²³⁾ Die gegenwärtige Diskussion wurde vor allem von dem Buch „Social Choice and Individual Values“ (51) von Kenneth J. Arrow angeregt. Eine gute Einführung ist A. Sen (70).

²⁴⁾ Anstelle der SWF kann man, nach einem Vorschlag von A. Sen, auch *soziale Auswahlfunktionen* (*social decision functions*) betrachten. Das sind Funktionen $F(A, r)$, bzw. $F(A, u)$, die jeder nichtleeren Teilmenge A von Z und jedem n -tupel r , bzw. u eine nichtleere Teilmenge B von A zuordnen als Menge der aus A zu wählenden Zustände. Zwischen SWF und solchen Auswahlfunktionen bestehen jedoch so enge Beziehungen, daß man sie aufgrund der im folgenden betrachteten starken Annahmen wechselseitig durcheinander definieren kann. Vgl. dazu die folgende Anmerkung.

schaftlicher Vorhaben, bei Verteilungen usf. Ein besonders wichtiger Fall ist der, daß Z die Resultatmenge eines *Spiels* ist, d. h. daß sich die $x \in Z$ aus Handlungen der Mitglieder von X ergeben. Dann ist die Frage nicht nur: „Was soll die Gruppe X vorziehen oder wählen?“ sondern: „Wie sollen die Mitglieder von X handeln?“

An die Relationen $R(r)$ und $R(u)$ wird man nun folgende Forderung stellen:

P1: (*Ordnungseigenschaft*) $R(r)$ ist für alle r eine *Quasiordnung auf Z* , d. h. es soll für alle $x, y, z \in Z$ gelten: $xR(r)y \vee yR(r)x$ und $xR(r)y \wedge yR(r)z \supset xR(r)z$.

Auch $R(u)$ soll für alle u eine Quasiordnung auf Z sein.²⁵⁾

Für die Relationen $R(u)$ wird man fordern:

P2: (*Invarianz gegenüber Transformationen der u*)

$R(u)$ ist invariant gegenüber gemeinsamen positiv linearen Transformationen der u_i aus $u = (u_1, \dots, u_n)$; ist also für alle $i = 1, \dots, n$ und $x \in Z$ $u'_i(x) = c \cdot u_i + d$ ($c > 0$), so gilt $\wedge xy (xR(u)y \equiv xR(u')y)$.

Fordert man darüber hinaus nicht auch, daß die Relationen $R(u)$ gegenüber *separaten* positiv linearen Transformationen der u_i invariant sind – dann würde man sich aber im Effekt auf SWF vom Typ $R(r)$ beschränken –, so setzt man dabei eine *interpersonelle Vergleichbarkeit der individuellen Nutzenswerte* voraus.²⁶⁾ Wir haben im Abschnitt 1.4 betont, daß die Funktionen u_i als Metrisierungen der komparativen Relationen r_i nur bis auf die Wahl eines Nullpunkts und einer Einheit festliegen. Aus $u_i(x) = u_k(y)$ folgt also nicht, daß x für X_i einen ebenso großen Wert hat wie y für X_k . Das Bestehen dieser Gleichung hängt vielmehr von der willkürlichen Wahl des jeweiligen Ursprungs und

²⁵⁾ Für soziale Auswahlfunktionen wäre zu fordern: Für alle Teilmengen A, B von Z gilt $F(A, r) \subset A$, $F(A, r) = \wedge \supset A = \wedge$ (\wedge sei die leere Menge), $A \subset B \wedge F(B, r) \cap A \neq \wedge \supset F(A, r) = F(B, r) \cap A$. (Für eine Diskussion schwächerer Bedingungen vgl. Sen (70).) Aus diesen Bedingungen folgt, daß die Relation $xR(r)y := y \in F(\{x, y\}, r)$ P1 erfüllt. Umgekehrt ist für jedes $R(r)$, das die *Limesbedingung* $\wedge A (A \neq \wedge \supset \forall x (x \in A \wedge \wedge y (y \in A \supset yR(r)x))$ erfüllt, die Funktion $F(A, r) := \{x \in A : \wedge y (y \in A \supset yR(r)x)\}$ eine Funktion, die den obigen Bedingungen genügt. Die Limesbedingung ist für endliche Mengen Z immer erfüllt, und wir setzen hier der Einfachheit halber die Endlichkeit von Z voraus.

²⁶⁾ Vgl. zu diesem Problem z. B. Sen (70), Kap. 7 und Harsanyi (55), (75).

der Einheit der individuellen Wertmessung ab. Der Wert $u_i(x)$ ist nicht vor einem Wert $c_i \cdot u_i(x) + d_i$ (mit $c_i > 0$) ausgezeichnet und der Wert $u_k(y)$ nicht vor dem Wert $c_k \cdot u_k(y) + d_k$ (mit $c_k > 0$). Aus $u_i(x) = u_k(y)$ folgt aber nicht $c_i \cdot u_i(x) + d_i = c_k \cdot u_k(y) + d_k$. Das gilt nur für $c_i = c_k$ und $d_i = d_k$, d. h. wenn wir die Funktionen u_i, u_k bis auf *gemeinsame* positiv lineare Transformationen festlegen. Die Möglichkeit interpersoneller Nutzensvergleiche ist in der Literatur umstritten. Wir könnten dieses Problem im gegenwärtigen Zusammenhang der Kritik des Subjektivismus ganz ausklammern. Erweist es sich als unlösbar, so ist das nur ein zusätzlicher Einwand gegen jene Theorien, die sich auf eine intersubjektive Vergleichbarkeit der Nutzenswerte stützen. Da die Frage jedoch über den Subjektivismus hinaus von Bedeutung ist, wollen wir darauf kurz eingehen.

Es besteht kein Zweifel, daß wir häufig Nutzensvergleiche anstellen und auch anstellen müssen. Will man bei einer Entscheidung die Interessen anderer berücksichtigen, so muß man sich in der Regel ein Urteil darüber bilden, wie stark ihre Interessen durch die verschiedenen Handlungsalternativen tangiert werden. Die Frage ist also nicht, ob man solche Vergleiche vornimmt oder vornehmen muß, sondern ob und ggf. wie sie sich rechtfertigen lassen. Ein interpersoneller Nutzensvergleich ist genau dann möglich, wenn sich eine Relation $x, X_i \leq_o y, X_k$ angeben läßt, die besagt, daß der Zustand x von der Person X_i nicht höher bewertet wird als der Zustand y von X_k , und für die gilt $x, X_i \leq_o y, X_i \equiv x \leq_i y$. Denn einerseits definieren vergleichbare Nutzenswerte $u_i(x)$ und $u_k(y)$ durch $u_i(x) \leq u_k(y) \equiv x, X_i \leq_o y, X_k$ eine solche Relation \leq_o , und umgekehrt kann man mithilfe der Relation \leq_o die individuellen Nutzensfunktionen so festlegen, daß aus $u_i(z) = u_k(z')$ folgt, daß z für X_i denselben Wert hat wie z' für X_k .²⁷⁾ Unsere Annahmen, ein Zustand x habe für eine Person X_i einen geringeren, bzw. höheren oder denselben Nutzenswert wie der Zustand y für eine andere Person X_k , beruhen oft auf der Überlegung, welchen Wert wir selbst x unter der Bedingung zumessen würden, daß wir in der Lage von X_i wären (in der gleichen sozialen Rolle, den gleichen Lebensumständen; wenn wir dieselbe Erziehung oder die glei-

²⁷⁾ Sind x, x', y, y' vier Zustände mit $x, X_i <_o x', X_i, x, X_i =_o y, X_k$ und $x', X_i =_o y', X_k$, so kann man setzen $u_i(x) = u_k(y) = 0$ und $u_i(x') = u_k(y') = 1$, und kann so die Nutzensfunktionen u_i und u_k so normieren, daß $u_i(z) = u_k(z')$ besagt, daß z für X_i denselben Wert hat wie z' für X_k .

chen Ansichten hätten, etc.) und welchen Wert y für uns hätte, wenn wir uns in der Lage von X_k befänden. Unsere Urteile über die Nutzenswerte von Zuständen für andere Leute gründen sich dann auf unsere *eigenen* Präferenzen. Daß wir mit solchen Erwägungen die Werte treffen, die andere den Zuständen tatsächlich zumessen, bleibt aber eine unverifizierbare Hypothese.²⁸⁾ Das gilt auch dann, wenn ich die Präferenzen anderer nach ihrem Verhalten beurteile. Nehme ich aufgrund des Verhaltens von X_i und X_k an, daß x für X_i einen höheren Wert hat als y für X_k , weil X_i z. B. bereit ist, mehr Geld oder mehr Arbeit zu investieren, um x zu erreichen, als X_k , um y zu erreichen, so ist das zwar oft plausibel, das Verhalten von X_i ließe sich jedoch auch so erklären, daß Geld, bzw. Arbeit ihm sehr viel weniger bedeutet als X_k . Die Annahme wäre also nur dann zwingend, wenn sie sich bereits auf die Vergleichbarkeit anderer Güter (wie Geld oder Arbeit) stützen könnte. Aussagen vom Typ $x, X_i \leq_o y, X_k$ sind also empirisch weder verifizierbar noch falsifizierbar. Trotzdem können sie aufgrund von Beobachtungen mehr oder minder plausibel sein. Haben z. B. zwei Personen gleiche oder ähnliche Präferenzen, so liegt es nahe, auch den Nutzen, den sie denselben Zuständen zuordnen, als gleich oder ähnlich anzusehen. Interpersonelle Nutzensvergleiche sind auch prinzipiell nicht problematischer als Annahmen über die Präferenzen anderer. Auch Präferenzen kann man weder direkt aus dem Verhalten anderer erschließen, denn das hängt auch von ihren Wahrscheinlich-

²⁸⁾ Andere Vorschläge für intersubjektive Nutzensvergleiche laufen darauf hinaus, daß man im Fall endlich vieler Zustände dem für zwei Personen jeweils besten und schlechtesten Zustand denselben Wert zuordnet, oder daß man den marginalen Wert einer DM, also einer zusätzlichen DM, wenn man z. B. schon ein Vermögen von einer Million hat, für alle Individuen als gleich ansieht. Es ist aber weder sicher, daß alle Personen die gleiche Breite des Werterlebens haben, noch daß das Interesse an Geld von einer bestimmten Grenze an gleich ist. Ebenso wenig zwingend ist es, die minimalen feststellbaren Nutzensunterschiede als gleich anzusehen. – Aus der Tatsache, daß wir oft die Nutzenswerte anderer von unseren eigenen Bewertungen her beurteilen, folgt nicht, daß unsere Kritik an der Annahme gleicher subjektiver Präferenzen in gleichen sozialen Rollen im Abschnitt 4.2 unter (1c) gegenstandslos wäre. Dort wurde bezweifelt, daß sich soziale Rollen so spezifizieren lassen, daß erstens alle Personen in diesen Rollen dieselbe Präferenz haben und zweitens die Chancen, in eine solche Rolle zu gelangen, nicht abschätzbar oder gleich sind.

keitsbewertungen ab, noch aus dem, was sie sagen, denn sie könnten unwahrhaftig sein oder aber die Sprache anders verwenden als wir. Nutzensvergleiche sind also hypothetisch; das heißt aber nicht, daß sie sinnlos oder unmöglich wären.

Die Diskussion um SWF geht einerseits von Adäquatheitsbedingungen für solche Funktionen aus, die als intuitiv plausible Forderungen an SWF erscheinen und mit denen man die Klasse der akzeptablen SWF einengen kann. Es stellt sich dann die Frage, ob solche Bedingungen miteinander verträglich sind und ob sie eindeutig eine bestimmte SWF auszeichnen. Andererseits kann man auch von speziellen SWF ausgehen und ihre Eigenschaften untersuchen.

Einige der wichtigsten *Adäquatheitsbedingungen* sind

P3: (*Unbeschränkte Anwendbarkeit*) $R(r)$ (bzw. $R(u)$) soll für alle möglichen r (bzw. u) auf Z definiert sein.

Das ist zumindest solange eine vernünftige Forderung, als man nicht durch empirische Überlegungen das Vorkommen gewisser Präferenzen r bzw. Nutzensfunktionen u ausschließen kann.

P4: (*Unparteilichkeit*) Geht r' durch eine Permutation der r_i aus r hervor, so soll gelten: $R(r) = R(r')$, und entsprechend für $R(u)$.

Es ist sicher eine Grundforderung der Ethik, daß die soziale Wertordnung die Interessen bestimmter Personen nicht stärker berücksichtigt als die anderer.²⁹⁾

P5: (*Einstimmigkeit oder Pareto-Optimalität*): Für alle x, y gilt:

- a) $\wedge i(xg_i y) \supset xG(r)y$
- b) $\wedge i(xp_i y) \supset xP(r)y$
- c) $\wedge i(xr_i y) \wedge \forall i(xp_i y) \supset xP(r)y$

Dabei sei $xp_i y := \neg(yr_i x)$, $xg_i y := xr_i y \wedge yr_i x$ und entsprechend $xP(r)y := \neg(yR(r)x)$, $xG(r)y := xR(r)y \wedge yR(r)x$. P und p_i stehen also für die Relationen $<$. bzw. $<_i$, G und g_i für die Relationen $=$. bzw. $=_i$.

²⁹⁾ Mit P4 kann man im Rahmen der Theorie der SWF einem wesentlichen Aspekt des Generalisierbarkeitspostulats gerecht werden, der Forderung der Unparteilichkeit, ohne sich in die Schwierigkeiten zu verwickeln, die wir in 1.6 aufgewiesen haben.

Die Bedingungen von P5 besagen, daß sich die soziale Präferenzordnung bei Einstimmigkeit nach den individuellen Präferenzordnungen richtet. Die Bedingung (c) legt dabei Einstimmigkeit weiter aus als (b) und besagt, daß ein Zustand y sozial dem Zustand x vorzuziehen ist, wenn einige dafür sind, so zu verfahren und niemand etwas dagegen hat.³⁰⁾ Die Bedingung (b) bezeichnet man als *schwache Pareto-Bedingung*, (c) als *starke*. SWF, die P5 genügen, nennt man auch *Pareto-inklusive*.³¹⁾

Problematischer sind demgegenüber die Forderungen

P6: (*Unabhängigkeit von irrelevanten Alternativen*)

$$\wedge i(xr_i y \equiv xr'_i y) \supset (xR(r)y \equiv xR(r')y).$$

Nach diesem Postulat soll die soziale Präferenz zwischen zwei Zuständen x und y also nur von den individuellen Präferenzen zwischen x und y abhängen. Eine SWF $R(u)$ erfüllt in der Regel das P6 entsprechende Postulat nicht. Denn erstens hängt jede Nutzensfunktion $u_i(x)$ für alle x von der gesamten Relation r_i auf Z ab, da sie durch Metrisierung dieser Relation bestimmt ist. Und zweitens setzt die interpersonelle Vergleichbarkeit der u_i voraus, daß es für jede Person X_i zwei Zustände x_{i0} und x_{i1} gibt, die Nullpunkt und Einheit der Wertskala von X_i definieren, so daß die Werte $u_i(x)$ und $u_i(y)$ auch von der Wahl der Zustände x_{i0} und x_{i1} abhängen und von den Präferenzen zwischen x , bzw. y und x_{i0} und x_{i1} . Diese Problematik tritt auch dann auf, wenn sich die SWF an einem Vergleich der *relativen* Werte von x und y bzgl. anderer Zustände orientiert. Endlich macht der Beweis des Arrow-

³⁰⁾ Dabei wird *Neidlosigkeit* der Beteiligten angenommen; niemand soll also dagegen sein, daß andere einen Vorteil haben, solange das nicht auf seine Kosten geht. Man könnte aber auch Neidgefühle einer Person in ihrer Nutzensfunktion berücksichtigen.

³¹⁾ Die Postulate sind nach dem italienischen Wirtschaftswissenschaftler Alfredo Pareto benannt. – Die Bedingungen unter P5 definieren keine Präferenzordnung. Würde man setzen $x <_s y := \wedge i(x \leq_i y) \wedge \forall k(x <_k y)$ (also x sozial als schlechter ansehen als y , wenn niemand x dem Zustand y vorzieht, aber einige y dem Zustand x vorziehen) und $x =_s y := \neg(x <_s y) \wedge \neg(y <_s x)$ (also x und y als gleichgut ansehen, wenn weder x schlechter als y noch y schlechter als x ist), so erhielte man z. B. im Fall $Z = \{x, y, z, w\}$, $X = \{X_1, X_2\}$ und $u_1(x) = u_1(z) = 3$, $u_1(y) = u_1(w) = 2$, $u_2(x) = u_2(y) = 4$, $u_2(z) = 2$, $u_2(w) = 3$ den Widerspruch $w <_s y$, $y =_s z$ und $z =_s w$.

schen Unmöglichkeitstheorems, der sich vor allem auf P6 stützt, die Problematik dieses Postulats deutlich.

P7: (*Kein Diktator*) $\neg \forall i \wedge rxy(xp_iy \supset xP(r)y)$.

Man bezeichnet eine Person X_i , für die P7 verletzt ist, als einen *Diktator*, da sich die soziale Präferenz für alle r nach der individuellen Präferenz von X_i richtet.

Es gilt nun das folgende *Unmöglichkeitstheorem* von K. Arrow:

T1: Falls Z mindestens drei Zustände enthält, gibt es (für beliebige $n \geq 2$) keine SWF R , die gleichzeitig P1, P3, P5b, P6 und P7 erfüllt.³²

Ein weiteres viel diskutiertes Unmöglichkeitsresultat hat A. Sen in (70), 87 f. angegeben. Die Bedingung, daß es für jede Person X_i zwei verschiedene Zustände x und y gibt, so daß sich die soziale Präferenz bzgl. dieser Zustände nach der von X_i richtet, kann man symbolisch so ausdrücken:

P8: (*Liberalität*) $\wedge i \forall xy(x \neq y \wedge \wedge r((xp_iy \supset xP(r)y) \wedge (yp_ix \supset yP(r)x)))$

Das ist eine sehr schwache und plausible Bedingung. Man wird ja annehmen, daß jeder im Einklang mit der sozialen Präferenzordnung zumindest über einige Fragen, die ihn allein betreffen (wie z. B. der, auf welcher Seite er schläft oder was für Schuhe er anzieht), allein entscheiden kann. Es gilt nun aber der Satz:

T2: Es gibt (für $n \geq 2$) keine SWF, die zugleich die Bedingungen P1, P3, P5b und P8 erfüllt.³³

Dieses Unmöglichkeitstheorem ist noch gravierender als T1, da es sich nicht auf die problematische Bedingung P6 stützt, sondern neben P8 nur Minimalbedingungen benützt.³⁴

³²) Für den Beweis dieses Theorems vgl. Arrow (51), Kap. V, oder Sen (70), Kap. 3*. Aus P4 folgt P7. Man kann daher auch sagen: Es gibt keine SWF, die zugleich P1, P3, P4, P5b und P6 erfüllt.

³³) Der Satz gilt auch noch bei gewissen Abschwächungen von P8.

³⁴) Die Plausibilität von P8 ergibt sich daraus, daß es Privatangelegenheiten gibt, die andere nichts angehen. Im Rahmen des Subjektivismus kann man aber die Wahl zwischen zwei Zuständen x und y nur dann als Privatangelegenheiten der Person X_i charakterisieren, wenn alle anderen zwischen bei-

Diese Resultate zeigen, wie wenig zuverlässig unsere Intuition ist, nach der alle diese Postulate eine gewisse Plausibilität haben.

Als Beispiel eines *Eindeutigkeitstheorems* führen wir den Satz an, den J. Harsanyi in (55) bewiesen hat

T3: Die utilitaristische Relation $xR(u)y := \sum_i u_i(x) \leq \sum_i u_i(y)$ ist die einzige, welche die Bedingungen P1 bis P5 erfüllt.

Der Beweis von Harsanyi beruht allerdings wesentlich auf der zusätzlichen Annahme, daß die soziale Präferenzrelation R ebenso wie die individuellen Nutzensfunktionen u_i nicht auf Z , sondern auf der Potenzmenge von Z im Sinne der Postulate P1 und P2 des Abschnitts 1.4 erklärt ist, d.h. nicht nur für einzelne Zustände aus Z , sondern auch für Propositionen über Z (als Teilmengen von Z).³⁵⁾

Wir geben nun einige der wichtigsten speziellen SWF an, die in der Literatur diskutiert worden sind.

1. Die Majoritätsregel

Es liegt nahe, als Kriterium für die soziale Bevorzugung eines Zustands x gegenüber y die Zahl der Personen aus X zu wählen, die x dem Zustand y vorziehen. Man wird dann definieren

$$D4.3-1: xR_1(r)y := |\{i: y p_i x\}| \leq |\{i: x p_i y\}|.$$

Dabei ist $|K|$ die Anzahl der Elemente der Menge K . $xR_1(r)y$ gilt also genau dann, wenn die Zahl derjenigen, die den Zustand x dem Zustand y vorziehen, höchstens so groß ist wie die Zahl jener, die y

den Zuständen indifferent sind. Das gilt aber nicht für alle möglichen Präferenzen r der Beteiligten, und darauf stützt sich der Beweis von T2. Diesem Problem kann man wohl nur so entgehen, daß man zwischen faktischen und *legitimen Interessen* unterscheidet: Andere mögen ein Interesse daran haben, daß ich mich in meinen Privatangelegenheiten so oder so verhalte. Da diese Angelegenheiten sie aber nichts angehen, sind diese Interessen nicht legitim; es sind keine Interessen, die bei der Ermittlung der sozialen Präferenz zu berücksichtigen wären. Dieser Gedanke führt aber über den Rahmen des Subjektivismus hinaus.

³⁵⁾ Auf die Problematik dieses Ansatzes gehen wir unten ein. Harsanyi stützt sich in (55) nicht auf Bedingungen, die für Propositionen P5c und P4 entsprechen, sondern nur auf eine Bedingung, die P5a entspricht, und zeigt, daß eine soziale Nutzensfunktion die Gestalt $U(X) = \sum_i a_i \cdot u_i(X)$ hat (für alle Teilmengen X von Z). Um aber triviale Fälle (wie $a_i = 0$ für alle i) auszu-

dem x vorziehen. Diese Relation ist reflexiv und konnex, sie ist aber für $n > 2$ nicht transitiv, bestimmt also keine soziale Präferenzordnung im Sinne von P1. Das ergibt sich aus folgender *Paradoxie der Abstimmung*: Ist $n = 3$ und gilt zP_1y , yP_1x , xP_2z , zP_2y , yP_3x , xP_3z , so gilt $yP_1(r)x$, $zP_1(r)y$ und $xP_1(r)z$ (jeweils aufgrund einer Mehrheit von 2:1). Die Majoritätsregel erfüllt also das Postulat P1 nur für spezielle r , bei denen solche zyklischen Mehrheiten ausgeschlossen sind.³⁶⁾

2. Die utilitaristische Relation

Eine der in der Ethik am meisten diskutierten sozialen Präferenzrelationen ist die des Utilitarismus:

$$D4.3-2: xR_2(u)y := \sum_i u_i(x) \leq \sum_i u_i(y).$$

Danach ist ein Zustand x sozial optimal, wenn der Wert $\sum_i u_i(x)$ maximal ist, wenn also die Summe der individuellen Nutzenswerte in x maximal ist. Soziale Entscheidungen haben so immer das Ziel, das „größte Glück der größten Zahl“ zu verwirklichen, wie es J. Bentham formulierte.

Eine utilitaristische Position deutet sich schon bei Hutcheson und Hume an, explizit wurde sie vor allem von J. Bentham, J. St. Mill und Sidgwick vertreten.³⁷⁾ Zu seinen bedeutendsten Vertretern in der Ge-

schließen, benötigt man auch etwas von der Art von P5c. Und mit einer Entsprechung zu P4 kann man zeigen, daß für alle i, k gilt $a_i = a_k$.

³⁶⁾ An der Paradoxie der Abstimmung scheitert auch die Regel der absoluten Majorität $xR(r)y := ||i: xp_iy|| \geq \frac{1}{2} \cdot n$.

³⁷⁾ J. St. Mill hat versucht, die utilitaristische Präferenzrelation aus dem Prinzip des *psychologischen Hedonismus* abzuleiten (vgl. dazu den Abschnitt 2.6). Sein „Beweis“ beruht auf dem Schluß von

- 1) „Das eigene Wohl ist für jeden das höchste Ziel seines Handelns“ auf
- 2) „Das Allgemeinwohl ist das höchste Ziel des Handelns aller“, der natürlich unzulässig ist. Mill schreibt: „No reason can be given why the general happiness is desirable, except that each person, so far as he believes it to be attainable, desires his own happiness. This, however, being a fact, we have not only all the proof which the case admits of, but all which it is possible to require, that happiness is a good: that each person's happiness is a good to that person, and the general happiness, therefore, a good to the aggregate of all persons“ ((U), 214). – Sidgwicks Argumente für den Utilitarismus finden sich in (74), 379 ff. Er versucht, ihn aus dem Generalisierbarkeits-

genwart zählt J. Harsanyi. Diese Relation erfüllt die Bedingungen P1 bis P5, aber nicht P6.

Als Argumente für R_2 kann man anführen:

1. Nach T3 ist R_2 die einzige SWF, die P1 bis P5 erfüllt. Diese Bedingungen sind aber unproblematisch, daher kommt nur R_2 als SWF infrage. – Der Beweis von Harsanyi beruht jedoch auf der Voraussetzung, daß eine Wahrscheinlichkeit erklärt ist, die es ermöglicht, auch Propositionen, d. h. Mengen von Zuständen aus Z, soziale wie individuelle Nutzenswerte zuzuordnen. Nun geht es aber bei der Diskussion um SWF vor allem um die Frage, welche Zustände aus Z verwirklicht werden sollen, d. h. es wird vorausgesetzt, daß die Elemente von Z Resultate von Handlungen einzelner oder mehrerer Personen sind, die entscheiden können, welcher Zustand aus Z realisiert wird.³⁸⁾ Daher kann man den Zuständen aus Z und den Propositionen über Z nicht ohne weiteres Wahrscheinlichkeiten zuordnen.³⁹⁾ Beschränkt man sich aber auf die Nutzenswerte der Zustände selbst, so gibt es neben R_2 noch viele andere SWF, welche die Bedingungen P1 bis P5 erfüllen.

2. Besteht bzgl. der Resultate x und y ein Konflikt zwischen zwei Beteiligten X_i und X_k derart, daß gilt $x p_i y$ und $y p_k x$, so ist es gerecht, x den Vorzug vor y zu geben, wenn der Vorteil $u_k(x) - u_k(y)$ von X_k bei Wahl von x den Vorteil $u_i(y) - u_i(x)$ überwiegt, den X_i bei Wahl von y hätte, wenn also $(u_i(x) - u_i(y)) + (u_k(x) - u_k(y)) > 0$ ist und damit $\sum_{j=i,k} u_j(x) > \sum_{j=i,k} u_j(y)$.

Verallgemeinert man diesen Gedanken für n Personen, so erhält man R_2 . Die Abwägung der Vor- und Nachteile der Beteiligten kann aber

postulat und dem Satz abzuleiten, jeder solle nach dem eigenen Wohl trachten. Sidgwick vertrat wie Mill und Bentham eine hedonistische Version des Utilitarismus.

³⁸⁾ Im Falle eines (kooperativen) n-Personen-Spiels sind also die x aus Z n-tupel von Handlungsweisen. Hängt das interessierende Endresultat nicht nur von den Handlungen der Beteiligten, sondern auch von Umständen ab, die sich ihrer Kontrolle entziehen, so sind die Nutzenswerte der so bestimmten Zustände x aus Z Erwartungswerte des Nutzens, der sich bei x ergeben wird, wobei diese Erwartungswerte mit den Wahrscheinlichkeiten für die fraglichen Umstände gebildet werden.

³⁹⁾ In der Logik subjektiver Präferenzen tritt dieses Problem nicht mit der gleichen Schärfe auf. Beschreibt A eine mögliche Handlung der Person a in einer Entscheidungssituation, so ist $U_a(A)$ der Erwartungswert des Nutzens

auch in anderer Weise geschehen, z. B. so, daß man dem, der ohnehin besser gestellt ist, größere Nachteile zumutet. Diese Begründung ist also nicht schlüssig, sondern geht nur von einer anderen Formulierung des utilitaristischen Kriteriums aus.

3. Wählt man einen Zustand x , für den $U_2(x) = \sum u_i(x)$ nicht maximal ist, so verschenkt man einen Teil des möglichen Gesamtnutzens. – Es ist aber gerade das Problem, ob der höchste Gesamtnutzen immer das primäre Entscheidungskriterium sein soll.

4. Nehmen wir an, daß es um die Verteilung eines Gutes G geht, das beliebig teilbar ist, und daß die $u_i(x)$ -Werte nur von dem Anteil g_i abhängen, den X_i in x erhält. Sind die Funktionen $u_i(x)$ für alle i konkav, nehmen sie also mit wachsendem $g_i(x)$ langsamer zu, so wird die Funktion $U_2(x)$ für jene Zustände x maximal, in denen der Marginalnutzen der Beteiligten gleich ist, in dem also ihre Bedürfnisse nach dem Gut G im selben Grad gesättigt sind. Fallen die Nutzensfunktionen u_i für alle Personen X_i zusammen, so daß gleiche Anteile des Gutes G gleiche Nutzenswerte für sie haben, so zeichnet R_2 darüber hinaus einen Zustand aus, in dem alle Beteiligten dasselbe Quantum des Gutes G erhalten. In diesem Fall schreibt also der Utilitarismus Gleichverteilung vor.

Zur Kritik ist zu sagen: Eine gerechte Verteilung muß sich nicht in erster Linie nach den Interessen der Beteiligten richten, sondern nach deren gerechtfertigten Ansprüchen. Jemand ein größeres Stück bei der Verteilung eines Kuchens zu geben, nur weil er ihm besser schmeckt als den anderen, ist sicher nicht immer gerecht.

für a unter der Bedingung, daß a diese Handlung vollzieht. $U_a(A)$ hängt also nicht von einer Wahrscheinlichkeit von A ab. Wahrscheinlichkeiten eigener Handlungen spielen nur dann eine Rolle, wenn man den Nutzenswert von Handlungsalternativen betrachtet. Vgl. dazu Jeffrey (77). Während hier die Forderung, die Nutzensfunktion U , bzw. die Wahrscheinlichkeit solle für alle Propositionen definiert sein, und damit auch für eigene Handlungen, unproblematisch ist, weil sich daraus jedenfalls keine neuen Entscheidungskriterien ergeben, führt diese Forderung, wie der Beweis von Harsanyi zeigt, bei Spielen zu inhaltlich sehr erheblichen Restriktionen für SWF. Sie ist also einerseits hier wie dort zu einer Beantwortung des zentralen Entscheidungsproblems nicht nötig, andererseits ist sie hier inhaltlich problematisch, so daß man sie nicht einfach wie im Falle der Präferenzlogik von Jeffrey nur als formale Erweiterung des Ansatzes betrachten kann.

Unsere Kritik an diesen Argumenten für eine utilitaristische SWF enthält auch schon Einwände gegen diese SWF selbst. Es ist aber zu beachten, daß diese wie die folgenden Überlegungen nur zeigen, daß das utilitaristische Kriterium, bezogen auf die faktischen Präferenzen der Beteiligten, nicht in *allen* Fällen adäquat ist. Daß es in *gewissen* Fällen adäquat sein kann, wird nicht bestritten.

Die wohl am häufigsten gegen den Utilitarismus vorgebrachten Argumente lauten:

1. Es erscheint nicht immer als gerechtfertigt, einen höheren Gesamtnutzen auf Kosten einiger anzustreben. Auch wenn man z. B. im Sinne von Mandeville annähme, ein großer wirtschaftlicher Gesamtnutzen könne nur mit dem Elend der unteren Bevölkerungsschichten erkaufte werden, wäre es nicht berechtigt, ihn um diesen Preis anzustreben.
2. Nach R_2 kann der größte Gesamtnutzen mit einem beliebig großen Schaden einzelner erkaufte werden. Es gibt also, wenn R_2 das einzige Gerechtigkeitskriterium ist, keine unverletzlichen individuellen Rechte. Selbst die elementarsten Menschenrechte, wie das Recht auf Leben, Gesundheit und Freiheit, können um eines höheren Gesamtnutzens willen verletzt werden.⁴⁰⁾ Tatsächlich kann sogar nach R_2 ein sehr großer Nachteil für einen einzelnen oder einige wenige Personen schon durch relativ geringfügige Vorteile sehr vieler anderer überwogen werden. Nehmen wir etwa wie im Beispiel III des Abschnitts 2.4 an, die Verurteilung eines Unschuldigen könne die Gesellschaft vor Schaden bewahren; Ungerechtigkeit in diesem Fall sei die Voraussetzung dafür, daß man in vielen anderen Fällen Gerechtigkeit walten lassen kann. Dann wäre es utilitaristisch – aber eben nicht moralisch – gerechtfertigt, den Unschuldigen zu verurteilen.
3. Ein weiterer Einwand gegen den Utilitarismus betrifft die sog. *supererogatorischen Akte*. Ein utilitaristisches Moralprinzip würde mich verpflichten, einem Ärmeren, aber nicht Notleidenden, etwas von meinem Besitz abzugeben, weil dann – nach dem Prinzip abnehmenden Marginalnutzens von Geld⁴¹⁾ – der Gesamtnutzen höher ist. Eine

⁴⁰⁾ Vgl. dazu Nozick (74), 28 f.

⁴¹⁾ Dieses Prinzip ist freilich nicht unbestritten. Das Wettverhalten vieler Leute scheint zu zeigen, daß große Geldbeträge, von denen man sich eine wesentlich höhere Lebensqualität erwartet, einen beträchtlich höheren subjektiven

solche moralische Verpflichtung, die weit über die Forderung hinausgeht, Notleidenden zu helfen, wird man aber kaum anerkennen. Das typische utilitaristische Gegenargument besteht im Hinweis, soziale Konventionen oder gesetzliche Regelungen, die supererogatorische Handlungen vorschreiben, würden insgesamt mehr Schaden als Nutzen bewirken.⁴²⁾ Der klassische Utilitarismus von Bentham und Mill verbindet sich mit der Forderung nach einer liberalen Wirtschaftsordnung im Sinne von A. Smith. Da jeder am besten wisse, was seinem Glück diene und dessen bester Anwalt sei, sei es dem Glück aller – und damit dem Gemeinwohl – am förderlichsten, wenn die sozialen Verhaltensregeln es jedermann erlauben, primär seine eigenen Interessen zu verfolgen.⁴³⁾ Selbst wenn man jedoch zugesteht, daß Regelungen schädlich wären, die allgemein supererogatorische Handlungsweisen vorschreiben, so folgt daraus nicht, daß ein solches Verhalten im Einzelfall utilitaristisch nicht geboten wäre. Die in 2.5 angeführten teleologischen Gründe für die Einhaltung von generellen Verhaltensregeln treffen hier nicht zu: Es ist nicht zu erwarten – und es ist tatsächlich ja auch nicht der Fall –, daß einzelne supererogatorische Handlungen generelle egoistische Praktiken gefährden.

Die utilitaristische Relation R_2 ist also sicher nicht für alle Anwendungen eine normative Präferenzrelation, die unseren moralischen Intuitionen entspricht.

3. Gleichheit

In den Diskussionen um SWF spielt der Gedanke eine große Rolle, daß eine gerechte soziale Wertordnung Zustände bevorzugen sollte, in denen die Mitglieder der Gemeinschaft X gleich gut gestellt sind.⁴⁴⁾ Man hat verschiedene Maße für *Ungleichheit* entwickelt. Oft wird da-

Wert haben können, als das nach dem Prinzip des abnehmenden marginalen Nutzens von Geld anzunehmen wäre.

⁴²⁾ Vgl. dazu z. B. Sidgwick (74), 428 ff. und Harsanyi (75).

⁴³⁾ A. Smith spricht von einem *invisible-hand*-Prozeß: „Every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can. He generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it . . . he intends only his own gain, and he is . . . led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention“ ((WN), 423).

⁴⁴⁾ Vgl. zum folgenden die ausführliche Diskussion in Sen (73).

für der *Gini-Koeffizient* verwendet. Die mittlere (absolute) Differenz der $u_i(x)$ -Werte, d. h. ihr arithmetisches Mittel ist

$$\begin{aligned} E(x) &= \frac{1}{n^2} \sum_{i=1}^n \sum_{j=1}^n |u_i(x) - u_j(x)| \\ &= \frac{2 \cdot U(x)}{n} + \frac{2 \cdot U(x)}{n^2} - \frac{4}{n^2} \cdot (u_1(x) + 2u_2(x) + \dots + n \cdot u_n(x)), \end{aligned}$$

wo $U(x) = \sum_{i=1}^n u_i(x)$ ist und $u_1(x) \geq u_2(x) \geq \dots \geq u_n(x)$. $|a-b|$ sei der absolute Betrag von $a-b$.

$$\begin{aligned} \text{Der Gini-Koeffizient für } x \text{ bei } u \text{ ist } G(x,u) &= \frac{n}{2 \cdot U(x)} E(x) = 1 + \frac{1}{n} \\ &- \frac{2}{n \cdot U(x)} \cdot (u_1(x) + \dots + n \cdot u_n(x)). \end{aligned}$$

Setzt man nun

$$D4.3-3: xR_3(u)y := G(u,y) \leq G(u,x),$$

so erhält man eine soziale Präferenzordnung, die Gleichverteilung des Nutzens auszeichnet. R_3 erfüllt $P1, P2, P3, P4$, nicht jedoch $P5$ und $P6$.⁴⁵⁾ Daß R_3 $P5b$ nicht erfüllt, ist ein gewichtiger Einwand gegen diese SWF, denn die schwache Pareto bedingung sollte mindestens gelten. Ein Egalitarismus, der Gleichheit über einen Fortschritt für alle stellt, ist kaum vernünftig. Außerdem wird durch G die Ungleichheit in einer sehr pauschalen und daher unbefriedigenden Weise berücksichtigt. Die Gewichtung der $u_i(x)$ allein nach ihrem Platz in der Reihenfolge $u_1(x) \geq u_2(x) \geq \dots \geq u_n(x)$ ist wenig befriedigend; besser wäre es, das Gewicht z. B. von $U(x) - u_i(x)$ abhängen zu lassen. Das gäbe jedoch eine nicht-lineare Funktion der u_i , die $P2$ verletzen würde, wie wir unten sehen werden.

Harsanyi hat in (75a) auch hervorgehoben, daß eine grundsätzliche Diskriminierung besser Gestellter moralisch nicht zu rechtfertigen ist. Die Verteilung eines Gutes wird sich oft nach dem Bedürfnis für dieses Gut richten, d. h. nach dem Nutzenszuwachs, den dieses Gut für den einzelnen bedeutet, nicht aber nach dem gesamten Nutzensniveau der Personen ohne das Gut.⁴⁶⁾ Man sollte z. B. ein Medikament von zwei Schwerkranken nicht prinzipiell dem Ärmeren geben, sondern

⁴⁵⁾ Im Fall zweier Zustände x und y und zweier Personen mit $u_1(x)=1$, $u_1(y)=u_2(x)=2$ und $u_2(y)=7$ ist $G(x)=\frac{1}{8}$, $G(y)=\frac{7}{8}$, also yP_3x . Nach $P5b$ müßte aber gelten xP_3y .

jenem, dem es mehr hilft. Und man sollte ein Buch nicht grundsätzlich dem Ärmern oder Gebrechlicheren schenken, sondern dem, der davon den meisten Gewinn hat.

Dieses Argument betrifft noch stärker die *Maximin-Relation*

$$D4.3-4: xR_4(u)y := \min_i u_i(x) \leq \min_i u_i(y),$$

die wir in 4.2 in Verbindung mit dem Kriterium KI diskutiert hatten und die *ausschließlich* die Interessen der am schlechtesten Gestellten berücksichtigt.

4. Gleichheit und Effizienz

Betrachtet man die Vorteile der auf Effizienz, d.h. auf Optimierung des Gesamtnutzens abgestellten utilitaristischen Relation R_2 und die Vorteile der auf Gleichheit abgestellten Relation R_3 , so liegt es nahe, nach einer sozialen Relation zu suchen, die beide Vorteile verbindet. Man erhält eine derartige Relation $R(u)$, wenn man fordert, daß die gewichteten Mittel der $u_i(x)$ verglichen werden, wobei die Nutzenswerte der schlechter Gestellten schwerer wiegen als die der besser Gestellten. Man setzt also

$$D4.3-5: U_5(x,u) = \frac{\sum a_i(x) \cdot u_i(x)}{\sum a_i(x)}, \text{ und } xR_5(u)y := U_5(x,u) \leq U_5(y,u),$$

wobei die $a_i(x)$ so von x abhängen, daß gilt $u_i(x) < u_j(x) \supset a_i(x) > a_j(x)$. Ein erster Ansatz zur Bestimmung der $a_i(x)$ ergibt sich so: Die n Personen zerfallen in m Gruppen ($m \leq n$) von in x nach u gleichbegünstigten Personen. Es sei G_1, \dots, G_m eine Folge dieser Gruppen, so daß für $X_{i1} \in G_1, \dots, X_{im} \in G_m$ gilt $u_{i1}(x) > u_{i2}(x) > \dots > u_{im}(x)$. Wir setzen nun $a_i(x) = r$ für $X_i \in G_r$. (Da $X_i \in G_r$ von x abhängt, ist a_i eine Funktion von x .) Ist $m = n$ und $u_1(x) > u_2(x) > \dots > u_n(x)$, so gilt also

$$U_5(x,u) = \frac{\sum i \cdot u_i(x)}{\sum i}. \text{ Dann ergibt sich folgender Zusammenhang mit}$$

$$\text{dem Gini-Koeffizienten } G: U_5(x,u) = \frac{U(x)}{n+1} \cdot \left(1 + \frac{1}{n} - G(x)\right).$$

$U_5(x,u)$ ist also proportional einem Produkt aus Effektivität (gemes-

⁴⁶⁾ Bei der Diskussion von R_2 haben wir freilich betont, daß auch das nicht immer adäquat ist.

sen durch $U(x)$) und Gleichheit (gemessen durch $1 + \frac{1}{n} - G(x)$). R_5 erfüllt die Bedingungen P_1, P_2, P_3, P_4 , jedoch wiederum nicht P_5 .⁴⁷⁾ Die Relation ist auch insofern unbefriedigend, als nur die *Ordnung* der Gruppen, nicht jedoch ihre Nutzensunterschiede berücksichtigt werden. Es erscheint daher als adäquater, als Gewicht $a_i(x)$ die Differenz von $u_i(x)$ und einem (in x festen) Parameter, z. B. $U(x)$ zu wählen. Das ergibt den Ansatz: $a_i(x) := U(x) - u_i(x)$, also $U_5(x, u) = \frac{U(x)^2 - \sum u_i(x)^2}{U(x) \cdot (n-1)}$.⁴⁸⁾

P_5 erfüllt in dieser Version P_1 und P_3 bis P_5c . U_5 ist jedoch eine nicht-lineare Funktion in den u_i , für die P_2 verletzt ist.⁴⁹⁾

Diese Auswahl von SWF mag hier genügen. Sie macht schon deutlich, daß es viele Vorschläge für SWF gibt, die sich inhaltlich erheblich unterscheiden, von denen jedoch keine intuitiv völlig befriedigend ist. Es ist also die Frage, ob es überhaupt eine für alle Fälle adäquate SWF gibt.

Das ist nun der erste Punkt, der gegen den sozialen Subjektivismus kritisch einzuwenden ist: *Es gibt bisher keinen intuitiv vollständig befriedigenden Vorschlag für eine Ermittlung sozialer Präferenzordnungen.* Darüber hinaus gibt es Fälle, in denen keine der üblichen SWF adäquat ist, die sich nach Effektivität, Minimalnutzen oder Gleichheit richten. A. Sen hat dafür folgendes Beispiel angegeben, in dem es um die Frage geht, ob Fritz (X_1) Eva (X_2) vergewaltigen darf.⁵⁰⁾ Alle drei Kriterien bejahen diese Frage – widersprechen also jeder Intuition –, falls man davon ausgeht, daß Fritz im Fall x der Nichtvergewaltigung deutlich schlechter gestellt ist als Eva, während im Fall y der Verge-

⁴⁷⁾ Im Fall dreier Beteiligter und $u_1(x) = u_1(y) = 10$, $u_2(x) = u_2(y) = u_3(x) = 1$ und $u_3(y) = 1.1$ erhalten wir $U_5(x, u) = 2.8$ und $U_5(y, u) = 2.5$, also $yP_5(u)x$, im Widerspruch zur Pareto-Bedingung P_5c .

⁴⁸⁾ Ein Beispiel für den Unterschied zwischen dem 1. und dem 2. Ansatz ist $u_1(x) = 20$, $u_1(y) = 17$, $u_2(x) = 10$, $u_2(y) = 15$, $u_3(x) = 2$ und $u_3(y) = 0$. Hier ist $U(x) = U(y) = 32$. Nach dem ersten Ansatz gilt $U_5(x, u) = 46$, $U_5(y, u) = 47$, also $xP_5(u)y$. Nach dem 2. Ansatz gilt $U_5(x, u) = \frac{32^2 - 20^2 - 10^2 - 2^2}{32 \cdot 3} = \frac{320}{96}$, $U_5(y, u) = \frac{32^2 - 17^2 - 15^2 - 0^2}{32 \cdot 3} = \frac{340}{96}$, also $yP_5(u)x$; hier macht sich also die Benachteiligung von X_3 in y stärker bemerkbar.

⁴⁹⁾ Für eine Kritik an vergleichbaren nichtlinearen SWF vgl. Harsanyi (75a).

⁵⁰⁾ Vortrag beim Wittgenstein-Kolloquium, Kirchberg a. W. 1980.

waltung beide gleich gestellt sind. Ist z. B. $u_1(x) = 1$, $u_2(x) = 10$ und $u_1(y) = u_2(y) = 6$, so gilt $\sum u_i(x) = 11 < \sum u_i(y) = 12$, so daß y nach dem utilitaristischen Prinzip vorzuziehen ist; es gilt ferner $\min u_i(x) = 1 < \min u_i(y) = 6$, so daß y auch nach dem Differenzprinzip vorzuziehen ist; und schließlich ist die Gleichheit in x geringer als in y , so daß y auch nach Gleichheitsprinzipien besser ist als x . Dieses Beispiel zeigt deutlich die Absurdität der Versuche, alle moralischen Kriterien aus Aggregationen subjektiver Interessen der Beteiligten gewinnen zu wollen.

Ferner lassen sich die Einwände 3a und 3b, die wir im letzten Abschnitt formuliert haben, die Probleme der Abgrenzung moralisch legitimer Interessen und der Außenstehenden also, auch gegen den sozialen Subjektivismus vorbringen.⁵¹⁾

Der soziale Subjektivismus sieht sich darüber hinaus aber auch neuen Schwierigkeiten gegenüber:

4. *Das Problem der Inkonsistenz moralischer Forderungen*

Subjektive Präferenzen unterliegen einer moralischen Bewertung. Wie wir im Abschnitt 2.5 gesehen haben, gilt das auch dann, wenn man nicht von einem intentionalistischen Ansatz ausgeht, nach dem Motive, Absichten und Präferenzen die primären Gegenstände moralischer Bewertungen sind. Eine Bewertung von Zuständen ergibt ja eine ebensolche Bewertung von Interessen an diesen Zuständen. Eine moralische Bewertung sozialer Zustände impliziert ferner eine moralische Bewertung von Handlungen, die sie bewirken. Daraus ergibt sich aber wieder eine Bewertung derjenigen Präferenzen, aufgrund derer sich diese Handlungen – bei korrekten Informationen über die obwaltenden Umstände – durch rationale Entscheidungen ergeben. Man kann nicht sagen, es sei moralisch unerheblich, welche Präferenzen

⁵¹⁾ Das Problem Außenstehender stellt sich hier freilich nicht mit der gleichen Dringlichkeit wie im Fall des Rationalismus. Die Idee des sozialen Subjektivismus ist es, alle Personen zu berücksichtigen, bzw. alle, deren Interessen durch die fraglichen Entscheidungen berührt werden. Da es hier nicht um eine Frage der Kooperation geht und nicht um das Problem gleicher Präferenzen in gleichen sozialen Rollen, ist das nicht unrealistisch. Problematisch ist nur, daß wir die Interessen z. B. künftiger Generationen nicht kennen, also von recht fragwürdigen Hypothesen über ihre vermutlichen Interessen ausgehen müssen. Das ist aber ein Anwendungsproblem, kein Problem der Begriffsbildung.

jemand hat, moralisch relevant seien allein seine Handlungen. Denn ist es gleichgültig, welche Präferenzen man hat, so ist es jedem erlaubt, die Präferenzen zu haben die er tatsächlich hat. Dann muß man aber einigen in manchen Situationen verbieten, rational im Sinne erlaubter Präferenzen zu handeln, was absurd erscheint. Anders ausgedrückt: Da es jedermann *prima facie* erlaubt ist, rational zu handeln, ergibt sich aus einem Verbot einer bestimmten rationalen Handlung auch das Verbot derjenigen Präferenz, aufgrund derer sie rational ist.⁵²⁾

Wir wollen sagen, die Präferenz der Person X_i zwischen zwei Zuständen x und y sei *verträglich* mit der moralischen Präferenzordnung \leq . genau dann, wenn gilt $x <_i y \supset x <_i y$ und $y <_i x \supset y <_i x$. Die Präferenzordnung \leq_i insgesamt heißt verträglich mit \leq . genau dann, wenn für *alle* Zustände x und y gilt: Ist y moralisch besser als x , so zieht auch die Person X_i y dem x vor. ($x < y \supset x <_i y$, oder äquivalent $x \leq_i y \supset x \leq y$.) Für eine mit \leq . verträgliche Präferenzordnung \leq_i gilt also, daß sich \leq_i und \leq . nur für Zustände x und y unterscheiden, die moralisch gleichwertig sind. In diesem Fall kann gelten $x =_i y$, $x <_i y$ oder $y <_i x$. Gilt nun $x < y$, so ist es im Sinn der Relation \leq . der Person X_i geboten, bei einer Wahl zwischen x und y den Zustand y zu realisieren. Da es X_i *prima facie* erlaubt ist, rational zu handeln, ist es also X_i nicht erlaubt, die Präferenz $y \leq_i x$ zu haben, d. h. es ist X_i geboten, y dem x vorzuziehen. Daraus ergibt sich: Die Präferenz von X_i zwischen x und y ist bzgl. \leq . genau dann erlaubt, wenn sie mit \leq . verträglich ist.

Jede subjektivistische Theorie des Moralischen, die nicht, wie Individualismus oder Rationalismus, eine Koinzidenz von normativen und subjektiven Präferenzen behauptet, also die Möglichkeit von Konflikten zwischen den Forderungen der Moral und denen der Rationalität im Sinne der Eigeninteressen zugesteht, Konflikte zwischen Sollen und Wollen, sieht sich einem Dilemma gegenüber. Als subjektivistische Theorie will sie die faktischen subjektiven Präferenzen zur Grundlage der Definition einer moralischen Wertordnung machen, kann sie dabei also noch nicht nach normativen Gesichtspunkten ge-

⁵²⁾ Ist A *prima facie* erlaubt, so kann A nur unter verbotswidrigen Umständen nicht erlaubt sein. (Vgl. dazu den Abschnitt 1.1, S. 8) Ist es also *prima facie* erlaubt rational zu handeln, so ist das nur bei verbotenen Präferenzen nicht erlaubt.

wichten oder filtern. Man kann dann entweder sagen, subjektive Präferenzen seien überhaupt kein Gegenstand moralischer Beurteilung, oder man sagt, ihre moralische Bewertung ergebe sich aus der auf ihrer Grundlage definierten moralischen Wertordnung. Nach dem oben Gesagten kann man die erste Position nicht so verstehen, daß sich über Präferenzen überhaupt keine normativen Aussagen machen ließen; man wird sie also so zu deuten haben, daß subjektive Präferenzen moralisch immer indifferent, d. h. alle erlaubt sind; daß jeder die Präferenzen haben darf, die er hat. Das ist dann aber eine Festlegung über die moralische Wertordnung, die von deren expliziter Definition mithilfe einer SWF unabhängig ist und daher mit dieser SWF unverträglich sein kann. In der Tat wird sich eine Inkonsistenz dieser Wertordnung immer dann ergeben, wenn einzelne subjektive Präferenzen nicht mit der definierten Präferenz \leq verträglich sind, und das ist immer dann der Fall, wenn ein Konflikt zwischen Wollen und Sollen vorliegt. Kann die Person X_i z. B. in einer Situation zwischen zwei Handlungsweisen F und G wählen und gilt $F <_i G$, aber $G < .F$, so ist es X_i einerseits nach Definition von \leq geboten, F zu tun, G also zu unterlassen, andererseits ist es ihm aber erlaubt, G zu tun, weil es ihm erlaubt ist, die Präferenz $F <_i G$ zu haben und im Sinn erlaubter Präferenzen rational zu handeln.

Nach der zweiten Auffassung über die Bewertung subjektiver Präferenzen ergibt sich aus der Definition der moralischen Präferenzordnung \leq in Konfliktfällen, daß die tatsächlichen, widerstreitenden subjektiven Präferenzen als verboten erklärt werden. Die moralische Präferenz leitet sich damit aber aus in ihrem Sinne verbotenen subjektiven Präferenzen her. Moralische Forderungen werden also mit dem Bestehen von verbotenen Präferenzen gerechtfertigt. Das erscheint nicht nur inhaltlich absurd, sondern führt auch zu Widersprüchen: Haben einige der Beteiligten subjektive Präferenzen, die nicht mit der resultierenden moralischen Präferenz verträglich sind, so würde ein bedingtes Gebot gelten, aufgrund dieser Präferenzen sich damit logisch unverträgliche Präferenzen zu eigen zu machen. Ein bedingtes Gebot $O(A, B)$ gilt aber, falls $\neg A$ aus B folgt, nur dann, wenn B unbedingt verboten ist; dann ist aber bei B Beliebiges ge- wie verboten.⁵³⁾

⁵³⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 1.1.

Um diese Inkonsistenz zu vermeiden, muß man eine Unterscheidung zwischen effektiven Präferenzen und Präferenzen unter dem Aspekt des *Eigeninteresses* machen. Die effektive Präferenz der Person X_i auf der Zustandsmenge Z ist ihre subjektive Präferenz in dem bisher immer zugrunde gelegten Sinn, d.h. die Präferenz, an der sich (zusammen mit den Wahrscheinlichkeitsannahmen) ihr Handeln orientiert. Diese effektive Präferenz ist die Resultante aus den Präferenzen unter all jenen Aspekten, die für die Bewertung von Zuständen für X_i relevant sind.⁵⁴⁾ Als Präferenz unter dem Aspekt des Eigeninteresses oder kurz: als *Eigenpräferenz* von X_i wollen wir nun jene Präferenz auf Z ansehen, welche die Person X_i hätte, wenn sie annehme, alle anderen Beteiligten (alle anderen Mitglieder der Gruppe X) seien bzgl. aller Zustände aus Z indifferent. Ist X_i ein reiner Egoist, so deckt sich seine effektive Präferenz mit seiner Eigenpräferenz. Orientiert sich X_i bei seiner Bewertung der Zustände aus Z hingegen auch daran, wie andere in ihnen gestellt sind, – es sei aus moralischen Erwägungen oder aufgrund einer *limited generosity* im Sinne Humes (also aufgrund eines auf Nahestehende beschränkten Altruismus), sei es als Misanthrop oder aus Mißgunst –, so kann sich seine effektive Präferenz von seiner Eigenpräferenz erheblich unterscheiden.

Stellt man nun die Eigenpräferenz von X_i durch r_i^0 dar und seinen entsprechend verstandenen *Eigennutzen* durch u_i^0 , während r_i und u_i wie früher die effektive Präferenz und den effektiven Nutzen von X_i ausdrückt, so ist die SWF nicht auf r , bzw. auf u , sondern auf r^0 , bzw. u^0 anzuwenden. Eine Inkonsistenz im Sinne von (4) ergibt sich dann nicht. Denn ist $R(r^0)$ die moralische Präferenz auf Z , so kann man von X_i nicht fordern, seine *Eigenpräferenz* im Sinne von $R(r^0)$ abzuändern, sondern nur, seine *effektive* Präferenz und damit sein Handeln an $R(r^0)$ zu orientieren.

Auch bei dieser Unterscheidung bleibt aber das Problem legitimer Interessen, d. h. nun: legitimer, also aus moralischen Gründen berücksichtigungswerter Eigeninteressen bestehen. Nur wenn fremde Eigeninteressen aus moralischen Gründen zu berücksichtigen sind, habe ich Grund, ihnen unter Umständen auch stärker Rechnung zu tragen, als meinen eigenen.

Die Unterscheidung von effektiven und Eigeninteressen bringt ferner ein zusätzliches Problem mit sich:

⁵⁴⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 2.6.

5) *Das Problem der Mißachtung altruistischer Interessen*

Nehmen wir an, die Gruppe X bestünde nur aus zwei Personen X_1 und X_2 , und es gelte $x p_1^o y$ und $y p_2^o x$ und $x R(r^o) y$. Nun habe X_1 altruistische Neigungen und sei deshalb bereit, auf den Vorteil, den er in y gegenüber x hat, zugunsten von X_2 zu verzichten; X_1 sei also mit einer Wahl von x einverstanden. Trotzdem wird diese Wahl durch R ausgeschlossen. Das ist sicher inadäquat. Moralische Kriterien sind nur dann akzeptabel, wenn sie einen solchen Verzicht auf die Berücksichtigung legitimer Eigeninteressen nicht ausschließen. R kann also allenfalls ein Kriterium für *gerechte* Zustände sein, nicht aber ein Generalkriterium für moralische gute Zustände. Moralische Kriterien erschöpfen sich nicht in solchen der Gerechtigkeit, zumal ja auch sie oft einen Verzicht auf die Verwirklichung legitimer Eigeninteressen fordern. Der Anspruch des sozialen Subjektivismus geht jedoch dahin, durch eine SWF R eine umfassende moralische Wertordnung zu definieren, nach der man sich in allen Fragen zu richten hat.

Mit diesem Einwand hängen jene eng zusammen, die R. Nozick in (74) vorgebracht hat. Er betont dort, daß SWF als *strukturelle* Gerechtigkeitsprinzipien, welche die Gerechtigkeit eines Zustands allein danach bemessen, wie die Beteiligten (nach dem Maß ihrer subjektiven Präferenzen) in ihnen gestellt sind, zumindest als *generelle* Gerechtigkeitsprinzipien inadäquat sind. Sein Hauptargument ist: Solche Prinzipien würden jede Freiheitlichkeit eliminieren: das Recht, über sein Eigentum frei zu verfügen (und damit das Eigentum überhaupt, denn was ist ein Eigentum, über dessen Verwendungen immer nur die Gesellschaft bestimmt?), ebenso wie das Recht, in den Genuß der Früchte seiner eigenen Arbeit und seiner eigenen Talente zu kommen. Denn der Übergang von einem strukturell gerechten zu einem anderen Zustand, bei dem ich einem anderen z. B. etwas schenke oder mir durch eigene (zusätzliche) Arbeit ein Gut erwerbe, während die anderen nichts tun, wird in der Regel die strukturelle Gerechtigkeit zerstören. Solche Verhaltensweisen sind also nach strukturellen Kriterien verboten, so daß es nach ihnen kein Recht auf freien Gebrauch des Eigentums und der eigenen Arbeitskraft gibt. Jeder Gewinn, den einer erzielt, ist unter alle zu verteilen. Gegen SWF mit beschränkten Anwendungsbereichen sind diese Einwände nicht immer stichhaltig, wohl aber gegen SWF, die eine umfassende moralische Präferenzordnung definieren sollen.

Bezieht man also die SWF auf effektive Interessen, so umgeht man das Problem (5), gerät aber in die Schwierigkeit (4). Bezieht man sie hingegen auf Eigeninteressen, so vermeidet man die letztere Schwierigkeit, sieht sich aber mit der ersteren konfrontiert.

Zusammenfassend muß man sagen, daß auch der soziale Subjektivismus sich als undurchführbar erweist, selbst wenn man von der Vielfalt der Vorschläge für SWF und den mit all diesen Vorschlägen verknüpften Adäquatheitsproblemen absieht. Hinzu kommt, daß wir bei der bisherigen Diskussion von der naturalistischen Behauptung ganz abgesehen haben, für eine SWF $R(r)$ solle es *analytisch* wahr sein, daß ein Zustand x genau dann moralisch nicht besser ist als ein Zustand y , wenn $xR(r)y$ gilt. Unsere Kritik richtet sich schon gegen die Allgemeingültigkeit dieser Äquivalenz; sie richtet sich also erst recht gegen ihre Auffassung als Bedeutungswahrheit. Im Sinne des *open-question*-Arguments von Moore in 2.3 ist die Frage, ob ein Zustand, der im Sinne einer bestimmten SWF besser ist als ein anderer, auch tatsächlich moralisch besser ist als dieser, alles andere als trivial, wie wir gesehen haben.

4.4 Altruismus

Gegen die Ansicht von Hobbes, der Egoismus sei die einzige Triebfeder menschlichen Handelns und alles anscheinend altruistische Verhalten lasse sich letztlich durch egoistische Motive erklären, haben sich schon Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume und A. Smith mit Nachdruck gewandt. Nach ihrer Meinung lassen sich viele Verhaltensweisen und Einstellungen nur erklären, wenn man neben der egoistischen Komponente in den individuellen Präferenzen auch eine altruistische Komponente annimmt. Wir fällen Werturteile auch über Handlungen, die unsere eigenen Interessen nicht berühren, und die Erklärbarkeit einer Handlung mit egoistischen Motiven besagt nach Hume – wie wir schon im Abschnitt 2.4 sahen – noch nicht, daß sie tatsächlich egoistisch war. Zu jedem Ereignis gibt es mehrere mögliche Erklärungen, Erklärungen mithilfe verschiedener Prämissen, aber nur jene sind korrekt, deren Prämissen wahr sind. Die Wahrheit der Prämisse folgt noch nicht daraus, daß sie eine mögliche Erklärung einer Tatsache liefert.

Bei Hume nimmt der altruistische Subjektivismus etwa folgende Gestalt an: Jeder Mensch hat zunächst Eigeninteressen, die auf das eigene Wohlbefinden und – so fügt er hinzu – auf das Wohlbefinden einiger ihm nahestehender Menschen gerichtet sind. Hume nennt das *selfishness* und *limited generosity*. Daneben hat aber jeder Mensch auch ein Interesse am Wohlbefinden anderer. Er kann erkennen, worauf ihre Eigeninteressen abzielen, indem er sich in ihre Lage hineinsetzt und die Dinge von ihrem Standpunkt aus betrachtet.⁵⁵⁾ Dieses altruistische Interesse – Hume spricht von *benevolence* – ist im Gegensatz zur *limited generosity* unparteilich; die Interessen aller Beteiligten werden also gleich ernst genommen.

Sehen wir der Einfachheit halber von der *limited generosity* ab, so bestimmt sich also die *effektive* oder *Gesamtpräferenz* einer Person aus ihren Eigeninteressen – wir wollen mit Hume auch von *egoistischen Interessen* sprechen – und ihren altruistischen Interessen, wobei die Gewichte dieser beiden Komponenten bei verschiedenen Menschen recht verschieden sein können.⁵⁶⁾ Da die altruistische Komponente unserer Präferenzen, abgesehen von ihrem jeweiligen Gewicht, bei allen Menschen dieselbe ist, ist sie eine geeignete Grundlage für eine intersubjektive Übereinstimmung in moralischen Urteilen.⁵⁷⁾ Die moralische Präferenzordnung wird also mit der altruistischen identifiziert.

⁵⁵⁾ Hume nimmt also an, daß alle Menschen in derselben Lage in etwa dieselben (Eigen-) Interessen haben, ähnlich wie das andere subjektivistische Theorien voraussetzen.

⁵⁶⁾ Hume sagt: „... there is some benevolence, however small, ... some particle of the dove kneaded into our frame, along with the elements of the wolf and the serpent“ ((EPM), 271).

⁵⁷⁾ Hume schreibt: „We consider, that every particular person's pleasure and interest being different, it is impossible men could ever agree in their sentiments and judgements, unless they chose some common point of view, from which they might survey their object, and which might cause it to appear the same to all of them“ ((T)III, 286) „The notion of morals implies some sentiment common to all mankind, which recommends the same object to general approbation, and makes every man, or most men, agree in the same opinion or decision concerning it ... When a man denominates another his *enemy*, his *rival*, his *antagonist*, his adversary, he is understood to speak the language of self-love, and to express sentiments, peculiar to himself, and arising from his particular circumstances and situation. But when he bestows on any man the epithets of *vicious* of *odious* of *depraved*, he then speaks another language, and expresses sentiments, in which he ex-

Wir können diesen Gedanken wieder mit den im letzten Abschnitt verwendeten Begriffen darstellen. Es sei $X = \{X_1, \dots, X_n\}$ eine Gruppe von Personen, Z eine Menge von Zuständen, auf der Funktionen u_i definiert sind, so daß $u_i^o(x)$ für $x \in Z$ den Eigennutzen von x für X_i , d. h. den Wert von x unter *egoistischem* Aspekt ausdrückt ($i = 1, \dots, n$). Der für alle Personen aus X identische Wert von x unter *altruistischem* Aspekt soll durch eine Funktion $U(x, u^o)$ angegeben werden, die von den u_i^o abhängt. u^o sei wieder das n -tupel (u_1^o, \dots, u_n^o) . Wir können annehmen, $U(x, u^o)$ sei eine Funktion, die vermittels $xR(u^o)y := U(x, u^o) \leq U(y, u^o)$ eine SWF definiert, welche die Postulate P1 bis P4 aus 4.3 erfüllt, insbesondere also unparteilich ist. Wie wir gesehen haben, gibt es viele solche Funktionen $U(x, u^o)$, von denen jedoch keine in allen Anwendungen intuitiv völlig befriedigend ist. Von diesem Problem wollen wir hier aber zunächst absehen und etwa an die utilitaristische Funktion $U(x) = U(x, u^o) = \sum_i u_i^o(x)$ denken.

Der Gesamtwert $u_i(x)$ eines Zustands x aus Z für X_i stellt sich dann als ein gewichtetes Mittel aus $u_i^o(x)$ und $U(x)$ dar: $u_i(x) = e_i \cdot u_i^o(x) + (1 - e_i) \cdot U(x)$. Dabei ist e_i (mit $0 \leq e_i < 1$) der *Egoismuskoeffizient* für X_i und $(1 - e_i)$ der *Altruismuskoeffizient* für X_i .⁵⁸⁾

Die allen gemeinsame altruistische Komponente $U(x)$ ihrer (effektiven) individuellen Präferenzen definiert dann die moralische Präferenz $R(u^o)$. Man kann so den Unterschied wiedergeben, den Hume zwischen egoistischen, moralischen und effektiven Präferenzen macht.

Auch hier liegt eine Definition moralischer Präferenzen auf der Basis individueller Interessen vor. Es wird nicht behauptet, diese moralische Wertordnung falle mit der subjektiven zusammen, wie im individuellen oder rationalistischen Subjektivismus. Im Gegensatz zum sozialen Subjektivismus meint aber Hume, die moralische Wertordnung

pects all his audience are to concur with him. He must here, therefore, depart from his private and particular situation, and must choose a point of view, common to him with others" ((EPM), 272).

⁵⁸⁾ $e_i < 1$ ergibt sich aus der Annahme, daß eine altruistische Komponente in den Präferenzordnungen aller Menschen vorhanden ist. Für $e_i = 0$ bewertet X_i seine egoistischen Interessen nicht höher als die der anderen. Man beachte, daß die altruistische Komponente $U(x)$ von $u_i(x)$ nach unserer Definition auch die Eigeninteressen von X_i , d. h. $u_i^o(x)$ berücksichtigt. In diesem Sinn ist sie also nicht rein „altruistisch“ im üblichen Sinn des Wortes.

sei eine Komponente der individuellen Präferenzen, so daß jeder „von Natur aus“ ein Interesse daran hat – das freilich mehr oder weniger stark ausgeprägt sein kann –, moralisch zu handeln. Moralische Aspekte sind daher auch praktisch relevant. Der altruistische Subjektivismus hat also eine Antwort anzubieten auf die Frage: „Warum sollten wir tun, was moralisch geboten ist?“ Aus seinem Ansatz ergibt sich unmittelbar die Geltung der Korrespondenzthese K aus 2.4. Er nimmt eine partielle Deckung von moralischer und individueller Präferenz an, stellt also eine Position zwischen Rationalismus und sozialem Subjektivismus dar.

Bei Shaftesbury, Hutcheson, Butler und Smith richtet sich die moralische Beurteilung von Handlungen und Verhaltensdispositionen nicht allein nach der altruistischen Komponente, sondern danach, ob zwischen Egoismus und Altruismus, zwischen *selfishness* und *benevolence* ein ausgewogenes Verhältnis besteht. Wie diese Ausgewogenheit genauer aussehen soll, wie hoch also der Egoismuskoeffizient sein darf, wird freilich nicht näher bestimmt. Damit entfällt nun zwar nicht die Basis für intersubjektiv gleiche moralische Urteile – eine Handlung ist moralisch richtig, wenn sie die egoistischen und die altruistischen Interessen des Handelnden in ausgewogenem Verhältnis verfolgt –, aber es gilt dann doch, daß die Pflichten jedes Menschen (in einer nicht mehr unparteilichen Weise) von seinen Eigeninteressen abhängen. Es kann also moralisch richtig sein zu lügen, wenn man daran nur ein hinreichend starkes Interesse hat. Bei den genannten Autoren wird dieses Problem überdeckt durch ihre rationalistische Annahme, es liege – zumindest in der Regel – im aufgeklärten Eigeninteresse, das Gemeinwohl zu fördern. Da diese Annahme recht fragwürdig ist, ist Humes Theorie sicher interessanter. Nur sie wird der Tatsache gerecht, daß moralische Forderungen für uns auch dann verpflichtend sind, wenn ihnen starke Eigeninteressen entgegen stehen.

Da für Hume die moralische Präferenzordnung durch eine SWF angegeben wird, ergeben sich auch für seine Version des altruistischen Subjektivismus ähnliche Schwierigkeiten wie für den sozialen Subjektivismus, insbesondere das Problem einer adäquaten SWF für die Bestimmung der Altruismuskomponente und das Problem legitimer Eigeninteressen. Damit scheitert auch die altruistische Version des Subjektivismus, so daß wir abschließend feststellen können, daß der gesamte ethische Subjektivismus keine befriedigende Theorie des Moralischen anzubieten vermag.

4.5 Gerechtigkeit

Die Argumente des Abschnitts 4.3 gegen den Anspruch des sozialen Subjektivismus, mit einer SWF eine umfassende moralische Wertordnung definieren zu können, sprechen nicht dagegen, daß bestimmte SWF bei geeigneter Restriktion ihrer Anwendungsbedingungen intuitiv angemessene Kriterien für das liefern, was unter diesen Bedingungen gerecht ist. Dazu darf man die SWF freilich nicht auf *beliebige*, sondern nur auf *legitime* Interessen der Beteiligten anwenden. Sieht man also spezielle SWF nicht als Generalkriterien zur Entscheidung aller moralischen Fragen an und bezieht man sie auf legitime Interessen, die dann auf anderem Wege auszuzeichnen sind, so erweist sich der Formalismus der SWF als sehr nützlich. Wir wollen das in diesem Abschnitt durch zwei Vorschläge für spezielle Gerechtigkeitskriterien verdeutlichen.

Die Wörter „gerecht“ und „Gerechtigkeit“ haben ein breites Bedeutungsspektrum. Wir können erstens einen subjektiven und einen objektiven Sinn unterscheiden. Im *objektiven* Sinn nennen wir Handlungen, Zustände oder Gesetze gerecht, im *subjektiven* Sinn Absichten und Gesinnungen, sowie Personen, die bestrebt sind, im objektiven Sinn gerecht zu handeln. Eine Handlung ist subjektiv gerecht, wenn ihr Ziel nach Ansicht des Handelnden objektiv gerecht ist. Der primäre Sinn von „gerecht“ ist also der objektive Sinn, und mit ihm wollen wir uns hier befassen. Da man ferner eine Handlung oder eine gesetzliche Vorschrift „gerecht“ nennen wird, wenn sie einen gerechten Zustand bewirkt oder auf ihn hinwirkt, können wir das Wort immer auf *Zustände* beziehen.

Man spricht zweitens von *formaler* und *materialer* Gerechtigkeit. Im formalen Sinn ist ein Zustand gerecht, wenn er den geltenden gesetzlichen oder moralischen Normen und Konventionen entspricht. Analoges gilt für Handlungen.⁵⁹⁾ Hier wird also ein System geltender Vorschriften oder Pflichten vorausgesetzt, und formale Gerechtigkeit besteht in der Übereinstimmung mit ihnen. Von „formaler Gerechtigkeit“ spricht man auch, wenn es um die korrekte Anwendung geltenden Rechts in der Rechtssprechung geht. Auch hier wird geltendes

⁵⁹⁾ Man spricht auch von *iustitia legalis* als Gerechtigkeit im Sinne einer Befolgung geltender Gesetze.

Recht vorausgesetzt. Der Begriff formaler Gerechtigkeit ist also unproblematisch, so daß wir uns im folgenden nur mit materialer Gerechtigkeit befassen. Im materialen Sinn ist Gerechtigkeit hingegen auch ein Kriterium für die Beurteilung von Gesetzen und Konventionen. Grundlagen materialer Gerechtigkeitskriterien sind also nicht bestehende Regelungen, sondern moralische Maßstäbe.

Für verschiedene Fälle sind nun verschiedene Kriterien materialer Gerechtigkeit einschlägig. Das hat schon Aristoteles betont. Man unterscheidet meist *distributive*, *kommutative* und *retributive* Gerechtigkeit. Kriterien distributiver Gerechtigkeit sind einschlägig für Fragen der Verteilung von Gütern, Chancen oder Aufgaben. Kommutative Gerechtigkeit wollen wir hier so verstehen, daß sie den Interessenausgleich bei freier Kooperation regelt. Bei Fragen retributiver Gerechtigkeit endlich geht es um gesetzliche Sanktionen, also um das Problem einer angemessenen Strafe für die Verletzung von Gesetzen.⁶⁰⁾ Kriterien retributiver Gerechtigkeit wollen wir hier nicht erörtern. Zunächst befassen wir uns mit distributiver Gerechtigkeit.

Sucht man nach einem Kriterium für distributive Gerechtigkeit, so bietet sich das der Gleichheit an. Aristoteles unterschied formale und materiale Gerechtigkeit durch die Kriterien der Gesetzmäßigkeit und der Gleichheit.⁶¹⁾ Gleichheit erscheint hier also als Generalkriterium materialer Gerechtigkeit. Für Aristoteles bedeutet aber „Gleichheit“ im distributiven Fall etwas anderes als im kommutativen. Distributive Gerechtigkeit besteht für ihn darin, daß Gleiche gleich und Verschiedene nach dem Verhältnis ihrer Verschiedenheit gleich behandelt werden. Kommutative Gerechtigkeit beruht nach ihm dagegen auf dem Prinzip „Gleiches für Gleiches“.

Der aristotelische Grundsatz *proportionaler Gleichheit* setzt voraus, daß man ein Maß für die bei einer gerechten Verteilung zu berücksichtigenden Verschiedenheit der Beteiligten hat. Für Aristoteles ist es das Verdienst (*ἀξία*), aber Verdienst ist nur einer von vielen Gesichts-

⁶⁰⁾ Aristoteles unterscheidet in der Nikomachischen Ethik (1130b 30 ff.) zwei Arten materialer Gerechtigkeit: distributive (im angegebenen Sinn) und kommutative (ausgleichende) Gerechtigkeit, die für Fragen freiwilliger und unfreiwilliger Besitzübertragung einschlägig ist, also ebenso für Kauf, Tausch und Pacht wie für Wiedergutmachung.

⁶¹⁾ τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, Nikomachische Ethik 1129a 35.

punkten, die bei Verteilungsproblemen eine Rolle spielen. Oft geht es nicht um Verdienst, sondern um Bedürftigkeit.

Kriterien distributiver Gerechtigkeit sind nur für solche Verteilungen einschlägig, in denen die Beteiligten einen Anspruch gegenüber dem Verteilenden auf das zu verteilende Gut haben. Besteht kein solcher Anspruch, wie das z. B. bei Schenkungen der Fall ist, so kann der Verteilende das Gut verteilen wie er will. Im engeren Sinn des Wortes bedingt ein *Anspruch* der Person *a* gegenüber der Person *b* eine Verpflichtung von *b*, diesen Anspruch einzulösen; solche Ansprüche bestehen oder sie bestehen nicht, man kann also nicht verschiedene Ansprüche miteinander vergleichen und sagen, der eine sei stärker als der andere. Wir reden hier jedoch von „Ansprüchen“ in einem weiteren Sinn, in dem solche Vergleiche möglich sind und in dem sie nicht unmittelbar Pflichten dessen bedingen, gegen den sie sich richten. Er ist vielmehr nur verpflichtet, sie zu erfüllen, soweit ihm das unter den gegebenen Umständen möglich ist, ohne gleich- oder höherrangige Ansprüche anderer unberücksichtigt zu lassen. Solche Ansprüche kann man mit komparativen Begriffen ausdrücken – der Anspruch der Person X_i auf das Gut *G* ist im Zustand *x* höchstens so gut erfüllt wie im Zustand *y* – oder mit metrischen Begriffen. Im folgenden setzen wir einen metrischen Anspruchsbegriff voraus und schreiben $v_i(x)$ für den Grad, in dem der Anspruch von X_i auf ein bestimmtes Gut im Zustand *x* erfüllt ist. Die Funktionen v_i haben dieselben formalen Eigenschaften wie die Nutzensfunktionen u_i . Im Gegensatz zu diesen stellen sie aber *normative* Begriffe dar. Diese normativen Begriffe setzen wir in unserer Diskussion von Gerechtigkeitskriterien als gegeben voraus. Sie stellen die legitimen Eigeninteressen der Beteiligten in einer Verteilungssituation dar, von denen früher die Rede war. Man kann sie nur im Rahmen einer allgemeineren normativen Theorie, z. B. mithilfe einer umfassenden moralischen Wertordnung angeben. Aufgabe einer Theorie distributiver Gerechtigkeit ist es aber nicht, eine solche umfassende Wertordnung anzugeben – sie enthält nicht schon die gesamte Ethik –, sondern sie soll nur auf der Grundlage einer Definition legitimer Interessen oder Ansprüche sagen, wann eine gerechte Erfüllung widerstreitender Ansprüche vorliegt.

Es sei nun $X = \{X_1, \dots, X_n\}$ wieder eine Menge von Personen. *V* sei eine Person, eine Gruppe von Personen oder eine Behörde, die ein bestimmtes Gut *G* an die Mitglieder der Gruppe *X* verteilt.⁶²⁾ *V* kann

insbesondere auch selbst dieser Gruppe angehören. Z sei die Menge der (unter den gegebenen Umständen) möglichen Verteilungen des Gutes G an die Mitglieder von X , oder allgemein eine Menge von Zuständen, die diese Verteilungen enthalten. Auf Z seien für alle X_i ($i = 1, \dots, n$) Funktionen v_i definiert, so daß $v_i(x)$ den Grad ausdrückt, in dem der Anspruch von X_i auf das Gut G gegenüber V im Zustand x (bei der Verteilung x) erfüllt ist.⁶²⁾

Wir können nun einen Zustand aus Z als gerecht bezeichnen, in dem

- (a) die nach dem Maß ihrer Ansprüche am schlechtesten Gestellten möglichst gut gestellt sind, und
- (b) darüber hinaus die Ansprüche von jedem so weit erfüllt werden, als das möglich ist, ohne einen anderen mindestens ebenso schlecht zu stellen.

Die erste Forderung ist das uns schon bekannte *Maximin-Kriterium* oder *Differenzprinzip*. Mit ihm erfassen wir den Gedanken, daß V die Ansprüche aller Beteiligten in gleicher Weise zu berücksichtigen hat. V darf die Ansprüche keines Beteiligten weniger berücksichtigen als die eines anderen; er darf also niemanden schlechter stellen als das möglich ist, ohne einen anderen mindestens ebenso so schlecht zu stellen. Jede andere Verteilung würde den Anspruch eines Beteiligten weniger berücksichtigen als die anderer und ließe sich daher moralisch nicht rechtfertigen, da alle für die Verteilung relevanten moralischen Aspekte nach Voraussetzung in den Ansprüchen berücksichtigt sind. Jeder erhält also zunächst nach dem Maß seiner Ansprüche soviel wie alle erhalten können. Auch die darüber hinausgehenden Ansprüche sind gerechtfertigt, es wäre aber nicht gerecht, jemandem auf Kosten eines anderen mehr zu geben. Die weitere Auswahl muß sich

⁶²⁾ Die Rede von „Gütern“ verstehen wir hier in einem sehr weiten Sinn. Es soll sich dabei erstens nicht nur um materielle Güter handeln, sondern auch um ideelle, um Chancen, usw. Zweitens können diese „Güter“ auch Lasten oder Pflichten sein. Es gibt auch eine distributive gerechte Verteilung von Lasten. Lasten sind dabei „Güter“, die für die Beteiligten negativen Wert haben, so daß in diesem Fall legitime Interessen darauf abzielen, möglichst wenig davon zu erhalten.

⁶³⁾ Der Einfachheit halber sprechen wir hier nur von der Verteilung *eines* Guts. Werden mehrere Güter G^1, \dots, G^m verteilt, so sind mehrere Funktionen v_1^1, \dots, v_1^m anzunehmen für jede Person, und $v_i(x)$ ergibt sich als gewichtetes Mittel der $v_i^r(x)$ ($r = 1, \dots, m$).

daher auf eine möglichst große Effektivität der Verteilung im Sinne des Pareto-Prinzips P5 aus 4.3 beschränken. Ist es möglich, die Ansprüche einiger Beteiligten stärker zu erfüllen, ohne daß die anderer darunter leiden, so ist V dazu verpflichtet, da er diese Ansprüche erfüllen kann, ohne die anderer zu verletzen.

Wir kommen so zu folgenden Kriterien distributiver Gerechtigkeit:

DG: *Ein Zustand ist genau dann distributiv gerecht, wenn das Minimum der erfüllten Ansprüche in ihm maximal ist und wenn er pareto-optimal ist.*

Die Begriffsbildungen aus 4.3 sind hier sinngemäß auf die Werte $v_i(x)$ anstatt auf die Werte $u_i(x)$ anzuwenden, die dort subjektive Nutzenswerte ausdrücken.⁶⁴⁾ DG ist nach unseren Überlegungen nichts anderes als ein Kriterium dafür, wie widerstreitende Ansprüche zu erfüllen sind. Das Kriterium DG genügt dem Postulat P4 der Unparteilichkeit aus 4.3.

Da distributive Gerechtigkeit nach DG im wesentlichen – abgesehen also von der schwachen Forderung der Paretooptimalität – dem Maximin-Prinzip folgt, könnte man gegen DG analoge Einwände vorbringen, wie wir sie in 4.3 gegen das Maximin-Kriterium, bzw. die ihm entsprechende soziale Präferenzfunktion R_4 vorgebracht haben, nämlich:

1. Geringe Vorteile für einen Schlechtgestellten werden u. U. erkaufte durch erhebliche Nachteile für Bessergestellte. Der Gesamteffekt der Verteilung ist also nicht immer maximal.
2. Daß jemand schlechter gestellt ist, wird zweimal berücksichtigt: einmal dadurch, daß dasselbe objektive Quantum eines Guts für ihn einen niedrigeren Nutzenswert bedeutet, und dann wieder

⁶⁴⁾ Es kommt nicht auf die Reihenfolge an, in denen die Kriterien (a) (Differenzkriterium) und (b) (Paretokriterium) angewendet werden. Setzen wir für Teilmengen A von Z: $P(A) := \{x: x \in A \wedge \forall y(y \in A \wedge \forall i(x <_i y) \supset \forall k(y <_k x))\}$ (die Menge der pareto-optimalen Zustände aus A) und $M(A) := \{x: x \in A \wedge \forall y(y \in A \supset \min u_i(y) \leq \min u_i(x))\}$ (die Menge der nach dem Differenzprinzip optimalen Zustände aus A), so gilt $P(M(Z)) = M(P(Z))$. Da P keine Auswahlfunktion im Sinne der Anmerkung 24 zu S. 127 ist, gilt das auch für $P(M(Z))$. Das Kriterium DG definiert mit $P(M(Z))$ also auch keine SWF auf Z, die dem Postulat P2 aus 4.3 genügen würde, wohl aber eine partielle Quasiordnung.

durch die Orientierung der Präferenzrelation R_4 an den am schlechtesten Gestellten.

3. Das Kriterium schließt große Nutzensunterschiede nicht aus, wird also der Idee einer möglichst gleichmäßigen Verteilung nicht gerecht.

Diese Einwände sind in unserem Fall jedoch nicht stichhaltig. Der Einwand (1) beruht auf dem utilitaristischen Gedanken, daß größere Vorteile geringere Nachteile überwiegen, daß also Zustände mit maximalem Gesamtnutzen vorzuziehen sind. Dieser Gedanke ist im Fall eines Verteilungsproblems jedoch nicht anwendbar: Das Ziel einer Verteilung, wie wir sie hier betrachten, ist eben nicht die Erzielung eines großen Gesamtnutzens, sondern „jedem das Seine“ zukommen zu lassen, d. h. die Ansprüche der Beteiligten in möglichst gleicher Weise zu erfüllen.⁶⁵⁾ Der Einwand (2) ist im vorliegenden Fall nicht haltbar, da es nur um Interessen an speziellen Gütern geht. Jemand bekommt bei einer gerechten Verteilung eines Kuchens nicht mehr, wenn er gehbehindert ist, sondern nur dann, wenn er einen höheren Anspruch darauf hat, wenn er z. B. hungriger ist als andere. Die Werte $v_i(x)$ drücken nicht das Niveau der allgemeinen Befriedigung berechtigter Ansprüche aus – schon gar nicht das Niveau allgemeinen Wohlbefindens –, sondern das Maß, in dem die berechtigten Ansprüche befriedigt sind, die jemand auf Zuteilung des fraglichen Gutes hat. Der dritte Einwand endlich ist verfehlt, weil es offenbar absurd wäre, jemand, der ohnehin am schlechtesten gestellt ist, noch weniger zu geben, als man ihm geben könnte, nur damit möglichst keiner besser gestellt ist als die anderen. Die Quelle eines derartigen Egalitarismus ist der Neid, und Neid begründet keine legitimen Ansprüche.

Ein besonders wichtiger Fall ist wieder der der Verteilung eines beliebig teilbaren Gutes mit abnehmendem Marginalnutzen, den wir schon in 4.3 diskutiert hatten. Dort haben wir gesehen, daß sich im Fall gleicher Funktionen v_i eine objektive Gleichverteilung ergibt: Jeder erhält dasselbe Quantum des Gutes. Eine gerechte Verteilung ist oft einfach eine objektive Gleichverteilung, und das ist auch adäquat

⁶⁵⁾ Unser Kriterium DG ließe sich natürlich verfeinern durch die Bestimmung, von mehreren distributiv gerechten Zuständen seien jene vorzuziehen, in denen der Gesamteffekt, also $\sum_i v_i(x)$ höher ist. Darauf wollen wir hier jedoch nicht eingehen. Das Kriterium des Gesamteffekts ist jedenfalls kein *primärer* Maßstab für gerechte Verteilungen.

und im Sinne von DG, wenn man (in etwa) gleiche Ansprüche der Beteiligten auf das fragliche Gut voraussetzen kann. Eine objektive Gleichverteilung wäre jedoch inadäquat, wenn objektiv gleiche Anteile des Gutes die berechtigten Ansprüche der Beteiligten nicht in gleicher Weise befriedigen würden. Was jemandem als „das Seine“ bei einer gerechten Verteilung zukommt, hängt von seinen berechtigten Ansprüchen ab. Jeder erhält nur dann „das Seine“, wenn seine Ansprüche in gleichem Maße befriedigt werden wie die der anderen.

Kriterien *kommutativer Gerechtigkeit* sind auf Fälle freier Kooperation mehrerer Personen anzuwenden. Ein typischer Fall ist der Kauf eines Objekts, das für den Verkäufer den Geldwert e_1 , für den Käufer den Geldwert e_2 hat. Ein Kauf kommt nur dann zustande, wenn $e_1 < e_2$ ist. Die Frage ist, welcher Preis im Intervall zwischen e_1 und e_2 ein gerechter oder fairer Preis für das Objekt ist. Generell geht es um folgendes Problem: Z sei die Resultatmenge eines Spiels, bei dem die Personen X_1, \dots, X_n – ihre Menge sei wieder X – unter den Handlungsweisen aus $F = \{f_1, \dots, f_m\}$ wählen können. Die Zustände aus Z lassen sich also als n -tupel solcher Handlungsweisen aus F auffassen. Auf Z sei für jede Person X_i ($i = 1, \dots, n$) eine Nutzensfunktion u_i definiert.⁶⁶) Das Spiel sei nun von der Art, daß eine Kooperation für alle Beteiligten sinnvoll erscheint, weil sie allen ein besseres Ergebnis sichert, als wenn jeder auf eigene Faust handelt. Divergieren ihre Interessen, so stellt sich die Frage, welche Resultate von Z einen fairen oder gerechten Kompromiß oder Ausgleich zwischen ihren Interessen darstellen. Diese Frage wird – wenn auch weniger in Richtung auf *gerechte* als auf *rationale* Kompromisse – in der *Spieltheorie* behandelt. Dort unterscheidet man *kooperative* und nicht-kooperative Spiele. *Kooperativ* heißen Spiele, in denen die Spieler sich verabreden können, welche Handlungen jeder von ihnen vollzieht, so daß sie zusammen ein bestimmtes Resultat aus Z realisieren können. Solche Abreden sollen bindend sein, d.h. es wird vorausgesetzt, daß jeder sich daran hält. Wir interessieren uns hier nur für solche kooperativen Spiele. Ist die Menge $O := \{x: \wedge y (u_i(y) \leq u_i(x))\}$ – die Menge der für alle Spieler optimalen Resultate – nicht leer, so ist das Problem trivial: Die Spieler können sich ohne weiteres auf irgendeins dieser Resultate ei-

⁶⁶) Zum Begriff des Spiels vgl. den Abschnitt 4.2. Eine gute Einführung in die Spieltheorie ist Luce und Raiffa (57).

nigen, da es jedem egal ist, welches von diesen Resultaten gewählt wird. Die interessanten Fälle sind jene, in denen es keine für alle optimalen Resultate gibt. Wir werden jedoch unser Kriterium für kommutative Gerechtigkeit so allgemein formulieren, daß auch der triviale Fall damit erfaßt wird.

Für die Formulierung dieses Kriteriums müssen wir zunächst zwei Begriffe einführen. Als *Sicherheitsniveau* des Spielers X_i bezeichnen wir den Wert

$$u_i^0 := \max_f \min_{(x)_i=f} u_i(x).$$

Dabei sei $(x)_i$ das i -te Glied von x . Ist also x das n -tupel

$(f_{j_1}, \dots, f_{j_m})$, so ist $(x)_i = f_{j_i}$. u_i^0 gibt den Wert an, den X_i sich ohne Kooperation mit den anderen durch eine entsprechende Wahl einer Handlungsalternative sichern kann. $\min_{(x)_i=f} u_i(x)$ ist ja der Mindest-

wert eines Zustands, der sich ergeben kann, wenn X_i f tut; das Maximum dieser Werte für alle f aus F stellt also den Wert dar, den X_i sich sichern kann, egal, was die anderen Spieler tun. Die erste Forderung für einen sinnvollen Kompromiß x bei Kooperationen ist es nun, daß der Wert $u_i(x)$ für keinen Spieler X_i unter seinem Sicherheitsniveau liegt. Denn eine Kooperation ist für X_i nur dann sinnvoll, wenn er dabei gewinnt, zumindest aber nicht verliert.

Es sei ferner

$$P := \{x: \bigwedge y (V_i(u_i(x) < u_i(y)) \supset V_k(u_k(y) < u_k(x)))\}$$

die Menge der pareto-optimalen Zustände, also jener Zustände, für die es in Z keinen Zustand y gibt, der für niemand schlechter ist als x , für einige aber besser.⁶⁷⁾ Eine Kooperation der Spieler mit dem Ziel, einen pareto-optimalen Zustand aus Z zu verwirklichen, ist also für alle sinnvoll. Gibt es jedoch keine für alle optimalen Zustände, so besteht bzgl. der Wahl bestimmter Zustände aus P ein Interessenkonflikt.

Die Menge

$$N := P \cap \{x: \bigwedge i (u_i^0 \leq u_i(x))\},$$

also die Menge der Resultate aus P , die zugleich der Forderung genügen, daß in ihnen das Sicherheitsniveau keines Spielers unterschritten wird, bezeichnet man als *Verhandlungsmenge*. Sie ist nie leer. Daß ein

⁶⁷⁾ Die Menge P ist nie leer. Ist O nicht leer, so fällt P mit O zusammen.

Zustand x zur Menge N gehört, ist nach unseren Überlegungen eine notwendige Bedingung dafür, daß x ein rationaler Kompromiß ist. Die Frage ist nur, auf welche Zustände aus N die Spieler sich einigen sollen, falls N nicht nur (wie im Fall, daß O nicht leer ist) Resultate enthält, zwischen denen alle Spieler indifferent sind. Welche Zustände aus N stellen also einen angemessenen Kompromiß zwischen ihren Interessen dar?

Diese Frage ist schon im einfachsten Fall eines 2-Personen-Spiels ($n=2$) umstritten, und es wird oft bezweifelt, daß es rein rationale Kriterien für solche Kompromisse gibt. Unsere Fragestellung, die nicht auf *rationale*, sondern auf *faire* Kompromisse abzielt, legt aber das folgende Kriterium für $n=2$ nahe:

KG: *Ein Zustand x ist genau dann kommutativ gerecht, wenn er der Verhandlungsmenge angehört und wenn das Minimum des Gewinnes, den die Beteiligten in ihm erzielen, maximal ist.⁶⁸⁾*

Dabei messen wir den Gewinn, den der Spieler X_i durch eine Kooperation erzielt, die zum Zustand x führt, durch $u_i(x) - u_i^0$. Dann ist ein Zustand x genau dann kooperativ gerecht, wenn für alle Zustände y aus Z gilt $\min_i (u_i(y) - u_i^0) \leq \min_i (u_i(x) - u_i^0)$ und außerdem $x \in N$.⁶⁹⁾

Unsere Rechtfertigung für das Kriterium KG lautet so: Für Anwendungen dieses Kriteriums haben wir gefordert, daß es sich um Fälle freier Kooperation handelt, in denen keine unabhängigen Verpflichtungen der Beteiligten bestehen, gewisse Resultate zu verwirklichen oder zu verhindern, und auch keine unabhängigen Ansprüche der Beteiligten gegeneinander, die bewirken würden, daß sie nicht allein ihren Eigeninteressen folgen. Jeder hat also zunächst das Recht zu tun, was für ihn am besten ist, und die Vorteile zu nutzen, die ihm die Situation eröffnet. Er hat keinen Anspruch gegenüber den anderen, mit ihm bei der Verwirklichung eines für ihn günstigen Resultats zu ko-

⁶⁸⁾ Wir wählen diese Formulierung im Blick auf den Fall $n \geq 2$, in dem die Verhandlungsmenge anders zu definieren ist. Gilt $\bigwedge y (\min_i (u_i(y) - u_i^0) \leq \min_i (u_i(x) - u_i^0))$, so gilt auch $x \in \{y : \bigwedge i (u_i^0 \leq u_i(y))\}$. Man könnte also im Fall $n=2$ bzgl. der Werte $u_i(x) - u_i^0$ auch einfach das Maximin-Kriterium anwenden und dann eine zusätzliche Auswahl mit der Pareto bedingung vornehmen.

⁶⁹⁾ Die Relation $xR(u)y := \min_i (u_i(x) - u_i^0) \leq \min_i (u_i(y) - u_i^0)$ stellt auf N einen komparativen Begriff kommutativer Gerechtigkeit dar.

operieren, abgesehen von der Minimalforderung, ihm Vorteile einzuräumen, die sie nichts kosten.⁷⁰⁾ Eine faire Kooperation muß sich daher auf die Zustände aus der Verhandlungsmenge richten. Wenn jemand in eine Kooperation mit anderen eintritt, so bedeutet das, daß er von ihnen erwartet, daß sie seine Interessen berücksichtigen, und daß er seinerseits bereit ist, ihre Interessen zu berücksichtigen. Damit entsteht aber ein Problem der Verteilungsgerechtigkeit: das Problem, die Vorteile, die den einzelnen aus der Kooperation entstehen, gerecht zu verteilen. Da der Gewinn, den die Person X_i in einem kooperativ bewirkten Zustand x gegenüber dem erzielt, was ihm unabhängig von der Kooperation bereits sicher ist, durch $u_i(x) - u_i^0$ bestimmt ist, müssen diese Gewinne also distributiv gerecht verteilt werden, und das ergibt das Kriterium KG.

Wir haben damit – abgesehen von retributiver Gerechtigkeit – ein einheitliches Kriterium für materiale Gerechtigkeit nach dem Gedanken der Gleichbehandlung aller Beteiligten nach dem Maß ihrer Ansprüche. Dieser Gedanke ist in der Tat so einfach, daß man ihm kaum widersprechen kann. Es ist fast schon tautologisch zu sagen, jemand werde gerecht behandelt, wenn seine Ansprüche nicht stärker erfüllt werden können, ohne die eines anderen höchstens so stark zu befriedigen. Jede andere Behandlung widerstreitender Ansprüche wäre parteilich, und Unparteilichkeit ist eine unverzichtbare Komponente aller Gerechtigkeitskriterien.

Die Erörterung des Kriteriums KG ist damit aber noch nicht abgeschlossen. Bei der Betrachtung von Mehr-Personen-Spielen zeigt sich erstens, daß die Verhandlungsmenge anders zu definieren ist, und zweitens gibt es schon im 2-Personen-Fall Einwände gegen das Kriterium, die erörtert werden müssen.

Zumindest im letzteren Fall erscheint es auf den ersten Blick auch als Forderung der Rationalität, den Kooperationsgewinn im Sinne von KG zu verteilen. Denn der Anreiz eines Spielers zur Kooperation bemißt sich nach dem Gewinn, den er dabei erzielt. Der Kompromiß kommt also um so eher zustande und ist umso stabiler, je größer der

⁷⁰⁾ Da alle Zustände aus Z erlaubt sind, hat jeder ein berechtigtes Interesse, seinen Vorteil zu suchen. Es ist aber moralisch nicht korrekt, andere an der Verfolgung ihrer berechtigten Interessen zu hindern, solange diese nicht mit berechtigten Interessen anderer in Konflikt stehen.

gemeinsame Anreiz ist, d. h. das Minimum der Anreize der Spieler. Es gibt in der spieltheoretischen Literatur jedoch andere Erwägungen, die dem widersprechen. Wir betrachten folgendes Beispiel:

| | | |
|-------|----------|----------|
| | X_2 | |
| X_1 | f_1 | f_2 |
| f_1 | 4 0 | -4 -1 |
| f_2 | -1 -4 | 1 4 |

Die Zahlen links unten in den Feldern bedeuten den Nutzenswert von X_1 bei diesem Resultat, die rechts oben den von X_2 . Das Resultat, bei dem X_1 f_i tut und X_2 f_k , bezeichnen wir als (i,k) . Hier ist $u_1^0 = u_2^0 = -1$ und $N = \{(1,1), (2,2)\}$, KG zeichnet also den Zustand $(2,2)$ aus. X_2 kann jedoch dem X_1 damit drohen, f_1 zu tun. Dann wäre es für X_1 das Beste, auch f_1 zu tun, so daß X_2 sein optimales Resultat erzielt. Eine Drohung des X_1 mit f_2 wäre demgegenüber unrealistisch, da das X_1 einen erheblichen Verlust bringt, falls X_2 sich nicht darauf einläßt. X_2 hat hier also ein größeres „Drohpotential“, und daher könnte $(1,1)$ als rationaler Kompromiß angesehen werden. Eine solche Überlegung gleitet aber ins Psychologische ab. Auch eine Drohung des X_1 mit f_2 kann realistisch sein, wenn X_1 nach dem Motto „Alles oder nichts“ vorgeht. Von „Rationalität“ könnte man bei solchen Betrachtungen nur reden, wenn die Spieler aufgrund ihrer psychologischen Kenntnisse des anderen Wahrscheinlichkeitsaussagen über die Ernsthaftigkeit seiner Drohungen machen könnten, aber dafür gibt es keine allgemeinen Prinzipien. Ferner hängen die Erwartungswerte des Nutzens, die ein Spieler seinen Handlungsalternativen zuordnet, von den Wahrscheinlichkeiten ab, die er den Handlungen des anderen in Abhängigkeit von seinen eigenen zumißt. Er kann diese Erwartungswerte aber nicht in Verhandlungen einbringen, da der andere zurecht darauf verweisen wird, daß er sich auch ganz anders verhalten könne. In den Verhandlungen kann also jeder nur auf sein Sicherheitsniveau verweisen. Da wir uns hier endlich auch nicht für die Frage interessieren, welches Verhalten für den einzelnen *rational* ist, sondern für die Frage, welche kooperativen Vereinbarungen *gerecht* sind, können Drohungen mit Kooperationsverweigerungen keine Rolle spielen.

Man könnte nun sagen, der Gewinn der Person X_i aus einer Kooperation mit dem Ergebnis x sei nicht durch $u_i(x) - u_i^0$ zu messen, sondern durch $u_i(x) - u_i^N$, wo u_i^N der minimale Wert der Resultate aus der Verhandlungsmenge für i ist. Da für eine Kooperation ja in jedem Fall nur Resultate aus N infrage kommen, sei der Wert u_i^N also das, was X_i unabhängig vom Ergebnis der Vereinbarung bereits sicher ist. Das wäre jedoch aus zwei Gründen nicht angemessen: Erstens vollzieht sich die Vereinbarung zur Kooperation nicht in zwei Schritten, wobei man im ersten Schritt übereinkommt, überhaupt zu kooperieren und dabei ein Resultat aus N zu verwirklichen, um sich im zweiten Schritt dann auf ein bestimmtes Resultat festzulegen. Die Vereinbarung erfolgt vielmehr von vornherein mit dem Ziel eines bestimmten Resultats; nur dann kann der einzelne abschätzen, wie vorteilhaft sie für ihn ist. Zweitens könnte aber auch die Festlegung auf N einigen Spielern bereits große Vorteile gegenüber deren Sicherheitsniveau einräumen, und diese Spieler könnten dann nach dem vorgeschlagenen neuen Kriterium noch einmal besonders gut wegkommen.

Mehrpersonen-Spiele ($n > 2$) sind dadurch wesentlich komplizierter als Zweipersonen-Spiele, daß sich *Koalitionen* bilden können, d. h. Gruppen von Spielern, die untereinander eine gemeinsame Strategie gegenüber Außenstehenden verabreden. *Koalitionen* stellen wir im folgenden durch nichtleere Teilmengen K von $I = \{1, \dots, n\}$ dar. Wir repräsentieren also die Mitglieder X_i von K durch ihre Nummern i . Auch Einermengen $\{i\}$ und die Menge I selbst sind Koalitionen. Jede Koalition wird eine *Strategie* vereinbaren, die wir durch irgendein Resultat $x \in Z$ darstellen können, für das $(x)_j$ für alle $j \in K$ die Handlung ist, die X_j im Sinne dieser Strategie vollzieht. Für dieselbe Koalition kommen im allgemeinen verschiedene Strategien in Betracht. Da die Mitglieder einer Koalition K ihre Strategie ohne Absprache mit den übrigen Spielern festlegen, werden sie die Strategie im Sinne einer Entscheidung unter Unsicherheit wählen. Nur im Fall $K = I$ handelt es sich um eine Entscheidung unter Sicherheit. Es liegt nahe, den Wert einer Koalition K und einer gemeinsamen Strategie x von K für ein Mitglied X_i von K im Sinne einer Risikovermeidung als Minimum der Werte $u_i(y)$ zu bestimmen für alle Resultate y , die sich bei der gemeinsamen Strategie x ergeben können. Wir definieren also:

$$U_i(K, x) := \min_{y: y \stackrel{K}{=} x} u_i(y) - \text{das Sicherheitsniveau von } X_i \text{ in der Koalition } K \text{ bei der Strategie } x.$$

Dabei setzen wir $y \stackrel{K}{\equiv} x := \bigwedge j(j \in K \supset (y)_j = (x)_j)$. $U_i(K, x)$ hängt also nicht von den Handlungen $(x)_j$ mit $j \in \bar{K}$ ab, wo \bar{K} , die Menge aller Spieler ist, die nicht zur Koalition K gehören. Es gilt dann $U_i(I, x) = u_i(x)$ und $u_i^0 = \max_x U_i(\{i\}, x)$.

Eine Koalition kann nun nicht einfach das Maximin-Kriterium zur Ermittlung ihrer optimalen gemeinsamen Sicherheitsstrategie anwenden, da die Interessen ihrer Mitglieder divergieren können. Verschiedene Mitglieder von K ziehen in der Regel verschiedene Strategien vor. Die Koalition kann auch nicht unter den für alle Mitglieder akzeptablen Strategien im Sinne von KG eine auswählen, die den minimalen Gewinn ihrer Mitglieder gegenüber deren separaten Sicherheitsstrategien maximiert. Denn die Wahl einer Strategie in einer Koalition hängt auch von den Strategien der anderen Koalitionen ab. Ein Mitglied einer Koalition K kann sich in ihr dadurch eine Bevorzugung sichern, daß es auf andere für ihn günstige Koalitionsmöglichkeiten verweist, die ihm ein besseres Resultat garantieren als es ihm bisher in K angeboten wurde. Daher kann man nicht jeder Koalition für sich eine sinnvolle Strategie zuordnen.

Bei der Suche nach fairen Kompromissen in Mehr-Personen-Spielen liegt es nahe, die Ideen für 2-Personen-Spiele zu verallgemeinern. Dort hatten wir gesagt: Die erste Bedingung für Lösungen besteht darin, daß sie in der Verhandlungsmenge N liegen sollen. Der Begriff der Verhandlungsmenge läßt sich nun für n -Personen-Spiele wie folgt verallgemeinern. Wir definieren:

$$V_K := \{x: \bigwedge y (V_i(i \in K \wedge u_i(x) < U_i(K, y)) \supset \bigvee k(k \in K \wedge U_k(K, y) < u_k(x)))\},$$

$$V := \bigcap_K V_K.$$

V ist also der Durchschnitt aller V_K , mit $K \subset I$. V_K ist die Verhandlungsmenge für die Koalition K . Für sie sind nur Resultate x akzeptabel, für die es keine gemeinsame Strategie y für K gibt, die einem Mitglied der Koalition ein besseres Resultat und keinem ein schlechteres Resultat sichern würde. Es ist $V_{\{i\}} = \{x: u_i^0 \leq u_i(x)\}$ und $V_I = P$. V ist die Verhandlungsmenge. Im Fall $n=2$ ist $V = P \cap \{x: \bigwedge i(u_i^0 \leq u_i(x))\}$, es ergibt sich also dieselbe Menge, wie wir sie früher definiert hatten. Nach Definition von V gilt $x \in V \equiv \bigwedge Ky (V_i(i \in K \wedge u_i(x) < U_i(K, y)) \supset \bigvee k(k \in K \wedge U_k(K, y) < u_k(x)))$. Ein Resultat $x \in V$ ist also in dem Sinn *stabil*, daß es keine Koalition K und keine Strategie y von K gibt, so daß K mithilfe von y einigen Mitgliedern einen Vorteil gegenüber x

verschaffen könnte, während die anderen Mitglieder sich dabei nicht schlechter stünden als in x .

Man kann jedoch nicht, wie im Falle $n=2$, behaupten, *nur* Lösungen aus V seien rational. Denn V kann für $n>2$ leer sein. Diese auf den ersten Blick überraschende Tatsache ist eine Folge des allgemeinen Sachverhalts, der uns schon aus der in 4.3 erörterten *Paradoxie der Abstimmung* bekannt ist: Die Interessen von drei oder mehr Personen können derart teilweise konvergieren, teilweise divergieren, daß keine Koalition ihre Interessen durchsetzen kann.

In solchen Fällen wird man nicht annehmen, daß sich echte Koalitionen bilden, d. h. Koalitionen, die mehr als einen Spieler umfassen. Denn Koalitionen, die nicht zu stabilen Resultaten führen, sind nicht stabil, sind also nicht rational ausgezeichnet. Ob nicht tatsächlich doch solche Koalitionen zustande kommen, ist eine empirische Frage, deren Beantwortung auch von der Psychologie der Spieler abhängen wird. Sie ist jedenfalls kein Thema der rationalen Spieltheorie. Ist also die Menge V leer, so wird man zunächst nur fordern können, daß ein Resultat aus der Menge $P \cap \{x: \bigwedge_i (u_i^0 \leq u_i(x))\}$ gewählt wird. Setzen wir

$$N = \begin{cases} V, & \text{falls } V \text{ nicht leer ist} \\ V_1 \cap \bigcap_i V_{\{i\}} & (\text{also } P \cap \{x: u_i(x) \geq u_i^0\}), \text{ falls } V \text{ leer ist,} \end{cases}$$

so ist N nie leer und wir können N als *verallgemeinerte Verhandlungsmenge* bezeichnen.

Eine Auswahl von Resultaten aus N bedarf, wie im Falle $n=2$, weiterer Überlegungen. Wie soll man insbesondere den Gewinn berechnen, den ein Spieler aus der Kooperation aller zieht, wenn als Bezugspunkt neben seinem Sicherheitsniveau auch seine Sicherheitsniveaus in verschiedenen Koalitionen K bei verschiedenen Strategien infrage kommen? Auf welche Koalitionen und Strategien fallen die Spieler zurück, wenn es nicht zu einer Gesamtkooperation kommt? Auf dieses schwierige Problem wollen wir uns hier nicht einlassen, sondern den Gewinn von X_i in einem Zustand x weiterhin durch $u_i(x) - u_i^0$ bestimmen. Da das gemeinsam zu realisierende Resultat x stabil ist, bietet sich für die Spieler keine stabile Koalition an, die ihnen ein Sicherheitsniveau garantieren würde, auf das sie verweisen könnten. Der Vorteil möglicher Koalitionsbildungen ist für sie schon mit der Beschränkung der Verhandlungsmenge ausgeschöpft. Bei der Ermittlung eines fairen Kompromisses handelt es sich also nicht um Kompro-

misser zwischen Koalitionen, sondern um solche zwischen allen Beteiligten.⁷¹⁾ Wird die Vereinbarung hingegen zwischen festen Koalitionen getroffen, denen es um eine Maximierung ihres Gesamtgewinnes (z. B. der Summen der Nutzenswerte ihrer Mitglieder) geht, liegt ein ganz anderes Problem vor; die Koalitionen verhalten sich dann wie Individuen. Dieser Fall läßt sich mit den bisher diskutierten Kriterien behandeln.

Das Prinzip KG ist also auch für mehr als zwei Beteiligte einschlägig, wenn man dabei die Verhandlungsmenge entsprechend bestimmt. Es ist aber im Blick auf die Vielzahl der in der Spieltheorie besonders für Mehr-Personen-Spiele erörterten Probleme und Kriterien zu betonen, daß dieses Prinzip einen Vorschlag darstellt, der noch eingehender Diskussionen bedarf.

Zum Abschluß unserer Erörterungen wollen wir noch kurz auf drei andere Konzeptionen materialer Gerechtigkeit hinweisen.

Für Platon besteht Gerechtigkeit darin, daß jeder das Seine tut und erhält.⁷²⁾ Er versteht den Staat als ein soziales System nach Art eines lebendigen Organismus. In diesem System gibt es Untersysteme – vergleichbar mit Organen –, die für das Ganze eine besondere Funktion haben, insbesondere die verschiedenen Berufsstände. Gerechtigkeit im Staat wird als *Funktionsgerechtigkeit* bestimmt: Eine staatliche Organisation ist gerecht, wenn sie den Einzelnen und den Funktionseinheiten das gibt, was sie brauchen, um ihre Funktion im Ganzen des Staates zu erfüllen. Und einzelne wie Gruppen handeln gerecht, wenn sie ihre Funktion im Ganzen erfüllen. Dieser Gerechtigkeitsbegriff ist nicht an individuellen Ansprüchen und Bedürfnissen orientiert, son-

⁷¹⁾ Eine Kooperation aller ist nie schlechter als eine nur partielle Kooperation, denn es gilt trivialerweise für alle x, K und i $U_i(K, x) \leq u_i(x)$.

⁷²⁾ „ἡ τοῦ ὀκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πράξις δικαιοσύνη ἅν ὁμολογοῖτο“, Staat, 433e. Platon entwickelt die Idee der Gerechtigkeit zunächst am Modell eines Idealstaats, in dem es drei Klassen gibt: Die im Wirtschaftsleben Tätigen, die Soldaten und Ordnungskräfte und die Regierenden. Diese Idee überträgt er dann auf den einzelnen Menschen und sagt: Ein Mensch ist gerecht, wenn bei ihm jedes der drei Seelenvermögen – das Begehrungsvermögen (ἐπιθυμητικόν), der Wille (θυμοειδές) und die Vernunft (λογιστικόν) – die ihm entsprechende Rolle spielt. Da es uns hier aber auf Gerechtigkeit als Kriterium für das Verhältnis der Menschen zueinander ankommt, sind nur die Aussagen über Gerechtigkeit im Staat relevant.

dern an der Funktionsfähigkeit des Staats; nicht an Privatinteressen der Bürger, sondern an ihren gesellschaftlichen Aufgaben. Der einzelne erscheint im Horizont staatlicher Gesetzgebung nicht als Privatmann, sondern als Glied der Gemeinschaft und Träger einer gesellschaftlichen Rolle.

Dieser Begriff der Gerechtigkeit umfaßt aber zwei Aspekte, die man besser voneinander trennt: die Pflicht der Bürger, ihren politischen und sozialen Aufgaben gerecht zu werden, und die Verteilung von Gütern (in dem von uns hier immer vorausgesetzten weiten Sinn) nach dem Maß der Ansprüche, die sich aus den politischen Rollen der einzelnen ergeben. Diesen zweiten Aspekt kann man als speziellen Fall distributiver Gerechtigkeit ansehen. Solche aus Rollen abgeleiteten Ansprüche sind aber sicher nicht die einzigen, die für Verteilungsprobleme relevant sind. Endlich begründet Platon die Struktur seines idealen Staates und die Aufgabenverteilung in ihm nur mit Zweckmäßigkeitserwägungen. Sein Gerechtigkeitsideal ist daher ein *technisches* Ideal: Die Ziele des Staates werden vorausgesetzt und es wird nur gefragt, wie sich diese Ziele sachgerecht erreichen lassen. In diesem Sinn kann Gerechtigkeit nicht Ziel des Staates sein, sie ist immer nur Mittel zum Zweck. Gerechtigkeit ist aber ein moralisches, kein technisches Ideal.

Kant diskutiert nicht, was gerechte Verteilungen oder Kompromisse sind, sondern nur, was gerechte Handlungen und Vorschriften sind. Sein Maßstab der Gerechtigkeit ist dabei die *Generalisierbarkeit*. Eine Handlung ist gerecht, wenn es möglich ist, daß alle so handeln. Gerecht sind also alle nach dem kategorischen Imperativ erlaubten Handlungen. Ebenso sind für Kant Gesetze gerecht, wenn sie dem Generalisierbarkeitspostulat genügen. Dieses Postulat haben wir aber schon in 1.6 kritisiert.⁷³⁾

Bei der Erörterung sozialer Präferenzfunktionen haben wir auf die Kritik hingewiesen, die R. Nozick in (74) an solchen nur an Verteilungsgesichtspunkten orientierten strukturellen Gerechtigkeitsprinzipien geübt hat. Nach Nozick widersprechen sie der Forderung der Freiheitlichkeit. Er stellt diesen Theorien eine andere, „historische“ Gerechtigkeitstheorie gegenüber, die ein Kriterium für die Gerechtigkeit des *Ersterwerbs* von Eigentum enthält und ein Kriterium für die Gerechtigkeit des *Transfers* von Eigentum. Ein Zustand ist gerecht,

⁷³⁾ Zum kategorischen Imperativ vgl. den Abschnitt 5.3.

wenn er aus einem gerechten Anfangszustand (in dem ein gerechter Ersterwerb stattfand) durch gerechte Transferschritte entstanden ist.⁷⁴⁾ Beide Kriterien bleiben jedoch bei Nozick recht vage. Für den Ersterwerb bezieht er sich auf Ideen von Locke,⁷⁵⁾ weist aber nur auf die Probleme hin, die sich damit verbinden, ohne sie zu klären.⁷⁶⁾ Für den Transfer geht er von einem Eigentumsbegriff aus, nach dem Eigentum an einer Sache das Recht impliziert, damit zu machen, was man will. Gerechtigkeit ist also invariant bzgl. beliebiger Verwendungen des Eigentums. Nozick erkennt zwar an, daß es Grenzen des Rechts auf Verwendung des Eigentums gibt – die Tatsache, daß mir ein Messer gehört, berechtigt mich noch nicht, es einem anderen in die Brust zu stoßen –, präzisiert diese Grenzen aber nicht. Trotz dieser Unklarheiten ist Nozicks Gedanke jedenfalls in einen Punkt offensichtlich richtig: Wir beurteilen die Gerechtigkeit eines Zustands oft nicht nach der Art und Weise, in der die verschiedenen Güter in ihm verteilt sind, sondern danach, wie er entstanden ist; ob er durch rechtmäßigen Gebrauch individueller Freiheiten aus einem gerechten Zustand hervorgegangen ist oder nicht. Nun ist zwar klar, daß aus einem gerechten Zustand durch rechtmäßige Aktionen nichts Unrechtmäßiges entstehen kann, der Wert des Gedankens liegt aber darin, daß Gerechtigkeit nicht ausschließlich und von vornherein mit Verteilungsgesichtspunkten zusammenhängt und daß die Anwendung von Kriterien distributiver Gerechtigkeit in allen Bereichen nicht mit Freiheitlichkeit zusammenpaßt. Diesem Gedanken der Freiheitlichkeit haben wir dadurch Rechnung getragen, daß wir Anwendungen des Kriteriums distributiver Gerechtigkeit von vornherein auf Fälle be-

⁷⁴⁾ Vgl. Nozick (74), 150ff.

⁷⁵⁾ Nach Locke gehören die Güter der Erde zunächst der Menschheit insgesamt. Nachdem aber jeder das Recht zur Selbsterhaltung und auf seine eigene Arbeitskraft hat, hat er das Recht, sich soviel von diesen Gütern durch Arbeit (z.B. durch Bestellung des Grundes oder durch Verarbeitung von Rohstoffen) anzueignen, als er für sich selbst gebrauchen kann, ohne sie zu verschwenden. Locke geht dabei von der (von Hobbes wie Hume bestrittenen) Voraussetzung aus, es gebe genügend Güter für alle (vgl. (G), 353 ff.). Er sagt: „Thus in the beginning all the world was America“ ((G), 366). Amerika war für ihn der Inbegriff eines Lebens inmitten unerschöpflicher natürlicher Güter.

⁷⁶⁾ Vgl. dazu Nozick (74), 174–182.

schränkt haben, in denen Ansprüche gegen jemanden bestehen. Nicht alle Interessen, die jemand hat, und auch nicht all seine legitimen Interessen begründen Ansprüche gegenüber anderen.

4.6 Akt- und Regel-Utilitarismus

Zum Abschluß dieses Kapitels wollen wir noch über zwei besondere Formen des Utilitarismus sprechen, den *Akt-Utilitarismus* (kurz AU) und den *Regel-Utilitarismus* (RU). Der Utilitarismus ist eine der am meisten diskutierten ethischen Theorien, sowohl in der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie wie auch in der gegenwärtigen Literatur. Dabei spielen auch diese beiden Varianten eine wichtige Rolle. Ihre Erörterung wird uns zudem Gelegenheit bieten, die Unterscheidung zwischen teleologischen und deontologischen Theorien des Abschnitts 2.5 näher zu erläutern.

Wir wollen diese Formen des Utilitarismus wieder an einem einfachen spieltheoretischen Modell verdeutlichen. Wir nehmen wieder an, $X = \{X_1, \dots, X_n\}$ sei eine Menge von Personen, die in einer Situation S unter den Handlungen aus der Menge $F = \{f_1, \dots, f_m\}$ wählen können. Z sei die Menge der möglichen Resultate der Handlungen, d. h. die Menge der n -Tupel von Handlungsweisen aus F ,⁷⁷⁾ und auf Z seien individuelle Nutzensfunktionen u_i ($i = 1, \dots, n$) definiert; u sei das n -Tupel (u_1, \dots, u_n) .

Wie wir im Abschnitt 4.3 sahen, definiert der Utilitarismus durch seine These, es sei jeweils das „größtmögliche Glück der größten Zahl“ anzustreben, eine soziale oder moralische Präferenzrelation auf Z durch

D1: $x \leq y : = U(x) \leq U(y)$, wobei $U(x) = \sum_i u_i(x)$ sei.

Damit ist festgelegt, wann ein Zustand aus Z moralisch besser, schlechter oder gleich gut ist wie ein anderer Zustand aus Z .⁷⁸⁾

⁷⁷⁾ Der Einfachheit halber nehmen wir hier an, daß die Resultate der Handlungen nicht von äußeren Umständen abhängen.

⁷⁸⁾ Ist die Zahl der Beteiligten nicht konstant, wie wir das immer angenommen haben, so kann die Forderung, den größtmöglichen *durchschnittlichen* Nutzen anzustreben, zu einer anderen Präferenzrelation führen.

Der Akt-Utilitarismus

Der AU geht nun davon aus, daß nicht nur eine Präferenzrelation für *Zustände* angegeben werden muß, sondern auch eine Präferenzrelation für *Handlungen*.⁷⁹⁾ Das Ziel ist dabei, mithilfe einer solchen Relation Gebote, Verbote und Erlaubnisse für Handlungen zu definieren. Der AU ist eine teleologische Theorie, nach welcher der Wert einer Handlung $f(X_i)$ der Person X_i nur abhängt vom Wert der Konsequenzen dieser Handlung (im utilitaristischen Sinn). Da der Wert einer Handlung f von X_i im allgemeinen von dem abhängt, was die anderen tun, kann man zunächst nur einen bedingten Wert dieser Handlung $f(X_i)$ definieren. Dazu führen wir folgende Notationen ein:

- $(x)_j$ sei wie früher das j -te Glied des n -tupels x , also die Handlungsweise, welche die Person X_j vollzieht, wenn sich das Resultat x ergibt.
- $x_{i/f}$ sei das Resultat aus Z , das sich ergibt, wenn X_i f tut und die anderen das, was sie in x tun.
- $x \equiv_i y$ besage, daß sich die Resultate x und y höchstens in ihrer i -ten Komponente (also bzgl. $(x)_i$ und $(y)_i$) unterscheiden.
- $x_{(i)}$ sei die Menge $\{y: y \equiv_i x\}$, also die Menge aller Zustände, die sich ergeben können, wenn alle außer X_i das tun, was sie in x tun.

Der Wert der Handlung $f(X_i)$ unter der Bedingung, daß die anderen das tun, was sie in x tun, ist dann:

$$D2: U(f(X_i), x_{(i)}) := U(x_{i/f}).$$

Von *nicht-bedingten* Werten von Handlungen $f(X_i)$ kann man nach D1 nur dann reden, wenn gilt $U(f(X_i), x_{(i)}) = U(f(X_i), y_{(i)})$ für alle x und y aus Z . Vom Wert einer *Handlungsweise* f (ohne Bezugnahme auf Bedingungen) kann man nur sprechen, wenn $U(f(X_i), x_{(i)})$ sowohl von i wie von x unabhängig ist.

Im Sinn der utilitaristischen Präferenzrelation und des Prinzips Z1 aus 1.3 wird man bedingte Gebote wie folgt definieren:

$$D3: O(f(X_i), x_{(i)}) := \bigwedge y(y \in x_{(i)} \wedge \bigwedge z(z \in x_{(i)} \supset U(z) \leq U(y)) \supset (y)_i = f).^{80)}$$

Danach ist es also X_i unter der Bedingung, daß alle anderen das tun, was sie in x tun, genau dann geboten, f zu tun, wenn sich unter dieser Bedingung optimale Resultate nur dann erzielen lassen, wenn X_i f tut. Daraus folgt

$E(f(X_i), x_{(i)}) \equiv \forall y(y \in x_{(i)} \wedge \wedge z(z \in x_{(i)} \supset U(z) \leq U(y)) \wedge (y)_i = f)$.

Es ist X_i unter der Bedingung, daß alle anderen das tun, was sie in x tun, also genau dann erlaubt, f zu tun, wenn das unter dieser Bedingung ein optimales Resultat ergibt.

Ist $M = \{x: \wedge y(U(y) \leq U(x))\}$ die Menge der im Sinn des Utilitarismus optimalen Zustände aus Z , so erhält man für *prima-facie*-Gebote entsprechend:

D4: $O(f(X_i)) := \wedge y(y \in M \supset (y)_i = f)$.

Danach ist es X_i genau dann *prima facie* geboten, f zu tun, wenn sich optimale Zustände nur dann ergeben, wenn X_i f tut. Und daraus folgt:

$E(f(X_i)) \equiv \forall y(y \in M \wedge (y)_i = f)$.

Es ist X_i also genau dann *prima facie* erlaubt, f zu tun, wenn sich dabei ein optimales Resultat ergeben kann.

Gebote von *Handlungsweisen* sind, wie schon in 2.5 betont wurde, nur dann sinnvoll, wenn aus ihnen generelle Gebote folgen. Umgekehrt wird man auch von einer Handlungsweise sagen, sie sei geboten, wenn es allen Personen geboten ist, so zu handeln. Es gilt also:

P1: $O(f) \equiv \wedge i O(f(X_i))$.

Bezeichnen wir den Zustand $(f, \dots f)$, in dem alle Beteiligten f tun, mit z_f , so gilt danach

$O(f) \equiv \wedge y(y \in M \supset y = z_f)$.

Fordern wir im Sinn von P1 auch

P2: $E(f) \equiv \wedge i E(f(X_i))$,

so gilt entsprechend

$E(f) \equiv \wedge i \forall y(y \in M \wedge (y)_i = f)$.

Aus $z_f \in M$ folgt also $E(f)$, die Umkehrung gilt jedoch nicht. Die Handlungsweise f ist also geboten, wenn der Zustand, in dem alle f

⁷⁹⁾ Im folgenden wird die Unterscheidung von Handlungen und Handlungsweisen wichtig, die in der Literatur zum Utilitarismus oft nicht genügend beachtet wird. Vgl. dazu den Abschnitt 1.1.

⁸⁰⁾ Die allgemeine Definition bedingter Gebote würde im Sinne des Prinzips Z2 aus 1.3 so lauten

$O(A, B) := \{y \in B: \wedge x(x \in B \supset U(x) \leq U(y))\} \subset A$,

wenn A und B Teilmengen von Z sind. Daraus ergibt sich D3.

tun, der einzige optimale Zustand ist, und f ist erlaubt, wenn es für jede Person X_i einen optimalen Zustand gibt, in dem sie f tut.

Diese Definitionen und Prinzipien sind direkte Folgen des utilitaristischen Grundprinzips der Maximierung des Gemeinnutzens und des Prinzips Z1. Der AU ergibt sich also direkt aus dem Grundgedanken des Utilitarismus.

Die Einwände gegen den AU sind diejenigen, die sich entweder gegen teleologische Ansätze insgesamt richten und bereits in 2.5 diskutiert wurden, oder jene gegen utilitaristische Wertmaßstäbe. Da die letzteren schon in 4.3 erörtert wurden, brauchen wir darauf hier nicht mehr einzugehen.

Der Regelutilitarismus

Während der AU eine teleologische Theorie ist, ist der RU eine deontologische Theorie, nach der sich der Wert einer Handlung aus dem Wert der entsprechenden *Handlungsweise* bestimmt. Wir haben oben gesehen, daß man im Rahmen des AU nur in sehr speziellen Fällen vom (bedingten oder nicht-bedingten) Wert einer Handlungsweise sprechen kann. Eine entsprechende Präferenzrelation, nach der die Handlungsweise f der Handlungsweise g vorzuziehen ist, wenn für *alle* X_i unter *allen* Umständen eine f -Handlung besser ist als eine g -Handlung, ist in der Regel eine partielle Ordnung, die nur auf sehr wenige Paare von Handlungsweisen aus F zutrifft. Der RU geht nun von der These aus:

RU: *Der Wert einer Handlungsweise f bemißt sich durch den Wert des Resultats, das sich ergibt, wenn alle f tun.*⁸¹⁾

Der Wert von f ist danach der utilitaristische Wert des Zustands z_f , in dem alle f tun. Bedingte Werte von Handlungen lassen sich hier nicht mehr definieren, falls sich die Bedingungen nicht auf äußere Umstände beziehen, von denen das Ergebnis der Handlungen abhängt.

⁸¹⁾ Entsprechende Formulierungen finden sich schon bei Hutcheson, Bentham und J. St. Mill. Wenn wir den RU als „deontologisch“ bezeichnen, so ist zu beachten, daß er zwar den Wert von Handlungen durch den Wert der damit vollzogenen Handlungsweisen bestimmt, diesen jedoch durch den Wert der Zustände, die sich ergeben, wenn sie generell praktiziert werden. Der RU nimmt also im Gegensatz zu vielen anderen deontologischen Theorien keinen intrinsischen Wert von Handlungsweisen an.

Solche Bedingungen lassen wir aber in unserem einfachen Modell außer acht.

Wir können dann unter Bezugnahme auf das Postulat Z1 aus 1.3 definieren

D5: $O(f) := \bigwedge g (g \neq f \supset z_g < \cdot z_f)$.

Die Handlungsweise f ist also genau dann geboten, wenn der Zustand, daß alle f tun, besser ist als jeder andere Zustand, in dem alle dasselbe tun. Entsprechend gilt

$E(f) \equiv \bigwedge g (z_g \leq \cdot z_f)$.

Die Handlungsweise f ist also erlaubt, wenn der Zustand, in dem alle f tun, mindestens so gut ist wie jeder andere Zustand, in dem alle dasselbe tun.

Die Begründung für den RU entspricht jener, die wir bereits im Abschnitt 2.5 für deontologische Theorien im allgemeinen angeführt und diskutiert haben. Wir brauchen darauf also hier nicht mehr einzugehen, sondern können uns gleich der Kritik des RU zuwenden, wobei wir wiederum die utilitaristische Grundidee der Bestimmung des Gesamtnutzens nach D1 ausnehmen, da wir darauf schon in 4.3 eingegangen sind.

Gebote von Handlungsweisen im Sinn von D5 sind im Blick auf das Prinzip P1 nicht immer angemessen. Aus $O(f)$ folgt nicht, daß es sinnvoll wäre, auch allen Personen X_i zu gebieten, f zu tun. Nehmen wir z. B. an, X_1 und X_2 sähen sich der Forderung gegenüber, zwei Personen a und b Hilfe zu leisten, wobei b diese Hilfe etwas nötiger braucht als a , und X_1 und X_2 jeweils nur einer Person helfen können (z. B. weil die Hilfe sofort erfolgen muß und a und b an weit von einander entfernten Orten wohnen). f_1 sei die Handlung, a zu helfen, f_2 die Handlung, b zu helfen. Dann läßt sich die Situation etwa durch folgende Matrix darstellen:

| | f_1 | f_2 |
|-------|-------|-------|
| f_1 | 2 | 5 |
| f_2 | 5 | 3 |

Dabei soll X_1 zwischen den Zeilen, X_2 zwischen den Spalten wählen, und die in den Feldern eingetragenen Zahlen stellen die Werte der Resultate nach dem Maß der utilitaristischen Funktion dar. Nach RU

gilt $O(f_2)$, also nach P1 auch $O(f_2(X_1))$ und $O(f_2(X_2))$, obwohl das Resultat (f_2, f_2) keineswegs optimal ist.

Die Definition D5 ist im Blick auf P1 also lediglich für solche Situationen adäquat, in denen optimale Zustände sich nur dann ergeben, wenn alle Beteiligten dasselbe tun.⁸²⁾ Gilt das aber, ist also

a) $\bigwedge y(y \in M \supset \forall f(y = z_f))$,

so fällt der Gebotsbegriff des RU im Sinn von D5 – wir schreiben dafür nun O_{RU} – und der Gebotsbegriff des AU für Handlungsweisen nach D4 – wir schreiben dafür O_{AU} – zusammen. Es gilt also dann

b) $O_{RU}(f) \equiv O_{AU}(f)$.

Wir können daher feststellen: In Bezug auf Gebote von Handlungsweisen sind AU und RU genau in solchen Fällen äquivalent, in denen sich optimale Zustände nur dann ergeben, wenn alle Beteiligten dasselbe tun. In allen anderen Fällen ergibt der RU intuitiv widersinnige Gebote. Der RU ist daher nur insoweit haltbar, als er aus dem AU folgt. Aus diesem Grund ist der AU dem RU vorzuziehen, zumal er auch wesentlich differenziertere Aussagen erlaubt.

Die Frage der Äquivalenz von AU und RU ist in der Literatur viel diskutiert worden. Eine generelle Äquivalenz ist von R. Brandt in (63) und von D. Lyons in (65) behauptet, jedoch von A. Gibbard in (65) widerlegt worden. Man kann aber die Ausführungen von Lyons so interpretieren, daß er keine generelle Äquivalenz von RU und AU im Sinne von (b) beansprucht, sondern nur eine Äquivalenz von RU mit AU unter der Bedingung, daß alle Personen dasselbe tun.⁸³⁾ So verstanden ist die These sicher richtig, denn es gilt im Sinn der Anmerkung 80 zu S. 170 $O_{AU}(f(X_i), \{z_{f_1}, \dots, z_{f_m}\}) \equiv \bigwedge g(g \neq f \supset z_g < z_f)$, also nach D5

$O_{AU}(f, \{z_{f_1}, \dots, z_{f_m}\}) \equiv O_{RU}(f)$.

⁸²⁾ Man kann die Handlungsweisen aus F in einem Spiel auch nicht immer so umdefinieren, daß diese Bedingung erfüllt ist. Das geht nur dann, wenn sich alle Optima x und y in allen Komponenten $(x)_i, (y)_i$ unterscheiden.

⁸³⁾ Die Grunddefinition von Lyons in (65) lautet: „An act is right if and only if it conforms to a set of rules general conformity to which in the case in question would maximize utility“ ((65), 139). Das kann man auch so formulieren: $E(f) \equiv z_f \in M$. Auch dann ist die Äquivalenzthese jedoch nicht richtig. Denn wir haben schon oben gesehen, daß zwar $E_{AU}(f)$ aus $z_f \in M$ folgt, aber nicht umgekehrt.

Dem RU geht es aber nicht nur um die Frage, was man unter der Bedingung tun soll, daß alle anderen f tun, oder unter der Voraussetzung, daß alle so handeln werden wie wir, sondern er will auch einen generell anwendbaren Gebotsbegriff für Handlungen festlegen. Fragt man nur nach den relativen Vorzügen *genereller* Praktiken (und akzeptiert man den utilitaristischen Wertmaßstab nach D1), so ist die Bestimmung ihres Werts durch den RU sicher korrekt, auch im Sinne des AU. Und es ist auch korrekt und im Sinne des AU, wenn man Gebote für Handlungsweisen nach D5 unter der Voraussetzung festlegt, daß alle dasselbe tun. Gilt diese Voraussetzung jedoch nicht und ergeben sich auch optimale Zustände nicht nur dann, wenn alle dasselbe tun, so ist der Ansatz des RU verfehlt, wie wir gesehen haben.

Eines der im Abschnitt 2.5 erörterten Hauptargumente für den RU wie für andere deontologische Theorien beruht auf der Behauptung, diese Theorien lösten das *Schwarzfahrerproblem* und ermöglichten eine Begründung des *Fairnessprinzips*:

FP: Wenn alle daran interessiert sind, daß einige f tun, so sollen alle f tun.

Ein typischer Fall wird etwa durch die Matrix

| | f_1 | f_2 |
|-------|-------|-------|
| f_1 | 9 | 9 |
| f_2 | 9 | 0 |

dargestellt. Nach RU gilt hier $O(f_1)$, also nach P1 sowohl $O(f_1(X_1))$ wie $O(f_1(X_2))$, und damit $V(f_2)$. Nach AU gilt dagegen $E(f_2)$. Das spricht auf den ersten Blick für RU, wenn man das Fairnessprinzip akzeptiert. Dieses Prinzip ist aber nicht immer korrekt. Auch im folgenden Fall sind beide Spieler daran interessiert, daß einer f_1 tut, gemeinsames f_1 -Tun ergäbe aber keinen utilitaristisch optimalen Zustand.

| | f_1 | f_2 |
|-------|-------|-------|
| f_1 | 4 | 5 |
| f_2 | 5 | 0 |

Die Zahlen links unten in den Feldern sollen die Werte der Resultate für X_1 , die rechts oben jene für X_2 darstellen. Das Resultat (f_i, f_k) ($i, k = 1, 2$), das sich ergibt, wenn X_1 f_i und X_2 f_k tut, bezeichnen wir auch durch (i, k) . Hier gilt $O_{RU}(f_1)$, und das gilt auch nach FP, obwohl die Summe der Nutzenswerte der Beteiligten in den Zuständen $(1, 2)$ und $(2, 1)$ höher sind. Beide Prinzipien, RU wie FP, widersprechen hier auch dem elementaren Rationalitätskriterium P5c, nach dem bei einer Kooperation nur die Resultate $(1, 2)$ und $(2, 1)$ infrage kommen.

Das gilt in noch stärkerem Maß, wenn alle daran interessiert sind, daß einige, aber nicht alle, f tun. Ein solcher Fall wäre

| | f_1 | f_2 |
|-------|-------|-------|
| f_1 | 1 | 9 |
| f_2 | 9 | 0 |

Auch hier würde aus RU und FP ein generelles Gebot folgen, f_1 zu tun. Ziehen aber alle Beteiligten es vor, daß alle dasselbe tun, ergeben sich nach AU dieselben Gebote wie nach RU und FP.

Das Fairnessprinzip ist also nicht generell akzeptabel, und wo es akzeptabel ist, läßt es sich auch ohne RU rechtfertigen. Es kann daher nicht als Stütze für RU gelten.

Es gibt zwei Varianten des Regelutilitarismus, die man als *positiven* (PRU) und *negativen Regelutilitarismus* (NRU) bezeichnet. Der erstere besagt: „Ergibt sich aus einer allgemeinen Praxis, f zu tun, ein Nutzen, so ist es richtig, f zu tun“, der letztere: „Ergibt sich aus einer allgemeinen Praxis, f zu tun, ein Schaden, so ist es verboten, f zu tun“. Statt „richtig“ kann man im ersteren Prinzip nicht „geboten“, sondern nur „erlaubt“ sagen, weil es mehrere miteinander unverträgliche Handlungen geben kann, die einen Nutzen ergeben, so daß man nicht alle gebieten kann.⁸⁴⁾

Diese Prinzipien kann man so formulieren

PRU: $z_f \in M \supset E(f)$

NRU: $\neg z_f \in M \supset V(f)$.⁸⁵⁾

⁸⁴⁾ Vgl. dazu das Prinzip O1 aus 1.1.

⁸⁵⁾ Eine Ersetzung der Bedingung $z_f \in M$ in PRU durch die Bedingung, daß z_f

PRU ist eine Folge des RU wie des AU, er ist aber schwächer als das regelutilitaristische Prinzip

$$c) E(f) \equiv \bigwedge g(z_g \leq z_f),$$

denn aus $\bigwedge g(z_g \leq z_f)$ folgt nicht $z_f \in M$.

PRU ist auch schwächer als das aktutilitaristische Prinzip

$$d) E(f) \equiv \bigwedge i \forall x (x \in M \wedge (x)_i = f),$$

denn auch aus $\bigwedge i \forall x (x \in M \wedge (x)_i = f)$ folgt nicht $z_f \in M$. Was also im Sinn von PRU erlaubt ist, ist auch nach RU und AU erlaubt, aber nicht umgekehrt.

Begründungen für PRU akzeptieren den Grundgedanken des Regelutilitarismus, betonen jedoch, daß D5, bzw. (c) abzuschwächen sei, da die Optimalität des Zustands z_f immer dann irrelevant ist, wenn erstens feststeht, daß nicht alle f tun, oder wenn das zumindest wahrscheinlich ist, und wenn sich zweitens ein Schaden ergibt, falls nur einige f tun.

Diese Argumentation ist aber nur brauchbar als Einwand gegen RU, nicht als Begründung für PRU. Denn das Prinzip PRU gibt ebenso wenig bedingte Erlaubnisse an wie RU, so daß es in den angezielten Fällen nicht mehr leistet als RU. Es unterscheidet sich von RU nur dann, wenn die Zustände, in denen alle dasselbe tun, nicht zu den optimalen Zuständen gehören. Aber in solchen Fällen liefert es keine von RU abweichenden Erlaubnisse; in ihnen folgen aus PRU keine deontischen Aussagen. Aus der Tatsache, daß etwas nicht nach PRU erlaubt ist, folgt aber nicht, daß es durch PRU verboten wird. Sonst würde auch gelten $E(f) \supset z_f \in M$ und dann wäre im Gegensatz zu den Intentionen des positiven Regelutilitarismus noch weniger erlaubt als nach RU. Vom AU, bzw. von (d), unterscheidet sich PRU nur in Fällen wie

| | f_1 | f_2 |
|-------|-------|-------|
| f_1 | 1 | 5 |
| f_2 | 5 | 0 |

im Sinn von D1.2–3 positiv ist, wäre nur dann sinnvoll, wenn man den Zuständen aus Z Wahrscheinlichkeiten zuordnen könnte. Da diese Zustände aber Resultate von Handlungen sind, über die vermittelt PRU entschieden werden soll, erscheint das nicht als sinnvoll. Entsprechendes gilt für NRU.

wo im Sinne des AU eine *prima-facie*-Erlaubnis $E(f_2)$ gilt, nicht jedoch im Sinne von PRU. Der Grund, hier f_2 nicht zu erlauben, kann nur darin bestehen, daß sich ein Schaden (nämlich das Resultat (2,2)) ergeben würde, wenn alle von dieser Erlaubnis Gebrauch machen würden. Das ergibt sich aber auch aus dem AU, nach dem es jedem Spieler unter der Bedingung, daß der andere f_2 tut, verboten ist, f_2 zu tun.

Der NRU entspricht in unserem Modell dem im Abschnitt 1.6 diskutierten *Verallgemeinerungsprinzip* VP.⁸⁶⁾ Nach D5 gilt für den RU e) $V(f) \equiv Vg(z_f < \cdot z_g)$.

Da aus $Vg(z_f < \cdot z_g) \rightarrow z_f \in M$ folgt, aber nicht umgekehrt, sind alle im Sinne des RU verbotenen Handlungsweisen auch im Sinne des NRU verboten, aber nicht umgekehrt. Das Prinzip NRU ist also nicht schwächer als das des RU, wie oft behauptet wird. Nach D4 und P1 gilt für den AU

f) $V(f) \equiv \bigwedge x(x \in M \supset \bigwedge i((x)_i = f))$.⁸⁷⁾

Da $\neg z_f \in M$ mit $\bigwedge x(x \in M \supset \bigvee i((x)_i = f))$ äquivalent ist, folgt aus $\bigwedge x(x \in M \supset \bigwedge i((x)_i = f)) \rightarrow \neg z_f \in M$, aber nicht umgekehrt. Daher sind alle im Sinne des AU (*prima facie*) verbotenen Handlungsweisen auch im Sinne von NRU verboten, aber nicht umgekehrt. NRU verbietet also auch mehr als AU.

Ausgehend von den Grundgedanken des Regelutilitarismus argumentiert man für den NRU etwa so:⁸⁸⁾

1. Tun nicht alle f oder ist das zumindest wahrscheinlich, ergibt sich aber ein Schaden, wenn nur einige f tun, so kann man f nicht erlauben, selbst wenn der Zustand, in dem alle f tun, optimal wäre.
2. Die Aufgabe ethischer Normen ist es, vermeidbares Leid zu verhindern. Hingegen gibt es viele Handlungsweisen, die als allgemeine Praxis einen positiven Zustand bewirken würden, wie z.B. eine völlig selbstlose Haltung, die man jedoch nicht moralisch gebieten kann.

Zum ersten Punkt ist aber zu sagen, daß ein analoger Einwand auch für den NRU selbst gilt, wie folgendes Beispiel zeigt:

| | f_1 | f_2 |
|-------|-------|-------|
| f_1 | 2 | 0 |
| f_2 | 0 | 1 |

Hier gilt nach NRU $V(f_2)$, obwohl ein solches Verbot für X_1 unangemessen ist, wenn X_2 f_2 tut, und umgekehrt. Das erste Argument be-

zieht sich auf Zustände, in denen die Beteiligten verschiedenes tun; solche Vergleiche liegen aber jenseits der Unterscheidungsmöglichkeiten des NRU wie des RU. Das zweite Argument kritisiert das Prinzip $z_f \in M \supset O(f)$, das aber weder aus dem AU noch dem RU folgt. Endlich ist zu sagen, daß die Verbote, mit denen NRU über jene des AU hinausgeht, ihn intuitiv als unhaltbar erweisen. In einem Fall wie

| | f_1 | f_2 |
|-------|-------|-------|
| f_1 | 3 | 4 |
| f_2 | 4 | 0 |

gilt nach NRU das Verbot $V(f_1)$, nicht jedoch nach dem AU. Eine generelle Befolgung des Verbots $V(f_1)$ würde aber das absolut schlechteste Resultat ergeben.⁸⁹⁾

Zusammenfassend können wir also sagen: Die verschiedenen Versionen des Regelutilitarismus bilden keine brauchbaren Alternativen zum Aktutilitarismus. Akzeptiert man – wogegen wir in 4.3 freilich erhebliche Einwände geltend gemacht hatten – den utilitaristischen

⁸⁶⁾ NRU gibt nicht genau den Inhalt von VP in 1.6 wieder. VP wäre genauer zu übersetzen durch: Ist z_f im Sinne von D1.2–1 und D1.2–3 negativ, so ist f verboten. Warum diese Formulierung für uns nicht infrage kommt, wurde schon in der letzten Anmerkung gesagt.

⁸⁷⁾ Vgl. dazu die Definition in der Anmerkung 80 zu S. 171.

⁸⁸⁾ Ein negativer Regelutilitarismus wird z. B. von K. Popper und von S. Toulmin in (50) vertreten.

⁸⁹⁾ Wir können nicht behaupten, mit unseren Formulierungen des positiven und negativen Regelutilitarismus alle seine Versionen genau erfaßt zu haben, die in der Literatur diskutiert werden. Die Grundgedanken unserer Kritik lassen sich aber auf die übrigen Versionen übertragen, soweit sie nicht so vage gehalten sind, daß sie sich einer präzisen Kritik entziehen. Vagheiten und Ungenauigkeiten kennzeichnen aber einen großen Teil der ethischen Literatur, insbesondere auch jener zum Utilitarismus. Bedingte und nicht-bedingte Präferenzen oder Gebote, Handlungen und Handlungsweisen, notwendige und hinreichende Bedingungen, ja selbst Erlaubnisse und Gebote werden kaum je exakt unterschieden. Es bleibt also für eine rationale Diskussion nur der Weg einer Rekonstruktion der Positionen, die natürlich immer Gefahr läuft, das vom Autor Gemeinte (aber nicht Gesagte) zu verfehlen.

Grundgedanken der Bestimmung des normativen Werts sozialer Zustände nach D1, so ergibt sich daraus schon der Aktutilitarismus mit einer höchst plausiblen Festlegung über die normative Bewertung von Handlungsweisen, während die regelutilitaristischen Prinzipien sich in den Fällen, in denen sie zu einer anderen Bewertung von Handlungsweisen führen, als unhaltbar erweisen.

5 Objektivistische Theorien

5.1 Formen des Objektivismus

Subjektive Präferenzen charakterisieren, was wir tun *wollen*, welche Handlungen in unserem *Interesse* sind, was wir *vorziehen*. Normative Präferenzen hingegen bestimmen, was wir tun *sollen*, welche Handlungen moralisch *richtig* sind, was *vorzuziehen* ist. Wollen und Sollen, Interesse und Moral sind verschiedene, von einander prinzipiell unabhängige Kategorien. Von einem solchen Verständnis des Moralischen gehen alle objektivistischen Theorien aus. Für sie verfehlen daher nicht nur subjektivistische Theorien die Eigenart moralischer Phänomene, sondern auch alle Theorien, die irgendwelche Sinnrelationen zwischen Sätzen über subjektive Präferenzen und rein normativen Sätzen annehmen.

Diese objektivistische Konzeption hat auf den ersten Blick viel für sich. Normative Tatsachen sind objektiv, wir sehen uns mit ihnen konfrontiert, sie verpflichten uns. Mit solchen Charakterisierungen stellen wir sie schon subjektiven Wünschen und Interessen gegenüber. Für die Frage, ob mir eine Handlung geboten ist, ist es völlig irrelevant, ob ich sie tun will oder nicht. Gebote, wie einen anderen nicht zu belügen, nicht zu bestehlen, ihn nicht zu töten, seine Menschenwürde zu achten, gelten sämtlich ohne Rücksicht darauf, ob es in meinem eigenen Interesse liegt, so zu handeln, oder nicht. Wer das nicht anerkennt, würden wir sagen, hat den Sinn moralischer Aussagen nicht begriffen. Moralische Gebote gelten aber auch unabhängig von den Präferenzen anderer. Gilt für jeden einzelnen, daß seine persönlichen Interessen moralische Forderungen weder begründen noch aufheben können, so gilt das auch für die Interessen vieler. Der Übergang von dem, was in meinem Interesse liegt, zu dem, was im allgemeinen Interesse liegt, führt noch nicht vom Wollen zum Sollen. Auch Interessen anderer ergeben für mich noch keine Verpflichtungen; das gilt allein für berechnigte Ansprüche anderer an mich. Werden Wollen und Sollen, Interesse und Moral als unabhängig voneinander angese-

hen, so heißt das natürlich nicht, für mein Handeln sei es moralisch immer unerheblich, was die davon Betroffenen wollen. Bedingte normative Präferenzen und bedingte Gebote, deren Bedingungen auf subjektive Präferenzen Bezug nehmen, werden damit nicht ausgeschlossen. Was unter den gegebenen Umständen vorzuziehen oder geboten ist, kann also davon abhängen, wie die Interessen der Beteiligten aussehen. Die Aussagen über solche bedingten Gebote und Werte gelten aber unabhängig von irgendwelchen Interessen.

Wenn sich nun auch der Subjektivismus in all seinen Varianten als unhaltbar erwiesen hat und wenn wir moralische Gebote und Werte als objektiv verstehen, so ergibt sich daraus noch nicht die These, durch die wir in 2.4 die objektivistischen Theorien charakterisiert haben:

O: *Zwischen rein normativen Sätzen und Sätzen über subjektive Präferenzen bestehen keine analytischen Beziehungen.*

Wir haben dort schon betont, daß Subjektivismus und Objektivismus zwei extreme Positionen im Felde möglicher Bestimmungen des Verhältnisses von subjektiven und moralischen Werten sind. Daher begründet eine Widerlegung des Subjektivismus noch keinen Objektivismus, und es ist die Frage, ob sich eine Objektivität normativer Tatsachen nicht auch dann behaupten läßt, wenn man die These O verwirft. Wir werden also im folgenden zu prüfen haben, welche Argumente für diese sehr starke These vorgebracht werden.

Es gibt nun sehr unterschiedliche Formen des Objektivismus. Nach den Klassifikationsgesichtspunkten, die im 2. Kapitel entwickelt wurden, können wir zunächst *naturalistische* und *intuitionistische* Theorien unterscheiden. Über naturalistische objektivistische Theorien sprechen wir im Abschnitt 5.2, der Rest des Kapitels befaßt sich mit intuitionistischen Theorien. Nach den letzteren lassen sich normative Ausdrücke nicht durch nichtnormative definieren. Als Grundproblem stellt sich für sie also nicht die Frage, wie normative Terme zu definieren sind, sondern wie normative Aussagen zu begründen sind. Nach den Begründungsansätzen lassen sich *empiristische* und *aprioristische* Theorien unterscheiden.

Empirismus und Apriorismus scheiden sich an der Frage der Existenz synthetischer Erkenntnisse apriori. Die These des normativen Apriorismus läßt sich so formulieren:

A: *Es gibt synthetische moralische Erkenntnisse apriori.*

Danach gibt es also rein normative Sätze, die wahr sind und nicht analytisch und die sich ohne Bezugnahme auf Erfahrungen begründen lassen. Der moralische Empirismus leugnet das, sieht also Erfahrung als notwendig zur Begründung aller synthetischen, rein normativen Sätze an. Er behauptet darüber hinaus aber auch, alle wahren und synthetischen rein normativen Sätze ließen sich allein durch Erfahrungen begründen. Daher können wir die empiristische These so formulieren:

E: *Erfahrung ist notwendig und hinreichend zur Begründung aller wahren synthetischen rein normativen Sätze.*

Da die These E stärker ist als die Negation von A, gibt es zwischen Empirismus und Apriorismus auch noch andere Positionen, die jedoch in der Literatur kaum eine Rolle spielen und auf deren Erörterung wir daher hier verzichten können. Bei der Erörterung der durch die Thesen A und E charakterisierten Auffassungen werden zudem die Begründungsprobleme deutlich, denen auch andere Ansätze begegnen.¹⁾

Die in der Literatur vorgeschlagenen intuitionistischen Theorien des Objektivismus lassen sich auch in *teleologische* und *deontologische* Theorien einteilen. Diese Unterscheidung deckt sich jedoch praktisch mit jener zwischen empiristischen und aprioristischen Theorien. Gegenstand der Erfahrung können ja nur einzelne in konkrete Situationen eingebettete Handlungen sein, nicht aber Handlungsweisen. Nur einzelne Handlungen lassen sich also in direkter Erfahrung moralisch beurteilen; ein Urteil über eine Handlungsweise stellt dagegen eine Hypothese des Inhalts dar, daß alle (oder doch die meisten) Vollzüge dieser Handlungsweise moralisch richtige Handlungen ergeben. Mit einem empiristischen Begründungsansatz verbindet sich so immer eine teleologische Konzeption.²⁾ Auf der anderen Seite sind aprioristische Ethiken immer deontologisch. Apriorische Erkenntnisse werden

¹⁾ Für eine detailliertere Klassifikation empiristischer und aprioristischer Positionen im Felde nichtnormativer Erkenntnis vgl. Kutschera (81), Kap. 9.

²⁾ Eine Ausnahme macht M. Scheler. Aufgrund des merkwürdigen Verständnisses der Phänomenologen von apriorischer Erkenntnis vertritt er eine apriorische teleologische Ethik, eine apriorische Wertethik.

in der Regel wie bei Kant als universelle Urteile charakterisiert. Als solche enthalten sie keinen Bezug auf bestimmte Personen oder Umstände, und von daher liegt es nahe, als Inhalt apriorischer Einsichten die normative Qualifikation von Handlungsweisen anzusehen.

5.2 Naturalistische Theorien

Wir haben schon früher betont, daß die gegenwärtig wie geschichtlich bedeutsamste Form des ethischen Naturalismus der Subjektivismus ist. Objektivistische Formen spielen demgegenüber eher eine untergeordnete Rolle. Daher genügt es, die Schwierigkeiten dieser Theorien an einigen Beispielen aufzuzeigen.

Nach der Bestimmung im Abschnitt 2.3 werden in einer naturalistischen Theorie normative Terme durch nichtnormative definiert. Im Gegensatz zu subjektivistischen Theorien geben objektivistische dabei als Definiens keinen rein präferentiellen Satz an.³⁾ Je nach der wissenschaftlichen Disziplin, der das Definiens angehört, kann man unter anderem biologische, soziologische und theologische Formen des Objektivismus unterscheiden. Eine Definition wie

A) Ein Zustand x ist moralisch mindestens ebenso gut wie ein Zustand $y := x$ ist der Erhaltung der menschlichen Art (oder: ihrer Evolution) mindestens ebenso dienlich wie y

stellt z. B. einen biologischen Naturalismus dar.⁴⁾ Danach ist also die Erhaltung der menschlichen Art, bzw. deren Evolution der einzige intrinsische Wert, so daß sich der Wert aller Zustände allein danach bemißt, wie förderlich sie diesem Zweck sind.

Gegen diese Definition lassen sich folgende Einwände geltend machen:

1. *Das Definiens ist nicht hinreichend präzisiert.*

Die Definition ist nur dann korrekt, wenn sich die definierende Relation mit rein biologischen Termen hinreichend genau spezifizieren läßt. Das ist insbesondere für die Relation „der menschlichen Evolution dienlicher als“ durchaus fragwürdig. Denn es gibt zwar Kriterien

³⁾ Vgl. dazu die Anmerkung 23 zu S. 55.

⁴⁾ Ein biologischer Naturalismus, wenn auch etwas anderer Art, ist z. B. von H. Spencer in (95) vertreten worden. Zur Kritik an Spencer und anderen naturalistischen Theorien vgl. auch Sidgwick (74), 78 ff.

für Entwicklungszustände, die im Sinne einer Evolution der biologischen Species fortgeschrittener sind als andere, wie z. B. die stärkere Differenzierung und Integration der körperlichen Funktionen und die bessere Anpassung an die Umwelt, sie sind jedoch erstens zu wenig präzise und zweitens erlauben sie auch keinen Vergleich aller Zustände. Dieser Einwand ist nicht nur formaler Natur. Viele naturalistische Definitionen geben sich dadurch den Anschein der Plausibilität, daß sie im Definiens Wörter mit wertendem Charakter verwenden. Eine explizite Formulierung würde das deutlich machen. Bestimmt man z.B. Evolution als „Entwicklung zu höheren Formen“, so steckt im Wort „höher“ selbst schon ein wertender Aspekt, der in einer streng biologischen Formulierung nicht vorkommen darf.

2. *Die Definition ist nicht adäquat.*

Man kann sicher sagen, die Erhaltung der menschlichen Art sei ein Gut. Auch für die Evolution wollen wir das nicht bestreiten, obwohl zu betonen ist, daß höhere Entwicklungsformen in einem rein biologischen Sinn nicht notwendig auch im moralischen Sinn bessere Zustände darstellen. Der Gedanke jedoch, die biologische Entwicklung des Menschen verlaufe teleologisch auf die Verwirklichung höherer Werte hin, also im Sinne eines moralischen Fortschritts, einer moralischen Vervollkommenung, ist eine unbewiesene und auch unbeweisbare Hypothese. Man kann also moralischen Fortschritt nicht an biologischem messen. Selbst wenn man ferner zugestehen würde, daß Erhaltung und Evolution der menschlichen Art moralische Werte darstellen, so reichte das nicht aus, um zu belegen, daß das Definiens von (A) eine hinreichende und notwendige Bedingung für moralische Präferenzen darstellt. Es ist z.B. durchaus wahrscheinlich, daß die Erhaltung der Art und die biologische Evolution durch natürliche Auslese gefördert werden, und diese wiederum dadurch, daß man unheilbar Kranke und Krüppel ihrem Schicksal überläßt. Nur wenige werden aber akzeptieren wollen, daß ein solches Verfahren moralisch akzeptabel wäre. Zudem gibt es eine Fülle von Zuständen, die im Sinne des biologischen Wertkriteriums indifferent sind, zwischen denen wir aber erhebliche moralische Unterschiede machen. So ist z.B. die biologische Relevanz politischer Rechte nicht ohne überaus künstliche Konstruktionen plausibel zu machen.

Zeigen solche Überlegungen schon, daß keine materiale Äquivalenz zwischen Definiendum und Definiens von (A) besteht, so zeigen sie erst recht, daß (A) keine bloße Bedeutungswahrheit ist. Daß ein Zu-

stand moralisch gut ist, *bedeutet* nicht, daß er der Erhaltung der Art oder ihrer Evolution dient. Es ist kein Widerspruch anzunehmen, es gebe einen Zustand x, der der Erhaltung der Art dienlicher ist als ein Zustand y, obwohl y moralisch nicht schlechter ist als x. Endlich ist darauf hinzuweisen, daß die Evolution des Menschen primär nicht ein natürlicher, sondern ein kultureller Prozeß ist. Zudem zeichnet sich heute die Möglichkeit einer künstlichen Veränderung der Erbsubstanz ab, die Möglichkeit, daß wir einmal durch genetische Manipulationen unsere eigenen künftigen biologischen Eigenschaften bestimmen können. Damit stellt sich aber die moralische Frage, wie eine solche künstliche Evolution zu steuern wäre, welche Richtung wir ihr geben sollten. Eine solche Frage ließe sich aber mit der obigen Definition nicht beantworten, da diese eine lineare Folge von Entwicklungszuständen als *die* gegebene Evolution voraussetzt und sie zum Maßstab des Moralischen macht.

Entsprechende Einwände betreffen Formen des *soziologischen Naturalismus*, wie z.B. die Definition

- B) Ein Zustand x ist moralisch mindestens ebenso gut wie ein Zustand y := x dient dem Funktionieren (oder dem Fortschritt) der menschlichen Gesellschaft mindestens ebenso gut wie y.

Auch hier liegen die Einwände (1) und (2) auf der Hand und lassen sich direkt übertragen, und sie sind insofern noch gravierender, als es mit Sicherheit nicht „die“ menschliche Gesellschaft gibt, die zu erhalten eine tautologische Forderung der Moral wäre, sondern verschiedene Gesellschaftsformen, von denen zudem einige so geartet sind, daß man es im Gegensatz zu (B) als moralische Forderung ansehen wird, sie zu beseitigen. Hier ist ferner der Gedanke, es gäbe eine eindeutig ausgezeichnete oder natürliche Richtung gesellschaftlichen Fortschritts, vollends absurd. Von einer ethischen Theorie wird man gerade erwarten, daß sie die Kriterien für die Bewertung von Gesellschaftssystemen und ihren Veränderungen liefert. Eine Theorie, die sich an irgendwelchen gesellschaftlichen Fakten oder an irgendwelchen möglichen gesellschaftlichen Entwicklungslinien orientiert, ohne ihre Auswahl rechtfertigen zu können, ist also völlig unakzeptabel. Jede Rechtfertigung einer solchen Auswahl setzt aber andere moralische Kriterien voraus, als sie in (B) angegeben werden.

Ein *theologischer Naturalismus* ergibt sich z.B. aus der Definition:

C) Es ist der Person a geboten, F zu tun := Gott will, daß a F tut.⁵⁾
 Wir wollen hier davon absehen, daß eine solche Definition nur für jene akzeptabel ist, die an den Gott glauben, von dem im Definiens die Rede ist – hinter solchen Bestimmungen des Moralischen steht ja oft eine recht merkwürdige Gottesvorstellung. Wir wollen ferner von dem Problem absehen, daß es eine Reihe von Geboten gibt, z.B. aus dem Verkehrsrecht, die als geltende und sinnvolle Regelungen uns auch moralisch verpflichten, von denen man aber kaum sagen wird, sie seien gottgewollt. Das zentrale Problem der Definition (C) liegt vielmehr darin, daß der Zusammenhang zwischen Verpflichtungen und dem Willen Gottes, der hier postuliert wird, nur dann annehmbar ist, wenn wir überzeugt sind, daß Gott ein guter Gott ist, der nur gebietet, was richtig ist. Und das ist keine analytische Trivialität, zu der es durch (C) erklärt wird, wie schon Leibniz betont hat. Es wäre nur dann eine analytische Wahrheit, wenn man den Gottesbegriff so bestimmen würde, daß Gott *per definitionem* nur Richtiges gebietet. Dann ist aber das Definiens ein normativer Satz, und (C) stellt keine naturalistische Definition dar.

Ein analoger Einwand richtet sich gegen jede Definition des Moralischen durch Bezugnahme auf den Willen, die Vorschriften oder die Bewertungen einer Autorität.⁶⁾ Das bedeutendste Beispiel einer sol-

⁵⁾ Ein solcher theologischer Naturalismus (das Wort „Naturalismus“ paßt hier freilich schlecht) wurde z. B. von Locke vertreten. Er bestimmt in (G), 295 f. moralisch gute Handlungen als solche, die Gesetzen Gottes, bürgerlichen Gesetzen und sozialen Konventionen entsprechen. Das göttliche Gesetz begründet das Naturrecht. Darauf stützen sich aber auch die Kriterien für die Verbindlichkeit bürgerlicher Gesetze, die Locke in (G) angibt, so daß er im Effekt einen theologischen Naturalismus vertritt. Den Vorschriften Gottes, meint er, müssen wir schon im Blick auf die damit verknüpften Sanktionen folgen; sie verbinden uns aber auch moralisch, da Gott das Recht hat, seinen Kreaturen Vorschriften zu machen.

⁶⁾ Auch die gesamte Menschheit oder Gruppen sind solche „Autoritäten“. So bestimmt z. B. M. Schlick in (30), 82 f. das Gute als das, was von der menschlichen Gesellschaft übereinstimmend als positiv bewertet wird. Abgesehen davon, daß dann vermutlich nichts gut wäre, erledigt sich jedoch auch bei einstimmiger Befürwortung eines Zustands die Frage, ob er gut ist, nicht in trivialer Weise.

chen Konzeption ist der *Rechtspositivismus*, die Auffassung, nach der genau das rechtens ist, was dem *positiven*, d.h. vom Gesetzgeber gesetzten oder gewohnheitsmäßig geltenden Recht entspricht. Eine solche Theorie ist naturalistisch, da nach ihr eine Handlungsweise *per definitionem* genau dann geboten ist, wenn sie vom Gesetzgeber oder von den geltenden Verhaltensregeln vorgeschrieben ist. Der Gesetzgeber kann dann nicht als eine zu Rechtsetzung *legitimierte* Autorität verstanden werden, sondern nur als dasjenige Staatsorgan, dem die Gesetzgebung obliegt und das über die Macht zur Durchsetzung seiner Vorschriften mithilfe von Sanktionen verfügt. Ebenso wird die soziale Geltung einer Verhaltensregel nicht selbst schon normativ im Sinn einer moralischen Verbindlichkeit verstanden, sondern nur im Sinn einer allgemeinen Befolgung der Regel, wobei Verstöße mit Sanktionen belegt sind. Nur dann enthält das Definiens allein nicht-normative Begriffe. Würde man die Übereinstimmung von positivem Recht und moralischer Verpflichtung nur als kontingenten Zusammenhang auffassen, so würde sich das Problem stellen, ob sie tatsächlich besteht, d.h. ob das, was der Gesetzgeber oder soziale Normen vorschreiben, auch tatsächlich moralisch verbindlich ist. Diese Frage ist aber nach rechtspositivistischer Auffassung sinnlos. Nach ihr gibt es jenseits positiver Setzungen und der Ausbildung sozialer Verhaltensweisen keine moralischen Verbindlichkeiten.

Diese Konzeption mißdeutet den Sinn normativer Sätze: Wir haben schon im Abschnitt 1.1 betont, daß aus der Tatsache, daß eine Instanz eine Handlungsweise gebietet, nicht folgt, daß man verpflichtet wäre, sich daran zu halten. Dazu ist vielmehr erforderlich, daß die Instanz zu entsprechenden Geboten berechtigt ist. Und diese Berechtigung kann man nicht wieder aus einem Akt des Gebietens einer anderen Instanz ableiten, da sich für sie dasselbe Problem stellen würde. Die dem Positivismus zugrundeliegende Konfusion erklärt sich, wie schon in 1.1 bemerkt wurde, aus einer Verwechslung von deskriptivem und normativem Sinn des Wortes „Gebot“. Auch die Rede vom „Recht“ hat entsprechende Bedeutungskomponenten. Man spricht von „Recht“ im nichtnormativen Sinn als der Rechtsordnung, der Gesamtheit der Rechtssätze, die in einem staatlichen Bereich in Kraft sind. Im normativen Sinn spricht man dagegen von „Recht“ als dem, was rechtens ist, was verpflichtende Kraft hat.⁷⁾ Obwohl sich das Recht im normativen Sinn des Wortes zu einem großen Teil mittelbar aus Konventionen und Akten der Gesetzgebung herleitet, also aus po-

sitivem Recht, ergibt es sich daraus doch nur vermittelt normativer Prinzipien. Recht im nichtnormativen Sinn läßt sich immer moralisch problematisieren. Die Frage ob Rechtsvorschriften legitim sind, ob sie rechtens sind, ist immer eine sinnvolle und auch eine eminent wichtige Frage. Erkennt man das an, so gesteht man zugleich ein, daß sie das Rechtmäßige nicht definieren.⁸⁾ Daher ist der rechtspositivistische Naturalismus von der Sache her unhaltbar. Er ist zudem politisch verhängnisvoll, da er dem Einzelnen keine von staatlicher Verleihung unabhängigen Rechte zubilligt und den Staat zur alleinigen moralischen Autorität erklärt, dessen Legislation keinen anderen Kriterien unterliegt als solchen des Staatsinteresses.

Die Gegenposition zum Rechtspositivismus ist die Lehre vom *Naturrecht*. Nach ihr gibt es Rechte des Einzelnen gegenüber dem Staat. Solche Rechte sind insbesondere die grundlegenden Menschenrechte. Ein Recht des einzelnen gegenüber dem Staat muß unabhängig von staatlicher Verleihung gelten – wenn es auch nur durchgesetzt werden kann, sofern es im positiven Recht, z.B. in der Verfassung, verankert ist. Das Naturrecht muß also dem vom Gesetzgeber gesetzten wie dem Gewohnheitsrecht vorgeordnet sein,⁹⁾ und ist nichts anderes als

⁷⁾ Auch die Rede vom Recht im subjektiven Sinn, in dem jemand das Recht hat, etwas zu tun, wenn es ihm erlaubt ist oder im Sinn eines Rechtsanspruchs gegenüber anderen hat diesen Doppelsinn. Im nichtnormativen Sinn habe ich das Recht all das zu tun, was mir nicht durch geltende Rechtsvorschriften untersagt wird; im normativen Sinn habe ich das Recht all das zu tun, was rechtens ist. Wie „Gebot“ von „Gebieten“ kommt, kommt „Recht“ von „aufrichten“, also vom gesetzgeberischen Akt. Beide Worte haben also eine (im heutigen Verständnis) primär nichtnormative Wurzel. Auch die Rede von „geltenden“ Vorschriften hat einen doppelten Sinn: Im deskriptiven Sinn „gilt“ eine Vorschrift, wenn sie allgemein, d.h. von den meisten Adressaten in den meisten Fällen befolgt wird und ihre Einhaltung erzwungen werden kann. Im normativen Sinn ist sie nur dann gültig, wenn sie rechtens und verbindlich ist. Für den Rechtspositivismus heißt „gelten“ immer soviel wie „erzwungen werden können“, und er bestreitet, daß es darüber hinaus eine Geltung unter rein moralischem Aspekt gibt.

⁸⁾ Wieder ist anzumerken: Versteht man den Gesetzesbegriff so, daß nur moralisch verpflichtende Vorschriften „Gesetze“ heißen, so liegt keine naturalistische Definition des Rechts vor.

⁹⁾ Für Kant sind Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit allgemeine Richtlinien der Gesetzgebung, und er sagt: „Diese Prinzipien sind nicht sowohl

ein moralisches Recht. Wenn in den Naturrechtstheorien auch eine Auffassung vorherrscht, nach der sich diese Rechte aus der Natur des Menschen ergeben, aus seiner Freiheit und der Fähigkeit vernünftig zu handeln, so kann man ihren gemeinsamen Grundgedanken doch so formulieren: Die Frage nach der Rechtsverbindlichkeit ist eine normative Frage, und diese Frage läßt sich für alles positive Recht stellen. Gesetzgebungsakte begründen eine Verbindlichkeit nur insoweit, als der Gesetzgeber dazu legitimiert ist und seine Vorschriften sich im Rahmen dessen halten, was rechtens ist. Positives Recht ist also moralisch zu rechtfertigen. Aus diesem Gedanken ergibt sich aber, daß sich moralische Gebote nicht durch positiv-rechtliche definieren lassen.

Mit diesen kurzen Hinweisen auf einige naturalistische Formen des Objektivismus wollen wir dessen Behandlung abschließen. Die Mängel dieser Theorien liegen zu offen auf der Hand, als daß sie ein tieferes Interesse beanspruchen könnten. Das gilt auch für Theorien, die sich auf Definitionen stützen, die komplexer sind als jene, die wir hier diskutiert haben. Unsere Kritik ist natürlich keine Widerlegung aller möglichen nichtsubjektivistischen Naturalismen, aber sie macht es doch sehr unwahrscheinlich, daß man auf diesem Weg das Moralische bestimmen kann.¹⁰⁾

Auf generelle Einwände gegen den Naturalismus sind wir schon im Abschnitt 2.3 eingegangen. Da wir nun die Erörterungen des 3. Kapitels voraussetzen können, sei noch auf ein weiteres Argument von R. M. Hare verwiesen.¹¹⁾ Danach kann ein normativer Satz wie (1) „x

Gesetze, die der schon errichtete Staat gibt, sondern denen allein eine Staatseinrichtung, reinen Vernunftprinzipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß, möglich ist“ (W) IX, 145).

¹⁰⁾ B. Russell hat dem Naturalismus entgegen gehalten, die Vielzahl miteinander nicht äquivalenter Definitionsvorschläge allein mache es schon unwahrscheinlich, daß einer von ihnen richtig ist. Er schreibt in (52), 6: „Some have contended that „good“ means „desired“, others that „good“ means „pleasure“, others again that it means „conformity to Nature“ or „obedience to the will of God“. The fact that so many different and incompatible definitions have been proposed is evidence against any of them being really definitions; there have never been two incompatible definitions of the word „pentagon“!“ Auch das ist natürlich keine Widerlegung des Naturalismus, sondern nur ein Plausibilitätsargument.

¹¹⁾ Vgl. Hare (52), 80 ff.

ist gut“ deswegen nicht mit einem nichtnormativen Satz der Gestalt (2) „x hat die Eigenschaft F“ synonym sein, weil (1) im Gegensatz zu (2) emotive und evokative Bedeutungskomponenten enthält. Dazu ist jedoch erstens zu sagen, daß es auch nichtnormative Sätze mit solchen Bedeutungskomponenten gibt, wie schon in 3.2 betont wurde. Und zweitens kommt es im Rahmen kognitivistischer Theorien primär auf die deskriptive Bedeutungskomponente normativer Sätze an; für die Beurteilung naturalistischer Theorien ist also allein die Identität der deskriptiven Bedeutungen von Definiens und Definiendum entscheidend. Nur wenn man die Grundthese des Nichtkognitivismus akzeptiert, normative Sätze hätten keine (wesentlichen) deskriptiven Bedeutungskomponenten, ergibt sich ein Einwand gegen kognitivistische Theorien und damit dann auch gegen alle Arten von Naturalismen. Wir haben jedoch in 3.4 gesehen, daß diese Grundthese nicht haltbar ist.

5.3 Aprioristische Theorien

Die historisch bei weitem bedeutendste unter den aprioristischen objektivistischen Theorien ist die Moralphilosophie Kants, die er in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ formuliert hat.¹²⁾ Wie in seiner theoretischen Philosophie setzte sich Kant auch in seiner Ethik mit dem Englischen Empirismus auseinander. Er geht dabei von einem ganz anderen Vorverständnis moralischer Phänomene aus, das sich durch drei Thesen charakterisieren läßt:

1) *Normative Tatsachen sind objektiv.*

Im Gegensatz zum Subjektivismus von Hobbes und Hume zieht Kant einen klaren Trennungsstrich zwischen Sollen und Wollen, zwischen Moral und Interesse.

2) *Moralische Gebote richten sich an freie Wesen.*

Damit setzt sich Kant von Hobbes ab, nach dem alles menschliche Handeln determiniert ist. Sollen impliziert nach Kant Können. Wer

¹²⁾ Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ von 1785 enthält bereits die wesentlichen Gedanken in einer leichter lesbaren, aber weniger systematischen Form. Die „Metaphysik der Sitten“ von 1797 wendet die Ideen der „Kritik der praktischen Vernunft“ auf Rechts- und Tugendlehre an, bringt aber keine neuen Grundgedanken.

keine Wahlmöglichkeiten hat, für den sind moralische Gebote irrelevant – er befolgt sie entweder ohnehin zwangsläufig oder er befolgt sie zwangsläufig nicht. Das Phänomen des Moralischen zeigt sich nach Kant gerade dort, wo wir eine Pflicht gegen unsere Eigeninteressen erfüllen.

3) *Moralische Normen sind autonom, sie verbinden uns in Freiheit.*

Kant lehnt also eine Ethik wie die von Locke ab, die moralische Pflichten aus Geboten Gottes, staatlichen Gesetzen oder sozialen Konventionen ableitet. Wenn wir moralisch handeln, so befolgen wir nach Kant nicht den Willen anderer, sondern unseren eigen Willen.

Aus diesem Verständnis des Moralischen ergeben sich für Kant folgende Grundgedanken zum Aufbau der Ethik:

4) *Normative Sätze sind apriorisch zu begründen.*

5) *Die Ethik muß deontologisch sein, also von deontischen Begriffen als normativen Grundbegriffen ausgehen.*

6) *Die Forderungen der Moral sind als Forderungen der Vernunft auszuweisen.*

Die Überlegungen, die Kant von seinen grundlegenden Bestimmungen des Moralischen zu diesen drei für den Aufbau seiner Moralphilosophie grundlegenden Gedanken führen, sind folgende:

Zu (4): Nur eine apriorische Begründung moralischer Gebote sichert ihnen Objektivität, Allgemeingültigkeit und strenge Verbindlichkeit. Gebote – Kant spricht von *moralischen Gesetzen*¹³⁾ – sind nach seiner Ansicht nur dann *verbindlich*, wenn sie notwendig und allgemein gelten. Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit (Universalität) fallen für ihn zusammen.¹⁴⁾ Gibt es also moralische Gebote, so müssen sie apriorisch gelten, denn Erfahrung liefert keine notwendigen oder universell gültigen Sätze.¹⁵⁾

Die Forderungen der Notwendigkeit und Universalität für moralische Gebote hat Kant nicht näher begründet, sondern als evident an-

¹³⁾ Der Unterschied zwischen deskriptiven und präskriptiven Gesetzen deutet sich bei Kant in einer Unterscheidung von Gesetzen der Natur und solchen der Freiheit an. Vgl. (W) VI, 11 und 125 f.

¹⁴⁾ Vgl. z. B. Kant (W) VI, 35 f. Ein Satz der Form „Alle S sind P“ gilt *universell*, wenn seine Geltung nicht vom kontingenten Umfang des Prädikats „S“ abhängt, wenn der Satz also nicht nur in unserer Welt, sondern in allen möglichen Welten und damit notwendigerweise gilt.

¹⁵⁾ Vgl. dazu Kant (W) VI, 35 f.

gesehen. Für ihn ergeben sie sich wohl aus dem Generalisierbarkeitspostulat, das in seiner Ethik eine zentrale Rolle spielt, sowie aus seinem Verständnis von Verpflichtung als einer Art von Nötigung oder Zwang, den er mit Notwendigkeit gleich- oder doch in Beziehung setzt.¹⁶⁾ Beides ist aber nicht überzeugend. Über die Problematik des Generalisierbarkeitspostulats haben wir schon in 1.6 gesprochen, und daß der Begriff des Gebotenseins nicht mit dem der Notwendigkeit zusammenfällt, ergibt sich – abgesehen von der inhaltlichen Verschiedenheit der Begriffe –, schon aus ihren unterschiedlichen logischen Eigenschaften. So gilt z. B., daß alle notwendigerweise bestehenden Sachverhalte tatsächlich bestehen, es gilt aber nicht, daß alle gebotenen Sachverhalte tatsächlich bestehen – das würde nur in einer idealen Welt gelten, in der alle Gebote erfüllt sind.

Zu (5): Es ist eine der Grundthesen Kants, daß sich Wertaussagen (sofern sie nicht mithilfe deontischer Begriffe erklärt sind) auf die eigenen subjektiven Präferenzen beziehen. Eine Sache ist nicht an sich wertvoll oder wertlos, sondern sie hat einen Wert immer nur für jemand. Damit übernimmt er die individual-subjektivistische Deutung von Wertaussagen. Da Wertaussagen bei dieser Deutung weder objektiv sind noch allgemeingültig oder notwendig, und da sie sich auch nicht apriorisch, sondern nur empirisch begründen lassen, genügen sie nicht den Kriterien Kants für moralische Aussagen.

Materiale praktische Prinzipien nennt Kant solche, die eine Handlung aufgrund ihrer Wirkung gebieten, also einen teleologischen Beurteilungsmaßstab zugrundelegen. Solche Prinzipien müssen auf den Wert des zu realisierenden Zustands rekurrieren, damit aber im Sinne Kants auf subjektive Präferenzen. Eine teleologische Ethik ist immer eine Wertethik, und wenn sich die Wertungen nach den eigenen Präferenzen richten, sind die Prinzipien einer solchen Wertethik nach seiner Meinung immer egoistische Prinzipien.¹⁷⁾ Eine teleologische Ethik entfällt also für Kant mit der Wertethik. Sie ist für ihn nicht nur inhaltlich inadäquat, sondern auch sinnlos; denn Gebote sind überflüssig, wenn sie nur das fordern, was man ohnehin tun will. Zur Kritik ist zu sagen, daß Kant die subjektivistische Werttheorie ohne weitere Begründung übernimmt. Er hätte zu zeigen, daß es keine objekti-

¹⁶⁾ Vgl. dazu Kant (W)VII, 327.

¹⁷⁾ Vgl. Kant (W)VI, 128 f. – Kant setzt dabei subjektive Interessen mit Eigeninteressen gleich.

ven Wertbegriffe gibt, die zumindest nicht *nur* von den eigenen Präferenzen abhängen, aber das wird nirgends versucht. Ferner setzt er ohne weiteres voraus, alle unsere Neigungen seien egoistisch, auf Eigennutzen oder Lustgewinn gerichtet, was schon Hume und andere Vertreter des Englischen Empirismus mit guten Gründen bestritten hatten.¹⁸⁾

Die Verwerfung einer teleologischen Ethik führte Kant zu einer deontologischen Konzeption. Sie ergab sich für ihn auch aus dem Generalisierbarkeitspostulat, nach dem jemandem eine Handlung nur dann geboten ist, wenn die gleiche Handlungsweise allen geboten ist. Er vertrat ferner, wie die meisten seiner Vorgänger, eine *Gesinnungsethik*, also eine intentionalistische Ethik. Danach ist eine Handlung nicht gut wegen ihrer Wirkungen, sondern wegen ihrer Absicht.¹⁹⁾ Würde man aber, wie das in 2.5 vorgeschlagen wurde, den Wert einer Absicht durch den Wert der beabsichtigten Wirkung bestimmen, so käme man wieder zu einer teleologischen Ethik. Daher ist nach Kant eine Handlung nach der *Maxime* zu beurteilen, die der Entscheidung für sie zugrunde liegt. Eine *Maxime* ist eine „Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht“²⁰⁾, also eine Regel des Inhalts, (in gewissen Situationen) immer eine bestimmte Handlungsweise zu vollziehen. Die *Maxime*, die allein Handlungen als moralisch richtig ausweist, ist für Kant die Pflichterfüllung. Eine Handlung ist daher genau dann moralisch gut, wenn man beabsichtigt, mit ihr ein moralisches Gebot zu erfüllen, *weil* es ein moralisches Gebot ist. Zur Kritik dieser Überlegungen genügt es, auf die Argumente gegen das Generalisierbarkeitspostulat in 1.6 und jene gegen intentionalistische Ethiken in 2.5 zu verweisen.

Zu (6): Im empirischen Bereich, in der Natur, nahm Kant einen strengen Determinismus an. Als natürliches Wesen unterliegt auch der Mensch in seinem Verhalten wie in seinen Präferenzen deterministischen Bestimmungen, ist also nicht frei. Als Sinneswesen ist er also nach (2) nicht Adressat moralischer Gebote. Nur als Vernunftwesen sind wir frei, und daher richten sich moralische Forderungen an unsere Vernunft. Könnte nun Vernunft nicht praktisch werden, vermöchte sie nichts über unser Verhalten, so wären Gebote, dies zu tun

¹⁸⁾ Vgl. dazu die Abschnitte 2.4 und 4.4

¹⁹⁾ Vgl. Kant (W) VI, 18 f.

²⁰⁾ Kant (W) VIII, 33. Vgl. dazu auch (W) VI, 26 und 125.

oder jenes zu unterlassen, für uns immer noch irrelevant. Die Freiheit der Vernunft erweist sich nicht bloß im Denken und Wollen, sondern im Handeln. Aus der Existenz von Pflichten und seiner These „Sollen impliziert Können“ ergibt sich für Kant das Postulat der Freiheit, das für ihn ein praktischer synthetischer Satz apriori ist, kein Satz der theoretischen Philosophie.²¹⁾ Haben wir Pflichten, so können wir sie auch erfüllen, wir sind also frei, auch gegen unsere natürlichen Präferenzen und Neigungen zu handeln. Reine Vernunft ist daher praktisch. Nach (3) sollen moralische Gesetze nun autonom sein. Vernunft muß sich also diese Gesetze selbst geben. Nur so lassen sich Freiheit und Pflicht vereinbaren. Kant versteht so die Rede von einer autonomen Moral ganz wörtlich. Autonomie kann nun nicht bedeuten, daß sich jeder die Gebote gibt, die er sich geben will. Der verpflichtende Charakter moralischer Gesetze ergibt sich vielmehr für Kant, wie wir oben sahen, aus ihrer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Moralische Gesetze ergeben sich daher für ihn aus dem, was für den Willen von Vernunftwesen notwendigerweise gilt; sie beinhalten das, was ein vernünftiges Wesen notwendigerweise will. Damit fallen auf der Ebene der reinen Vernunft Wollen und Sollen zusammen, so daß man hier eigentlich nicht mehr von „Sollen“ sprechen kann. Kant sagt: „Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt, und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.“²²⁾ Als Vernunftwesen wollen wir also das, was wir tun sollen. Pflichten können nur unseren natürlichen Neigungen und Interessen widersprechen, und die Forderung der Moral ist die Forderung, in unserem Handeln nicht diesen Neigungen zu folgen, sondern dem vernünftigen Willen. Sollen ist ein Phänomen, das weder dem rein empirischen noch dem rein intelligiblen Bereich angehört, sondern dem Bereich des Menschlichen, in dem sich Empirisches und Intelligibles verbinden.

Zur Kritik ist es nicht erforderlich, auf die problematischen metaphysischen Annahmen Kants über den Determinismus im Bereich des Empirischen und die intelligible Welt einzugehen, die der theoretischen Philosophie zuzurechnen sind. Es genügt der Hinweis, daß Kant, indem er die Wertphänomene in den empirischen Bereich ver-

²¹⁾ Vgl. Kant (W)VI, 141 f.

²²⁾ Kant (W)VI, 91.

weist, das intelligible Ich aller Präferenzen entkleidet, so daß es zwar frei von Zwängen aber nicht frei zu sinnvollen Entscheidungen ist. Eine Entscheidung so und nicht anders zu handeln, ist ja nur dann sinnvoll, wenn man diese Alternative als wertvoller erkennt. Wo es also keine Präferenz gibt, da gibt es auch keine sinnvollen Entscheidungen. So sieht sich Kant gezwungen, moralische Kriterien auf solche der logischen Konsistenz von Entscheidungen zu reduzieren.

Aus dem Gedanken, Sollen sei „eigenes notwendiges Wollen“, ergibt sich für Kant sein *moralisches Grundgesetz*, das er auch *Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft* und als *kategorischen Imperativ* bezeichnet. Kant hat mehrere Formulierungen dieses Grundgesetzes angegeben, die er als äquivalent erklärt.²³⁾

Wir betrachten hier nur zwei davon:

- I) „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“.²⁴⁾
- II) „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“.²⁵⁾

Beide Gesetze sind nur dann äquivalent, wenn man genau das wollen kann, was analytisch möglich ist. Das Grundgesetz ist in beiden Fällen nur oberflächlich als Imperativ formuliert. Im Effekt handelt es sich um Bedingungen, unter denen eine Handlung erlaubt ist. Das Prinzip I besagt:

- I*) Eine Handlungsweise F ist der Person a genau dann erlaubt, wenn es möglich ist, daß sie will, daß alle Personen F tun.

Schreiben wir „W(a,A)“ für „Die Person a will, daß A“ und MA für „Es ist möglich, daß A“, so wäre das symbolisch so auszudrücken: $E(Fa) \equiv MW(a, \wedge xFx)$.

Entsprechend läßt sich II so ausdrücken:

- II*) Eine Handlungsweise F ist der Person a genau dann erlaubt, wenn es möglich ist daß alle Personen F tun.

Symbolisch $E(Fa) \equiv M \wedge xFx$. Daß Kant nicht nur eine notwendige Bedingung für Erlaubnisse angeben wollte, ergibt sich aus seiner Äußerung: „Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist erlaubt; die nicht damit stimmt, ist uner-

²³⁾ Vgl. Kant (W)VI, 69.

²⁴⁾ Kant (W)VI, 51.

²⁵⁾ Kant (W)VI, 140. Für weitere Formulierungen vgl. ebenda S. 51, 61 und 65.

laubt“.²⁶⁾ Wir werden unten sehen, daß I und II für Kant Folgen dieser Bestimmung sind. Die Aussage, eine Maxime, F zu tun, sei erlaubt, wenn sie als „Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann“, läßt sich nicht so verstehen, daß es möglich sein solle, F allgemein zu gebieten. Denn Kant wollte ein nichtnormatives Kriterium für Erlaubnisse angeben, und es wäre auch ganz unklar, was möglicherweise geboten werden kann.²⁷⁾ Die Rede von „Gesetzen“ ist hier vielmehr im nichtnormativen Sinn zu verstehen, in dem ein Gesetz eine allgemeine Verhaltensregularität beschreibt.²⁸⁾ Nach II* gilt das Generalisierbarkeitspostulat, das für Kants deontologische Ethik charakteristisch ist.²⁹⁾

Kant hat mehrere Begründungen für sein moralisches Grundgesetz angegeben, von denen die wichtigste die in den §§ 1-7 des 1. Hauptstückes des 1. Buches der „Kritik der praktischen Vernunft“ ist. Seine Argumente für den apriorischen Charakter moralischer Gebote haben wir schon oben skizziert. Daraus ergibt sich für ihn, daß solche Gebote „praktische Gesetze“ sind, d. h. für alle Vernunftwesen gelten müssen – wir sprechen statt dessen einfach von „Personen“. Da *materiale* Gebote, die auf Wirkungen der gebotenen Handlungen und ihrer Bewertung beruhen, empirisch sind – das ergibt sich aus der subjektivistischen Werttheorie Kants, wie wir sahen –, kommen sie als moralische Gesetze nicht in Betracht. Diese Gesetze müssen also *for-*

²⁶⁾ Kant (W)VI, 74.

²⁷⁾ Der kategorische Imperativ weist eine gewisse Verwandtschaft mit dem regelutilitaristischen Prinzip PRU auf: „Eine Handlungsweise F ist erlaubt, wenn der Zustand, in dem alle F tun, positiv (oder: optimal) ist.“ Vgl. dazu den Abschnitt 4.6. Anstelle des Wertbegriffs ‚positiv‘ bzw. ‚optimal‘ tritt bei Kant jedoch der nichtnormative Begriff der Möglichkeit. Wenn auch in I* und II* ein notwendiges und hinreichendes nichtnormatives Kriterium für Erlaubnisse angegeben wird, so vertritt Kant damit doch keinen Naturalismus, denn diese Sätze gelten nach Kant nicht analytisch, sondern sind synthetische Sätze apriori. Vgl. dazu (W)VI, 141 f.

²⁸⁾ In diesem Sinn formuliert Kant das moralische Grundgesetz auch so: „Handle so, als ob die Maxime dieser Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte“ ((W)VI, 51).

²⁹⁾ Es ergibt sich auch aus I* mit der oben genannten Annahme, auf die sich die Behauptung der Äquivalenz beider Thesen stützt: Es ist genau dann möglich zu wollen, daß A, wenn A möglich ist – symbolisch $MW(a,A) \equiv MA$.

mal sein. Das heißt zunächst, daß sie im Sinn der deontologischen Auffassung *Handlungsweisen* und damit generelle Verhaltensregeln vorschreiben müssen: Als apriorisches Kriterium für die Auszeichnung von allgemeinen Praktiken bietet sich aber nur deren Möglichkeit an. Kant sagt: „Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d.i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich seine subjektiv-praktischen Prinzipien, d.i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, sie für sich allein zum praktischen Gesetze machen“.³⁰⁾ Auf diese Weise gelangt man zum Grundgesetz II*.

Zur Kritik dieser Begründung ist zu sagen: Es wäre erstens zu zeigen, daß es neben der auf subjektiven Präferenzen basierenden empirischen Wertethik nicht eine apriorische Wertethik gibt, wie das z. B. M. Scheler annahm, oder eine apriorische Auszeichnung von Handlungsweisen über das Kriterium der Konsistenz der Annahme ihrer generellen Befolgung hinaus, wie das z. B. D. Ross behauptete. Selbst wenn man diese Alternativen als unrealisierbar ansieht und zugesteht, daß man Handlungsweisen nur dann gebieten kann, wenn ihre allgemeine Befolgung nicht unmöglich ist, so ist doch erstens die Umkehrung völlig unplausibel – die Annahme, jede Handlungsweise, die als allgemeine Praxis möglich ist, sei erlaubt –, und zweitens ist die Ableitung des Prinzips II* aus dem Grundgedanken Kants, Sollen als „eigenes notwendiges Wollen“ zu bestimmen, die Forderungen der Moral also aus dem Postulat der Autonomie zu gewinnen, nicht überzeugend. Von diesen beiden Einwänden ist der erste der weitaus gravierendere, denn er zielt nicht nur auf die Begründung des kategorischen Imperativs, sondern auf seinen Inhalt. Tatsächlich erweist er sich als völlig inhaltsleer, wie schon Hegel betont hat.³¹⁾ Kants Ableitungen materialer Prinzipien aus dem Grundgesetz sind nicht haltbar,

³⁰⁾ Kant (W)VI, 135 f.

³¹⁾ Hegel schreibt: „... aus jener Bestimmung der Pflicht als dem Mangel des Widerspruchs ... kann nicht zur Bestimmung von besonderen Pflichten übergegangen werden ... Im Gegenteil kann alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise auf diese Weise gerechtfertigt werden“ ((W)VII, 252 f.).

denn die Unmöglichkeitsbehauptungen, die Verbote begründen sollen, gelten nicht im strengen Sinn. Ein Standardbeispiel Kants ist das Verbot unaufrichtiger Versprechungen: Würde keiner mit seinen Versprechen die Absicht verbinden, sie einzuhalten, so würde auch niemand mehr einem Versprechen Glauben schenken; die Konvention, auf der Versprechungen beruhen, bestünde nicht mehr und damit gäbe es auch kein Versprechen im üblichen Sinn. Ein Zustand, in dem jedermann unaufrichtige Versprechungen abgäbe, ist also nach Kant unmöglich, und daher ist es nach II* verboten, Versprechen nicht einzuhalten. – Es ist nun zwar richtig, daß die Institution des Versprechens, die sich eben darauf stützt, daß Versprechungen im allgemeinen eingehalten werden, vermutlich sehr bald zusammenbräche, wenn unehrliche Absichtserklärungen zur generellen Praxis würden. Aber es ist keineswegs *unmöglich*, daß man auch dann weiterhin Versprechen abgeben und akzeptieren würde; das ist nur empirisch sehr unplausibel.

Da ferner alle Tatsachen möglich sind, sind alle tatsächlich bestehenden Praktiken auch erlaubt. Verhalten sich also alle Leute egoistisch, so ist das auch erlaubt. Und da es sicher *möglich* ist, daß sich alle Leute egoistisch verhalten, ist es im Sinne von II* entgegen den Intentionen Kants erlaubt, Egoist zu sein. Endlich kann man auch die Einwände gegen das Generalisierbarkeitsprinzip in 1.6 gegen II* anführen. Ist es mir z. B. erlaubt zu stehlen, weil der Zustand möglich ist, in dem alle stehlen, die mit mir identisch sind? Kants kategorischer Imperativ ist also als ethisches Prinzip unbrauchbar. Es ist völlig verfehlt, deontische Begriffe auf Modalbegriffe zurückführen zu wollen.³²⁾

Wir haben oben gesehen, daß Kant keine korrekte Ableitung des kategorischen Imperativs aus seinem Grundprinzip angibt, Sollen sei

³²⁾ Zur Kritik an Kant vgl. auch J. St. Mill (U), 207, 249. Mill meint nicht ganz zu Unrecht, daß Kant bei seinen Ableitungen konkreter moralischer Verbote aus dem kategorischen Imperativ tatsächlich nicht auf die *Unmöglichkeit* des Zustands abhebt, der sich bei genereller Verletzung des Verbots ergeben würde, sondern darauf, daß dieser Zustand schädlich oder schlecht ist; daß Kant also im Effekt sein Grundgesetz so versteht: Eine Handlungsweise ist erlaubt, wenn sich kein schlechter Zustand ergibt, falls alle so handeln. Damit müßte er aber im Sinn des Regel-Utilitarismus einen (materialen) Wertbegriff für Zustände voraussetzen.

notwendiges eigenes Wollen. Dieser Mangel läßt sich nur beheben, wenn man folgende Zusatzprämissen annimmt:

- 1) Das Generalisierbarkeitspostulat in der Form $\wedge xy(O(Fx) \supset O(Fy))$.
- 2) Notwendigerweise gewollt wird genau das, was notwendig ist.
 $NW(a,A) \equiv NA$.
- 3) Notwendigerweise nicht gewollt wird nur das Unmögliche –
 $N \neg W(a,A) \supset N \neg A$.³³⁾
- 4) Ist es geboten, daß jemand F tut, so gibt es jemand, dem es geboten ist, F zu tun – $O(VxFx) \supset VxO(Fx)$.

Die Annahmen (2) und (3) sind plausibel; andere Annahmen über das, was (in einem analytischen Sinn von „notwendig“ und „möglich“) möglicher- oder notwendigerweise gewollt wird, bieten sich kaum an. (4) ist nur dann plausibel, wenn man das fragwürdige Generalisierbarkeitspostulat akzeptiert. Dann gelten Gebote für jedermann oder für keinen, und für die Unterscheidung von $O(VxFx)$ und $VxO(Fx)$ fehlt dann die Grundlage.³⁴⁾ Nach (2) gilt nun: Was irgendeiner notwendigerweise will, wollen alle notwendigerweise. Daher kann man die These „Sollen ist notwendiges eigenes Wollen“, so ausdrücken:

- 5) $O(A) \equiv \wedge xNW(x,A)$ – Geboten ist genau das, was alle notwendigerweise wollen.

Da nach (1) und dem Axiom O3 aus 1.1 gilt $O(Fa) \equiv O(\wedge xFx)$, erhalten wir aus (5)

- 6) $O(F) \equiv \wedge xNW(x, \wedge yFy)$ – F ist genau dann geboten, wenn jedermann notwendigerweise will, daß alle F tun.

Mit (1) bis (4) ergibt sich daraus dann auch

- 7) $E(F) \equiv \wedge xMW(x, \wedge yFy)$ – F ist genau dann erlaubt, wenn es jedermann möglich ist zu wollen, daß alle F tun –,

also das Prinzip I*. Und das ist nach (2) und (3) dann äquivalent mit dem Prinzip II*.

Diese Rekonstruktion, in der die erforderlichen Prämissen einer solchen Ableitung explizit angegeben werden, unterstreicht aber nur noch einmal die Fragwürdigkeit des kategorischen Imperativs.

³³⁾ Aus (1) und (2) folgt das Prinzip $MW(a,A) \equiv MA$, das schon oben erwähnt wurde mit der plausiblen Annahme der Konsistenz des Wollens, also mit $W(a,A) \supset \neg W(a, \neg A)$.

³⁴⁾ (4) ist aber keine deontologische Folge von (1).

Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ zählt sicher zu den bedeutendsten ethischen Werken. Ihr Rang ergibt sich aber vor allem aus den Problemen, die Kant gesehen und zu lösen versucht hat, aus den Intentionen, die er verfolgte, und der systematischen Geschlossenheit seines Ansatzes, nicht aber aus dem konkreten Inhalt seiner Theorie. Der ist in fast allen Teilen unhaltbar, und zwar nicht nur in Details, sondern auch in den Grundgedanken. Diese beiden Aspekte – der unbestreitbare Rang der Problemstellung und die ebenso unbestreitbaren Mängel der konkreten Aussagen – erklären, warum die Urteile über die Ethik Kants so extrem divergieren.

Ein zweites Beispiel einer aprioristischen und intuitionistischen objektivistischen Theorie ist die Ethik von William David Ross, die er in (30) und (39) entwickelt hat. Er wendet sich zunächst mit denselben Argumenten gegen naturalistische Definitionen wie G. E. Moore.³⁵⁾ Auch er setzt seine Konzeption insbesondere scharf von der subjektivistischen Wertethik ab.³⁶⁾ Wenn auch bei beiden die Auffassung weniger klar als bei Kant zum Ausdruck kommt, moralische Normen hätten nichts mit subjektiven Präferenzen zu tun, ist es doch gerechtfertigt, sie als Objektivisten anzusehen. Moore weist zwar darauf hin, daß man gegenüber dem, was man als gut erkennt, auch positive Gefühle hat, daß man es vorzieht,³⁷⁾ sieht diesen Zusammenhang aber nur als empirisch an, als ein psychologisches Faktum, und baut seine Ethik ohne Bezugnahme auf subjektive Präferenzen auf. Man kann diese Aussage auch im Sinn des Korrespondenzprinzips aus 2.4 verstehen. Bei Ross findet sich die Bemerkung, die Ausdrücke „moralisch gut“ und „nützlich“ hätten einen völlig verschiedenen Sinn.³⁸⁾ Auch er sagt zwar: Wer urteilt, daß ein Sachverhalt gut ist, hat ein gewisses Gefühl des Interesses und der Zustimmung ihm gegenüber.³⁹⁾ Diesen Gedanken verfolgt er aber nicht weiter; er erscheint ihm als irrelevant für die Ethik.

Im Gegensatz zu Moore vertritt Ross eine deontologische Position. Seine Argumente gegen eine teleologische Ethik sind bereits in 2.5

³⁵⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 2.3.

³⁶⁾ Vgl. Ross (30), 80 ff.

³⁷⁾ Vgl. Moore (03), 130 f.

³⁸⁾ Vgl. Ross (30), 91.

³⁹⁾ Vgl. Ross (30), 90.

besprochen worden, so daß wir darauf hier nicht mehr einzugehen brauchen. Die in unserem Zusammenhang interessante Grundthese von Ross ist, *prima-facie*-Gebote seien uns in einer Art apriorischer Anschauung ebenso evident wie die Axiome der Mathematik: „That an act, *qua* fulfilling a promise, or *qua* effecting a just distribution of goods, or *qua* returning services rendered, or *qua* promoting the good of others, or *qua* promoting the virtue or insight of the agent, is *prima facie* right, is self-evident; not in the sense that it is evident from the beginning of our lives, or as soon as we attend to the proposition for the first time, but in the sense that when we have reached sufficient mental maturity and have given sufficient attention to the proposition it is evident without any need of proof, or of evidence beyond itself. It is self-evident just as a mathematical axiom, or the validity of a form of inference, is evident. The moral order expressed in these propositions is just as much part of the fundamental nature of the universe (and, we may add, of any possible universe in which there were moral agents at all) as is the spatial or numerical structure expressed in the axioms of geometry or arithmetic. In our confidence that these propositions are true there is involved the same trust in our reason that is involved in our confidence in mathematics; and we should have no justification for trusting it in the latter sphere and distrusting it in the former. In both cases we are dealing with propositions that cannot be proved, but that just as certainly need no proof.“⁴⁰⁾

Aus der Evidenz dessen, was uns *prima facie* geboten ist, folgt für Ross aber nicht, daß es uns auch in konkreten Situationen immer evident wäre, was wir zu tun haben. Es gibt ja Fälle, für die mehrere *prima-facie*-Gebote einschlägig sind, die sich nicht zugleich erfüllen lassen. Für sie haben wir nach Ross keine apriorischen Kriterien, welche Pflichten vorrangig sind. Wir können auch nie sicher sein, tatsächlich alle moralisch relevanten Aspekte einer Situation erfaßt zu haben. So bleiben Urteile darüber, was uns im Einzelfall geboten ist, problematisch, und unsere Entscheidung muß sich letztlich auf Intuition stützen. Ross beruft sich dabei auf die Aussage von Aristoteles: „ἐν τῇ ἀλυσίσει ἡ κρίσις“ – Man muß *sehen*, was richtig ist.⁴¹⁾ Neben der unproblematischen apriorischen Evidenz von *prima-facie*-Geboten

⁴⁰⁾ Ross (30), 29 f. Ähnlich äußert er sich auf S. 32 f.

⁴¹⁾ Nikomachische Ethik 1109b 23, 1126b 4. Zitiert in Ross (30), 42.

gibt es also auch eine problematische empirische Evidenz dessen, was in konkreten Situationen zu tun ist.

Die Interpretation dieser Aussagen von Ross wird dadurch erschwert, daß er nirgends klar sagt, was er unter *prima-facie*-Geboten versteht. Er gibt nur Beispiele dafür an, wie etwa das Gebot, gegebene Versprechen einzuhalten. Als *prima-facie*-Gebot besagt diese Norm nicht, es sei unter allen Umständen geboten, ein gegebenes Versprechen zu halten, sondern nur, das sei zumindest solange geboten, als es nicht zu Konflikten mit anderen *prima-facie*-Geboten führt. Nach den Ausführungen im Abschnitt 1.1 ergeben sich *prima-facie*-Gebote aus einem System von bedingten Geboten. *Prima-facie*-Gebote gelten nur unter gebotswidrigen Bedingungen nicht, und in solchen Fällen sagen uns die bedingten Gebote, was zu tun ist. Die Intuition, auf die uns Ross in solchen Situationen verweist, ist nichts anderes als eine Evidenz bedingter Gebote. Es ist aber nicht einzusehen, wieso *prima-facie*-Gebote grundsätzlich evidenter sein sollen als bedingte Obligationen, und erst recht nicht, wieso die Geltung der ersteren apriorisch, die der letzteren hingegen nur empirisch zu erkennen sein soll. Manche Beispiele von Ross für *prima-facie*-Gebote sind zudem als bedingte Gebote darzustellen, wie etwa das Gebot, gegebene Zusagen einzuhalten, also etwas zu tun, wenn man das jemand versprochen hat. Man muß seine Ausführungen daher wohl so deuten, daß er grundsätzlich auch bedingte Gebote für evident hält, aber meint, die Bedingungen bedingter Gebote beschreiben konkrete Situationen nie vollständig. Aus der Tatsache, daß in einer Situation die Bedingung B gilt und daß ein bedingtes Gebot $O(A, B)$ besteht, folgt noch nicht, daß ich A tun soll, denn neben B kann auch eine Bedingung C bestehen, für die gilt $O(\neg A, B \wedge C)$. Pflichten in konkreten Situationen sind also deswegen problematisch, weil wir oft nicht alle moralisch relevanten Aspekte erfassen können. Das ist zwar richtig, besagt aber noch nichts gegen die Evidenz bedingter Gebote. Die aufgewiesenen Schwierigkeiten betreffen vielmehr nur die Anwendung dieser Gebote, die Frage, welche von ihnen in einem gegebenen Fall einschlägig sind.

Im Gegensatz zu Kant nimmt Ross eine Reihe von *prima-facie*-Pflichten an, die sich nicht auf ein Prinzip reduzieren lassen, z. B. die Gebote, gegebene Versprechen zu halten, Genugtuung für getanes Unrecht zu leisten und uns für Wohltaten anderer erkenntlich zu zeigen. Es bleibt jedoch bei der Beteuerung, all das sei apriorisch evi-

dent; eine Begründung für diese Behauptung wird nicht geliefert. Zudem widerspricht Ross dieser These selbst an mehreren Stellen, wo er sagt, die moralischen Anschauungen wandelten sich und Grundlage unserer normativen Urteile seien die moralischen Anschauungen der Besten, die wir nur immanent, in bezug auf ihre Konsistenz, einer Kritik unterziehen, deren materialen Gehalt wir aber nicht infrage stellen könnten.⁴²⁾ (Dabei stellt sich natürlich die Frage: Wie erkenne ich die „Besten“, wenn ich ihre moralischen Anschauungen nicht selbst beurteilen kann?)

Der zentrale Punkt der Kritik an Ross betrifft seine Behauptung, es gäbe Gebote, deren Geltung apriorisch evident ist. Sie wird von Ross nicht näher begründet. Man kann sicher sagen, die Geltung einiger Gebote sei uns evident. Es ist uns z. B. klar, daß jeder, der ein Versprechen gegeben hat, verpflichtet ist, es einzuhalten, und wir verlangen dafür keine weiteren Begründungen. Daraus folgt aber nicht, daß diese Evidenz *apriorisch* oder gar von der gleichen Natur wäre wie die Evidenz mathematischer Sätze. Mathematische Theoreme gelten ja auch nicht nur *prima facie* und vorbehaltlich besonderer Umstände. Man kann auch nicht behaupten, nur singuläre Sätze seien empirisch evident, generelle Gebote müßten also apriorisch evident sein, wenn sie uns überhaupt evident sind. Es gibt ja auch generelle Sätze, deren Evidenz auf Erfahrung beruht, wie z. B. „Reife Tomaten sind rot“. Ross gibt also keine Begründung dafür an, daß die Evidenz von Geboten nicht nur empirisch ist, und diese Hypothese hat im Rahmen seiner Ethik auch keinerlei Erklärungswert. Die These ist zudem höchst unplausibel, denn sie impliziert, daß die Geltung normativer Gebote völlig unabhängig ist von der Beschaffenheit der Welt und der Natur des Menschen. Unter anderen Bedingungen könnten aber dieselben Handlungen ganz andere Folgen haben. Eine Ethik, die so strikt deontologisch ist, daß sie auch Handlungen als „an sich“ richtig erklärt, die grundsätzlich schlechte Folgen haben, ist aber kaum akzeptabel.

Auch die Aussagen von Ross machen es also nicht wahrscheinlich, daß eine apriorische Begründung normativer Sätze möglich ist.⁴³⁾

⁴²⁾ Ross (30), 40 f.

⁴³⁾ Die Annahme einer apriorischen Evidenz von Sätzen wie „Es ist verboten zu stehlen“ oder „Versprechen muß man halten“ erklärt sich zum Teil wohl aus einer Deutung dieser Sätze, die sie zu analytischen Aussagen macht.

5.4 Empiristische Theorien

G. E. Moore hat in den „Principia Ethica“ und in (12) Ideen zu einer empirischen Begründung normativer Sätze entwickelt. Seine Argumente gegen den Naturalismus, speziell gegen den Subjektivismus haben wir schon früher referiert.⁴⁴⁾ Im Gegensatz zu W. D. Ross vertrat Moore eine teleologische Ethik, für die der Wertbegriff fundamental ist. Er war der Überzeugung, es gebe objektive Werttatsachen, die wir empirisch erkennen können. Sie sind uns nach Moore erfahrungsmäßig evident und lassen sich nicht durch andere Tatsachen begründen, denn das würde zu einem Naturalismus führen. Der Begriff ‚intrinsisch gut‘ ist ein Grundbegriff und läßt sich nicht durch andere Begriffe analysieren. Über die Natur oder den Ursprung der Evidenz von Werttatsachen sagt Moore nichts. Er betont vielmehr, daß er dazu nichts sagen möchte: „I imply nothing whatever as to the manner or origin of our cognition of them“.⁴⁵⁾

Von Aussagen über den intrinsischen Wert von Dingen oder Sachverhalten – Moore äußert sich über den Definitionsbereich seines normativen Grundprädikats „gut“ nicht weiter – unterscheidet er Aussagen über den mittelbaren Wert einer Sache und über den Wert von Handlungen. Eine Handlung ist mittelbar gut, wenn ihre Konsequenzen intrinsisch gut sind. Da wir aber die Menge dieser Konsequenzen nicht vollständig übersehen können und da auch die Ermittlung des Gesamtwerts aller Folgen schwierig ist, sind Urteile über den Wert von Handlungen, und allgemein Urteile über den mittelbaren Wert von Ereignissen, im Gegensatz zu solchen über den intrinsischen Wert einer Sache, nach Moore nicht evident, sondern höchst problema-

Versteht man unter „Stehlen“ das unrechtmäßige Wegnehmen fremden Eigentums, so ist es trivialerweise unrechtmäßig, d. h. verboten zu stehlen. Und versteht man unter einem „Versprechen“ eine moralisch verbindliche Zusage, so ist die Aussage, man sei verpflichtet, gegebene Versprechen zu halten, eine Tautologie. Solche analytischen Sätze sind aber für eine Grundlegung der Ethik ohne Interesse, denn sie lassen die Frage offen: Wann ist ein Wegnehmen fremden Besitzes unrechtmäßig, und wann ist eine Zusage moralisch verbindlich? Vgl. dazu auch die Anmerkung 32 zu S. 31.

⁴⁴⁾ Moore legte Wert darauf, nicht als „Intuitionist“ bezeichnet zu werden. „Intuitionisten“ waren aber für ihn Vertreter einer deontologischen Ethik. Vgl. dazu (03), X.

⁴⁵⁾ Moore (03), X.

tisch.⁴⁶⁾ Er nimmt damit eine Position ein, die der von Ross diametral entgegengesetzt ist: Für diesen sind deontische Aussagen evident, Aussagen über den Wert einzelner Sachverhalte hingegen problematisch, für Moore dagegen gilt das Umgekehrte. Eine nähere Begründung oder Erläuterung seiner Grundannahmen gibt er nicht, so daß es sich nicht lohnt, näher auf seine Theorie einzugehen.

Dieser Hinweis auf Moore mag als Beispiel für empiristische, intuitionistische objektivistische Ethiken genügen, zumal sich, soweit ich sehe, in der Literatur keine detaillierteren Theorien dieses Typs finden. Zur Kritik dieser Auffassungen ist folgendes zu sagen: Wir hatten in 5.1 den ethischen Empirismus durch die These E charakterisiert, nach der Erfahrung notwendig und hinreichend ist zur Begründung aller wahren, synthetischen rein normativen Sätze. Verstehen wir unter einem „Beobachtungssatz“ einen Satz, der durch direkte Beobachtungen entscheidbar ist,⁴⁷⁾ so impliziert also E die Behauptung: I) Alle wahren synthetischen rein normativen Sätze lassen sich mit Beobachtungssätzen (deduktiv oder induktiv) begründen.

Nimmt man nun an

II) Alle Beobachtungssätze sind nichtnormative Sätze, so wirft zwar einerseits der Beobachtungsbegriff keine speziell ethischen Probleme auf – man kann dann davon ausgehen, daß er sich mit dem Beobachtungsbegriff deckt, wie er auch in den Naturwissenschaften verwendet wird –, andererseits gerät man jedoch in Konflikt mit der These des Intuitionismus. Denn soll eine Begründung aller synthetischen normativen Erkenntnisse aus den Beobachtungssätzen nach I ohne Rückgriff auf synthetische normative Prinzipien möglich sein, so muß es analytische Beziehungen zwischen den nichtnormativen Beobachtungssätzen und rein normativen Sätzen geben, und diese

⁴⁶⁾ Moore erwähnt nur selten einen komparativen Wertbegriff und kennt keinen metrischen. Dann ist es aber nur in ganz speziellen Fällen möglich, den Wert einer Handlung aus den Werten ihrer Konsequenzen zu bestimmen. Moore spricht auch von „organic wholes“, deren Wert nicht die Summe der Werte der Teile sei (vgl. (03), 36).

⁴⁷⁾ Wie im Falle natürlicher Sätze ist zu betonen, daß diese Bestimmung der Beobachtungssätze nicht scharf ist, da in verschiedenen Untersuchungskontexten Verschiedenes als schlichte Beobachtung gelten kann. (Vgl. dazu Kutschera (81), 9.1 und 9.3) Dieses Problem spielt für die folgenden Überlegungen jedoch keine Rolle.

Beziehungen müssen so stark sein, daß man z. B. nichtnormative Wahrheitsbedingungen für alle Sätze der Form $A \leq B$ (A ist nicht besser als B) angeben kann, die sich überhaupt als wahr oder falsch erkennen lassen. Aus der Gesamtheit dieser analytischen Bedingungen erhielte man dann aber eine – ebenfalls analytisch geltende – Definitionsformel für den Präferenzoperator \leq .⁴⁸⁾ Daher ergibt sich aus I – also aus E – und aus II eine naturalistische Deutung normativer Aussagen, die mit einer intuitionistischen Ethik, wie wir sie hier betrachten, unverträglich ist.⁴⁹⁾ Erfordert jedoch die Ableitung einiger synthetischer rein normativer Sätze aus Beobachtungssätzen synthetische normative Prinzipien, so muß es – im Widerspruch zu E – synthetische moralische Erkenntnisse apriori geben.

Das Fazit dieser Überlegung ist also: Die These E ist nur dann haltbar, wenn man II aufgibt, also annimmt, daß einige rein normative Sätze selbst Beobachtungssätze sind. Dann muß man aber von einem anderen Beobachtungsbegriff ausgehen als er in den Naturwissenschaften verwendet wird, und es stellt sich die Aufgabe, diesen Beobachtungsbegriff näher zu charakterisieren und zu zeigen, daß solche Beobachtungen zuverlässige Wahrheitskriterien für moralische Sätze darstellen.

Man kann nicht behaupten, es sei den Intuitionisten der empiristischen Richtung, wie z. B. Moore, gelungen, diese Aufgabe zu lösen. Die Problematik einer empirischen Werterkenntnis im Sinne des Objektivismus ergibt sich aus folgender Überlegung: Für Beobachtungen stehen uns unsere fünf Sinne zur Verfügung: Auge, Ohr, Geruchs-,

⁴⁸⁾ Vgl. dazu den Beweis für einen analogen Satz in Kutschera (72), 3.3. Die Beschränkung auf die Existenz von nichtnormativen Wahrheitsbedingungen für *begründbare* Sätze der Form $A \leq B$ ist unwesentlich, da man die Definitionsformel zumindest als eine *Explikation* des Präferenzbegriffs auffassen kann, die sich in allen nachprüfbaren Fällen mit dem vorausgesetzten Präferenzbegriff deckt.

⁴⁹⁾ Entscheidend ist also nicht die Existenz *irgendwelcher* analytischer Beziehungen zwischen nichtnormativen Beobachtungssätzen und rein normativen Sätzen, wie oft behauptet wird. Die ist durchaus mit einer intuitionistischen Position verträglich. Man verläßt den Intuitionismus z. B. nicht schon, wenn man das Prinzip: „Jemand ist es nur dann geboten, in gewisser Weise zu handeln, wenn er so handeln kann“ als analytischen Satz ansieht. Entscheidend ist allein die Existenz so starker analytischer Beziehungen, wie sie durch I und II gefordert werden.

Geschmacks- und Tastsinn. Moralische Phänomene sind aber sicher keine optischen, akustischen oder haptischen Phänomene, sonst würden sie von den Naturwissenschaften erfaßt und wir würden wieder zu einem ethischen Naturalismus geführt. Nimmt man einen eigenen moralischen Sinn an, so müßte er sich offenbar grundsätzlich von den fünf Sinnen unterscheiden, denn ihm entsprechen keine körperlichen Organe.⁵⁰⁾ Man könnte jedoch folgenden Vergleich benutzen: Wie wir Dinge als schön oder häßlich, Menschen als sympathisch oder unsympathisch, Situationen als erfreulich oder unerfreulich erleben, ohne dafür einen besonderen Sinn, ein besonderes körperliches Organ zu haben, so erleben wir auch Handlungen oder Zustände als moralisch gut oder schlecht. Mit Prädikaten wie „sympathisch“ oder „erfreulich“ beschreiben wir jedoch gefühlsmäßige Einstellungen zu den Dingen; diese Prädikate drücken also keine Eigenschaften aus, die den Dingen selbst zukommen, sondern solche, die sich aus ihrer Beziehung zum Menschen, zu seinen subjektiven Präferenzen ergeben und von diesen abhängen. „Erfreulich“ nennen wir einen Zustand, der uns selbst oder die meisten Menschen erfreut, „sympathisch“ einen Menschen, dem wir ein Gefühl der Zuneigung entgegen-

⁵⁰⁾ Einen moralischen Sinn haben z. B. Shaftesbury und Hutcheson angenommen. A. Smith hat dagegen folgende beiden Argumente angeführt:

1. Eigenschaften, die wir mit einem Sinn feststellen können, sind nicht mögliche Eigenschaften des Sinns selbst. So ist z. B. das Prädikat „rot“ nicht sinnvoll auf den Gesichtssinn anwendbar. Im moralischen Fall können wir aber durchaus sagen, daß die Art und Weise, wie jemand Sachverhalte als gut oder schlecht beurteilt, selbst gut oder schlecht sei (vgl. (TMS), 323). Die moralische Verurteilung einer Weise, moralisch zu urteilen, wäre auch nicht legitim, wenn sie sich aus einem angeborenen moralischen Sinn ergäbe, ebenso wenig wie man das schlechte Gehör eines Menschen moralisch verurteilen kann. 2. Gäbe es einen moralischen Sinn, der von unseren Eigeninteressen, Neigungen und Strebungen unabhängig ist, so könnte unsere moralische Urteilsfähigkeit nicht so stark von ihnen getrübt werden, wie das tatsächlich der Fall ist (vgl. (TMS), 157 ff.).

Beide Einwände sind jedoch nicht zwingend, da Wahrnehmungen sich nicht unmittelbar in Urteilen ausdrücken. Urteilt jemand falsch, so folgt daraus nicht, daß er kurzsichtig ist. Auch Benthams Einwand in (PML), 7 ff., die Annahme eines moralischen Sinns führe zum Subjektivismus, ist unberechtigt, denn die Annahme eines solchen Sinns impliziert nicht die These, alles, was jemand aufgrund moralisch-sinnlichen Erlebens als gut erscheint, sei tatsächlich gut.

genbringen. Während so die Annahme einer Analogie moralischer Prädikate zu „rot“ und „viereckig“ in den Naturalismus führt, führt die Parallele zu Wörtern wie „sympathisch“ und „erfreulich“ in den Subjektivismus, oder zumindest zu einer Verwerfung der objektivistischen These, moralische Werte von Zuständen seien unabhängig von unseren subjektiven Einstellungen zu ihnen.

Wir behaupten nicht, es gebe keine Werterfahrung. Im nächsten Kapitel werden wir vielmehr selbst für eine empirische Begründung normativer Sätze plädieren. Hier wollten wir nur deutlich machen, daß eine solche Begründung im Rahmen des Objektivismus auf besondere Schwierigkeiten stößt, weil er jeden Zusammenhang normativer Aussagen mit Aussagen über subjektive Präferenzen leugnet, so daß für ihn die Parallele zwischen normativer Erfahrung und dem Erleben subjektiver Werte von vornherein ausscheidet. Es gibt bisher keinen befriedigenden Ansatz zur Lösung dieser Schwierigkeiten.

5.5 Argumente gegen den Objektivismus

Wir haben bisher gesehen, daß keine überzeugenden objektivistischen Theorien in Sicht sind. Da damit aber die These des Objektivismus noch nicht widerlegt ist, wollen wir in diesem Abschnitt Einwände besprechen, die sich nicht nur gegen diese oder jene objektivistische Ethik richten, sondern gegen ihren gemeinsamen Grundgedanken.

Das bekannteste Argument besteht im Hinweis auf die *Relativität moralischer Ansichten*. Wären normative Sachverhalte objektiv, also unabhängig von unseren Präferenzen, so wäre es unverständlich, daß Moralvorstellungen einem sehr viel stärkeren Wandel unterliegen als Vorstellungen über die Natur, und daß der Grad intersubjektiver Übereinstimmung in normativen Urteilen signifikant geringer ist als in Urteilen über die Natur. Historische und ethnologische Untersuchungen zeigen, daß die moralischen Vorstellungen in hohem Maße kulturabhängig sind. Und das gilt nicht nur für abstrakte moralische Prinzipien, für den theoretischen Überbau, der schließlich auch in der Physik einem starken Wandel unterliegt, sondern selbst für einfache moralische Urteile über den Wert einzelner Handlungen, denen in der Physik elementare Beobachtungssätze entsprechen würden. Man braucht sich aber gar nicht auf frühere Zeiten und fremde Kulturen

beziehen, um sich von der Relativität moralischer Vorstellungen zu überzeugen: In unserer pluralistischen Gesellschaft, in der verschiedene Moralkodizes nebeneinander bestehen, sehen wir uns ständig damit konfrontiert. Wir können immer wieder die Erfahrung machen, daß es unmöglich ist, eine Übereinstimmung in moralischen Fragen zu erreichen. Gäbe es objektive moralische Erkenntnis, so ließe sich die Vielfalt von Moralvorstellungen kaum erklären. Es müßte dann zumindest in einfachen normativen Urteilen eine wesentlich größere intersubjektive und interkulturelle Übereinstimmung geben.

Gegen dieses Argument kann man folgende Einwände geltend machen: Erstens gibt es auch in sehr verschiedenartigen Kulturen moralische Übereinstimmungen. Wahrhaftigkeit, Hilfsbereitschaft, Ehrlichkeit, Gerechtigkeit gelten wohl in allen Kulturen als Tugenden. In ägyptischen Grabinschriften des Alten Reichs, im Kodex des babylonischen Königs Hammurapi und im Konfuzianismus begegnen wir vielen Normen und Idealen, die sich durchaus mit unseren eigenen decken. In anderen Kulturkreisen gibt es sicher auch Ansichten, die wir nicht akzeptieren, wie z. B. die Praktiken der Kopfjagd. Man muß diese Normen aber auf dem Hintergrund der religiösen Vorstellungen sehen, des Welt- und Menschenbildes der Kultur und ihrer sozialen und ökonomischen Lebensbedingungen. Bei den Papuas auf Neu-Guinea dient die Kopfjagd dazu, Namen im Sinn von Identitäten für die eigenen Kinder zu beschaffen. Sie glauben, ein Kind könne nur dadurch eine personale Identität erlangen, daß man sie einem Lebenden nimmt. Daher erfüllt ein Familienvater mit der Kopfjagd eine Fürsorgepflicht für seine Kinder. Wenn wir auch die zugrundeliegenden Vorstellungen als abwegig ansehen, so erscheint auf ihrem Hintergrund die moralische Qualität der Kopfjagd doch in anderem Licht. Allgemein können aus denselben moralischen Grundprämissen mit Hilfe verschiedener nichtnormativer Annahmen oft ganz unterschiedliche praktische Konsequenzen gezogen werden. Normative Urteile hängen von nichtnormativen Annahmen ab, und mit ihnen ändern sich daher auch die Vorstellungen über das, was moralisch richtig ist.

Zweitens unterliegen unsere Anschauungen auch im nichtnormativen Bereich einem starken Wandel. Das gilt für Urteile über Physisches, obwohl wir diese normalerweise als objektiv ansehen. Man kann nicht behaupten, nur physikalische Theorien änderten sich, nicht aber die einfachen Beobachtungstatsachen. Die wissenschaftsge-

schichtliche und wissenschaftstheoretische Diskussion hat gezeigt, daß auch Beobachtungsaussagen und die Sprache, in der wir sie formulieren, theoriebeladen sind. Was wir mit dem Satz „Die Sonne geht auf“ meinen und was wir beobachten, wenn wir die Sonne aufgehen sehen, hängt von unseren Annahmen über die relative Bewegung von Erde und Sonne ab, und die haben sich zweifellos im Lauf der Zeit verändert. So gibt es auch im physikalischen Bereich eine Relativitätstheorie, nach der es keine objektive physikalische Erkenntnis gibt.⁵¹⁾ Tatsächlich ist der Unterschied zwischen normativer und nichtnormativer Erkenntnis also nicht so krass, wie das oft behauptet wird.

Wegen ihrer praktischen Relevanz stehen moralische Aussagen drittens im Kraftfeld egoistischer Interessen. Daher gewinnen sie weniger leicht allgemeine Anerkennung als z. B. Sätze der Geometrie oder der Physik. Das ist nach Hobbes der Grund „... that the doctrine of Right and Wrong is perpetually disputed, both by the Pen and the Sword: Whereas the doctrine of Lines, and Figures, is not so; because men care not, in the subject what be truth, as a thing that crosses no mans ambition, profit, or lust. For I doubt not, but if it had been a thing contrary to any man's right of dominion, or to the interest of men that have dominion, that the three Angles of a triangle should be equal to two angles of a square; that doctrine should have been if not disputed, yet by the burning of all books of Geometry, suppressed, as far as he whom it concerned was able.“⁵²⁾ Um die tatsächlichen moralischen Meinungsverschiedenheiten festzustellen, müßte man also den Einfluß unserer Neigungen und Interessen auf unsere moralischen Urteile abziehen, was sicher schwierig wäre.

Gibt es verschiedene Meinungen über das Bestehen eines Sachverhalts oder ändern sich die Meinungen darüber, so folgt daraus viertens nicht, daß dieser Sachverhalt nicht objektiv wäre. Die Ansichten über die Entstehung der Erde haben sich in der Geschichte erheblich gewandelt und es gibt darüber auch heute verschiedene Theorien. Daraus folgt aber nicht, daß es keine objektive, tatsächliche Entstehungsgeschichte der Erde gäbe. Der Hinweis auf die Relativität moralischer Anschauungen ist also kein Argument gegen die Annahme objektiver normativer Tatsachen und ihrer Unabhängigkeit von subjektiven Präferenzen. Man könnte es auch als Argument gegen eine

⁵¹⁾ Vgl. dazu z. B. Kutschera (81), Kap. 9.

⁵²⁾ Hobbes (L), 166.

zuverlässige *Erkennbarkeit* dieser Tatsachen oder im Sinn des dritten Einwands als Argument gegen die Zuverlässigkeit unserer *Urteile* über sie ansehen.

Dieser letzte Einwand hat sicher das größte Gewicht: Eine Abhängigkeit unserer Urteile von subjektiven Parametern belegt noch keine Abhängigkeit der beurteilten Sachverhalte von diesen Parametern.

Neben dem Relativitätsargument spielt ein Argument von R. M. Hare gegen den Objektivismus in der Literatur eine große Rolle. Hare argumentiert so:⁵³⁾ Entweder hängt die moralische Qualität eines Sachverhalts nur von seinen nichtnormativen Eigenschaften ab, dann kann man sie durch diese definieren, gelangt also zu einer naturalistischen Position. Oder das gilt nicht; dann können zwei Sachverhalte genau dieselben nichtnormativen, aber verschiedene normative Eigenschaften haben. Das ist aber mit einer objektivistischen Auffassung unverträglich, für die die moralische Qualität dem Sachverhalt als solchen zukommen muß.

Aus der normlogisch trivialen Tatsache, daß gleiche nichtnormative Sachverhalte gleiche Werte haben –, oder allgemein: daß der Wahrheitswert von Normaussagen invariant ist gegenüber Substitutionen von intensionsgleichen normfreien Sätzen –, kann man jedoch nicht folgern, daß sich normative Terme durch nichtnormative definieren lassen.⁵⁴⁾

Ein drittes Argument gegen objektivistische Theorien ergibt sich daraus, daß die Korrespondenzthese K, die wir im Abschnitt 2.4 formuliert haben, überaus plausibel ist, daß bei einer objektivistischen Auffassung aber keine Begründung für sie in Sicht ist. Die Korrespondenzthese kann man auch als These von der *praktischen Effektivität normativer Urteile* bezeichnen. Wir haben schon früher betont, daß zwischen nichtnormativen Urteilen wie „Dies ist rot“ und moralischen Urteilen wie „Dies ist gut“ insofern ein wesentlicher Unterschied besteht, als uns die letzteren zu Handlungen bewegen. Erkenne ich, daß

⁵³⁾ Vgl. Hare (52), 80 ff.

⁵⁴⁾ Einen ähnlichen Fehlschluß begeht P. F. Strawson in (49), wenn er von der Existenz analytischer Beziehungen zwischen nichtnormativen und normativen Sätzen auf die naturalistische These schließt. Auch die beiden anderen dort vorgetragenen Einwände sind nicht brauchbar.

es mir in einer Situation geboten ist, etwas zu tun, so folgt daraus zwar nicht, daß ich es tue – Eigeninteressen können dem entgegenstehen –, aber diese Erkenntnis bedeutet für mich doch in jedem Fall ein Motiv, einen Anlaß, es zu tun. Die Frage „Warum sollte ich tun, was moralisch geboten ist?“, die wir im Abschnitt 2.4 diskutiert hatten, ist danach keine sinnvolle Frage. Nun können auch nichtnormative Feststellungen unsere Präferenzen und damit unsere Handlungen beeinflussen. Ziehe ich von zwei Handlungsalternativen F und G, unter der Bedingung A F vor und unter der Bedingung nicht-A G, so bewirkt die Feststellung, daß A gilt, daß ich F tun will und, wenn dem nichts entgegensteht, auch F tun werde. Die Behauptung der praktischen Effektivität normativer Urteile ist also genauer so zu verstehen, daß unsere normativen Urteile im Gegensatz zu den nichtnormativen nicht nur einen Einfluß auf das haben, was wir nach Einschätzung der gegebenen Umstände vorziehen, sondern auf die subjektive Wertordnung selbst, die zusammen mit unseren Wahrscheinlichkeitsannahmen im Sinne der Ausführungen in 1.4 unsere Präferenzen bestimmt.

An der Korrespondenzthese hängt also die praktische Effektivität moralischer Urteile. Es ist aber nicht zu sehen, wie Annahmen über normative Sachverhalte mit unseren subjektiven Präferenzen zusammenhängen sollen, wenn diese Sachverhalte selbst damit nichts zu tun haben. Bei einer objektivistischen Deutung normativer Aussagen könnte man nicht einmal im Sinn von Hobbes sagen: Wir erkennen nur solche normativen Tatsachen an, die mit unseren Interessen zusammenstimmen, und daher drückt sich in unseren normativen Urteilen auch eine Zustimmung zu ihrem Inhalt aus. Wären normative Aussagen nicht von sich aus praktisch effektiv, so stünde ja nichts entgegen, sie auch dann zu akzeptieren, wenn sie nicht mit unseren subjektiven Wertungen übereinstimmen – ebensowenig, wie meine abweichenden Wertungen mich daran hindern zu sagen, daß die Spartaner es für richtig hielten, mit körperlichen Gebrechen behaftete Kinder auszusetzen.

Aus der Grundthese des Objektivismus folgt zwar nicht, daß die Korrespondenzthese falsch wäre. Gründe für die letztere widerlegen die erstere also noch nicht, aber das Argument weist doch eine grundsätzliche Schwierigkeit objektivistischer Theorien auf.

Ein letztes Argument gegen den Objektivismus ergibt sich aus folgender Überlegung: Sind Verhaltensnormen unabhängig von subjektivi-

ven Präferenzen, so würden sie auch dann gelten, wenn wir alle völlig andere Interessen hätten als das tatsächlich der Fall ist. Das widerspricht aber dem Grundpostulat der Ethik, bei allen Handlungen auf die Interessen anderer Rücksicht zu nehmen. Nun haben wir zwar schon früher betont, daß nicht alle faktischen Interessen unter moralischen Aspekten zu berücksichtigen sind, sondern nur legitime Interessen. Es wäre aber doch absurd, wenn Handlungen ohne jede Rücksicht auf die Interessenlage, die Lebensziele und das subjektive Wert-erleben der Menschen vorgeschrieben wären. Im Abschnitt 5.1 haben wir ferner betont, daß auch in einem objektivistischen Ansatz bedingte Gebote und bedingte normative Präferenzen Platz haben, deren Bedingungen auf subjektive Präferenzen Bezug nehmen. Gehen wir jedoch im Sinn der Ausführungen im Abschnitt 1.3 vom normativen Präferenzbegriff als moralischem Grundbegriff aus, so hat bei einem objektivistischen Ansatz die diesem Begriff zugrundeliegende Bewertung konkreter Zustände oder möglicher Welten jedenfalls nichts mit subjektiven Präferenzen zu tun. Die Bewertung möglicher Welten erfolgt also ohne Rücksicht auf die Präferenzen der Menschen in ihnen, und das widerspricht der Intention ethischer Maximen. Moralische Normen sollen Regelungen für ein sinnvolles gemeinschaftliches Leben sein, und können daher nicht unabhängig von den Bedingungen gelten, unter denen sich dieses Leben vollzieht. Insbesondere wären Normen, die grundlegende natürliche Lebensinteressen wie das Streben nach Selbsterhaltung, Selbstentfaltung, Gesundheit oder Glück ignorieren, nicht akzeptabel.

5.6 Moral und Interesse

Bei der Diskussion subjektivistischer und objektivistischer Ethiken ging es um das Problem des Verhältnisses von subjektiven und normativen Präferenzen, von Interessen und den Forderungen der Moral. Da das eine zentrale Frage der Ethik ist, die uns auch im folgenden beschäftigen wird, wollen wir uns dieses Problem zum Abschluß dieses Kapitels noch einmal vergegenwärtigen.

Es gibt zwei Maßstäbe für unser Handeln: das, was wir tun *wollen*, also letztlich unsere subjektiven Präferenzen, und das, was wir tun *sollen*, d. h. die Forderungen, die sich aus der moralischen Wertordnung ergeben. Beide Maßstäbe beanspruchen unbedingte Geltung. Es gibt

einerseits eine in sich geschlossene und gut begründete Theorie rationalen Handelns, die sich – abgesehen von den Annahmen über die Welt, die auch in moralische Kriterien eingehen – allein auf die subjektiven Wertungen des Handelnden bezieht. Die Bezeichnung „rational“ impliziert schon den Anspruch der Entscheidungskriterien dieser Theorie, durch keine anderen Überlegungen relativierbar zu sein. Fragen wie „Sollten wir rational handeln?“ oder „Warum sollten wir rational handeln?“ sind unsinnig, denn Rationalität ist für uns eben ein nicht mehr hintergebares Kriterium.

Auf der anderen Seite gibt es moralische Kriterien, die wie die Kritik des Subjektivismus zeigte, mit rationalen Verhaltenskriterien nicht zusammenfallen, und ihr Anspruch ist nicht minder unbedingt. Erkennen wir an, daß uns in einer Situation eine Handlung moralisch geboten ist, so erkennen wir damit auch an, daß wir verpflichtet sind, so zu handeln, und diese Pflicht ist durch keinerlei andere Überlegungen relativierbar. Auch hier drückt sich der unbedingte Geltungsanspruch schon im Wort „Pflicht“ aus, und wir haben gesehen, daß auch die Fragen „Sollen wir tun, was geboten ist?“ und „Sollten wir tun, was geboten ist?“ unsinnig sind. Auch das moralisch Richtige ist ein nicht mehr hintergebares Kriterium für unser Handeln.

Wir stehen so als Handelnde im Spannungsfeld zwischen Wollen und Sollen, zwischen Wunsch und Pflicht, zwischen den Forderungen unserer Interessen und denen der Moralität, und beide stehen häufig in Konflikt miteinander. Es ist eine zentrale Frage der Ethik, wie sich diese beiden Verhaltenskriterien vereinbaren lassen. Wollen wir nicht schizophren leben, so müssen wir uns für einen einheitlichen Maßstab des Handelns entscheiden und können nicht im Widerspruch zwischen Sollen und Wollen leben.

Wir haben schon zwei Vermittlungsversuche kennengelernt: den Rationalismus und die Ethik Kants.

Der *Rationalismus* will zeigen, daß sich die Forderungen der Moral mit den Rationalitätskriterien eines aufgeklärten Egoismus decken. Dafür werden folgende Argumente angeboten:

- 1) Die Notwendigkeit der Kooperation mit anderen zur Erreichung eigener Ziele bewirkt, daß man auf die Interessen anderer Rücksicht nehmen muß. Diesen Gedanken haben wir schon in 4.2 erörtert.
- 2) Das persönliche Wohl hängt sehr stark von der sozialen Rolle und Anerkennung ab. Die Gemeinschaft wird aber vor allem jene mit wichtigen Funktionen betrauen und die achten, die den gesellschaftli-

chen Interessen, dem Gemeinwohl dienen. Diesen Gedanken hat z. B. A. Smith in (TMS), 113 ff. vertreten. Dagegen ist aber einzuwenden, daß die soziale Anerkennung sich oft weniger nach den tatsächlichen als nach scheinbaren Verdiensten um das Gemeinwohl richtet (was auch Smith gesehen hat), und daß sie oft auch dem erfolgreichen Egoisten gilt.

3) Da der einzelne Teil der Gemeinschaft ist, dient das, was im allgemeinen Interesse liegt, auch seinen eigenen Interessen. Dieses Argument beruht jedoch auf einer allzu naiven Verwechslung des allgemeinen Interesses als dem, was der Gemeinschaft insgesamt förderlich ist, mit dem allgemeinen Interesse als dem, was im persönlichen Interesse aller ihrer Mitglieder liegt. Bestimmt man das allgemeine Interesse im ersteren Sinn, z. B. mithilfe einer sozialen Präferenzfunktion, so ist klar, daß es in aller Regel nicht im Eigeninteresse aller Beteiligten liegt.⁵⁵⁾

4) Moralische Gebote ergeben sich aus verbindlichen Gesetzen. Ein Gesetz ist aber nur dann verbindlich, wenn seine Befolgung durch Sanktionen erzwungen werden kann. Mit Blick auf derartige Sanktionen liegt es aber im eigenen Interesse aller, sie einzuhalten. Nach dieser Argumentation ist ein „moralisches“ Gebot nichts anderes als die Vorschrift einer Autorität, die Macht hat, ihrem Willen durch Sanktionen Geltung zu verschaffen. Das Weisungsrecht wird dabei mit der Macht zur Durchsetzung identifiziert und moralisches Verhalten mit dem Gehorsam gegenüber solchen Weisungen.⁵⁶⁾ Bei einer solchen Auffassung moralischer Gebote ist klar, daß Konflikte zwischen Eigeninteressen und moralischen Forderungen nur an der Oberfläche auftreten können: Die gesetzliche Forderung, meine Steuern zu bezahlen, kann natürlich meinen Wünschen widersprechen, aber in Anbetracht der Sanktionen, die ich zu gewärtigen habe, wenn ich die Steuern nicht bezahle, liegt es letztlich doch in meinem wohlerwogenen Interesse, sie zu entrichten. Die Sanktionen setzen also Bedingungen, unter denen ich es vorziehe, das Geforderte zu tun. Daß ein

⁵⁵⁾ Auf dieser Verwechslung beruht z. B. J. St. Mills „Beweis“ für den Utilitarismus, den wir in 4.3 angeführt haben.

⁵⁶⁾ Diese Vorstellung klingt bei Hobbes auch dort an, wo er von Gott spricht, „who by right, that is by irresistible power, commandeth all things“, und bei Spinoza wird die Gleichsetzung von Recht mit Macht ganz explizit formuliert. Vgl. dazu auch die Bemerkungen zum Rechtspositivismus in 5.2.

solches Verständnis des Moralischen unhaltbar ist, bedarf – insbesondere nach den Erörterungen in 5.2 – keiner langen Diskussion. Man kann nicht nur fragen, sondern ist es sich selbst schuldig zu fragen, ob die Forderungen einer Autorität, mit denen man konfrontiert wird, rechtens sind, ob es moralisch richtig ist, sie zu befolgen. Und wenn das nicht der Fall ist, so ist es auch angesichts schwerer Sanktionen moralisch nicht erlaubt, sie zu befolgen, egal, ob es sich um staatliche Sanktionen handelt oder um soziale (wie Tadel, Mißtrauen, vermindertes Ansehen oder Kooperationsverweigerung) oder um Strafen im Jenseits.

Mit dem rationalistischen Vermittlungsversuch ist ein Gedanke verwandt, der sich in der stoischen Ethik findet, aber auch bei A. Shaftesbury, F. Hutcheson, J. Butler und J. St. Mill eine wichtige Rolle spielt. Danach bedeutet uns aufgrund der Sympathie und der gefühlsmäßigen Bindungen zu anderen ihr Wohl oft mehr als unser eigenes, und wir erleben eine stärkere Befriedigung, wenn wir für ihr Glück sorgen, als wenn wir auf unser eigenes Wohlbefinden hinwirken. Moralisches Handeln macht uns glücklicher als egoistisches Verhalten. Manche Autoren sprechen auch von einer Befriedigung, die wir angesichts der Freiheit empfinden, uns über unsere egoistischen Neigungen hinwegsetzen zu können. Tugend ist also Lohn ihrer selbst, und nur ein tugendhaftes Leben kann wahres Glück bewirken. Die Forderungen der Moral fallen mit unserem Interesse zusammen, da die altruistischen Interessen die egoistischen überwiegen.

Schon Aristoteles hat aber betont, daß die Behauptung, Tugend allein bewirke bereits ein glückliches Leben, im normalen Sinn des Wortes „Glück“ nicht haltbar ist. Zum Glück sind auch Güter wie Gesundheit, Freiheit und ein gewisses Maß an äußerer wie materieller Sicherheit erforderlich, und die erlangt ein Egoist oft eher als der Tugendhafte. Und Sidgwick hat in (74), 502 darauf hingewiesen, daß Sympathie nicht nur Freude am Wohl anderer bereitet, sondern als Teilnahme an ihrem Geschick oft auch Leid. Zudem würde man einen Menschen, der nur deshalb moralisch handelt, weil ihm das persönlich die größte Befriedigung bereitet, kaum als eine moralische Persönlichkeit ansehen, sondern eher als einen Egoisten etwas merkwürdiger Prägung.

Ein dritter Ansatz zur Vermittlung von Moral und Interesse findet sich in der Aristotelischen Moralphilosophie.⁵⁷⁾ Nach Aristoteles muß man zwischen *wahren* und *vermeintlichen* Interessen unterscheiden. Die wahren Interessen des Menschen ergeben sich aus seiner Natur. Der Mensch ist ein rationales Wesen, Vernunft ist das typisch menschliche Vermögen, und da jedes Lebewesen nach Selbstverwirklichung und Betätigung seiner spezifischen Vermögen strebt, ist das höchste Gut für jeden Menschen die Betätigung seines höchsten Vermögens, der Vernunft, also Erkenntnis. Dieses höchste Gut ist zugleich der moralische wie der subjektiv höchste Wert. Danach zu streben ist die moralische Bestimmung des Menschen wie sein wahres Interesse.⁵⁸⁾ Die Menschen können sich nun über ihre wahren Ziele und den Weg zu ihrem höchsten Glück täuschen und tatsächlich ganz andere Interessen haben. Nur die wahren Interessen richten sich auf moralisch Wertvolles. Während also die beiden ersten Vermittlungsversuche eine Vereinbarkeit faktischer Interessen mit den Forderungen der Moral nachzuweisen versuchen, besteht nach Aristoteles eine Vereinbarkeit nur auf der höheren Ebene wahrer Interessen.

Die Problematik dieses Ansatzes liegt darin, daß man von der „Natur“ des Menschen und seinem „Wesen“ nicht im selben Sinn sprechen kann wie von der Natur eines Tieres. Es gibt sicher viele Bestimmungen, die auf alle Menschen zutreffen, z. B. biologische Charakterisierungen oder auch das Begabtsein mit Vernunft. Zum erheblichen Teil bestimmt aber der Mensch selbst, was er ist, sowohl in seiner kulturell-gesellschaftlichen wie in seiner individuellen Entfaltung. „Der Mensch ist von Natur ein Kulturwesen“, sagt A. Gehlen.⁵⁹⁾ Biologische, tatsächlich artspezifische Eigenschaften begründen nur einen Teil unserer Interessen, die meisten ergeben sich aus den kulturbe-

⁵⁷⁾ Aristoteles hat sich freilich mit dem Problem einer Vermittlung von Interesse und Moral nicht befaßt, denn bei ihm fehlt noch eine prinzipielle Unterscheidung des Nützlichen vom moralisch Guten.

⁵⁸⁾ Diese Konzeption ist nicht naturalistisch. Es soll nicht aus der mit nichtnormativen Begriffen umschriebenen Natur des Menschen eine moralische Bewertung seiner Interessen abgeleitet werden, sondern der Bewertung liegt die normative Prämisse zugrunde, die Entfaltung der eigenen Natur sei ein moralischer Grundwert. In der „Nikomachischen Ethik“ definiert Aristoteles: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίγνεται κατ' ἀρετὴν (1098a 17 ff.).

⁵⁹⁾ Vgl. dazu Gehlen (61), 78.

dingten Lebensbedingungen. So ist das Aristotelische Ideal eines theoretischen Lebens kein Ideal für Steinzeitmenschen, und es war auch im alten Athen nur Ideal einer kleinen Schicht. Was ein Mensch ist, bestimmt sich ferner auch durch das, was er als einzelner aus sich macht, insbesondere durch die Ziele, die er sich setzt. Seine „wahren“ Interessen ergeben sich nicht so sehr aus seiner Natur, sondern aus wohlherwogenen und frei gewählten Lebenszielen. Das heißt nicht, daß diese Ziele nicht auch abhängig wären von seinen Anlagen und seiner kulturellen Umgebung, aber sie werden erst *seine* Ziele, wenn er sie sich zu eigen macht. Angesichts dieser kulturellen wie individuellen Selbstbestimmung des Menschen ist die Annahme wahrer, naturgegebener Interessen sehr problematisch. Endlich wäre auch zu begründen, daß die Verwirklichung der wahren menschlichen Natur (von der man ausgeht) einen intrinsischen Wert, ja sogar den höchsten intrinsischen Wert darstellt. Eine Grundforderung der Moral ist es, die legitimen Interessen anderer zu berücksichtigen, also – im Sinne des Aristotelischen Ansatzes – ihren Anspruch auf Selbstentfaltung. Stehen aber die wahren Interessen der einzelnen in Konflikt miteinander, so gibt die Aristotelische Theorie keine Begründung dafür her, daß man seine eigene Selbstentfaltung um der anderer willen einschränken sollte.

Den vierten Versuch einer Vermittlung von Interesse und Moral stellt die praktische Philosophie Kants dar. Wir haben in 5.3 gesehen, daß er keine Koinzidenz der Forderungen der Moral mit unseren faktischen subjektiven Interessen annimmt, sondern ihre Koinzidenz mit den Zielen, die wir als Vernunftwesen haben. Wie Aristoteles sucht also Kant, die Vereinbarkeit nicht auf der Ebene empirischer Interessen nachzuweisen, die für ihn immer Eigeninteressen sind, sondern auf einer höheren Ebene. Diese Ebene setzt er aber in sehr viel größeren Höhen der Abstraktion an als Aristoteles. Seine „wahren Interessen“ sind reine Vernunftinteressen. Nur wenn wir uns entscheiden, allein aus Vernunftinteressen heraus zu handeln, kommen unsere Ziele mit den Forderungen der Moral zur Deckung.

Dieser Gedanke ist bei Kant, wie wir gesehen haben, jedoch nicht so durchgeführt, daß er einer kritischen Nachprüfung standhielte. Da er die reine Vernunft jeder Präferenz entkleidet, ist nicht einzusehen, wie sie in sinnvoller Weise praktisch werden könnte. Selbst wenn man mit ihm annimmt, man könne sich vernünftigerweise nur für Hand-

lungsweisen entscheiden, die allgemein praktikabel sind, so gibt es doch kein Kriterium dafür, welche von zwei solchen Handlungsweisen vorzuziehen ist, wenn sie einander ausschließen.

Kants Aussagen zum Problem einer Vereinbarung von Interesse und Moral beschränken sich aber nicht auf den Satz, moralisch richtig sei, was mit dem vernünftigen Willen zusammenstimmt. Für Kant ist Glück zwar kein moralisches Kriterium, da verschiedene Leute ihr Glück in unterschiedlichen Richtungen suchen, er hat aber doch anerkannt, daß das Streben nach irgendeiner Form von Glück unverzichtbar ist und jeder durch moralisches Handeln einen Anspruch auf Glück erwirbt. Es kann also nichts geboten sein, was den völligen Verzicht auf Glück bedeuten würde. Aus der Tatsache, daß die Verbindlichkeit moralischer Gebote nicht davon abhängt, ob die Handlungen, die sie vorschreiben, unserem Glück hienieden dienen, und daß in diesem Leben ein moralisches Verhalten oft Verzicht auf Glück bedeutet, ergeben sich dann für Kant die Postulate der Unsterblichkeit und der Existenz eines Gottes, der Tugend durch entsprechende Glückseligkeit im Jenseits belohnt.⁶⁰⁾ Auch Sidgwick betont im letzten Kapitel seiner „Methods of Ethics“, neben den moralischen Geboten – bei ihm ist es die Pflicht, im Sinne des utilitaristischen Prinzips zu handeln – gebe es auch ein unbestreitbares Recht, nach eigenem Glück zu streben. Zwischen beiden besteht, so wie die Verhältnisse nun einmal sind, ein Konflikt. Eine konsistente Ethik ist also nur so möglich, daß man die Vereinbarkeit des Rechts auf Glück mit den Forderungen der Moral nachweist. Mit anderen Worten: Man kann jemand nur dann die Befolgung eines moralischen Gebots zumuten und es ist für ihn nur dann verbindlich, wenn es von ihm nicht einen definitiven Verzicht auf Glück fordert. Sidgwick stellt dann die Frage,

⁶⁰⁾ Vgl. dazu Kant (W) VI, 174 ff., 252 ff. Kant meint nicht, Gebote verpflichteten uns nur durch die Aussicht auf Belohnung. Eine solche Konzeption wäre egoistisch und würde den Charakter des Moralischen völlig verfehlen. Sie verpflichten auch den, der nicht an eine ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits glaubt. Kant sieht es aber als ein praktisches Postulat an, daß es ein Recht auf Glück gibt, das mit diesen Geboten verträglich ist. Für ihn ist es sogar notwendig und daher geboten, daß jeder nach dem *bonum consummationis* strebt, nach vollkommener Tugend und einer ihr angemessenen Glückseligkeit, und daraus folgt nach dem Prinzip „Sollen impliziert Können“, daß dieses vollendete Gute auch erreichbar ist.

ob nicht im Sinne Kants auf dieser Grundlage eine praktische Begründung der Annahme von Unsterblichkeit und der Existenz Gottes möglich ist.

Einen Versuch der Vereinbarung von Interesse und Moral stellt endlich auch Hegels praktische Philosophie dar. Hegel entwickelt seine Ideen aus der Kritik an Kant. Er wirft diesem vor, er habe das Moralische in so abstrakten Höhen angesiedelt, daß es keinen Bezug mehr auf das konkrete menschliche Leben hat. Seine Konzeption versetze den Menschen in den Zwiespalt zwischen dem, was er als Vernunftwesen soll, und dem, was er als empirisches Wesen nur wollen kann, seinen natürlichen Trieben, Neigungen und Interessen also. Er schreibt: „Die geistige Bildung, der moderne Verstand bringt im Menschen diesen Gegensatz hervor, der ihn zur *Amphibie* macht, indem er nun in zwei Welten zu leben hat, die sich widersprechen, so daß in diesem Widerspruch nun auch das Bewußtsein sich umhertreibt und, von der einen Seite herübergeworfen zu der anderen, unfähig ist, sich für sich in der einen wie in der anderen zu befriedigen. Denn einerseits sehen wir den Menschen in der gemeinen Wirklichkeit und irdischen Zeitlichkeit befangen, von dem Bedürfnis und der Not bedrückt, von der Natur bedrängt, in die Materie, sinnlichen Zwecke und deren Genuß verstrickt, von Naturtrieben und Leidenschaften beherrscht und fortgerissen; andererseits erhebt er sich zu ewigen Ideen, zu einem Reiche des Gedankens und der Freiheit, gibt sich als Wille allgemeine Gesetze und Bestimmungen, entkleidet die Welt von ihrer belebten, blühenden Wirklichkeit und löst sie zu Abstraktionen auf, indem der Geist sein Recht und seine Würde nun allein in der Rechtlosigkeit und Mißhandlung der Natur behauptet, der er die Not und Gewalt heimgibt, welche er von ihr erfahren hat“.⁶¹⁾

Diese abstrakte Konzeption des Moralischen macht es praktisch ineffektiv, meint Hegel. Das moralisch Gute kann nur dann verwirklicht werden, wenn es unseren natürlichen Interessen und Neigungen nicht grundsätzlich widerspricht, sondern in sie aufgenommen werden kann und in ihnen die Energien zur Tat findet. Hegel versteht nun das Gute nicht als etwas bloß Ideales. Für ihn verwirklicht und bestimmt es sich allein in konkreten sozialen und politischen Lebensordnungen, und nur in ihnen läßt es sich erkennen. Unsere morali-

⁶¹⁾ Hegel (W)XIII, 80 f.

schen Pflichten ergeben sich aus den sozialen Konventionen und den staatlichen Gesetzen der Gemeinschaft, in der wir leben: „So etwas Leeres, wie das Gute um des Guten willen, hat überhaupt in der lebendigen Wirklichkeit nicht Platz. Wenn man handeln will, muß man nicht nur das Gute wollen, sondern man muß wissen, ob dieses oder jenes das Gute ist. Welcher Inhalt aber gut oder nicht gut, recht oder unrecht sei, dies ist für die gewöhnlichen Fälle des Privatlebens in den Gesetzen und Sitten eines Staates gegeben. Es hat keine große Schwierigkeit, das zu wissen. Der Wert der Individuen also beruht darauf, daß sie gemäß seien dem Geiste des Volks, daß sie Repräsentanten desselben seien und sich einem Stande der Geschäfte des Ganzen zugeteilt haben. Die Moralität des Individuums besteht dann darin, daß es die Pflichten seines Standes erfüllt; und dies ist etwas leicht zu Wissendes: welches die Pflichten seien, ist durch den Stand bestimmt. Das Substanzielle solchen Verhältnisses, das Vernünftige ist bekannt; es ist in dem ausgesprochen, was eben die Pflicht genannt wird. Das, was Pflicht sei, zu untersuchen, ist unnütze Grübele; in dem Hange, das Moralische als etwas Schweres anzusehen, ist eher die Sucht zu erkennen, sich von seinen Pflichten loszumachen“.⁶²⁾

In einem wohlgeordneten Staat gehen die Interessen des Ganzen mit den Interessen der Bürger zusammen. Unter den Gesetzen des Staates wird dem Einzelnen erst ein freies Leben ermöglicht, meint Hegel mit Rousseau, eine Entfaltung seiner Persönlichkeit und ein sinnvolles Leben. „Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten . . . Das Individuum muß in seiner Pflichterfüllung auf irgendeine Weise zugleich sein eigenes Interesse, seine Befriedigung oder Rechnung finden, und ihm aus seinem Verhältnis im Staat ein Recht erwachsen, wodurch die allgemeine Sache seine eigene besondere Sache wird. Das besondere Interesse soll wahrhaft nicht beiseite gesetzt oder gar unterdrückt, sondern mit dem Allgemeinen in Übereinstimmung gesetzt werden, wodurch es selbst und das Allgemeine erhalten wird. Das Individuum, nach seinen Pflichten Untertan, findet als Bürger in ihrer Erfüllung den Schutz seiner Person und Eigentums, die Berücksichtigung seines besonderen

⁶²⁾ Hegel (W)XVIII, 94.

Wohls und die Befriedigung seines substantiellen Wesens, das Bewußtsein und das Selbstgefühl, Mitglied dieses Ganzen zu sein, und in dieser Vollbringung der Pflichten als Leistungen und Geschäfte für den Staat hat dieser seine Erhaltung und sein Bestehen“.⁶³⁾

Mit diesen Gedanken gerät Hegel in die Nähe zu rechtspositivistischen und rationalistischen Ideen. Es ist aber zu betonen, daß uns nach Hegel nicht jede beliebige bestehende Rechtsordnung zum Gehorsam ihren Gesetzen gegenüber verpflichtet. Seine Gleichsetzung von moralischen mit positiv rechtlichen Pflichten beruht auf dem Grundsatz, alles Wirkliche sei vernünftig. Nicht alles Bestehende ist aber „wirklich“ im Sinn Hegels. Das „Wirkliche“ ist für ihn das, was geschichtlich wirkungsmächtig ist, denn Geschichte ist für ihn der Prozeß der Verwirklichung der Vernunft. Nun kann man zwar zurückschauend sagen, was sich historisch durchgesetzt hat, aber wenn man nicht mit Hegel meint, das Ziel der Weltgeschichte zu kennen, hat man keine Kriterien, um zwischen bloß Faktischem und Wirklichem zu unterscheiden. Man muß dann die Kritik des Bestehenden der Weltgeschichte überlassen und sich selbst dem Bestehenden anbequemen. Hegel sagt zwar, Ziel der Weltgeschichte sei die Verwirklichung einer vollkommenen Freiheitsordnung, aber es gibt doch sehr verschiedene Konzeptionen und Ideale von Freiheit, und er sagt auch, Ideen ließen sich erst in ihrer Verwirklichung bestimmen. Die einzige konkrete Auskunft, die wir so von Hegel über unsere Pflichten erhalten, ist, dem Bestehenden zu folgen, und daher hat ihn auch der Rechtspositivismus des 19. Jahrhunderts zu seinen Vätern gerechnet. Von Rationalisten wie Hobbes unterscheidet sich Hegel sehr viel deutlicher. Er rechtfertigt staatliche Ordnungen nicht dadurch, daß sie den Privatinteressen der Bürger dienen, sondern für ihn eröffnet die staatliche Wirklichkeit dem einzelnen die Möglichkeit, sich konkrete überindividuelle Ziele zu setzen, sie zu verfolgen und damit am Leben der Vernunft teilzuhaben, die sich im Staat verwirklicht. „Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus ebenso, daß es etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staates zu sein. – Er hat aber ein ganz anderes Verhältnis zum Individuum;

⁶³⁾ Hegel (W)VII, 407 und 409.

indem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist. Die Vereinigung als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befriedigung, Tätigkeit, Weise des Verhaltens hat dies Substantielle und Allgemeingültige zu seinem Ausgangspunkte und Resultate“.⁶⁴⁾

Auch bei Hegel findet also die Vereinbarung von Interesse und Moral auf einer höheren Ebene statt – auf der Ebene überindividueller, Hegel sagt: „allgemeiner“ oder „substantieller“ Interessen. Diese Interessen richten sich auf das Gemeinwohl und die Werte, die in der Lebensordnung realisiert sind. Sie widerstreiten nicht grundsätzlich den privaten Interessen, da das private Wohl der Staatsbürger mit dem Gemeinwohl eng verbunden ist.

Hegels Kritik an Kant und sein Gedanke, konkrete moralische Pflichten ließen sich nur im Blick auf die konkreten sozialen und politischen Bedingungen bestimmen, unter denen wir leben, ist sicher korrekt. Was ein Verhaltenskodex taugt, zeigt sich erst in der Praxis, und man kann soziale Konventionen und politische Ordnungen zumindest teilweise so verstehen, daß sie das enthalten, was sich in langer Praxis bewährt hat. Der Motor des Fortschritts ist aber auch bei Hegel die Kritik am Bestehenden. Auf welche Kriterien kann sie sich aber stützen? Wann ist sie berechtigt? Für Hegel gilt: sie ist berechtigt, wenn sie sich durchsetzt. Glaubt man aber nicht mit ihm an den Fortschritt der Geschichte, und sieht diese nicht als Prozeß, in dem sich auf Dauer immer das Vernünftige durchsetzt, so ist das nicht akzeptabel. Moralische Utopien, für die das, was sein soll, immer nur das ist, was nicht ist, sind sicher nutzlos. Ebenso nutzlos und überflüssig ist es aber, das was sein soll, nur an dem zu messen, was ist.

Wenn so auch Hegels Versuch einer Vereinbarung von Interesse und Moral insgesamt nicht überzeugt, so ist er doch in dem Punkt richtig, daß nur eine Moral sich als effektiv erweisen kann, deren Forderungen wir uns zu eigen machen und in unsere subjektiven Präferenzen aufnehmen können.

Das Problem der Vereinbarung von Interesse und Moral ist ein zentrales Problem der Ethik und jede Moralphilosophie wird sich

⁶⁴⁾ Hegel (W)VII, 399.

darin bewähren müssen. Subjektivismus und Objektivismus haben keine Lösungsmöglichkeiten anzubieten. Wir werden also im folgenden zu überlegen haben, wie das Verhältnis von subjektiven und normativen Werten zu bestimmen ist, wenn man einer Lösung dieses Problems näher kommen will.

6 Werterfahrung

6.1 Intentionales und nichtintentionales Werterleben

In den Kapiteln 2 bis 5 haben wir uns mit verschiedenen Typen ethischer Theorien kritisch auseinandergesetzt und haben dabei gesehen, wie eine akzeptable Ethik *nicht* aussehen kann. Wenn wir uns nun der Aufgabe zuwenden, einen konstruktiven Vorschlag zur Begründung der Ethik zu machen, so weisen uns diese negativen Resultate den Weg, denn wir können sie als metatheoretische Bedingungen formulieren, die jede brauchbare Ethik erfüllen muß – von materialen ethischen Prinzipien ist hier noch nicht die Rede.

1. Eine brauchbare Ethik muß *kognitivistisch* sein.

2. Sie muß *intuitionistisch* sein.

Wir konnten zwar keinen generellen Einwand gegen naturalistische Ethiken angeben, die Diskussion solcher Ethiken im Kapitel 4 und in 5.2 hat aber doch gezeigt, daß alle naturalistischen Ansätze zu Schwierigkeiten führen, für die keine Lösung in Sicht ist.

3. Eine brauchbare Ethik muß *teleologisch* sein.

4. Sie darf *nicht subjektivistisch* sein.

5. Sie darf aber auch *nicht objektivistisch* sein.

Es ist also eine Deutung normativer Wertaussagen anzugeben, bei der sie nicht Aussagen über subjektive Wertungen von Personen sind, sondern über die Werte von Zuständen oder Handlungen. Andererseits soll die Deutung aber die praktische Effektivität moralischer Urteile garantieren, also mindestens die Geltung des Korrespondenzprinzips aus 2.4 sicherstellen und eine Lösung des Problems der Vereinbarkeit von Interesse und Moral ermöglichen. Mit einer objektiven und intuitionistischen Deutung normativer Aussagen stellt sich die Frage, wie sie sich begründen lassen. Die Diskussion objektivistischer Theorien im letzten Kapitel hat noch keinen befriedigenden Ansatz zur Begründung objektiv verstandener normativer Aussagen aufgewiesen. Eine rein apriorische Begründung solcher Aussagen erscheint aussichtslos. Normative Sätze sind sicher nicht analytisch, und ob es

so etwas wie synthetisch-apriorische Erkenntnis gibt, ist zumindest zweifelhaft. Wir haben zudem betont, daß eine Ethik schon deshalb nicht apriorisch sein kann, weil ihre Postulate die tatsächlichen Lebensbedingungen und Lebensziele der Menschen berücksichtigen müssen. Es bleibt also nur eine Begründung normativer Aussagen durch Erfahrung übrig. Das gilt auch im Blick darauf, daß wir nach einer teleologischen Ethik suchen, deren fundamentale Aussagen Wertaussagen sind, und daß Werte etwas sind, was wir erleben und was sich in der Erfahrung zeigt. Auch für eine empirische Begründung normativer Aussagen hat die Diskussion objektivistischer Theorien nichts hergegeben; wir werden aber noch einmal zu prüfen haben, ob und ggf. wie sich solche Aussagen durch Erfahrung begründen lassen.

Die Annahme einer Werterfahrung begegnet oft dem prinzipiellen Einwand, es gebe wohl eine Erfahrung normaler Objekte, eine Erfahrung von Dingen, Zuständen, Handlungen etc., aber keine Erfahrung von Werten. Angesichts dieser Mißdeutung sei von vornherein betont, daß Werterfahrung hier nicht im Sinne einer Erfahrung von Werten als speziellen Objekten verstanden wird, sondern als Erfahrung davon, daß normale Objekte Werteigenschaften haben. Werterfahrungen sind Erfahrungen des Inhalts, daß Dinge schön oder daß Handlungen gut sind. Ebenso könnte man sagen, es gebe keine Farberfahrungen, da wir zwar konkrete Dinge erfahren könnten, daneben aber nicht Farben als besondere Objekte. Diesem Einwand liegt ein Kategoriefehler zugrunde: „Beobachten“ wird im Sinn einer Subjekt-Objekt-Beziehung verwendet wie im Satz „Ich beobachte den Hasen“, und im Sinn einer Subjekt-Sachverhalt-Beziehung wie in der Aussage „Ich beobachte, daß der Hase braun ist“. Die letztere Aussage kann man nicht durch den Satz übersetzen „Ich beobachte den Hasen und ich beobachte seine Bräune“. Die Behauptung, man könne nicht nur konkrete Dinge beobachten, sondern auch Farbattribute, wäre in der Tat merkwürdig. Es ist aber nicht erstaunlich, wenn jemand beobachten kann, daß ein Ding rot ist. Ebenso wenig verwunderlich ist es, wenn jemand erfahren kann, daß ein Kunstwerk schön oder das Resultat einer Handlung schlecht ist.

Wenn im folgenden von „Werten“ die Rede ist, so verstehen wir dieses Wort in einem sehr weiten Sinn, in dem es nicht nur spezifisch moralische, sondern z. B. auch ästhetische Werte bezeichnet, und neben solchen objektiven Werten auch subjektive. Die Erfahrung, daß

eine Sache angenehm ist, stellt also auch eine Werterfahrung in diesem weiten Sinn dar. Erst später wollen wir im Feld dieser Werte objektive von subjektiven unterscheiden und im Feld objektiver Werte die moralischen auszeichnen.

Unsere These ist also: Werturteile beruhen auf Werterfahrungen. Daß es Werterfahrungen gibt, ist ebenso unbestreitbar wie die Tatsache, daß es überhaupt Erfahrung gibt. Wir erleben Dinge oder Zustände als angenehm oder unangenehm, als erfreulich oder unerfreulich, als schön oder häßlich. Sind normative Aussagen objektiv, so lassen sie sich aber nur auf objektive Wertaussagen stützen; eine Handlung ist nur dann objektiv gut, wenn sie zu objektiv guten Resultaten führt. Nicht alles Werterleben führt aber zu objektiven Werturteilen. Erlebe ich etwas als angenehm, so berechtigt mich das nicht zur Behauptung, es sei nicht nur angenehm für mich, sondern objektiv oder in sich positiv zu bewerten. In der Literatur dominieren nun Deutungen des Werterlebens, nach denen es grundsätzlich nur zu Urteilen über subjektive Werte führt und keine Grundlage objektiver Wertaussagen bilden kann.

Solche subjektiven Deutungen der Werterfahrung beruhen auf folgenden Überlegungen: Wie alle Organismen ist der Mensch ein bedürftiges Wesen. Er steht mit seiner Umwelt in Wechselwirkung und ist für seine Entfaltung und Selbsterhaltung auf sie angewiesen. Die Rede von „Bedürfnissen“ ist dabei in einem sehr weiten Sinn zu verstehen, der sich von dem des normalen Sprachgebrauchs erheblich unterscheidet. Gemeint sind nicht nur elementare biologische Bedürfnisse wie das Nahrungsbedürfnis, sondern all das, was unser Verhalten motiviert. Man kann auch von „Neigungen“ oder – um den weiten und unspezifischen Sinn zu betonen, in dem diese Wörter zu nehmen sind – von „Propensitäten“ reden. Solche Propensitäten werden nun in verschiedenen Formen erlebt: Als Zumutesein, als Drang, als Stimmung, Gefühl, Affekt oder Antrieb werden sie (introspektiv) direkt und unabhängig von gegenständlicher Erfahrung erlebt. Propensitäten erleben wir häufig aber auch in Verbindung mit der Erfahrung von Dingen oder Situationen der Umwelt, wobei diese in einer gewissen Valenz oder Wertigkeit erscheinen.¹⁾ Sie zeigen sich dann in Ver-

¹⁾ Im Anschluß an die Untersuchungen von J. von Uexküll spricht man auch in der Biologie von einem *Valenzcharakter*, den die Dinge im Erleben der Tiere haben. Vgl. dazu Uexküll (21) und (28).

bindung mit der gegenständlichen Welt und in deren Spiegel; wir werden uns ihrer erst in der Konfrontation mit der Außenwelt bewußt. Ein Zustand oder ein Objekt wird dabei als wertvoll, unwertig oder indifferent erlebt, je nachdem, ob er für die Befriedigung bestehender Bedürfnisse dienlich, hinderlich oder irrelevant ist. Im folgenden wollen wir uns speziell für dieses gegenstandsbezogene oder indirekte Erleben eigener Propensitäten interessieren, denn als Grundlage objektiver Werturteile kommen nur Erfahrungen des werthaftern Charakters von Gegenständen, Zuständen, etc. infrage.

Ein gegenstandsbezogenes Werterleben hat intentionale Struktur, es ist ein Erleben von Dingen oder Sachverhalten.²⁾ Wir können uns hier auf den letzteren Fall beschränken. Solche intentionalen Erlebnisse lassen sich durch Sätze der Form darstellen

1) Die Person a erlebt, daß p,

wobei p ein natürlicher Sachverhalt ist. Wir verstehen das Wort „erleben“ hier nicht im Sinn von „wahrnehmen“. Man kann nur dann sagen, „a nimmt wahr, daß p“, wenn der Sachverhalt p tatsächlich besteht. „Erleben“ soll dagegen diese Implikation nicht erhalten. „a erlebt, daß p“ bedeutet also soviel wie „Es erscheint a (erlebnismäßig), als ob p“. ³⁾ Es gibt nun zwei Weisen, in denen sich mit solchen intentionalen Erlebnissen Werte verbinden können: Erstens kann die *Erlebnisweise* als positiv charakterisiert sein. Das können wir durch Sätze der Form ausdrücken:

2) a erlebt es als positiv, daß p.

Zweitens kann *das Erlebte* als positiv bestimmt sein. Dann sagen wir:

3) a erlebt, daß p positiv ist.⁴⁾

Erlebnisse, die durch Sätze der Form (2) beschrieben werden, wollen wir als *timetisch nichtintentional* bezeichnen. Aussagen der Form (3) hingegen beschreiben *timetisch intentionale* Erlebnisse. Beide Arten von Erlebnissen sind intentional, da sie Erlebnisse von Sachverhalten sind. Während bei den ersteren aber nur ein natürlicher Sachverhalt (p) erlebt wird, ist es im zweiten ein *timetischer* Sachverhalt (p ist positiv). Wir sprechen hier von „timetischen“ Sachverhalten, da von

²⁾ Zum Begriff der Intentionalität vgl. Kutschera (81), 5.5.

³⁾ Vgl. dazu Kutschera (81), 3.1.

⁴⁾ Den Sinn des Wortes „positiv“ in (2) und (3) wollen wir hier nicht näher spezifizieren. Es kann für die verschiedensten Wertaspekte stehen.

Werterleben in einem umfassenden Sinn die Rede ist. „Natürliche“ Sachverhalte sind nichttimetische.⁵⁾

Die Aussagen (2) und (3) haben verschiedenen Sinn. Mit (2) wird behauptet, a habe beim Erleben von p positive Empfindungen, mit (3) hingegen, der erlebte Sachverhalt erscheine ihm als positiv. Wertprädikate, die Erlebnisweisen charakterisieren, sind in der Regel nicht zur Charakterisierung von Sachverhalten geeignet, und umgekehrt. Erlebnisweisen sind keine Sachverhalte, und daher sind Prädikate, die für Erlebnisweisen definiert sind, schon kategorial von einem anderen Typ als Prädikate, die für Sachverhalte erklärt sind. Man kann Aussagen des Typs (3) auch nicht in Aussagen der Form (2) übersetzen. Dazu müßte man die Teilsätze „p ist positiv“ entweder in natürliche Aussagen übersetzen können, wie sie als Teilsätze von (2) vorkommen – das ergäbe aber einen Naturalismus und eine adäquate naturalistische Definition von Wertprädikaten ist nicht in Sicht – oder man müßte den Teilsatz „p ist positiv“ in einen Satz $E(p)$ übersetzen können, der Wertprädikate für Empfindungen enthält. Dann wäre aber der Satz (3) synonym mit der Aussage „a erlebt, daß $E(p)$ “. Diese Aussage ist aber sinnlos, da wir nicht Erlebnisweisen erleben, sondern Dinge oder Sachverhalte der Außenwelt. Betrachten wir anstelle des klassifikatorischen Wertbegriffs ‚p ist positiv‘ ferner einen komparativen Begriff, so wäre der Satz „p ist nicht besser als q“ – wir schreiben dafür wieder $p \leq q$ – zu übersetzen in einen Satz $E(p, q)$, der von Empfindungsweisen beim Erleben von p und q handelt. Da nun in $p \leq q$ kein Parameter für Personen vorkommt, darf auch in der Übersetzung $E(p, q)$ kein solcher Parameter vorkommen. $E(p, q)$ müßte also ein Satz von der Art sein „Für alle (oder: die meisten) Personen x gilt: Wenn x p und q erlebt, so erlebt x p nicht als positiver denn q“. Nun können verschiedene Personen dieselben Sachverhalte in verschiedener Weise erleben. Daher würde sich eine drei-wertige normative Logik ergeben: Wenn alle (bzw. die meisten) Personen p nicht als positiver denn q erleben, wäre $p \leq q$ wahr; wenn keiner (bzw. nur einzelne) p nicht als positiver erleben denn q, wäre $p \leq q$ falsch; und

⁵⁾ Da man in Entsprechung zu rein valuativen, valuativen und nichtvaluativen Sätzen (vgl. 1.2) auch rein timetische, timetische und nichttimetische Aussagen unterscheiden kann, ist zu betonen, daß wir unter timetischen Sachverhalten hier solche verstehen, die durch *rein* timetische Sätze ausgedrückt werden.

wenn einige (nicht nur einzelne) p nicht als positiver erleben denn q , und einige p als positiver denn q , so wäre $p \leq q$ unbestimmt. Selbst wenn wir annehmen, daß entweder alle Personen – unter gewissen Normalbedingungen, die sich in $E(p,q)$ noch aufnehmen ließen – p nicht positiver als q erleben, oder daß alle Personen q positiver als p erleben, so wäre das doch nur eine empirische Feststellung, könnte also keine Synonymität zwischen $p \leq q$ und $E(p,q)$ begründen. Endlich soll die Relation \leq eine Quasiordnung sein, es kann aber sein, daß die Person a empfindungsmäßig keinen Unterschied zwischen p und q sowie zwischen q und r machen kann, daß a jedoch r als positiver denn p erlebt. Die Wertdifferenz der Empfindungen von p und q sowie von q und r kann für a unter der Grenze des Feststellbaren liegen, jene der Empfindungen von p und r sie jedoch überschreiten. Die Aussagen (2) und (3) haben also verschiedenen Sinn.

Der Unterschied zwischen (2) und (3) entspricht dem Unterschied zwischen den Sätzen

a) a hat bei der Betrachtung des Objekts c eine Rotempfindung.

b) a erscheint es bei der Betrachtung von c , als ob c rot ist.

Auch hier handelt es sich beidesmal um ein intentionales Erleben; im Fall (a) wird aber die Empfindungsweise, in (b) dagegen das erlebte Objekt charakterisiert. Objekte kann man nicht mit Prädikaten für Empfindungen beschreiben, und Empfindungsweisen nicht mit dem Wort „rot“. Auch hier ist (b) keine hinreichende Bestimmung dafür, daß c tatsächlich rot ist – in einer Dunkelkammer kann uns z. B. etwas Rotes als weiß erscheinen.

Die subjektive Deutung des Werterlebens legt es nun nahe, Werterlebnisse generell als timetisch nichtintentional zu charakterisieren. Zeigen sich im Werterleben eigene Propensitäten, so erweist sich ja nicht der Sachverhalt selbst als wertvoll, sondern er wird nur als positiv erlebt. Werterleben erscheint dann als emotiv gefärbtes Erleben natürlicher Sachverhalte. Der Valenzcharakter der Gegenstände ergibt sich durch die Projektion unserer Neigungen auf das, was uns im Erleben begegnet. Einer subjektiven Deutung des Werterlebens entspricht im natürlichen Fall der Phänomenalismus, nach dem unser Erleben kein intentionales Erleben von Objekten und Sachverhalten der Außenwelt ist, sondern ein Haben von Empfindungen. Der Phänomenalismus versucht daher, Aussagen über Dinge und ihre Eigenschaften als Aussagen über Empfindungen zu rekonstruieren.⁶⁾ Im ti-

metischen Fall kann man also bei einer subjektiven Deutung alles Werterlebens von einem *Wertphänomenalismus* sprechen.

Aussagen vom Typ (2) bilden nun zwar die empirische Grundlage für Aussagen über *subjektive Präferenzen*, diese lassen sich aber nicht in jene *übersetzen*. Das zeigen folgende drei Argumente:

1. Ein Übersetzungsversuch hätte nicht von Aussagen des Typs (2) auszugehen, sondern von Aussagen der Form:

2') Die Person a erlebt es als höchstens so positiv, daß p, als daß q.

Die Aussage

4) a zieht den Sachverhalt p dem Sachverhalt q nicht vor (symbolisch $p \leq_a q$)

ist keine Paraphrase von (2'), denn subjektive Präferenzen bestehen auch zwischen nicht erlebten Sachverhalten. Nun können sich zwar auch mit der Vorstellung eines Sachverhalts Wertempfindungen verbinden, aber sie sind doch von anderer Art als jene bei einem wirklichen Erleben. Die angenehmen Empfindungen, welche die Vorstellung eines Lotto-Gewinns in mir hervorrufen, sind andere – sie sind insbesondere wesentlich schwächer – als jene, die ich bei einem tatsächlichen Gewinn hätte. Für die subjektive Bewertung von Sachverhalten ist es jedoch unerheblich, ob sie erlebt oder nur vorgestellt sind. Man müßte also (4) übersetzen in einen Satz der Gestalt

5) Würde a den Sachverhalt p erleben, so würde a ihn nicht als positiver erleben denn q.

Eine solche Übersetzung begegnet aber folgenden Einwänden:

a) Es gibt Sachverhalte, die man bewerten, aber nicht erleben kann, wie z. B. den eigenen Tod oder die Konjunktion zweier Ereignisse, die sich gleichzeitig an weit voneinander entfernten Orten abspielen. Ein Konditionalsatz wie (5) ist aber für jeden Nachsatz wahr, wenn der Vordersatz notwendig falsch ist.⁷⁾ Daher würde für gewisse Sachverhalte p (die zwar nicht unmöglich sind, aber unmöglich erlebt werden können) sowohl $p <_a q$ wie $p >_a q$ für beliebige q gelten, im Widerspruch zu den Ordnungseigenschaften der Relation \leq_a .⁸⁾

b) Der Wert, den wir einem Ereignis zumessen, hängt auch von dessen Folgen ab. Wir müßten also (5) ersetzen durch

⁶⁾ Vgl. dazu Kutschera (81). Kap. 5.

⁷⁾ Vgl. dazu die Theorie der Konditionalsätze in Kutschera (76), Kap. 3.

⁸⁾ Vgl. dazu die Prinzipien K1 und K2 aus 1.2., die nach 1.4 auch für subjektive Präferenzen gelten.

6) Würde a den Sachverhalt p und dessen Folgen erfahren, so würde a das insgesamt nicht als positiver erleben als q und dessen Folgen. Damit würde aber das Bedenken (a) verstärkt und es bliebe auch gänzlich unklar, wie man einer Menge von Sachverhalten, die man unmöglich alle erleben kann, einen Gesamtempfindungswert zuordnen sollte.

2. Der zweite Einwand ergibt sich wie beim obigen Nachweis, daß sich Aussagen der Gestalt $p \leq q$ nicht in solche der Form (2') übersetzen lassen, daraus, daß für die Aussagen (4) Axiome wie K1 und K2 des Abschnitts 1.2 analytisch gelten. Ließen sich diese Aussagen in solche über Wertempfindungen übersetzen, so müßten für diese analoge Gesetze analytisch gelten. Davon kann aber keine Rede sein. Selbst wenn es Entsprechungen zu K1 und K2 auch für Wertempfindungen gibt, so wären die entsprechenden Gesetze doch nur empirische Aussagen über die Sensibilität von Personen, nicht aber analytische Sätze.

3. Aussagen der Form (4) hängen nicht direkt mit Aussagen der Form (2') zusammen. Ziehe ich einen Zustand p einem Zustand q vor, so heißt das nicht, daß ich p in irgendeiner Weise als positiver, etwa als angenehmer erlebe denn q. Da der Wert von p für mich wesentlich von den zu erwartenden Folgen von p abhängt, die ich nicht mit p zugleich erlebe, kann es sein, daß ich den Zustand p, obwohl ich ihn q vorziehe, momentan als unangenehmer erlebe.

Werterlebnisse bilden also zwar die Grundlage unserer subjektiven Präferenzen, aber diese Präferenzen stellen eine Systematisierung und Extrapolation der Erlebnisse dar, bringen sie in einen kohärenten Zusammenhang, integrieren die verschiedenen Wertaspekte, und all das bedingt ein erhebliches Maß an Unabhängigkeit vom aktuellen Wert-erleben.

Ein timetisch nichtintentionales Werterleben kann dagegen keine Grundlage objektiver Werturteile sein; sie können allein auf einem timetisch intentionalen Erleben beruhen. Nur in diesem werden die erfahrenen Sachverhalte als wertvoll erlebt, und nur ein solches Erleben kann Aussagen über den Wert von Sachverhalten begründen. Wir haben aber schon gesehen, daß sich das timetisch intentionale Erleben nicht auf ein timetisch nichtintentionales reduzieren läßt. Wir haben betont, daß der Satz (3) keine hinreichende Bedingung für den Satz „p ist positiv“ darstellt. (3) ist auch keine notwendige Bedingung für diesen Satz. Positive Sachverhalte werden nicht immer erlebt, und

wenn sie erlebt werden, erscheinen sie nicht immer als positiv. Weder im timetischen noch im natürlichen Fall überzeugen uns ferner Erlebnisse immer vom Bestehen des erlebten Sachverhalts. Wir können uns beim Erleben täuschen, und wir wissen aus Erfahrung, daß Erlebnisse unter gewissen Bedingungen unzuverlässig sind, so daß wir ihnen dann von vornherein nicht vertrauen. Unsere Werturteile spiegeln also nicht direkt unser Werterleben wieder, sondern sie beruhen auf einer Systematisierung und Extrapolation unserer Erlebnisse, ähnlich wie Aussagen über subjektive Präferenzen und Erfahrungsurteile im natürlichen Bereich.

Die Unterscheidung timetisch intentionalen und nichtintentionalen Erlebens und der Hinweis, nur das erstere komme als Grundlage objektiver Werturteile infrage, belegen nun noch nicht, daß es tatsächlich timetisch intentionale Erfahrungen gibt. Nun kann man niemand Erfahrungen andemonstrieren, die er nicht hat – im Feld der Werterkenntnis ebensowenig wie im Fall natürlicher Erkenntnis. Auch dem Phänomenalisten, der behauptet, er sähe keine Gegenstände, sondern hätte nur gewisse Empfindungen, kann man kaum nachweisen, daß er doch etwas sieht. Man kann aber hier wie dort Argumente gegen eine nichtintentionale Deutung aller Erfahrungen vorbringen.

Zunächst kann man sagen, daß es Werterfahrungen gibt, die rein phänomenologisch als timetisch intentional zu beschreiben ist: als Erfahrung vom Wert von Dingen oder Sachverhalten, nicht als wertgefärbte Erlebnisweisen natürlicher Objekte oder Sachverhalte. Beobachten wir z. B., wie jemand aus unmittelbarer Lebensgefahr gerettet wird, oder betrachten wir die „Himmelfahrt Mariens“ von Tizian in der Frari-Kirche in Venedig, so würden wir unser Erleben nicht zutreffend beschreiben, wenn wir sagten, wir hätten bei der Betrachtung des Bildes oder der Hilfeleistung positive Empfindungen. Solche Empfindungen haben wir natürlich auch. Werte werden in spezifischer Weise empfunden; erfahre ich die Schönheit des Bildes, so habe ich dabei auch positive Gefühle. Aber von der Erlebnisweise ist der Erlebnisinhalt zu unterscheiden, und Inhalt des Erlebens ist nicht nur die äußere Gestalt des Bildes oder der Verlauf der Hilfeleistung, sondern auch deren ästhetische, bzw. moralische Qualität. Tatsächlich sagen wir, das Bild sei schön, oder wir sprechen über die leuchtenden Farben, die Ausgewogenheit der Komposition trotz der Dynamik der Bewegung. Und dabei reden wir nicht über unsere Empfindungen oder die anderer Leute, sondern über die Sache selbst, das Bild und

seine ästhetische Qualität. Und wenn wir sagen, die Hilfeleistung sei selbstlos und spontan, so ist von Empfindungen ebenfalls nicht die Rede. Betrachte ich diesen Vorgang oder das Bild von Tizian, so erlebe ich, daß etwas wertvoll ist, und habe dabei nicht nur Wertempfindungen.⁹⁾

Erlebnisweisen sind immer Weisen des Erlebens von bestimmten Personen. Wertwörter, die Erlebnisweisen charakterisieren, wie z. B. „angenehm“, „erfreulich“ oder „reizvoll“, sind daher ihrem Sinn nach subjektbezogen. Enthalten auch Sätze mit solchen Wertwörtern nicht immer einen expliziten Bezug auf Personen, so ist doch die Frage sinnvoll: „Für wen ist es angenehm oder reizvoll?“ Sagt einer beim Schwimmen: „Das Wasser ist angenehm warm“, der andere: „Es ist unangenehm warm“, so widersprechen sie sich nicht, denn der eine meint „Ich empfinde die Wassertemperatur als angenehm“, der andere „Ich empfinde sie als unangenehm“. Dagegen wäre es unsinnig zu fragen: „Für wen ist es moralisch gut?“ oder „Für wen ist es ästhetisch schön?“. Die Ausdrücke „moralisch gut“ und „ästhetisch schön“ haben einen objektiven Sinn, der solche Subjektbezüge ebenso ausschließt wie jener der Wörter „rot“ oder „viereckig“. Es gibt also Wertaussagen, die ihrem Sinn nach nicht subjektbezogen sind.

Ein weiterer Einwand gegen subjektive Deutungen aller Wertprädikate ergibt sich daraus, daß zwischen ihnen und natürlichen Prädikaten enge Sinnbezüge bestehen und daß es viele Prädikate gibt, die zugleich für Wertattribute wie für natürliche Attribute stehen. Die übliche und auch von uns bisher stillschweigend vorausgesetzte vollständige Einteilung der Grund-Prädikate in rein wertende und rein natürliche findet in der normalen Sprache keinen Rückhalt. Es gibt eine große Zahl von Wörtern, die sowohl natürliche wie timetische Bedeutungskomponenten haben, wie „tapfer“, „klug“ oder „bescheiden“. Jemand ist tapfer, wenn er auch unter erheblichen Gefahren an der Verfolgung moralisch guter Ziele festhält. Daß er auch bei Gefahr an seinen Zielen festhält, ist eine rein natürliche Feststellung, daß seine Ziele hingegen moralisch gut sind, ist eine Wertaussage. Auch viele primär natürliche Wörter enthalten wertende Komponenten, wie z. B. „demokratisch“, „intelligent“, „kalt“, „dunkel“, „klein“, „pünkt-

⁹⁾ Auch nach Aristoteles gibt es Erfahrung (αἴσθησις) des Guten und Bösen, des Gerechten und des Ungerechten. Sie zeichnet den Menschen vor allen anderen Lebewesen aus. Vgl. dazu Politik, 1253a 15.

lich“ oder „zuverlässig“. Umgekehrt können auch primär wertende Wörter natürliche Bedeutungskomponenten enthalten. Das gilt z. B. für die Verwendungen von „gut“ in Zusammensetzungen wie „gute Uhr“ oder „guter Schuster“, aber auch für Ausdrücke wie „schönes Wetter“ oder „freundliche Farben“. Diese Zusammenhänge ergeben sich daraus, daß bei vorgegebenen Wertungen natürliche Aussagen normative oder präferentielle Aussagen implizieren können und umgekehrt. Da wir z. B. allgemein eher an Sonnenschein und Wärme als an Regen oder Kälte interessiert sind, charakterisiert der Ausdruck „gutes Wetter“ das Wetter als sonnig oder warm. Und da wir allgemein an genau gehenden Uhren interessiert sind, können wir mit der faktischen Aussage „Diese Uhr geht pro Tag maximal um 2 Sekunden vor oder nach“ jemandem eine Uhr empfehlen. Diese Erklärung setzt freilich die Unterscheidung natürlich – timetisch schon voraus. Darüber hinaus ist aber zu betonen, daß timetische und natürliche Erfahrungen inhaltlich zunächst eine Einheit bilden. Ebenso wie sinnliche Erfahrung nicht in optische, akustische, haptische und kinästhetische Komponenten zerfällt – das zeigt z. B. die räumliche Wahrnehmung –, bilden in der Erfahrung Wertphänomene und natürliche Sachverhalte zunächst ein nur wenig differenziertes Ganzes. Und wie sich rein optische oder rein haptische Wahrnehmungsinhalte erst durch Abstraktion aus konkreteren Inhalten ergeben, so stellt auch die Unterscheidung timetischer und natürlicher Inhalte eine Abstraktionsleistung dar. Wegen dieser Bedeutungsbeziehungen zwischen der natürlichen Sprache, mit der wir Dinge und Sachverhalte der Außenwelt beschreiben, und der Wertsprache kann man Wertwörter nicht generell subjektiv deuten. Enthält dasselbe Prädikat wertende und natürliche Komponenten, so können sich beide nicht auf kategorial ganz verschiedene Gegenstandsbereiche beziehen.

Nimmt man nun ein timetisch intentionales Erleben an, so ist die subjektive Deutung alles Werterlebens aufzugeben, von der wir ausgegangen sind. Zeigen sich im Werterleben immer nur eigene Bedürfnisse, so werden nie Sachverhalte selbst als wertvoll erfahren; unsere Neigungen spiegeln sich nur in der Weise, in der wir sie erfahren. Spielen aber Neigungen keine Rolle bei timetisch intentionalen Erfahrungen, so ist wieder völlig offen, worauf objektive Werterfahrung überhaupt beruht. Unserer fünf Sinne allein reichen dazu sicher nicht aus; sie zeigen uns nur natürliche Sachverhalte. Und ein spezielles

Organ für Wertwahrnehmung, einen besonderen Wertsinn anzunehmen ist nicht sehr plausibel, wie wir in 5.4 gesehen haben. Um einem timetisch intentionalen Erleben Rechnung zu tragen, brauchen wir jedoch den Grundgedanken der subjektiven Deutung, Werterfahrung habe etwas mit unseren Neigungen und Bedürfnissen – im weitesten Sinn dieser Wörter – zu tun, nicht aufzugeben. Es genügt, ihn zu erweitern, indem wir die Voraussetzung fallen lassen, unsere Propensitäten seien vorgegebene biologische oder psychologische Anlagen, die aller Werterfahrung vorausgehen und als innere Parameter unser Werterleben determinieren. Wir haben schon oben betont, daß sich unsere Propensitäten zum großen Teil erst durch den Bezug auf bestimmte Gegenstände determinieren und daß wir sie inhaltlich nur von den Gegenständen her bestimmen können, auf die sie sich beziehen. Wir haben ferner betont, daß sie uns oft auch erst in gegenständlicher Erfahrung bewußt werden. Daher ist die Annahme, alle Propensitäten seien in sich und unabhängig von gegenständlicher Erfahrung bestimmt, zumindest eine unbeweisbare Hypothese. Man kann aber auch sagen, daß viele Neigungen erst durch Erfahrung entstehen. Erfahrungen vermitteln uns oft neue Antriebe und Ziele. Wie wir nicht mit festen Annahmen an die Welt herangehen, aus denen sich die Beobachtungsinhalte ergeben, sondern aus Erfahrung lernen, so gehen wir auch nicht von bestimmten Präferenzen aus, sondern was wir als wertvoll ansehen, ergibt sich aus der Erfahrung. Unsere Neigungen und Antriebe sind also nicht sämtlich rein subjektive Parameter, sondern zum Teil auch Produkt unserer Erfahrung. Das gilt sicher nicht für alle Bedürfnisse, und wir wollen auch nicht behaupten, Erfahrungen könnten völlig neuartige Propensitäten erzeugen. Jemand der keinerlei vorgängige Neigungen hätte, würde vermutlich auch aufgrund von Erfahrung keine entwickeln. Angeborene Propensitäten kann man also als notwendige Bedingung allen Werterlebens ansehen, ebenso wie man angeborene Fähigkeiten wahrnehmungsmäßiger Unterscheidung als Grundlage aller sprachlich-begrifflichen Unterscheidungen ansehen muß. Wie diese aber weit über jene hinausgehen, so geht auch die Mannigfaltigkeit unserer Neigungen über das weit hinaus, was man als angeboren bezeichnen kann. Der Mensch ist immer schon ein bedürftiges Wesen, aber die Mannigfaltigkeit seiner Propensitäten entwickelt sich erst im Laufe seiner Erfahrungen und bestimmt sich in ihnen, und dabei determiniert Gegenständliches unsere Neigungen ebenso, wie diese die Art und Weise,

wie wir Gegenständliches erfahren. Unser ästhetisches Empfinden entwickelt sich z. B. erst aufgrund von Erfahrung. Man wird kaum behaupten wollen, uns wären wohl bestimmte ästhetische Propensitäten angeboren, die sich in den Dingen spiegeln, die wir schön finden. Wir erleben eine Landschaft oder ein Kunstwerk nicht als schön, weil solche Dinge uns eben gefallen, so wie wir nun einmal sind, sondern weil sie schön *sind*. Unsere Begegnung mit schönen Dingen prägt unser ästhetisches Empfinden und unsere Maßstäbe für Schönheit. Wird aber die timetische Empfindungsweise auch von der erlebten Sache her bestimmt und ergibt sie sich nicht allein aus den natürlichen Eigenschaften dieser Sache, so hat sie ihre Grundlage auch in timetischen Attributen dieser Sache. Die Annahme, unsere Neigungen seien auch Produkte unserer Erfahrung genügt also, um einem timetisch intentionalen Erleben Rechnung zu tragen, und mit ihr braucht man den Bezug zwischen Werterleben und Neigungen nicht aufzugeben.

Die Unterscheidung zwischen objektiven und subjektiven Werten ist nun durch das Werterleben allein noch nicht eindeutig vorgezeichnet; sie ist in ihm *angelegt*, aber zum großen Teil ist sie auch Produkt einer Interpretation des Werterlebens. Angelegt ist der Unterschied in den verschiedenen Erfahrungsweisen, in intentionalen gegenüber nichtintentionalen. Gäbe es kein Erleben von Werten als etwas Gegenständlichem, als etwas, das uns begegnet, das wir vorfinden, so entbehrte die begriffliche Unterscheidung jeder empirischen Grundlage.¹⁰⁾ Die Differenzen im Erleben selbst sind aber zunächst nur wenig ausgeprägt. Wir fixieren sie erst in der begrifflichen Bestimmung, der sprachlichen Interpretation des Erlebens. Diese Interpretationsleistung läßt sich durch sprach- und geistesgeschichtliche Hinweise belegen. So zeigt ein Blick auf die timetische Sprache des Griechischen, daß sich die Differenzierung in moralische und subjektive Wertungen erst langsam vollzogen hat.¹¹⁾ ἀγαθόν ist ursprünglich weder das moralisch Gute, noch das subjektiv Nützliche, sondern das Wort hat so-

¹⁰⁾ Entsprechendes wird in Kutschera (81), 8.6 für den Fall natürlichen Erlebens hervorgehoben. Dort wird von einer *Gegenständigkeit* des Erfahrenen im Erleben gesprochen. Hier handelt es sich um eine Gegenständigkeit erlebter Werte, eine Gegenständigkeit des Wertcharakters erfahrener Dinge oder Sachverhalte.

¹¹⁾ Vgl. dazu den Aufsatz „Mahnung zur Tugend“ von B. Snell in (55).

wohl subjektive wie objektive Bedeutungskomponenten. Es steht für das nach allgemeiner Einschätzung Nützliche, Taugliche – ähnlich wie unser Wort „gut“ eine ganz unspezifische Wertvokabel ist, so daß wir ebenso von einem „guten Schuh“ oder einem „guten Pferd“ wie von einer „guten Tat“ reden können. Ein „guter Mensch“ ist einer, der sein Leben seinen (wahren) Interessen gemäß gestaltet, seine spezifischen Fähigkeiten vervollkommenet und seiner sozialen Rolle gerecht wird; ein tüchtiger Mann und braver Bürger. ἀρετή ist nicht nur die moralische Tugend, sondern umfaßt die Komponenten Adel, Leistung, Tüchtigkeit, Geschicklichkeit, Erfolg, Ansehen; man kann auch von einer ἀρετή ὀφθαλμῶν oder ἵππων sprechen, also von einer ἀρετή von Augen oder Pferden. ἁμαρτία ist zugleich Irrtum wie Verbrechen. εὐδαιμονία ist ebenso persönliches Glück, Wohlergehen, Wohlstand, wie Gutsein, allgemein eine moralisch wie im gesellschaftlichen Urteil und unter Aspekten persönlichen Wohlergehens erhöhte Existenz. Das Phänomen des spezifisch Moralischen im Gegensatz zum subjektiv Nützlichen wie auch zum gesellschaftlich Anerkannten gibt es noch nicht; die normative Wertordnung wie die gesellschaftliche und individuelle fallen weitgehend zusammen. Und das gilt, wie wir bereits im Abschnitt 5.6 sahen, weithin noch für Aristoteles, für den εὐδαιμονία in einem vom heutigen Verständnis aus nur schwer nachvollziehbaren Sinn zugleich das höchste subjektive wie objektive Gut ist. Im Verlauf der sprachlichen Differenzierung werden nicht nur verschiedene inhaltliche Aspekte des Werterlebens deutlicher unterschieden, wie das Schöne vom Guten oder das Nützliche vom Angenehmen, es differenziert sich also nicht nur das Feld der Wertwörter, sondern auch – und darauf kommt es uns hier an – subjektive und objektive Wertung.

Daß solchen mit kulturellen Entwicklungen verwobenen Differenzierungen feste Kriterien zugrunde liegen, wird man nicht behaupten können. Man kann aber sagen – und das ist in der Tat fast trivial –, daß die Klassifizierung von Werterlebnissen in timetisch intentionale und nichtintentionale und damit der Aufbau subjektiver wie objektiver Wertordnungen auf dem Prinzip beruht, daß wir jene Werte als *subjektiv* ansehen, die sich allein oder doch vorwiegend aus unseren individuellen Neigungen und Interessen, aus unserer spezifischen Situation oder Eigenart ergeben. Als *objektiv* hingegen bezeichnen wir jene Werte, für die das nicht gilt. Objektiv sind also jene Wertphänomene, die sich nicht allein oder vorwiegend aus persönlichen Neigun-

gen erklären lassen. Allein bei einer solchen Unabhängigkeit von individualspezifischen Parametern kann man auch eine intersubjektive Übereinstimmung in objektiven Werturteilen erwarten.

Umgekehrt ist für uns die intersubjektive Übereinstimmung in Urteilen über Werte ein wichtiges Kriterium für deren Objektivität. Urteilen die anderen ebenso wie wir selbst, so ergeben sich unsere Wertungen offenbar nicht aus unseren rein persönlichen Neigungen. Können wir dagegen keine Übereinstimmung mit anderen erzielen und läßt sich das nicht mit einem Mangel an Informationen oder Sachverstand bei ihnen erklären, so werden wir uns fragen, ob die Unterschiede in den Urteilen nicht auf unterschiedliche Einstellungen zurückzuführen sind, ob es sich also nicht lediglich um subjektive Bewertungen handelt. Intersubjektive Anwendungskriterien sind ferner die Voraussetzung dafür, daß ein Wertwort der gemeinsamen Sprache angehört. Nur dann, wenn Wertprädikate nach gemeinsamen Kriterien verwendet werden, haben sie einen objektiven, nicht nur privaten Sinn. Die Gemeinsamkeit der Gebrauchskriterien erweist sich aber darin, daß wir im großen Ganzen in den Urteilen übereinstimmen, die wir mit diesen Prädikaten formulieren.

Der Objektivitätsanspruch für Wertaussagen stützt sich endlich auch darauf, daß unser Werterleben weder notwendige noch hinreichende Geltungskriterien für sie liefert. Obwohl unser Erleben im timetischen wie im natürlichen Fall die letzte Grundlage unserer Urteile darstellt, ist es, wie schon betont wurde, für die Geltung des Satzes „p ist positiv“ weder notwendig noch hinreichend, daß uns selbst oder anderen p erlebnismäßig als positiv erscheint. Diese Unabhängigkeit der Urteile von direktem Erleben ergibt sich daraus, daß wir im Bereich der erfahrenen Wertsachverhalte Zusammenhänge feststellen, aufgrund derer wir einen Sachverhalt als ein notwendiges oder hinreichendes Kriterium für das Bestehen eines anderen ansehen können. Hinzu kommen Zusammenhänge zwischen timetischen und natürlichen Sachverhalten. Wir haben ja schon im Abschnitt 1.2 betont, daß es solche Zusammenhänge gibt, daß z. B. der Wert einer Handlung von den Umständen und den Folgen abhängt. Der Bereich objektiver Sachverhalte wird so als ein in sich aufgrund von gesetzmäßigen Beziehungen kohärenter Bereich gedeutet. Wir können daher auch Werturteile ohne direkte empirische Überprüfung fällen und können aufgrund dieser Zusammenhänge die Zuverlässigkeit einzelner Werterlebnisse überprüfen. Wie die Kohärenzforderungen für

subjektive Präferenzen sich nicht aus den Eigenschaften unseres subjektiven Werterlebens ergeben, sondern Bedeutungspostulate für rationale Präferenzen darstellen, so ist auch die Aussage, eine objektive Wertordnung erfülle Prinzipien wie K1 und K2, keine Behauptung, die sich aus unserem Werterleben ergibt. Auch die Bedeutung von Prädikaten für objektive Werte bestimmt sich also nicht allein aufgrund unseres Erlebens, und wir sehen so noch einmal, daß unsere Wertaussagen nicht nur eine Extrapolation des Erlebten darstellen, sondern auf Deutungen und Annahmen beruhen, so daß sie sich erheblich von ihrer empirischen Grundlage entfernen können.

6.2 Das Korrespondenzprinzip

Nach dem, was im letzten Abschnitt über die Erfahrung gegenstandsbezogener Werte gesagt wurde, besteht eine Parallelität zwischen ihr und natürlicher Erfahrung, der Erfahrung von Physischem, zum Beispiel. Auch die Erkenntnis von Physischem beruht letztlich auf unserem Erleben. Auch hier gibt es verschiedene Deutungen der Erfahrung: Das eine Extrem bildet die phänomenalistische Interpretation, nach der uns in der sinnlichen Erfahrung nicht Gegenstände oder Sachverhalte der Außenwelt gegeben sind, sondern nur Sinnesdaten oder Empfindungen. Das andere Extrem bildet jener Realismus, nach dem uns in der Erfahrung Gegenstände oder Sachverhalte einer Außenwelt gegeben sind, die in ihrer Existenz wie Beschaffenheit unabhängig davon ist, ob und wie sie von uns erfahren wird.¹²⁾ Diesen Extremen entsprechen im Bereich der Werterfahrung die subjektive Deutung aller solcher Erfahrungen, die wir schon oben als „Wertphänomenalismus“ bezeichnet haben, und der Objektivismus, für den objektive, insbesondere moralische Werttatsachen nichts mit subjektiven Präferenzen zu tun haben, also auch unabhängig davon bestehen, ob und wie wir sie erleben. Die Probleme der Deutung natürlicher Erfahrung haben wir in (81) ausführlich diskutiert. Wir sind dabei zu dem Ergebnis gekommen, daß weder der Phänomenalismus haltbar ist noch ein Realismus im oben skizzierten Sinn. Diesen beiden Positionen haben wir dort eine dritte gegenübergestellt, nach der

¹²⁾ Dieser Realismus wird in Kutschera (81), 3.4 als „starker Realismus“ bezeichnet.

die Natur von vornherein als etwas verstanden wird, was sich uns bei Beobachtungen zeigt. Die Natur wird als gegenständlich begriffen, als etwas, was sich nicht auf unser Erleben reduzieren läßt, aber doch nicht als etwas, das von diesem Erleben völlig unabhängig wäre. Das erlebende Subjekt und die erlebte Welt, Psychisches und Physisches stehen in einem für uns nicht mehr hinterfragbaren Bezug zueinander, den wir als ein *polares Verhältnis* charakterisiert haben. Dort wurde auch betont, daß die Differenzierung zwischen dem, was dem psychischen oder subjektiven Bereich zuzurechnen ist, und dem, was wir der Außenwelt zuschreiben, Produkt eines langen Prozesses sprachlicher und theoretischer Differenzierungen ist, und daß die Objektivierung von Sachverhalten auf drei Aspekten beruht: auf dem, was in der Erfahrung bereits angelegt ist, auf der intersubjektiven Übereinstimmung in den Urteilen und auf der gesetzmäßigen Kohärenz objektiver Phänomene.¹³⁾ Entsprechend verstehen wir hier die Werterfahrung und den Bereich objektiver Wertsachverhalte. Nach den früheren Darlegungen und im Blick auf die ausführliche Behandlung in (81) erübrigt es sich, die Entsprechungen im einzelnen nachzuzeichnen. Diese Parallelität beider Erfahrungsbereiche ist freilich keine vollständige Entsprechung. Es gibt auch deutliche Unterschiede, auf die wir im nächsten Abschnitt eingehen. Angesichts der Tatsache, daß das Werterleben in der Regel als völlig verschiedenartig von natürlicher Erfahrung angesehen wird, kam es uns hier aber zunächst einmal darauf an, die Gemeinsamkeiten deutlich herauszustellen. Und daß solche Gemeinsamkeiten bestehen, ist schon im Blick auf die enge Verflechtung von Wertaussagen mit natürlichen Aussagen höchst plausibel, auf die wir im letzten Abschnitt hingewiesen haben.

Aufgrund dieser Konzeption der Werterfahrung ergibt sich nun ein Zusammenhang zwischen der Erfahrung von Werten und subjektiven Präferenzen, den wir in diesem Abschnitt genauer beschreiben wollen. Wir haben im letzten Abschnitt gesagt, unser Werterleben, auf dem timetische Aussagen letztlich beruhen, hänge mit unseren Bedürfnissen, Neigungen und Strebungen zusammen – noch einmal sei betont: im *weitesten Sinn* dieser Wörter. Diese Propensitäten sind zwar nicht einfach vorgegeben, sondern bestimmen sich zum großen Teil erst aufgrund von Erfahrung, sie sind also nicht immer die *Ursa-*

¹³⁾ Vgl. dazu Kutschera (81), 8.6.

che des Werterlebens, aber es besteht doch eine *Entsprechung* zwischen unseren Propensitäten und der Weise, wie wir etwas erleben. Allgemeines Charakteristikum des Werterlebens ist, daß als wertvoll das erlebt wird, was unseren Strebungen entspricht, worin sie sich erfüllen. Für timetisch intentionale Erlebnisse, in denen wir nicht nur natürliche Sachverhalte als wertvoll erleben, sondern in denen wir *den Wert* solcher Sachverhalte erleben, heißt das: den erlebten Werten entsprechen Erlebnisweisen, wir erleben objektive Werte auch subjektiv als wertvoll. Wir haben zwar betont, daß unsere Wertaussagen nicht immer auf direktem Erleben beruhen, daß wir objektiv Wertvolles nicht immer auch als wertvoll erleben, es wäre aber offenbar absurd anzunehmen, daß wir Sachverhalte auch dann als objektiv wertvoll bezeichnen würden, wenn wir sie subjektiv grundsätzlich als unwertig erlebten. Dem Erlebnisinhalt, dem erlebten Wert, entspricht also eine Erlebnisweise und ihr entsprechen Propensitäten, so daß auch eine Korrespondenz zwischen Propensitäten und dem Erleben von Werten bestehen. Da wir schon eine Beziehung zwischen subjektiven Präferenzen und Erlebnisweisen hergestellt und gesehen haben, daß diese eine Extrapolation und Systematisierung unserer Propensitäten darstellen, können wir sagen: Im Erleben erscheinen objektive Werte auch als subjektiv wertvoll. Und da Wertaussagen auf Werterlebnissen beruhen wie subjektive Präferenzen auf Erlebnisweisen, besteht auch eine Entsprechung zwischen unseren Urteilen über objektive Werte und unseren subjektiven Präferenzen.

Die Relation \leq sei wieder eine Ordnung für objektive Werte, so daß der Satz $p \leq q$ bedeutet, der Sachverhalt p sei bei Berücksichtigung und entsprechender Gewichtung aller objektiven Wertaspekte höchstens so wertvoll wie der Sachverhalt q . Wir müssen nun zwischen dieser Wertordnung \leq und den Annahmen einer Person a über sie unterscheiden. Formal kann man diese Annahmen von a durch eine Wertordnung \leq_a° beschreiben, so daß der Satz $p \leq_a^\circ q$ soviel besagt wie „Nach Ansicht von a ist der Sachverhalt p (objektiv) höchstens so wertvoll wie q “. Es folgt nun weder $p \leq q$ aus $p \leq_a^\circ q$, noch gilt die Umkehrung. Die Person a kann sich ja in ihren Annahmen über die objektive Wertordnung irren. Das liegt schon im Begriff „objektiv“, und wir haben oben gesagt, daß Wertsachverhalte dadurch als objektive Sachverhalte gekennzeichnet sind, daß für ihr Bestehen weder ein direktes Erleben noch Überzeugungen notwendig oder hin-

reichend sind. Über unsere subjektiven Präferenzen können wir uns hingegen nicht irren.

Der Tatsache, daß objektive Werte auch subjektiv als positiv erlebt werden und daß es daher eine Entsprechung zwischen subjektiven Präferenzen und Werterfahrungen gibt, können wir nun so Rechnung tragen, daß wir die Ordnung \leq_a^o als eine Komponente der subjektiven Wertordnung \leq_a der Person a ansehen. Die Ansichten von a über objektive Werte bilden also einen Aspekt ihrer subjektiven Bewertungen. Daneben gibt es noch andere Aspekte, unter denen a die verschiedenen Sachverhalte subjektiv bewertet. Diese Komponenten der subjektiven Gesamtpräferenz \leq_a von a wollen wir in der Relation \leq_a^* zusammenfassen. Da wir die Unterscheidung subjektiv – objektiv nach dem Kriterium vornehmen, ob eine Wertung sich aus persönlichen, individuellen Neigungen ergibt oder nicht, können wir die Ordnung \leq_a^* auch als subjektive Präferenz unter dem Aspekt der *persönlichen Neigungen* charakterisieren. Dieser Begriff ist erheblich weiter als der früher verwendete Begriff des Eigennutzens.¹⁴⁾ Er soll insbesondere auch Humes *limited generosity* umfassen, das Interesse am Wohlergehen anderer, die uns nahe stehen. $p \leq_a^* q$ soll also genau dann gelten, wenn der Sachverhalt p für a aufgrund seiner persönlichen Neigungen nicht besser ist als q .

Beide Ordnungen \leq_a^o wie \leq_a^* gehen nun in einer individuell verschiedenen Gewichtung in die subjektive Präferenz \leq_a ein. Wir kommen so zu einem Ansatz, der dem in 4.4 besprochenen von Hume entspricht. Denken wir uns die Ordnungen metrisiert, so daß $u_a^*(p)$ den Wert von p im Sinne von \leq_a^* , und entsprechend $u_a(p)$ den Wert von p im Sinne von \leq_a darstellt, so können wir für $0 \leq \varepsilon < 1$ setzen

$$u_a(p) = \varepsilon \cdot u_a^*(p) + (1 - \varepsilon) \cdot u_a^o(p).$$

$u_a(p)$, der subjektive Gesamtwert von p für a , ist also ein gewichtetes Mittel aus dem Wert $u_a^*(p)$ von p für a unter persönlichen Aspekten und dem von a angenommenen objektiven Wert $u_a^o(p)$ von p . Die Annahme $\varepsilon < 1$, entspricht dabei unserer Feststellung, daß objektive Werte auch subjektiv als positiv erfahren werden, also einen jedenfalls nicht völlig zu vernachlässigenden Einfluß auf die subjektiven Präferenzen haben. Dieser Ansatz unterscheidet sich von dem Humes

¹⁴⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 4.4.

darin, daß hier erstens die Relation \leq nicht im Sinne einer sozialen Präferenzfunktion durch die Eigeninteressen aller Beteiligten definiert wird, daß zweitens auch u_a^* nicht nur die Eigeninteressen von a berücksichtigt, und daß wir drittens von den *Annahmen* von a bzgl. der objektiven Präferenzordnung \leq ausgehen.

Bilden nun unsere Annahmen über die objektive Wertordnung eine Komponente unserer subjektiven Präferenzen, so sind sie auch praktisch effektiv, d. h. sie sind im Rahmen der subjektiven Gesamtpräferenz mitbestimmend für unser rationales Handeln. Damit haben wir einen ersten Schritt zur Lösung des Problems der Vermittlung von Interesse und Moral getan: Moralische Werte sind auch subjektive Werte für den, der sie erkennt. In der Erfahrung erscheinen sie weder im objektivistischen Sinn nur als Werte in sich, noch im subjektivistischen Sinn nur als Werte für uns, sondern sie haben den *doppelten Aspekt*, wertvoll in sich und wertvoll für uns zu sein. Wir haben aber schon gesehen, daß jede Theorie moralischer Erkenntnis dieser fundamentalen Tatsache Rechnung tragen muß. Deutet man Werte als rein subjektive Phänomene, so gelangt man zum Subjektivismus, deutet man sie als rein objektive Phänomene, so zum Objektivismus. Es ist entscheidend, beide Mißdeutungen zu vermeiden und die wechselseitige Bezogenheit der zwei Werttypen aufeinander und ihre nur relative Selbständigkeit zu sehen. Im selben Sinn, in dem man von einem polaren Verhältnis zwischen Psychischem und Physischem sprechen kann, kann man so auch von einem polaren Verhältnis subjektiver und objektiver Werte reden. Objektive Werte sind auch subjektive Werte für den, der sie erkennt, und als wertvoll erlebt zu werden, ist auch ein Kennzeichen objektiver Werte.

Der Hinweis auf den Doppelaspekt der Werte beantwortet insbesondere auch die Frage: „Warum sollten wir moralisch sein?“, die wir in 2.4 formuliert hatten. Die Erkenntnis objektiver moralischer Werte ist untrennbar verbunden mit einer positiven Einstellung des Erkennenden dazu, mit der Anerkennung dieser Werte als Werte auch für ihn. Der hier vorgeschlagene Ansatz liefert also eine Begründung der Korrespondenzthese K aus 2.4.

Aus unserer Konzeption von Werterkenntnis ergibt sich, daß ein perfekter Egoist, dessen Präferenzen ausschließlich seinen Eigeninteressen folgen, keine moralischen Erkenntnisse hat. Solche Erkenntnisse würden ja nach unserem Ansatz einen, wenn auch noch so geringen Einfluß auf seine Präferenzen haben. Das scheint nun auf den er-

sten Blick eine höchst problematische Konsequenz zu sein, da man geneigt ist, jedermann moralische Erkenntnisfähigkeit zuzusprechen. Dem Egoisten, so würde man sagen, fehlt es nicht an moralischer Einsicht, sie bleibt bei ihm nur ohne Einfluß auf seine Zielsetzungen. Moralische Erkenntnisfähigkeit wird aber auch durch unsere Konzeption niemand bestritten. Auch der Egoist könnte den Wert dessen, was richtig ist, erkennen, wenn er eine andere Einstellung dazu einnähme. Diese Einstellung ist nicht Vorbedingung für moralische Erkenntnis, wie wir sahen, sondern verbindet sich mit ihr; sie geht ebenso aus ihr hervor wie in sie ein. Der Egoist wird natürlich auch erkennen, was man allgemein als moralisch richtig bezeichnet. Er begreift es nur nicht als subjektiv wertvoll. Unsere These ist, daß ohne positive Einstellung zu einer Sache diese nicht als wertvoll erfahren oder erkannt wird. Ebenso würde man wohl von jemand, dem Schönheit nichts bedeutet, nicht sagen, daß er die Schönheit eines Gemäldes erkennt, ohne ihm damit grundsätzlich ästhetisches Erkenntnisvermögen absprechen zu wollen. Er sieht, was wir sehen; man kann ihn auf die Harmonie der Farben, die Lichtführung und ähnliches hinweisen. Wenn ihm all das jedoch gleichgültig ist, so wäre es ungereimt, zu sagen, er erführe die Schönheit des Bildes.

Der doppelte Aspekt der Werte bildet auch den Kern der *platonisch-sokratischen These*, nach der die Erkenntnis dessen, was richtig ist, bereits bewirkt, daß wir es tun, so daß moralisch falsches Handeln nur auf Unkenntnis beruht.¹⁵⁾ Wenn man das auch nicht in dieser Radikalität akzeptieren wird, so verbindet sich mit der Erkenntnis des Werts einer Sache doch jedenfalls eine positive Einstellung dazu. Ob sie ausreicht, uns zu entsprechendem Handeln zu motivieren, ist eine andere Frage.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich nur eine Teilantwort auf die Frage nach der Vermittlung von Interesse und Moral. Sie kommen nur dann zur Deckung, wenn die Relation \leq_a^o für die subjektive Präferenz \leq_a den Ausschlag gibt. Man wird die Ansichten der Person a über die objektive Wertordnung genau dann als *ausschlaggebend* für ihre subjektiven Präferenzen bezeichnen, wenn für alle Sachverhalte p und q gilt:

¹⁵⁾ Vgl. dazu auch den Abschnitt 6.5.

K*: $p <^{\circ}_a q \supset p <_a q$ – Immer wenn die Person a glaubt, q sei objektiv besser als p , zieht sie q dem p vor.

Dieses Prinzip wollen wir als *starkes Korrespondenzprinzip* bezeichnen. Aus ihm folgt nicht, daß a einen Zustand q einem anderen, p , immer nur dann vorzieht, wenn a der Ansicht ist, q sei objektiv besser als p . Nach K^* gilt nur $p \leq_a q \supset p \leq^{\circ}_a q$, aber nicht $p <_a q \supset p <^{\circ}_a q$. Eine Abweichung der beiden Präferenzordnungen kann sich freilich nach K^* nur dann ergeben, wenn $p =^{\circ}_a q$ gilt. Nur wenn a der Ansicht ist, beide Zustände seien objektiv gleich gut, folgt die Entscheidung zwischen p und q den persönlichen Interessen von a . Auf das Vermittlungsproblem und dieses starke Korrespondenzprinzip wollen wir jedoch erst im Abschnitt 6.5 eingehen.

Unser Hinweis, objektive Werte würden auch subjektiv als wertvoll erlebt, läßt sich am Beispiel der Wörter „Freude“ und „Glück“ verdeutlichen. Das Wort „Freude“ charakterisiert zunächst eine Erlebnisweise. Wir bezeichnen damit aber nicht allgemein die Befriedigung, die wir empfinden, wenn ein von uns angestrebter oder gewünschter Zustand eintritt, sondern die besondere Art der Befriedigung über einen ebenso erwünschten wie objektiv wertvollen Zustand. Das Wort enthält also auch eine objektive Komponente, es charakterisiert mit der Erlebnisweise auch den Gegenstand des Erlebens. Wir freuen uns z. B. über etwas Schönes oder Gutes. Man kann dagegen nicht sagen, ein Betrüger empfinde Freude über seine Tat, sondern nur, er empfinde Befriedigung darüber. Freude besteht aber nicht nur in der Befriedigung über einen Zustand, der außerdem auch noch wertvoll ist, sondern sie ist Freude am objektiven Wert des Zustands. Freude ist so eine spezielle Art eines timetisch intentionalen Erlebens, und das Streben, das sich in der Art und Weise äußert, wie wir den Gegenstand erleben, und das in ihm Erfüllung findet, charakterisiert sich damit auch als ein Streben nach objektiven Werten. Andere Dinge können natürlich mitwirken. So enthält die Freude über ein gelungenes Werk auch die Befriedigung über den persönlichen Erfolg. Auch sie ist aber zugleich Freude über den Wert des Geschaffenen, und die Freude an etwas Schönem oder Guten, das uns persönlich nicht nützt, läßt sich nur aufgrund eines Strebens nach objektiven Werten verstehen.

Entsprechendes gilt für das Wort „Glück“. Auch damit bezeichnen wir zunächst etwas Subjektives, eine Gestimmtheit, das Gefühl oder

Bewußtsein einer Harmonie zwischen den eigenen Zielen und Wünschen und der Realität.¹⁶⁾ Der Unterschied zwischen Glück und Freude besteht darin: Freude richtet sich auf einen bestimmten Gegenstand oder Zustand, während Glück eine Gestimmtheit ist, die zwar ihren Grund oder Anlaß in einzelnen Erfahrungen haben kann, in der aber nicht eine bestimmte Tatsache thematisch wird, sondern die Verfassung des Lebens, des Daseins insgesamt. Wie Freude bezieht sich aber Glück nicht nur darauf, daß die Welt unseren Wünschen entspricht, unser Leben nach Wunsch verläuft und wir in unseren Aktivitäten nicht gehindert werden, sondern Glück ist zugleich ein Bewußtsein vom Wert der Welt und unseren Chancen zur Verwirklichung von Werten.¹⁷⁾

Streicht man die objektive Bedeutungskomponente, so bleibt von der Freude nur die Befriedigung über die Erfüllung der eigenen Wünsche, das was der Hedonismus als „Lust“ bezeichnet. Vom Glücksbegriff bleibt nur der Gedanke einer ungehinderten Befriedigung aller Wünsche. Dieser Wandel der Bedeutungen und Ideale vollzieht sich mit der Subjektivierung aller Wertbegriffe. Das zeigt sich besonders deutlich bei Hobbes. Da jeder Wunsch mit seiner Befriedigung erlischt, ist für ihn ein wunschloses Glück nicht denkbar. Glücklich ist nur, wer immer neue Wünsche, Interessen und Ziele hat und die Welt als offenen Horizont für ihre ungehinderte Verfolgung erlebt. Ohne immer neue Wünsche wäre man nach Hobbes nicht glücklich, sondern würde in einem emotionalen Vakuum leben.¹⁸⁾ Dieses Glücks-

¹⁶⁾ „Glück“ in diesem Sinn (als εὐδαιμονία, *felicitas*, *happiness*) ist von „Glück“ als günstigem Zufall (positiver τυχή, *fortuna*, *luck*) zu unterscheiden.

¹⁷⁾ Diese Bedeutungsanalysen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Es ging uns hier nicht um eine Untersuchung aller Verwendungsweisen der Wörter „Freude“ und „Glück“, sondern nur um den Hinweis auf Verwendungen, an denen sich zeigt, daß objektive Werte auch subjektiv als wertvoll erlebt werden.

¹⁸⁾ „Summum bonum, sive ut vocatur, felicitas et finis ultimus, in praesente vita reperiri non potest. Nam si finis sit ultimus, nihil desideratur, nihil appetitur; unde sequitur non modo nihil ab eo tempore ipsi esse bonum, sed ne sentire quidem hominem. Omnis enim sensio cum aliquo appetitu vel fuga conjuncta est; et non sentire est non vivere. Bonorum autem maximum est, ad fines semper posteriores minime impedita progressio. Ipsa cupiti fruitio, tunc cum fruimur, appetitus est, nimirum motus animi fruētis per partes rei qua fruitur. Nam vita motus est perpetuus, qui, cum recta progredi non potest, convertitur in motum circularem“ ((LW) II, 103).

ideal ist aber absurd: Da das Interesse an den Zielen erlischt, wenn man sie erreicht, da Lust immer nur in dem Moment entsteht, in dem man ans Ziel gelangt, um sich im gleichen Augenblick auch schon wieder zu verflüchtigen, ist es das Ideal eines unbeschränkten und ziellosen Luststrebens, das den höchsten Wert nicht einmal in der Lust sehen kann, sondern nur in der Lusterwartung. Pascal hat dieses Glücksideal in den „Pensées“ treffend beschrieben und als Ausdruck des Egoismus analysiert. Wer nur darauf aus ist, seine persönlichen Wünsche zu befriedigen, strebt rastlos nach immer neuen Gütern, die ihm doch keine dauernde Befriedigung verschaffen; nur die Verwirklichung objektiver Werte gewährt dauerhaftes Glück.¹⁹⁾

Für objektivistische Ethiken ist Glück im Grunde kein Thema. Auch sie mißdeuten es als ein bloß subjektives Phänomen. Bei Kant spielt Glück nur als Lohn der Tugend eine Rolle. In Subjektivismus wie Objektivismus wird so die Verbindung subjektiver und objektiver Werte im Glücksbegriff verfehlt, wie sie im Wort εὐδαιμονία zum Ausdruck kommt. In der neuzeitlichen Philosophie war es vor allem Hegel, der diese Verbindung in seiner Idee des Guten wieder herstellt und versucht hat, das Moralische aus den Verklemmungen des Gesollten, aber nicht Gewollten zu lösen.²⁰⁾ Ansätze dazu finden sich auch bei Shaftesbury, Hutcheson, Butler und J. St. Mill, die, wie wir im Abschnitt 5.6 gesehen haben, das Problem der Vermittlung von Interesse und Moral dadurch zu lösen suchen, daß sie den subjektiven Wert moralisch richtigen Handelns betonen. Da sie aber von einer subjektivistischen Deutung der Werte ausgehen, besteht für sie nur so etwas wie ein Lusteffekt tugendhaften Verhaltens. Damit wird jedoch der Charakter moralischen Handelns verfehlt, dem es um die Verwirklichung objektiver Werte geht.

¹⁹⁾ „Ils s'imaginent que, s'ils avaient obtenu cette charge, ils se reposeraient ensuite avec plaisir, et ne sentent pas la nature insatiable de leur cupidité; ils croient chercher sincèrement le repos, et ne cherchent en effet que l'agitation . . . Ainsi s'écoule toute la vie: on cherche le repos en combattant quelques obstacles; et si on les a surmontés, le repos devient insupportable par l'ennui qu'il engendre“ ((W)XIII, 60f.). „La volonté propre ne se satisfera jamais, quand elle aurait pouvoir de tout ce qu'elle veut; mais on est satisfait dès l'instant qu'on y renonce. Sans elle, on ne peut être malcontent; par elle, on ne peut être content“ ((W)XIII, 381f.).

²⁰⁾ Vgl. dazu Hegel (W)VII, 243.

6.3 Probleme der Werterkenntnis

Die Behauptung, es gebe eine Werterkenntnis, die auf der Erfahrung objektiver Werte beruht, begegnet einer weit verbreiteten Skepsis. Diese beruht zum Teil auf Mißdeutungen dessen, was mit den Worten „Walterkenntnis“ und „Walterfahrung“ gemeint ist, zum Teil hat sie aber auch einen tieferliegenden Grund. Sprechen wir zuerst von den Mißverständnissen.

Auf eines haben wir schon im Abschnitt 6.1 hingewiesen. Danach ist Walterfahrung eine Erfahrung spezieller Objekte, eine Beobachtung des Guten oder des Schönen. Demgegenüber haben wir betont: Walterfahrung ist eine Erfahrung des Inhalts, daß etwas eine Wertqualität hat.

Ein zweites Mißverständnis liegt in der Annahme, mit Walterfahrung würde eine untrügliche empirische Evidenz objektiver Wertsachverhalte angenommen. Dagegen haben wir gesagt: Daß es jemandem erscheint, als ob ein Sachverhalt p positiv sei, ist weder notwendig noch hinreichend dafür, daß p tatsächlich positiv ist – ebenso wenig wie ein Ding nur dann oder immer dann rot ist, wenn es jemand so erscheint.²¹⁾

Eine dritte Schwierigkeit ergibt sich, wenn man die Wörter „Erfahren“, „Wahrnehmen“, „Sehen“ usw. von vornherein so versteht, daß nur natürliche Sachverhalte erfahren, wahrgenommen oder gesehen werden. In diesem Sinn kann man dann sagen: „Ich sehe das Bild, die Leinwand, die Farben und Formen, aber ich sehe nicht, daß es schön ist“. Solche terminologischen Festlegungen ergeben aber keine Einwände gegen die Annahme, man könne im normalen Sinn des Wortes auch sehen, daß etwas schön ist. Ähnlichen Argumenten begegnet man in der Diskussion des Problems des Fremdseelischen. Die seelischen Regungen und Zustände anderer können wir nicht wahrnehmen, sagt man; was wir beobachten können, ist immer nur ihr Verhalten. Im normalen Sinn können wir aber durchaus sehen, daß sich jemand freut, daß ihn etwas erschreckt oder daß er etwas sagen will. Dazu brauchen wir nicht in seine Seele zu blicken, sondern nur seine Miene und sein Verhalten zu beobachten. Man kann nicht sagen: Wir

²¹⁾ Wir verbinden mit dem Evidenzbegriff hier auch nicht die Annahme, evident könnten nur bestehende Sachverhalte sein. Vgl. dazu Kutschera (81), 1.5.

sehen nur sein Verhalten, alles andere ist lediglich eine *Interpretation* dessen, was wir sehen. Dieser Einwand ließe sich ja auch weiter treiben: Tatsächlich „sehen“ wir nicht andere Personen, sondern nur körperliche Gebilde; daß es sich um Menschen handelt ist lediglich eine Interpretation dessen, was wir „sehen“. Wenn man nicht willkürlich irgendwo halt macht, kommt man aber auf diesem Weg schließlich dazu, daß man gar nichts mehr „sieht“. Alle Aussagen über den Inhalt von Beobachtungen beruhen schon auf Interpretationen. Das in der Erfahrung „unmittelbar Gegebene“ gibt es nicht.²²⁾

Das führt uns zu einem vierten Mißverständnis. Dabei unterstellt man demjenigen, der eine Erkennbarkeit von Werten annimmt, ein simples empiristisches Erkenntnismodell, das sich im Bereich der natürlichen Erkenntnis schon lange als unbrauchbar erwiesen hat, und benützt dessen Mängel als Einwände gegen die Annahme einer Wert-erkenntnis. Mit gleichem Recht könnte man sagen: Weil der Empirismus nicht haltbar ist, gibt es keine physikalische Erkenntnis. Man kann kaum annehmen, Werterkenntnis sei weniger komplex als natürliche. Es ist also insbesondere davon auszugehen, daß die Sprache, mit der wir den Inhalt auch einfacher Werterlebnisse beschreiben, theoriebeladen ist, daß sich mit der sprachlichen Beschreibung – und damit auch mit der begrifflichen Bestimmung – solcher Inhalte eine Deutung verbindet, so daß jede Aussage über Beobachtetes sich bei anderen Beobachtungen als falsch erweisen kann. Man muß sich ferner klar machen, daß auch im timetischen Fall Beobachtung immer Beobachtung im Licht von Theorien, oder bescheidener gesagt: im Licht vorgängiger Annahmen oder Erwartungen ist,²³⁾ so daß Betrachter, die von verschiedenen Theorien ausgehen, dieselben Beobachtungen verschieden deuten und zu verschiedenen Schlüssen kommen können. Wir gewinnen ferner Wertbegriffe nicht durch Abstraktion aus der Erfahrung, und es gibt auch unter ihnen „theoretische Begriffe“, denen nichts direkt Beobachtbares entspricht. Ob eine Handlung gerecht ist oder selbstlos, sehe ich ihr nicht unmittelbar an. All diese Komplexitäten empirischer Erkenntnis werden für den Fall natürlicher Erkenntnis in der Wissenschaftstheorie behandelt, und da wir sie schon im 9. Kapitel von (81) diskutiert haben, wollen wir sie

²²⁾ Vgl. dazu Kutschera (81), 5.2.

²³⁾ Vgl. dazu Popper (66), 31.

hier für den timetischen Fall nicht nachbuchstabieren. Wir weisen nur auf einige wichtige Punkte hin:

Werterfahrung beginnt, wie gerade betont wurde, nicht mit einer *tabula rasa*, sondern ist Erfahrung im Lichte vorgängiger Annahmen. Wir alle werden in eine gesellschaftliche Umgebung hineingeboren – in eine Familie, eine soziale Schicht, eine politische Ordnung –, in der gewisse Verhaltensnormen gelten und die gewisse Wertvorstellungen und Ideale vertritt. In diese normativen Ordnungen wachsen wir hinein, und sie erscheinen uns zunächst als natürlich und selbstverständlich. Sie bilden unseren ersten Maßstab zur Unterscheidung von richtig und falsch. Wir erlernen die moralische Sprache, den Gebrauch von Wörtern wie „gut“, „gerecht“ oder „Pflicht“, indem wir uns an ihrer allgemeinen Verwendung orientieren, und das heißt auch: an den allgemeinen Urteilen über das, was gut, gerecht oder Pflicht ist. Diese überkommenen Anschauungen bilden die „Theorie“, in deren Licht wir dann unsere eigenen Erfahrungen machen. Wie eine allgemein akzeptierte und bisher gut bewährte Theorie nicht an einzelnen widersprechenden Erfahrungen scheitert, so scheitern auch unsere moralischen Anschauungen nicht an einzelnen Erfahrungen. Erst eine Reihe von Erfahrungen oder sehr starke und beeindruckende Erfahrungen können sie infrage stellen. Im Fall eines politischen Systems und der sie tragenden Anschauungen – und auch das sind ja normative Überzeugungen – kann z. B. die Begegnung mit dem Leid derer, die von diesem System unterdrückt oder ausgebeutet werden oder die Erfahrung von Mißständen, die sich in diesem System nicht beseitigen lassen, diese Anschauungen ins Wanken bringen. Die Geschichte der Naturwissenschaften zeigt, daß Theorien auch im Angesicht ungelöster Probleme und widerstreitender Beobachtungen ein zähes Leben haben. Offene Probleme werden zunächst nicht als unlösbare, sondern als vorläufig noch ungelöste Fragen angesehen, widerstreitende Beobachtungen mit *ad-hoc*-Hypothesen erklärt. Erst wenn eine erfolgversprechende neue Theorie zur Verfügung steht, die mit den aufgetretenen Schwierigkeiten besser fertig wird, wird die alte Theorie aufgegeben.²⁴⁾ Ähnliches gilt für Systeme moralischer und politischer Anschauungen.²⁵⁾ Alternativen sind aber in diesem Bereich nicht so

²⁴⁾ Vgl. dazu Kuhn (62).

²⁵⁾ Vgl. Kuhn (62), 92 f., wo die Parallelen zwischen wissenschaftlichen und politischen Revolutionen aufgezeigt werden.

leicht zu finden. Moralische und politische Konzeptionen bleiben abstrakt und unverbindlich, solange sie nur auf dem Papier stehen. Erst in der Umsetzung in die Praxis, in der Ausprägung von Lebensformen, in der Gestaltung der konkreten sozialen Verhältnisse erweisen sie ihren Wert. Erst wenn man sieht, wie sich das eigene oder das soziale Leben über längere Zeit hin gestaltet, wenn es diesen Vorstellungen folgt, erst wenn man die Möglichkeiten konkreter Lebensgestaltung und ihre Grenzen anschaulich vor Augen hat, zeigt sich ihr Wert.

Wir haben bisher immer die Parallelen zwischen natürlicher Erkenntnis und Werterkenntnis betont. Es besteht nun aber auch ein offensichtlicher Unterschied zwischen beiden Erkenntnisformen: Im Bereich natürlicher Erkenntnis gibt es eine Vielzahl von zum Teil sehr fortgeschrittenen Wissenschaften, während eine vergleichbare Wertwissenschaft nicht existiert, weder auf ethischem noch auf ästhetischem Gebiet. Es gibt keine allgemein als zuverlässig anerkannten Methoden für die Gewinnung von Wertaussagen oder für ihre Überprüfung durch Beobachtung, keine allgemein anerkannten Theorien, keine gesicherten Resultate, keinen wissenschaftlichen Fortschritt durch Akkumulation solcher Resultate. Das ist der tiefere Grund für die Skepsis gegenüber der Annahme einer Werterkenntnis, von dem eingangs die Rede war. Man sagt: Wo es keine allgemein anerkannten Methoden der Erkenntnisgewinnung gibt, kann man von „Erkenntnis“ nicht sprechen. Erkenntnisse sind Überzeugungen, die sich argumentativ durch Bezugnahme auf solche Methoden vertreten lassen, Überzeugungen, deren Wahrheit sich in einer intersubjektiv verbindlichen Weise begründen läßt. Fehlen allgemein anerkannte Begründungsmethoden und intersubjektive Kriterien zur Überprüfung von Behauptungen, so stellen die eigenen Überzeugungen den einzigen Maßstab für richtig und falsch dar, und das heißt, daß von objektiver Erkenntnis nicht die Rede sein kann. Da die Annahme, Ethiker und Ästhetiker seien grundsätzlich unbegabter als Physiker und Biologen, nicht recht plausibel ist, ist die Ursache dieses Defizits an Wissenschaftlichkeit in der Natur der Sache zu suchen. Es ist also anzunehmen, daß Wertaussagen ihrer Natur nach keinen durch intersubjektive Verwendungskriterien präzisierbaren Gehalt haben und entsprechend auch nicht nach allgemein anerkannten Kriterien kontrolliert und begründet werden können. Mündet dieses Argument nicht in

emotivistische oder subjektivistische Auffassungen, so ist es ein Argument für einen *Erkenntnis skeptizismus* bzgl. objektiver Wertsachverhalte.²⁶⁾

Dazu ist aber folgendes zu sagen:

1. Eine wissenschaftliche, nach allgemein anerkannten Methoden gewonnene Erkenntnis ist keine höhere oder besser gesicherte Erkenntnis als eine Erkenntnis in dem schlichten Sinn, in dem eine Person erkennt, daß ein Sachverhalt besteht, wenn sie davon fest überzeugt ist und damit auch recht hat. Größere *subjektive* Sicherheit als Überzeugung gibt es nicht, und größere *objektive* Sicherheit als Wahrheit gibt es auch nicht. Für eine ausführliche Diskussion des Erkenntnisbegriffs sei wieder auf (81), Kap. 1 verwiesen. Hier genügt der folgende Hinweis: Die Frage, ob eine wissenschaftliche Methode \mathcal{M} , die charakterisiert ist durch gewisse Annahmen (wie z. B. Theorien), empirische Verfahren (Methoden der Beobachtung) und Argumentationsweisen (logische Schlußweisen oder induktive Prinzipien), zuverlässig ist, ob also ihre Annahmen richtig sind, ob ihre empirischen Verfahren zu richtigen Beobachtungssätzen führen und ob ihre Argumentationsweisen von richtigen Prämissen immer nur zu richtigen Konklusionen führen, ist eine Frage, die sich mit der Methode \mathcal{M} selbst nicht entscheiden läßt, denn eine solche Begründung wäre offenbar zirkulär. Daß \mathcal{M} zuverlässig ist, ist also keine \mathcal{M} -Erkenntnis, wenn wir unter \mathcal{M} -Erkenntnis eine mit den Methoden von \mathcal{M} begründbare wahre Überzeugung verstehen. Eine solche Behauptung kann man nur mit einer anderen Methode \mathcal{M}' begründen, für die sich dann aber dasselbe Problem der Zuverlässigkeit stellt, usf. Begründungen haben jedoch ein Ende, und daher führen sie letztlich auf Überzeugungen zurück, bzw. auf Erkenntnisse im schlichten Sinn des Wortes. Nun sind aber begründete Sätze nicht besser gesichert als die begründenden, und daher ist auch wissenschaftliche Erkenntnis nicht besser begründet als schlichte Erkenntnis. Sie ist also nicht von höherem Rang oder höherer subjektiver oder objektiver Sicherheit als diese. Daher ist es auch kein entscheidender Einwand gegen die Möglichkeit von Erkenntnis in einem bestimmten Feld, daß es hier keine wissenschaftliche Erkenntnis gibt. Daß Ethik und Ästhetik prinzipiell nicht wissenschaftsfähig sind, wäre im übrigen erst noch zu zeigen.

²⁶⁾ Zum Erkenntnis skeptizismus und den anderen skeptischen Thesen, die im folgenden zur Sprache kommen, vgl. Kutschera (81), 1.7.

Unser Einwand besagt natürlich nicht, wissenschaftliche Methoden seien wertlos. Erst wo es allgemein anerkannte Methoden der Erkenntnisgewinnung gibt, Begründungs- und Argumentationsweisen, allgemein anerkannte empirische Verfahren und Voraussetzungen, kann Erkenntnis zu einem gemeinsamen Unternehmen werden und die Grenzen individueller Horizonte überwinden. So etwas gibt es freilich auch ohne Wissenschaft. Wir sprechen immer schon eine gemeinsame Sprache, haben einen gemeinsamen Schatz von Erfahrungen und Annahmen über die Welt, gemeinsame Kriterien für genaue Beobachtungen und gemeinsame Argumentationsweisen. Das Entstehen einer Wissenschaft bedeutet aber einen entscheidenden Fortschritt. Dieser Fortschritt ist weder ein Fortschritt der Wahrheit – wahrer als wahr geht es nicht, es findet nur ein Fortschritt im Umfang der erkannten Wahrheit statt – noch ein Fortschritt subjektiver Sicherheit, denn auch sicherer als ganz sicher geht es nicht. Auch hier gibt es wieder nur eine Steigerung im Umfang: wissenschaftliche Methoden erlauben es, Sicherheit zu erreichen in Fragen, in denen man sich früher unsicher war; sie werfen neue Fragen auf, die man sich vorher gar nicht stellen konnte, und beantworten sie. Also nichts gegen den Wert der Wissenschaft – wir versuchen ja hier selbst, so gut es im praktischen Bereich geht, wissenschaftlich zu argumentieren, zu präzisieren und zu begründen. Man darf aber die Leistung der Wissenschaft nicht naiv überschätzen. Was gestern als wissenschaftlich gesichertes Resultat galt, halten wir heute für falsch; was gestern als zuverlässiges empirisches Verfahren galt, erkennen wir heute nicht mehr an. Selbst logische Schlußweisen, die wir gestern – genauer: bis zur Entdeckung der logischen Antinomien – als gültig angesehen haben, verwerfen wir heute. Wir haben auch keinen Anlaß zu glauben, alles, was heute als wissenschaftlich gesichert gilt, werde sich auch morgen noch derselben Achtung erfreuen. Wissenschaftliche Resultate sind also keine ewigen, unabänderlichen und unbezweifelbaren Einsichten. Sie sind grundsätzlich nicht von höherer Dignität als schlichte Überzeugungen; denn letztlich beruhen sie auf solchen.

Das skeptische Argument weist also auf eine tatsächliche Misere der Werterkenntnis hin, vermag ihre Existenz aber nicht zu widerlegen. Dazu müßte man behaupten, alle normativen Überzeugungen, die irgendwer hat (hatte oder haben wird), seien falsch. Das ist dann aber die primitive Form des Erkenntnis skeptizismus, die prinzipiell nicht begründbar ist, da jeder Begründungsversuch auf eine Widerle-

gung hinausläuft. Ist z. B. Jemand der Überzeugung, es sei unter allen Umständen verboten zu stehlen, so müßte ihm der Skeptiker nachweisen, daß diese Überzeugung falsch ist, daß es also Situationen gibt, in denen es erlaubt ist zu stehlen. Damit würde er aber eine normative Behauptung aufstellen mit dem Anspruch, sie sei wahr, also selbst normative Erkenntnis beanspruchen.

2. Die Existenz von Wissenschaften ist an gesellschaftliche und kulturelle Voraussetzungen gebunden. Ob eine Erkenntnis (im schlichten Sinn des Wortes) wissenschaftlich ist, hängt davon ab, ob es zu der Zeit eine einschlägige Wissenschaft, eine allgemein anerkannte Methode zur Gewinnung von einschlägiger Erkenntnis gibt und wie sie aussieht. Als G. Frege sich am Ende des letzten Jahrhunderts mit der Begründung von Logik und Arithmetik befaßte, stand er allein. Er fand weder bei Philosophen noch bei Mathematikern Verständnis für seine Ziele.²⁷⁾ Er entwickelte eine Sprache, die außer ihm niemand verwendete, begründete seine Sätze mit Prinzipien und Methoden, die außer ihm niemand anerkannte. Seine Erkenntnisse waren also, gemessen am damaligen Standard, keine wissenschaftlichen Erkenntnisse, während sie vom heutigen Standard aus wissenschaftlich zu nennen sind. Haben seine Erkenntnisse im Verlauf der Entwicklung der modernen Logik zu einer etablierten Wissenschaft an Wert gewonnen? Man muß doch wohl sagen: Sie hatten damals denselben Wert wie heute; die allgemeine Anerkennung, die sie gefunden haben, hat ihnen nichts an Erkenntniswert hinzugefügt. Auch der Wert normativer Erkenntnisse wird also nicht durch die Tatsache tangiert, daß es heute keine normative Wissenschaft gibt. Sind es Erkenntnisse, so sind sie wahr, und auch eine Wissenschaft könnte sie nicht wahrer machen. Sie könnte ihnen freilich allgemeine Anerkennung sichern, könnte einen wesentlichen Fortschritt normativer Erkenntnis bewirken, und sie hätte vor allem den unschätzbaren sozialen Vorteil, daß wir in einer intersubjektiv verbindlichen Weise Handlungen als richtig begründen oder als falsch verwerfen könnten und so zu einer stärkeren Gemeinsamkeit des Handelns und der Zielsetzungen gelangen würden. Dafür ist eine etablierte Morawissenschaft freilich nicht unabdingbare Voraussetzung; es genügen gemeinsame Überzeugungen,

²⁷⁾ Vgl. dazu z. B. das Vorwort zum 1. Bd. der „Grundgesetze der Arithmetik“, Jena 1893.

die ihren Niederschlag in allgemein akzeptierten Verhaltensregeln oder -konventionen finden.

3. Wenn man von „Wissenschaft“ redet, darf man endlich auch nicht immer nur die empirischen Naturwissenschaften als Standard nehmen. Mathematik, Wirtschafts- und Rechtswissenschaft, Kunstgeschichte und Linguistik stellen ganz andersartige Typen von Wissenschaften dar. Auch innerhalb derselben Wissenschaft können verschiedene Forschungsrichtungen verschiedene Typen von Wissenschaftlichkeit repräsentieren. Versteht man Rechtswissenschaft nicht nur positivistisch als Beschreibung, Systematisierung und Interpretation positiven Rechts, sondern weist ihr auch die Aufgabe einer Rechtskritik zu, so stellt sich praktische Philosophie in ihrem rechtsphilosophischen Teil als Grundlagenforschung der Rechtswissenschaft dar. Sie ist daher viel eher mit mathematischer, linguistischer oder physikalischer Grundlagenforschung (nicht im Sinn der reinen, nicht anwendungsbezogenen Physik, sondern im Sinn der Diskussion ihrer Methoden, ihrer Begriffsbildungen, ihrer erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und Implikationen) zu vergleichen. Solche Grundlagenforschung ist in jedem Fall größtenteils philosophischer Natur, unabhängig davon, ob sie von „Berufsphilosophen“ oder Einzelwissenschaftlern betrieben wird, und ihr Wissenschaftscharakter ist von gänzlich anderer Art. Sie vollzieht sich nicht im Rahmen fester Methoden, auf der Grundlage allgemein anerkannter und nicht in Frage gestellter Voraussetzungen, sondern problematisiert die Grundlagen der „normalen“ Wissenschaft, und daher ist hier der Grad der Übereinstimmung, die Zahl allgemein anerkannter Resultate signifikant geringer als dort. Man kann nicht sagen, Arithmetik sei eine „objektive“ Wissenschaft, nicht aber die Beschäftigung mit ihren Grundlagen, und ebensowenig kann man sagen, die Rechtswissenschaft verdiene diesen Namen, nicht aber ihre Grundlagenforschung, die Rechtsphilosophie. Überhaupt darf man, wenn man von „Wissenschaftlichkeit“ redet, nicht von einem zu simplen Bild der Wissenschaft ausgehen und nur auf das sehen, was T. Kuhn in (62) als „normale Wissenschaft“ bezeichnet. Zu einem differenzierten Bild der Wissenschaften gehören auch die wissenschaftlichen Revolutionen, die mehr oder minder grundlegende Veränderungen nicht nur von Theorien, sondern auch von Methoden, Testverfahren, Interpretationen der Beobachtung, ein Wandel der Sprache wie der Zielsetzung der Wissenschaften, Änderungen also des wissenschaftlichen „Para-

digmas“, wie Kuhn sagt. Was in einer Disziplin als „wissenschaftlich“ gilt, wird an einem solchen Paradigma gemessen, und da es in der Grundlagenforschung solche Paradigmen nicht, oder doch nicht im gleichen Sinne gibt, ist hier „Wissenschaftlichkeit“ von ganz anderer Art. Ethik, wie sie heute „als Wissenschaft“ existiert, ist also eher mit Grundlagenforschung in anderen Disziplinen vergleichbar als mit deren „normaler“, paradigmengeleiteter Forschung.

Hobbes führt den Mangel an genereller Übereinstimmung in normativen Urteilen darauf zurück, daß uns die Anerkennung der Wahrheit normativer Sätze vor uns selbst wie vor anderen verpflichtet, entsprechend zu handeln, auch wenn das gegen unsere Eigeninteressen ist.²⁸⁾ Moralische Sätze haben im Gegensatz zu natürlichen Aussagen, direkte praktische Relevanz. In theoretischer Erkenntnis geht es um die Frage, welche Sachverhalte bestehen. Diese Frage läßt sich trennen von der Frage, was wir im Blick auf die festgestellten Tatsachen tun sollen. Theoretische Einsichten haben so keine unmittelbare, sondern nur eine mittelbare praktische Relevanz, indem sie die Informationen liefern, aufgrund derer wir nach unseren Präferenzen entscheiden, was zu tun ist. Eine solche Trennung ist im Bereich der normativen Erkenntnis nicht möglich. Hier geht es nicht um Theorien dessen, was ist, sondern von vornherein um Theorien richtigen Handelns. Eine normative Theorie ist kein Modell für etwas, das da draußen in der Welt so oder so ist, sondern ein Entwurf für ein richtiges Leben, für unser Leben.²⁹⁾ Während dieselben Informationen über natürliche Sachverhalte mit ganz verschiedenen individuellen Präferenzen verträglich sind, so daß hier eine Übereinstimmung und Zusammenarbeit leichter möglich ist und eine Wissenschaft leichter entstehen kann, setzt die Übereinstimmung in praktischen Fragen eine gemeinsame Haltung und gemeinsame Ziele voraus. Eine Wissenschaft würde hier nicht nur auf weit verbreiteten natürlichen Überzeugungen beruhen, sondern auch auf einer breiten Übereinstimmung in den Wertvorstellungen und Lebenshaltungen und Verhaltensweisen. Nun gibt es natürlich auch in Wertfragen Gemeinsamkeiten, gemeinsame Grund-

²⁸⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 5.5.

²⁹⁾ Im Staat sagt Platon: οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρῆ ζῆν – Es ist hier nicht von Beliebigem die Rede, sondern davon, wie man leben soll.

überzeugungen und gemeinsam anerkannte Begründungsverfahren, die häufig intersubjektiv verbindliche Begründungen von Aussagen ermöglichen. Aber der Grad der Übereinstimmung ist hier doch naturgemäß erheblich geringer. Ein breiter Konsens in den sittlichen Anschauungen wäre also Voraussetzung für eine material inhaltvolle normale ethische Wissenschaft.³⁰⁾ Nun sagt man oft, die Sache selbst erzwingen in den Naturwissenschaften die Übereinstimmung; gäbe es im Bereich der Werte vergleichbare objektive Tatsachen, so würden sie auch hier eine Übereinstimmung erzwingen. Die Sache selbst erzwingt aber auch in den Naturwissenschaften noch keine Übereinstimmung in den Urteilen. Das Phänomen wissenschaftlicher Revolutionen zeigt, daß erst gemeinsame Voraussetzungen gemeinsame Urteile ergeben. Urteile sind von Urteilsinhalten oder -gegenständen zu unterscheiden. Urteile sind als Urteile von Personen immer subjektbezogen und hängen von subjektiven Parametern und Voraussetzungen ab, selbst wenn ihre Gegenstände objektiv sind.

Der Hinweis auf das Fehlen einer normalwissenschaftlichen Ethik belegt also nicht, daß Wertsachverhalte nicht objektiv sind. Da wir selbst aber im Abschnitt 6.1 betont haben, intersubjektive Übereinstimmung in den Urteilen sei ein wichtiges Kriterium für die Objektivität der beurteilten Sachverhalte, könnte man sagen: Wichtig ist letztlich zwar nicht die Existenz einer normalen Wissenschaft, aber deren Fehlen ist doch ein Indiz für das, worauf es ankommt: für den Mangel an intersubjektiver Übereinstimmung in Werturteilen, und der zeigt, daß sie nichts Objektives zum Gegenstand haben. Dagegen ist zu sagen: Intersubjektive Übereinstimmung ist keine Sache, die nur ein Entweder-Oder zuläßt, sondern eine Sache des Mehr-oder-Weniger. Müßte ich feststellen, daß kein Mensch meine moralischen Grundanschauungen teilt, so würden sie mir selbst wohl zweifelhaft werden, meine moralische Sprache würde sich vom Boden der gemeinsamen Sprache lösen und die Realität, die ich zu erkennen glaube, würde mir problematisch. Die Gemeinsamkeit mit anderen ist so sicher eine wesentliche Stütze unserer Ansichten, es muß aber keine Übereinstimmung mit allen sein, sondern nur eine Übereinstim-

³⁰⁾ Noch bei Aristoteles ist die öffentliche Anerkennung und Wertschätzung ein wichtiges Kriterium für das moralisch Richtige. Dieses Kriterium tritt mit dem Zerfall der klassischen griechischen Lebensform zurück, und in den nachfolgenden Zeiten des Individualismus tritt an seine Stelle das Kriterium der Übereinstimmung mit sich selbst: die Gewissensentscheidung.

mung mit jenen, die uns wichtig sind; mit Leuten, denen wir Urteilsfähigkeit, Einsicht und Objektivität zutrauen, von denen wir also nicht annehmen, daß ihre persönlichen Interessen ihr Urteil in moralischen Fragen beeinflussen; mit Leuten, die nicht von ganz anderen Voraussetzungen ausgehen, so daß eine Verständigung mit ihnen von vornherein schwierig ist. Der Mangel an breiter Übereinstimmung tangiert zweifellos die Sicherheit und Unbefangenheit unserer moralischen Anschauungen, er hat aber auch den Vorteil, uns zu einer kritischen Überprüfung unserer eigenen Ansichten anzuregen. Eine kritische Einstellung ist jedoch noch nicht skeptisch.

Der Haupteinwand gegen die Objektivität moralischer Erkenntnis, der sich auf den Mangel an intersubjektiver Übereinstimmung stützt, ist das *Relativitätsargument*, das wir schon in 5.5 besprochen haben. Wir haben dort betont: Die Subjektivität der Urteile impliziert noch nicht eine Subjektivität der beurteilten Sachverhalte. Im Bereich der Werturteile gibt es zweifellos sehr viel stärkere synchronische wie diachronische Divergenzen als im Fall natürlicher Urteile. So haben sich z.B. Bewertungen der ästhetischen Qualität gotischer Architektur oder romanischer Plastik im Lauf der Zeit erheblich verändert, ebenso wie Bewertungen von Kriegen oder von historischen Persönlichkeiten. Wir haben aber schon auf die gegenüber natürlichen Problemen sehr viel stärkeren Voraussetzungen für intersubjektive Übereinstimmung in praktischen Fragen hingewiesen. Ferner hängen die konkreten ethischen Probleme, die sich einer Epoche stellen, von den sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebensbedingungen ab. Aussagen über das, was richtig und was falsch ist, beziehen sich in aller Regel auf besondere Umstände und Gegebenheiten, ohne sie explizit zu erwähnen, und sie sprechen vor allem das an, was unter den gegebenen Umständen wichtig ist. Probleme des Umweltschutzes stellen sich z.B. erst, wenn man über eine Technik verfügt, mit deren Mitteln man die Natur in großem Umfang verändern und in den Dienst menschlicher Interessen stellen kann. Erst dann ergibt sich ein Konflikt zwischen dem Eigenwert der Natur und ihrem Wert als Mittel für unsere Zwecke; erst dann wird es wichtig, diesen Eigenwert zu thematisieren. Aus der Tatsache, daß man den Eigenwert der Natur früher weniger betont hat als heute, folgt also noch nicht, daß er nicht anerkannt wurde.

Zweifellos sind moralische Anschauungen kulturabhängig.³¹⁾ Wir haben oben betont, daß sich Werterkenntnis nicht als Registrierung

und Generalisierung von erfahrungsmäßig unmittelbar Gegebenem verstehen läßt, sondern daß auch Werterfahrung Erfahrung im Licht vorgängiger Anschauungen ist, die zunächst von den in unserer Kultur und unserer sozialen Schicht geltenden geprägt sind; daß wir das moralisch Richtige nicht abstrakt bestimmen, sondern von den konkreten sozialen und politischen Ordnungen, von der Lebenswirklichkeit her, die wir vorfinden. In verschiedenen Kulturen wird daher die Wertwirklichkeit unter verschiedenen Aspekten begriffen. Diese Abhängigkeit des Verständnisses und der Erkenntnis der Werte von subjektiven und sozialen Parametern bedeutet aber nicht, um das noch einmal zu betonen, eine Abhängigkeit der Werte selbst von diesen Parametern.³²⁾

Eine zweite Form der Skepsis ist die *Wahrheitsskepsis*. Bezogen auf normative Aussagen läßt sie sich etwa so formulieren: *Für normative Urteile gibt es keine objektiven, sondern nur subjektive Wahrheitskriterien, die jeweiligen Überzeugungen des Sprechers, und das heißt, daß hier von Wahrheit im üblichen Sinn nicht gesprochen werden kann.*

Diese These beruht entweder auf einer nichtkognitivistischen oder einer individual-subjektivistischen Deutung normativer Aussagen oder auf dem Relativitätsargument. Da wir über all das schon gesprochen haben, brauchen wir auf diese Form der Skepsis nicht mehr näher einzugehen.

Eine dritte Form der Skepsis ist endlich die *Sinnskepsis*. Bezogen auf normative Aussagen würde sie besagen: *Normative Sätze sind nicht so präzise, daß sich ihnen eindeutig ein Wahrheitswert zuordnen ließe.*

Zur Begründung könnte man anführen, der Sinn von Wertaussagen sei sehr viel vager als der von natürlichen Aussagen. Für Wertwörter gebe es keine exakten intersubjektiven Gebrauchskriterien, keine ope-

³¹⁾ In Betracht zu ziehen ist natürlich auch eine moralische Entwicklung, eine Entfaltung und Differenzierung moralischer Vorstellungen wie ihre Vertiefung. Die Idee einer solchen Entwicklung der Anschauungen und Haltungen, die sich in den *Höhen* zeigt, zu denen eine Kultur fähig ist, ist vom Gedanken eines allgemeinen moralischen Fortschritts zu unterscheiden, für den es nicht viele Anhaltspunkte gibt.

³²⁾ Die Kulturabhängigkeit moralischer Anschauungen wird auch im Wertvokabular deutlich. So beziehen sich Wörter wie „tapfer“, „edel“, „vornehm“, „höflich“ oder „taktvoll“ in ihrem konkreten Sinn auf eine bestimmte soziale Wirklichkeit, auf eine spezifische Lebensform.

rationalen Kriterien für ihre Anwendung. Reine Wertwörter wie „gut“ und „schön“ seien ganz pauschale, unspezifische Vokabeln und Wertaussagen bekämen erst in dem Maße einen präziseren Gehalt, als sie natürliche Komponenten enthalten, wie „tapfer“ oder „wahrhaftig“. Ebenso erhielten auch ästhetische Urteile erst in dem Maße einen präziseren Gehalt, als sie natürliche Komponenten umfassen, wie z. B. Aussagen über Zeichnung, Farben oder Komposition. Dasselbe Phänomen findet sich im Bereich subjektiver Wertaussagen, wie z. B. bei Aussagen über die Qualität von Weinen, die aufgrund von chemischen Untersuchungen wie nach Aussehen, Geschmack und Geruch beurteilt werden. Die Aussage, ein Wein sei mehr oder weniger gut, ist also, soweit sie sich objektivieren läßt, eine natürliche Aussage. Man könnte nun behaupten, allein die natürlichen Bedeutungskomponenten von Wertaussagen machten deren präzisierbaren deskriptiven Gehalt aus, nur diese ließen sich daher als eindeutig wahr oder falsch bezeichnen.

Dieser Einwand hätte aber eine nichtkognitivistische oder naturalistische Deutung von Wertaussagen zur Konsequenz. Man kann Sätze, die zugleich valiative wie natürliche Bedeutungskomponenten enthalten, nicht so analysieren, daß ihr deskriptiver Gehalt allein durch die letzteren bestimmt würde. Der Satz „Hans hat sich sehr tapfer verhalten“ läßt sich z. B. nicht so paraphrasieren: „Hans hat trotz erheblicher Gefahren seine Ziele unbeirrt verfolgt. Diese Ziele billige ich voll und ganz“. Denn diese Aussagen haben verschiedene Wahrheitswerte, wenn der erste Teilsatz des letzteren Satzes (seine deskriptive Komponente) wahr, die Ziele von Hans aber moralisch nicht wertvoll waren, so daß der erstere Satz falsch ist. Aus der Tatsache, daß Wertaussagen, wie im Abschnitt 6.1 betont wurde, eng mit natürlichen Aussagen zusammenhängen, so daß ihre Präzisierung auch auf dem Weg über die Angabe natürlicher Gebrauchskriterien erfolgen kann, folgt nicht, daß der deskriptive Sinn von Wertaussagen mit dem ihrer natürlichen Komponenten zusammenfällt. Zudem impliziert die Vagheit einer Aussage nicht, daß sie keinen objektiven Sinn, keinen deskriptiven Gehalt hat. Es gibt auch im Bereich der Sprache über natürliche Dinge viele mehr oder minder vage Ausdrücke. So haben wir z. B. für Gegenstände, deren Farbe nach Orange hin tendiert, keine eindeutigen Kriterien dafür, ob wir sie noch als „rot“ oder schon als „orange“ bezeichnen sollen. Daraus folgt nicht, daß „rot“ in Anwendung auf solche Dinge oder gar generell dieselbe subjektive Bedeutung hätte

wie der Ausdruck „von mir als rot empfunden“, oder eine nur expressive oder evokative Bedeutung. Im übrigen ist der Vergleich von „gut“ als einem ganz unspezifischen Wort mit spezifischen Wörtern der Dingsprache wie „Pferd“ schief. „Gut“ wäre eher mit „groß“ zu vergleichen; „gut“ ist ebensowenig die einzige moralische Vokabel wie „groß“ das einzige Grundprädikat der Physik ist. Man kann also nicht sagen, alle Terme der nichttimetischen Sprache seien präziser als alle Terme der Wertsprache. Ein gewisses Defizit der Wertsprache ist freilich offensichtlich. Präzision ist jedoch eine Sache der Sprachentwicklung, der Entwicklung von allgemein anerkannten Gebrauchskriterien für die Wörter, und das setzt wieder eine breite Übereinstimmung in den Urteilen voraus. Eine solche Übereinstimmung ist aber, wie wir gesehen haben, im Felde der Werte sehr viel schwieriger zu erreichen als im Bereich natürlicher Sachverhalte. Wir haben heute eine sehr reich entwickelte und präzise Terminologie im Bereich des Rechts. Es gibt ein starkes gemeinsames Interesse an einem funktionierenden Gemeinwesen, an einer befriedigenden Regelung politischer, sozialer, wirtschaftlicher Verhältnisse. Das Interesse an gemeinsamen Verhaltensregeln erzwingt hier jene Übereinstimmung, die Grundlage für die Entwicklung einer detaillierten Sprache ist wie für die allgemeine Anerkennung gewisser Rechtsgrundsätze als Basis einer normativen Rechtswissenschaft. Im Bereich der Individualethik sind hingegen die Voraussetzungen für eine hoch entwickelte gemeinsame Sprache sehr viel seltener erfüllt. Auch hier zeigt aber die Existenz einer sehr differenzierten moralischen Sprache z.B. im Hochmittelalter oder im viktorianischen England, daß es weniger an der Sache liegt als an den Leuten.

6.4 Freiheit

In der Ethik spielt das Freiheitsproblem eine wichtige Rolle, denn Gebote sind nur dort relevant, wo die Möglichkeit einer Wahl zwischen verschiedenen Handlungsalternativen besteht, und moralische Verantwortung trägt man nur für Handlungen, die man auch hätte unterlassen können. Bei diesem Problem geht es um zwei Fragen: eine *Sinnfrage* und eine *Geltungsfrage*. Bei der Sinnfrage geht es darum, was die Wörter „frei“ und „Freiheit“ bedeuten, bzw. welche verschiedenen Bedeutungen dieser Wörter zu unterscheiden sind. Eine Dis-

kussion des Geltungsproblems setzt die Klärung der Sinnfrage voraus und untersucht, ob und unter welchen Bedingungen oder Einschränkungen Freiheit in diesem oder jenem Sinn besteht.

In einem ersten Sinn des Wortes ist „frei“ ein *normatives* Wort. Daß jemand frei ist etwas zu tun, heißt dann, daß er es tun *darf*. In diesem normativen Sinn sind Freiheiten also Rechte. So wird das Wort vor allem in der Rechts- und Staatsphilosophie verwendet, wo man z. B. von „Grundfreiheiten“ als grundlegenden politischen Rechten des einzelnen spricht. Das Geltungsproblem stellt sich hier also als Frage, ob jemand ein moralisches, naturrechtliches oder positives Recht hat, etwas Bestimmtes zu tun. Für Freiheiten in diesem Sinn interessieren wir uns hier nicht, sondern nur für Handlungs- und Willensfreiheit. Beides sind nichtnormative Begriffe.

Ein erster Ansatz zur Bestimmung von *Handlungsfreiheit* findet sich in der „Nikomachischen Ethik“. Dort unterscheidet Aristoteles zwischen *freiwilligem* und *erzwungenem* Tun.³³⁾ Frei (ἐκούσιος) ist danach eine Handlung, wenn sie nicht unter Zwang erfolgt. Ein äußerer Zwang liegt z. B. vor, wenn jemand vom Sturm fortgetragen oder von anderen mit Gewalt weggeschleppt wird. Diese Begriffsbestimmung ist – mit wechselnden Modifikationen – von vielen anderen Autoren übernommen worden.³⁴⁾ In diesem Sinn gibt es natürlich viele freie Handlungen, da Handlungen unter äußerem Zwang die Ausnahme bilden.

Diese Bestimmung ist jedoch aus drei Gründen unbefriedigend. Erstens gibt es neben äußeren Zwängen auch innere Zwänge. Es gibt psychische Ursachen des Verhaltens, wie z. B. Phobien, die sich der Kontrolle des Handelnden ganz oder weitgehend entziehen. Zweitens wäre Handlungsfreiheit nach dieser Bestimmung mit einer durchgängigen naturgesetzlichen Determiniertheit alles menschlichen Verhaltens vereinbar – deswegen haben die meisten Vertreter eines Determinismus diese Definition übernommen –, während man im normalen Sinn ein durch natürliche Ursachen determiniertes Verhalten nicht als „frei“ bezeichnen würde. Drittens hat schon Aristoteles betont, daß es viele Fälle gibt, in denen ein Verhalten nicht erzwungen, im normalen Sinn aber trotzdem nicht frei ist. Wirft z. B. ein Kapitän seine Ladung

³³⁾ Vgl. Nikomachische Ethik, I-V.

³⁴⁾ Vgl. dazu z. B. Hobbes (L), 196 ff., Hume (EHU) VIII und (T), 2. Buch, III, 1 bis 3, sowie Schlick (30), 150 und Nowell-Smith (54), 270 ff.

im Sturm über Bord oder kommt jemand der Forderung eines Erpressers nach, so ist dieses Verhalten nicht erzwungen – beide könnten die Handlung auch unterlassen –, sie müssen nur zur Wahrung vitaler Interessen etwas tun, was sie eigentlich nicht tun wollen. Man kann aber die Rede von einem „Zwang“ nicht so weit auslegen, daß wir schon immer dann „gezwungenermaßen“ handeln, wenn wir nicht das tun können, was wir am liebsten täten, denn die Verhältnisse sind in aller Regel nicht derart optimal. Dieser dritte Mangel läßt sich freilich beheben; darauf gehen wir unten ein. Die ersten beiden Punkte der Kritik machen es jedoch notwendig, zu einer anderen Begriffsbestimmung überzugehen.

Wir sagen, jemand sei frei etwas zu tun, wenn er es tun, aber auch unterlassen kann; wenn sein Verhalten weder durch äußeren Zwang, noch durch innere Antriebe determiniert wird, die sich seiner Kontrolle entziehen. Eine Handlung ist also frei, wenn man sie auch hätte unterlassen können.³⁵⁾ Faßt man den Begriff der *Handlung* enger als jenen des *Verhaltens*, so bestimmt man Handeln oft als freies Verhalten, so daß Handlungen *per definitionem* frei sind. Der Sinn des Wortes Handlung ist jedoch in der normalen Sprache nicht eindeutig festgelegt. Oft bezeichnet man auch ein *bewußtes* oder *absichtliches* Verhalten als Handlung. Nun sind zwar Handlungen in der Regel bewußt und absichtlich, es ist aber mit dem üblichen Sprachgebrauch gut verträglich und vor allem systematisch am fruchtbarsten, ein Verhalten genau dann als „Handlung“ zu bezeichnen, wenn der Handelnde es auch hätte unterlassen können. Bewußtheit, und damit Absichtlichkeit, ist kein notwendiges Kriterium für Handlungen. Ein großer Teil der Verben, mit denen wir Handlungen beschreiben, sind Erfolgsverben. Das Resultat einer Handlung ist dem Handelnden je-

³⁵⁾ J. Smart behauptet in (63), Kap. 6, die Aussage, jemand hätte es unterlassen können, F zu tun, besage nur, unter normalen oder den gegebenen Umständen, soweit sie bekannt sind, sei es möglich, daß er nicht F getan hätte, nicht aber, sein Verhalten sei nicht kausal determiniert gewesen. Das ist jedoch nicht richtig. Werden Ursachen aufgewiesen, die das F-Verhalten des Betreffenden bewirkt haben, so sagen wir nicht, er hätte es unterlassen können, F zu tun – egal, ob diese Ursachen normal oder vorher bekannt waren. Nimmt man also die Geltung des allgemeinen Kausalprinzips an, nach dem sich alles Geschehen kausal erklären läßt, so kann man nie behaupten, jemand hätte es unterlassen können, etwas zu tun, was er tatsächlich getan hat.

doch nicht immer bewußt. So kann ich jemanden, ohne es zu wissen, durch eine Bemerkung beleidigen. Wollte man nur die Bemerkung, nicht aber die Beleidigung als Handlung gelten lassen, so würde man das Wort „Handlung“ in einem sehr viel engeren Sinn verstehen als in der normalen Sprache. Absichtlichkeit, und damit Bewußtheit, ist auch nicht hinreichend, denn eine nicht steuerbare Bewegung kann im Sinne meiner Intentionen sein, ohne daß man von einer Handlung sprechen würde. Kann ich etwa in einem Zug eine Tür nicht öffnen und werde dann in einer Kurve so gegen die Tür geschleudert, daß sie aufgeht, so ist das im Sinne meiner Intentionen, aber es ist keine Handlung.³⁶⁾ Solche Beispiele normalen Sprachgebrauchs sind sicher nicht schlüssig, denn er ist, wie gesagt, nicht eindeutig. Normalerweise sind jene Vorgänge, die wir als „Handlungen“ bezeichnen, sowohl bewußt als auch absichtlich und frei, und es gibt in der Sprache viele Verben, mit denen wir nur absichtliches Handeln bezeichnen, wie z. B. „ermorden“ gegenüber „töten“. Entscheidend ist daher vor allem die systematische Fruchtbarkeit des Handlungsbegriffes und die Möglichkeit, mit dem gewählten Grundbegriff auch speziellere Handlungsbegriffe wie absichtliche oder bewußte Handlungen zu definieren. Man wird eine Handlung als *bewußt* bezeichnen, wenn der Handelnde in dem Augenblick, in dem er sie vollzieht, auch weiß, daß er sie vollzieht. Stelle ich z. B. in gutem Glauben eine falsche Behauptung auf, so bin ich mir nicht bewußt, die Unwahrheit zu sagen. Die Behauptung mache ich hingegen bewußt.³⁷⁾ Und man wird eine

³⁶⁾ Man kann nicht einwenden, der Vorgang sei zwar im Sinne meiner Intention, aber kein absichtliches Tun, da man damit schon zugestehen würde, daß neben der Intentionsgemäßheit noch andere Kriterien für absichtliche *Handlungen* erforderlich sind. Auch Locke unterschied freie Handlungen (die wir auch unterlassen können) von willentlichem Verhalten als Verhalten, das unseren Interessen entspricht, das aber nicht notwendig frei ist. Vgl. (E); 19.

³⁷⁾ Handlungen sind Sachverhalte und daher drücken Sätze mit verschiedener Bedeutung wie „Ich behaupte, daß . . .“ und „Ich sage (damit) die Unwahrheit“ verschiedene Handlungen aus. Man kann lediglich – in einem dann allerdings noch genauer zu bestimmenden Sinn – sagen, beide Sätze redeten über dasselbe oder beschrieben dasselbe. Will man Handlungen nicht als Propositionen ansehen, die einzelne Sätze ausdrücken, sondern als etwas, das mehrere bedeutungsverschiedene Sätze (partiell) beschreiben, so kann man sie z. B. als Durchschnitt der Propositionen auffassen, die all diese Sätze ausdrücken.

Handlung *absichtlich* nennen, wenn sie bewußt ist und der Handelnde damit die in der Spezifizierung der Handlung angegebenen Ziele oder Wirkungen erreichen will. Mache ich eine Bemerkung, die den Hörer beleidigt, so ist das nur dann eine absichtliche Beleidigung, wenn ich ihn mit der Bemerkung beleidigen will. Für absichtliche Handlungen ist dagegen eine vorhergehende Überlegung, ein Entschluß, ein Plan, so zu handeln, nicht erforderlich. Absichtliche Handlungen sind nicht immer wohlüberlegte Handlungen; sie können auch spontan erfolgen.

Aristoteles verbindet in seinem Freiheitsbegriff die beiden Komponenten ἐκούσιος (freiwillig) und εἰδώς (wissentlich). „Wissentlich“ heißt dabei nicht nur „absichtlich“, sondern auch „in Kenntnis der Umstände und Konsequenzen“. Eine Handlung, die unter den gegebenen Umständen zu Konsequenzen führt, die der Handelnde nicht will – so daß er also die Handlung nicht vollzogen hätte, wenn er ihre tatsächlichen Konsequenzen gekannt hätte –, wird man nicht als „unabsichtlich“ bezeichnen, sondern als „unzweckmäßig“ oder „irrtümlich“. ³⁸⁾ Seit Aristoteles bezeichnet man ferner nur intelligente Wesen als frei. Um sinnvoll und rational handeln zu können, muß man sich eine Meinung über bestehende Handlungsalternativen und über ihre wahrscheinlichen Folgen bilden können. Frei sind auch Handlungen, die nicht rational und nicht absichtlich sind, aber nur dann, wenn der Handelnde prinzipiell zu rationalen Überlegungen befähigt ist.

Wir wollen also hier das Wort „Handlung“ immer im Sinn eines freien Verhaltens von rationalen Personen verstehen, wobei „frei“ besagt, daß der Betreffende sich auch anders hätte verhalten können. Handlungsfreiheit ist daher für uns einfach die Möglichkeit zu handeln.

Mit diesem Handlungsbegriff läßt sich auch die Unterscheidung zwischen dem, was man *freiwillig*, und dem, was man *gezwungenermaßen* tut, präzisieren. Wir hatten oben gesagt, daß eine Handlung „freiwillig“ genannt wird, wenn der Handelnde unter den gegebenen Umständen nicht anders handeln muß, als er eigentlich handeln will und

³⁸⁾ Aristoteles unterscheidet auch folgende Fälle: Ein Handlung, die man bei Kenntnis der Umstände und Folgen nicht getan hätte, also später bereut, heißt ἀκούσιος; andernfalls heißt sie οὐχ ἐκούσιος. Im letzten Fall habe ich zwar auch in Unkenntnis der Umstände oder Folgen gehandelt, aber im Effekt doch so, wie ich das bei ihrer Kenntnis getan hätte. Vgl. dazu die „Nikomachische Ethik“, 1111a 22 ff.

unter normalen Bedingungen auch handeln könnte. Eine generelle Bestimmung „normaler Umstände“ ist nun kaum möglich. Seenot und Erpressung wird man zwar nicht dazu zählen, aber wie „unnormal“ sind Kriege, Krankheiten, wirtschaftliche Depressionen? Es liegt daher nahe, eine Handlung nur relativ zu einem Ereignis als „freiwillig“ oder „erzwungen“ zu bestimmen. Dem entspricht, daß solche Unterscheidungen gewöhnlich explizit oder implizit auf gewisse Umstände oder Ereignisse Bezug nehmen. Es sei *F* eine rationale Handlung der Person *a* in einer Entscheidungssituation *S*, und *p* eine Tatsache. Wäre *p* nicht eingetreten, so würde sich *a* statt in *S* in der Situation *S'* befinden. *S'* kann sich von *S* insbesondere in der Menge der Alternativen unterscheiden, unter denen *a* wählen kann, und in den Folgen, welche die möglichen Handlungen haben.³⁹⁾ Dann sagen wir, die Handlung *F* sei durch *p* *erzwungen*, wenn es in *S'* eine für *a* andere und bessere Alternative gibt. Wird also durch *p* nur die Menge der Alternativen beschränkt, unter denen *a* in *S'* wählen kann, während die Folgen der einzelnen Alternativen gleich bleiben, so erzwingt *p* die Handlung *F* genau dann, wenn *p* die für *a* besten Alternativen in *S'* eliminiert. Eine Schneeverwehung zwingt mich in diesem Sinn zu einem Umweg. Bleibt andererseits die Menge der Alternativen gleich, und ändern sich durch *p* nur deren Folgen, so erzwingt *p* die Handlung *F* genau dann, wenn *a* in *S'* eine andere und bessere Alternative hätte. Der Sturm zwingt den Kapitän in diesem Sinn, seine Ladung über Bord zu werfen. Ist *F* hingegen auch in *S'* die beste Alternative, so wird man nicht sagen, diese Handlung sei durch *p* erzwungen, auch wenn *F* in *S'* ein für *a* besseres Resultat ergeben hätte als in *S*. Man wird also z. B. nur dann sagen, daß jemand durch die staatlichen Sanktionen, die sich mit einer gesetzlichen Vorschrift verbinden, gezwungen wird, diese zu befolgen, wenn er es in Abwesenheit solcher Sanktionen vorgezogen hätte, sie nicht zu befolgen. Sanktionen bedeuten also nur für denjenigen einen Zwang, der nicht ohnehin tun will, was er tun soll. Ebenso wenig wird man sagen, *a* werde durch *p* gezwungen, *F* zu tun, wenn *F* in *S* ein ebenso gutes oder gar ein besseres Resultat zeitigt als die optimalen Handlungen in *S'*.

³⁹⁾ Wir setzen hier der Einfachheit halber voraus, daß die Präferenzen von *a* in *S* und in *S'* dieselben sind, und daß *a* sich in *S*, bzw. *S'* über Umstände und Folgen seines Handelns im klaren ist. Als rationale Handlung ist dann *F* auch eine in *S* für *a* optimale Handlung.

Das *Geltungsproblem* für Handlungsfreiheit besteht nun in der Frage, ob es überhaupt Handlungsfreiheit gibt, bzw. ob ein bestimmtes Verhalten frei, also eine *Handlung* in unserem Sinne ist. Die zweite Frage läßt sich nur unter Bezugnahme auf die besonderen Umstände beantworten, kann uns hier also nicht beschäftigen. Die erste Frage hat dagegen grundsätzliche Bedeutung für die Ethik.⁴⁰⁾ Ob eine kausale Determiniertheit alles Geschehens anzunehmen ist, ob sich also alle Ereignisse als Wirkungen vorausgegangener Ereignisse nach kausalen Gesetzen erklären lassen, ist eine erkenntnistheoretische Frage. Nach Kant ist diese Frage mit theoretischen Gründen nicht entscheidbar. Zu derselben Antwort sind wir in (81), 6.4 gekommen. Aus der Tatsache, daß sich das Kausalitätsprinzip weder beweisen noch widerlegen läßt, folgt zunächst noch nicht, daß sich seine Geltung auch für den Bereich menschlichen Verhaltens nicht entscheiden läßt. Das ergibt sich jedoch aus einer Übertragung der dort angegebenen Argumente.⁴¹⁾ Nun spricht aber zumindest der Anschein dafür, daß viele Handlungen frei sind. Mit der Annahme, ein bestimmtes Verhalten sei frei, also eine Handlung in unserem Sinn, können wir uns natürlich irren. Aber der Irrtum in Einzelfällen macht die Annahme einer generellen Determiniertheit alles menschlichen Verhaltens noch nicht wahrscheinlich.

Für Hume folgt aus der Tatsache, daß wir das Verhalten anderer mehr oder minder sicher voraussagen können, eine Determiniertheit

⁴⁰⁾ Die Frage nach Handlungsfreiheit ist also nicht, ob Handlungen frei sind – das sind sie nach unserer Definition dieses Begriffs immer –, sondern ob es Handlungen in diesem Sinn gibt.

⁴¹⁾ Es läßt sich für kein Verhalten einer Person definitiv nachweisen, daß es *nicht* kausal erklärbar ist. Dazu müßten wir alle geltenden kausalgesetzlichen Zusammenhänge kennen; die Entdeckung neuer Zusammenhänge ist aber nie auszuschließen. Es läßt sich aber auch nicht beweisen, daß alles menschliche Verhalten kausal determiniert ist. Dazu müßte man eine umfassende Theorie menschlichen Verhaltens angeben. Theorien haben aber erstens hypothetischen Charakter; wir kennen nicht alle einschlägigen Fakten, und daher ist nie auszuschließen, daß neue Fakten die Theorie widerlegen. Geht man zweitens davon aus, daß unser Verhalten – zumindest teilweise – von unseren Annahmen und Präferenzen abhängt, so müßten auch diese kausal erklärbar sein. Dagegen sprechen aber die Argumente in (81), 6.4.

dieses Verhaltens. Hume meint: Schließen wir im physikalischen Bereich von der Voraussagbarkeit eines Ereignisses auf seine Determiniertheit, so müssen wir das auch im praktischen Bereich tun.⁴²⁾ Voraussagen sind aber auch dann möglich, wenn wir den fraglichen Ereignissen nur mehr oder minder große subjektive Wahrscheinlichkeiten zuordnen können (nach Hume beruhen auch alle Voraussagen im physikalischen Bereich allein auf solchen Wahrscheinlichkeiten). Ordnen wir einem Ereignis eine hohe subjektive Wahrscheinlichkeit zu, so folgt daraus jedoch nicht, daß es kausal determiniert ist. Alle Voraussagen des Verhaltens anderer sind in Ermangelung exakter Verhaltensgesetze nur mit Wahrscheinlichkeit möglich. Ferner sind sie oft höchst unsicher. Endlich stützen sie sich in der Regel auf Annahmen über die Präferenzen und Informationen der Betroffenen. Daß jemand im Sinn gewisser Präferenzen handelt, besagt aber nicht, daß er das, was er tut, nicht unterlassen *könnte*, sondern nur, daß er es nicht unterlassen *will*.⁴³⁾ Im übrigen ist die Aussage, alles Verhalten sei determiniert, sehr viel stärker und daher auch sehr viel problematischer als die Behauptung, manches Verhalten sei nicht determiniert. Die Wahrscheinlichkeit spricht also für letzteres, und daher ist es auch gerechtfertigt, von der Existenz von Handlungsfreiheit auszugehen. Welches Verhalten im einzelnen als frei angesehen werden kann, ist eine schwierige empirische Frage, für deren Beantwortung die Ethik nicht zuständig ist. Wir betrachten uns jedenfalls immer dann als frei, wenn sich uns die Frage stellt, was wir tun sollen oder tun sollten. Fragen rationaler oder moralischer Richtigkeit stellen sich uns nur in Situationen, in denen wir überzeugt sind, zwischen zwei oder mehreren Alternativen frei wählen zu können. Gebote, dies oder das zu tun, sind nur dann sinnvoll, wenn man es tun kann und das geforderte Verhalten nicht schon mit naturgesetzlicher Notwendigkeit eintritt. In diesem Sinn richten sich moralische Gebote, wie schon Kant betont hat, immer an freie Personen.⁴⁴⁾

⁴²⁾ Vgl. Hume (T), Buch 2, III, 1–3, und (EHU), VIII.

⁴³⁾ Zum Problem der Erklärung von Handlungen vgl. a. Kutschera (81), 2.4.

⁴⁴⁾ Schon Joseph Butler hat – wenn auch ohne ausführlichere Argumente – die Frage des Determinismus als theoretisch unentscheidbar angesehen, aber betont, die Annahme von Freiheit sei praktisch unverzichtbar, weil wir unser Verhalten weithin als frei erleben, weil Prinzipien rationalen wie moralischen Verhaltens nur dann sinnvoll sind und man von „Verantwortung“,

Auch ein freies Verhalten könnte man insofern als „determiniert“ bezeichnen, als es unseren Präferenzen und Neigungen folgt. Sind diese vorgegeben und entziehen sie sich unserer Kontrolle, so ist unser Verhalten durch sie bestimmt, wenn auch nicht in einem naturgesetzlichen Sinn und nicht vollständig; denn auch bei rationalem Handeln kann es mehrere gleich gute Alternativen geben, unter denen wir uns dann willkürlich entscheiden müssen. Unter „Freiheit“ kann man nun auch die Möglichkeit verstehen, sich für Ziele oder Präferenzen zu entscheiden. Diese Freiheit bezeichnet man als *Willensfreiheit*.⁴⁵⁾ Handlungsfreiheit ohne Willensfreiheit wäre unter moralischem Aspekt immer noch zuwenig Freiheit. Unsere subjektiven Präferenzen bestimmen – zusammen mit unseren Annahmen über Umstände und zu erwartende Folgen – unser rationales Verhalten. Entzögen sie sich unserer Kontrolle, so könnten wir uns die moralische Bewertung nicht zu eigen machen, moralische Ziele blieben uns fremd, wo sie nicht mit unseren persönlichen Zielen zusammenpassen. Moralische Einsichten blieben so praktisch ineffektiv.

Die Annahme von Willensfreiheit erscheint nun auf den ersten Blick als unhaltbar: Jede sinnvolle Entscheidung setzt voraus, daß wir über Präferenzen verfügen, nach denen wir uns für die beste Alternative entscheiden. Ohne solche Präferenzen wären alle Alternativen für uns indifferent, die Entscheidung für eine von ihnen wäre also willkürlich. Eine sinnvolle Entscheidung muß sich daher auf eine Präferenzordnung \leq'_a stützen. Nach ihr entscheiden wir uns für oder ge-

„Schuld“, „Verdienst“ etc. nur dann reden kann, wenn man Freiheit voraussetzt (vgl. (W), Bd. I, I, Kap. 6). Sidgwick nahm einen Determinismus an, vertrat aber die Auffassung, es sei für die Ethik im wesentlichen irrelevant, ob es Freiheit gibt. Seine Argumente dazu sind aber alles andere als überzeugend.

- ⁴⁵⁾ Willensfreiheit besteht nicht nur in Selbstbeherrschung. Die wird bei allem rationalen Handeln vorausgesetzt. Dabei geht es nicht um die Kontrolle über unsere Präferenzen, sondern um die Kontrolle unseres Verhaltens im Sinne dieser Präferenzen, in denen sich auch die über den Augenblick hinausreichenden Perspektiven ausdrücken. Leibniz sagt: „Et que personne ne dise icy, qu'il ne sauroit maistriser ses passions ny empêcher qu'elles ne se dechainent et le forcent d'agir; car ce qu'il peut faire devant un prince ou quelque grand homme, il peut le faire, s'il veut, lorsqu'il est seul ou en la présence de Dieu“. ((WP), 186) Ebenso argumentiert auch Kant in (W) VI, 90.

gen mögliche Präferenzordnungen. Ist nun \leq'_a mit unserer tatsächlichen Präferenzordnung \leq_a identisch, so zeichnet sie \leq_a als die „richtige“ Ordnung aus.⁴⁶⁾ Es liegt dann aber keine echte Entscheidung für die Ordnung \leq_a vor, weil sie nicht nur Gegenstand, sondern auch Kriterium der Entscheidung ist und sich so in trivialer Weise selbst bestätigt. Ist dagegen die Ordnung \leq'_a von \leq_a verschieden, so stellt sich für sie dasselbe Problem der Willensfreiheit wie bzgl. \leq_a , so daß wir in einen unendlichen Regreß geraten. Die Annahme einer echten Wahlmöglichkeit für die eigenen Präferenzen erscheint danach als unhaltbar. So hat schon Locke argumentiert. Zur Frage der Willensfreiheit, die er als Frage formuliert, ob wir wollen wollen können, sagt er: „This question carries the absurdity of it so manifestly in itself that one might thereby sufficiently be convinced that liberty concerns not the will. For to ask whether a man be at liberty to will either motion or rest, speaking or silence, which he pleases, is to ask whether a man can will what he wills, or be pleased with what he is pleased with. A question which, I think, needs no answer; and they who can make a question of it must suppose one will to determine the acts of another, and another to determine that and so on in infinitum“.⁴⁷⁾

⁴⁶⁾ Betrachtet man subjektive Bewertungen von Präferenzordnungen, so ist es eine Forderung der Kohärenz, daß die tatsächlichen Präferenzen einer Person a für sie optimal sind. Zieht also a den Sachverhalt p dem Sachverhalt q nicht vor, so ist es für a optimal, p dem q nicht vorzuziehen. Und zieht a p dem Sachverhalt q vor, so ist es für a optimal, das zu tun. Dieses Kohärenzpostulat zweiter Stufe läßt sich formal so ausdrücken:

K3: $p \leq_a q \supset (r \leq_a (p \leq_a q))$ und

$\neg(p \leq_a q) \supset (r \leq_a \neg(p \leq_a q))$ für alle Sachverhalte p, q, r .

Die Präferenzen die a tatsächlich hat, sind also nur dann kohärent, wenn a sie als optimal bewertet. Entsprechendes gilt für normative Präferenzen. Daraus ergibt sich dann auch folgendes Prinzip für Gebote: $O(A, B) \supset O(O(A, B))$ und $\neg O(A, B) \supset O(\neg O(A, B))$. Vgl. dazu Kutschera (76), 5.2.

⁴⁷⁾ Locke (E), 205. Dieses Argument hat Leibniz in (NE), 178 übernommen. Auch Kant hat das Lockesche Argument verwendet, allerdings nicht gegen Willensfreiheit, sondern für die Unerklärbarkeit von Präferenzen. Kausale Erklärungen scheiden aus, und Erklärungen mit Gründen müssen immer auf Präferenzen rekurrieren, können sie also nicht erklären (vgl. (W) VII, 667). Locke bringt auch folgende beiden Argumente gegen Willensfreiheit (vgl. (E), 199 ff.):

Nun setzt zwar jede sinnvolle Entscheidung Präferenzen voraus, aber ebenso setzt jedes Lernen aus der Erfahrung vorgängige Annahmen und Erwartungen voraus, ohne daß man behaupten könnte, Erfahrungen könnten diese „Vorurteile“ immer nur bestätigen und nie Anlaß sein, sie zu modifizieren.⁴⁸⁾ Erfahrungen zwingen uns nicht, bestimmte Vorurteile, z. B. gewisse Theorien, aufzugeben, aber sie können Anlaß sein, das zu tun. Tatsächlich modifizieren wir unsere Theorien aufgrund von Erfahrung, wir lernen durch Erfahrung. Es gibt aber keinen Mechanismus, der diesen Prozeß regelt, so daß man immer sagen könnte, welche Annahmen aus Beobachtungen und vorgängigen Erwartungen resultieren. Das Resultat ist vielmehr Produkt einer Reihe von Entscheidungen. Wir können uns im Angesicht widerstreitender Beobachtungen entscheiden, an einer Theorie festzuhalten und an ihrer Stelle andere Annahmen preiszugeben, die Abweichung von der Theorie auf ungeklärte Beobachtungsfehler zurückzuführen, sie durch eine Zusatzhypothese zu erklären, oder aber die Theorie preiszugeben. All das kann durchaus ein rationales Verhalten sein. Unsere Annahmen beruhen daher auch auf Entscheidungen. Annahmen drücken sich in Urteilen aus, und in unseren Urteilen sind wir frei. Unsere Annahmen und ihre Modifikationen im Lichte neuer Erfahrungen stehen so in unserer Kontrolle, und das gilt, obwohl die Vorstellung abwegig wäre, wir könnten uns sinnvoll für gewisse Annahmen entscheiden, ohne uns schon auf andere zu stützen. Entspre-

1) Nur der Mensch kann „frei“ genannt werden, nicht der Wille als ein Vermögen. – Das betrifft aber nur die Deutung des Ausdrucks „Willensfreiheit“ als „Freiheit des Willens“. Die Verselbständigung des Vermögens einer Person a, sich für etwas zu entscheiden, als „Wille“ von a, von dem dann gesagt wird, er – und nicht die Person a – wolle etwas und sei frei, ist aber von vornherein absurd und wird durch unsere Bestimmung von Willensfreiheit nicht impliziert.

2) Es ist notwendig, daß wir von mehreren Alternativen gewisse vorziehen; wir können nicht nicht wollen. – Dabei übersieht Locke aber erstens Fälle, in denen wir gegenüber allen Alternativen indifferent sind, und zweitens folgt aus der Tatsache, daß wir gewisse Alternativen vorziehen müssen (daß es also notwendig ist, daß es gewisse Alternativen gibt, die wir vorziehen), nicht, daß es Alternativen gibt, die wir vorziehen müssen (daß es Alternativen gibt, die wir notwendigerweise vorziehen).

⁴⁸⁾ Vgl. dazu Kutschera (81), 9.3 und 9.4.

chend verstehen wir Willensfreiheit: Auch unsere subjektiven Präferenzen sind Produkt von Erfahrungen, wir modifizieren sie aufgrund von Erfahrung. Dabei ist Werterfahrung einerseits Erfahrung im Licht vorgängiger Annahmen, andererseits kann sie diese verändern. Auch hier gibt es keine festen Regeln, die besagen, aufgrund welcher Vorurteile welche Beobachtungen zu welchen Präferenzen führen. Der Prozeß des Lernens aus der Erfahrung und damit der Entwicklung unserer Präferenzen hängt wieder von Entscheidungen ab. Ob wir eine bestimmte Werterfahrung als zuverlässig und als so gewichtig anerkennen, daß wir unsere vorgängigen Präferenzen daraufhin ändern, oder ob wir das nicht tun, ist eine Sache der Entscheidung. Das ergibt sich auch schon daraus, daß die Extrapolation und Systematisierung unseres Werterlebens im Sinn kohärenter Präferenzen kein Produkt dieses Erlebens ist, sondern eine Sache rationaler Entscheidung. Obwohl wir also von angeborenen Präferenzen ausgehen und solchen, die uns durch das soziale und kulturelle Milieu vermittelt werden, in dem wir aufwachsen, resultieren doch die Präferenzen, zu denen wir aufgrund eigener Erfahrungen gelangen, aus einer Reihe eigener Stellungnahmen. Willensfreiheit bedeutet also nicht die Möglichkeit einer Entscheidung für Präferenzen, ohne sich auf andere zu stützen, sondern die Abhängigkeit der Präferenzen von einer Reihe von Einzelentscheidungen. Sie bedeutet auch nicht, daß wir uns beliebige Präferenzordnungen zu eigen machen können: Die Präferenzen, zu denen wir kommen, hängen erstens von der Ausgangsbasis ab – von angeborenen Neigungen und anerzogenen Wertvorstellungen. Zweitens werden sie von unseren Werterfahrungen beeinflusst. Unser Erleben läßt sich nicht beliebig auslegen: Schmerzen können wir nicht als angenehm erleben. Unsere Erfahrungen beziehen sich ferner auf die Lebensbedingungen, die wir vorfinden. Wir erfahren, was unter den gegebenen Umständen gut oder schlecht ist. In unseren Präferenzen drücken sich auch unsere konkreten Lebensziele aus. In ihrer Wahl sind wir abhängig von unseren Fähigkeiten wie von den Umständen und den Möglichkeiten, die uns die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Ordnungen eröffnen, in denen wir leben. Es gibt also keine unbeschränkte Willensfreiheit, aber doch die Möglichkeit, sich im Rahmen gewisser vorgegebener Alternativen eigene Ziele zu wählen und eigene Wertvorstellungen zu entwickeln. Unsere Präferenzen sind weder allein Produkt angeborener Neigungen und anerzogener Wertvorstellungen, noch unseres Werterlebens, sondern sie sind auch

Produkte einer Reihe von Entscheidungen, von denen jede schon Präferenzen voraussetzt, sie aber auch modifizieren kann.

Eine psychologische Determiniertheit unseres Verhaltens durch unsere Präferenzen wird einerseits vom psychologischen Egoismus behauptet, wie ihn z. B. Hobbes vertrat. Für ihn gibt es Freiheit nur in dem Sinn, daß wir frei sind, wenn wir tun, was wir tun wollen. Was wir tun wollen, ist aber durch unsere vorgegebenen Eigeninteressen bestimmt. Nach einer zweiten, damit verwandten Ansicht besteht die Freiheit einer Handlung lediglich darin, daß sie nicht von äußeren Einflüssen, sondern von inneren Faktoren des Handelnden bestimmt wird. Nach Spinoza ist jedes Ding von Natur aus bestrebt, sich selbst zu erhalten. Es ist frei, wenn es sich entsprechend verhalten kann, d. h. keinem äußeren Zwang unterliegt. Willensfreiheit gibt es für Spinoza nicht, und ebenso wenig Handlungsfreiheit, da er eine Determiniertheit alles Geschehens annahm. Eine ähnliche Ansicht hat Leibniz vertreten. Nach seiner Ansicht ist eine Handlung spontan, wenn ihr Prinzip im Handelnden selbst liegt.⁴⁹⁾ Diese Definition, die sich schon bei Aristoteles findet, versteht er so, daß uns von Natur gewisse Propensitäten oder Präferenzen eigen sind, die sich unserer Kontrolle entziehen, und daß wir frei handeln, wenn wir uns diesen Präferenzen gemäß verhalten.⁵⁰⁾ Willensfreiheit faßt auch Leibniz als Wahl auf, bei der uns keine Präferenzen leiten. Das wäre eine Wahl aus reiner Willkür, die es nach ihm erstens nicht gibt – er nimmt nichtwahrnehmbare Strebungen oder Impulse an, die uns auch dann leiten, wenn wir meinen, willkürlich und ohne Neigungen zur einen oder an-

⁴⁹⁾ Vgl. z. B. Leibniz (T), 329.

⁵⁰⁾ Leibniz hat freilich gegenüber Spinoza versucht, die Annahme von Handlungsfreiheit mit seinem universellen Determinismus zu vereinbaren. Das läuft aber nur darauf hinaus, daß für ihn Ereignisse kontingent sind, deren Notwendigkeit wir wegen der Beschränktheit des menschlichen Verstandes nicht erkennen können. Wir sind also nur insofern „frei“, als wir nicht erkennen können, wie unser Verhalten determiniert ist. Damit gibt es aber nur eine scheinbare Handlungsfreiheit, so daß der Mensch, wie Leibniz sagt, eine Art geistiger Automat ist: „Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme par tout ailleurs, et l'âme humaine est une espece d'automate spirituel“ ((WP) VI, 131).

deren Alternative zu handeln – und die zweitens auch keine sinnvolle Entscheidung zuließe.⁵¹⁾

Kant wendet sich entschieden gegen eine solche Definition von Freiheit im Sinne einer Determiniertheit des Verhaltens durch innere Faktoren und spricht von einem „elenden Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen“⁵²⁾ Er sagt: „Wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere . . . wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“.⁵³⁾

Locke und Leibniz haben versucht, einen gewissen Ersatz für Willensfreiheit zu schaffen. Bei Locke ist es die Fähigkeit, sich nicht von den jeweils vorherrschenden Neigungen direkt zum Handeln bestimmen zu lassen, sondern Entscheidungen aufzuschieben. Damit können auch Aspekte wirksam werden, die wir im Moment übersehen haben; wir können Interessen gegeneinander abwägen und längerfristige Perspektiven zur Geltung bringen. All das ist aber in unserem Begriff einer rationalen Entscheidung nach einer umfassenden Präferenzordnung schon enthalten. Leibniz folgt Locke darin, nimmt aber noch ein weiteres Ersatzprinzip an: Wir können unsere künftigen Präferenzen bestimmen, indem wir durch unser gegenwärtiges Handeln Zustände herbeiführen, die unsere Präferenzen im gewünschten Sinn beeinflussen. Man wählt sich Lebensumstände, einen Freundeskreis, übt gewisse Verhaltensweisen ein, die mit der Zeit bewirken, daß sich die Ziele und Bewertungen ändern. Leibniz sagt: „Man kann machen, daß man etwas will, und sich seinen Geschmack bilden“.⁵⁴⁾ Auch das

⁵¹⁾ Vgl. z. B. Leibniz (WP) III, 401 und (NE), 175.

⁵²⁾ Kant (W) VI, 221.

⁵³⁾ Kant (W) VI, 222.

⁵⁴⁾ Leibniz (NE), 213. Vgl. dazu auch (NE), 137, 178, 345 f.; (T), 430 f. – Ähnliche Gedanken finden sich auch bei J. St. Mill. Er vertrat zwar einen Determinismus und bestimmte Freiheit als Abwesenheit von Zwang, meinte aber, daraus ergebe sich kein Fatalismus im Sinne einer Behauptung, wir hätten keinen Einfluß auf unser Verhalten oder unseren Charakter. Mill argumentiert etwa so: Das Fatalismusproblem stellt sich nur für den, der den Wunsch hat, anders zu werden als er ist. Dieser Wunsch ist zwar Produkt seiner psychischen Konstitution, von Erziehung und Umwelteinflüssen, ist er aber vorhanden, so ist er selbst ein kausaler Faktor, der das eigene Ver-

ist jedoch ein „elender Behelf“, denn determinieren meine gegenwärtigen Präferenzen mein Verhalten, das seinerseits meine künftigen Präferenzen bestimmt, so determinieren sie mittelbar auch diese. Ob ich jetzt den Wunsch habe, mich zu ändern, ergibt sich aus meinen Präferenzen, und so kann man zwar sagen: „Ich kann mich ändern, wenn ich will“, ob ich aber will oder nicht, das entzieht sich meiner Kontrolle.

Um der ethischen Forderung nachkommen zu können, daß wir uns moralische Bewertungen zu eigen machen sollen, genügt nun die Annahme von Willensfreiheit noch nicht. Einen freien Willen hat auch der, der sich verschiedene persönliche Lebensziele wählen und verschiedene Eigeninteressen ausbilden kann. *Moralische Willensfreiheit* besteht dagegen in der Möglichkeit, sich objektiv wertvolle Ziele zu setzen, sich objektive Bewertungen zu eigen zu machen. Das ist für Kant das entscheidende Kriterium der Willensfreiheit: die Unabhängigkeit von unseren persönlichen Neigungen, die Fähigkeit, das moralisch Richtige über die eigenen Interessen zu stellen. Im gleichen Sinn äußert sich auch Hegel: Wahre Freiheit zeigt sich für ihn darin, daß wir uns aus dem Befangensein in persönlichen Neigungen und Interessen lösen und uns objektive, überindividuelle oder „allgemeine“ Ziele zu eigen machen können, Ziele der Gemeinschaft, des Staates, Ziele der allgemeinen Vernunft. Für ihn besteht Sittlichkeit in der Einheit von Wollen und Sollen; sie ist die Haltung, in der das objektiv Gute gewußt und gewollt wird und den obersten Maßstab eigener Bewertungen bildet, und damit die Grundlage des Handelns.⁵⁵) Moralische Willensfreiheit ist für Kant wie Hegel unverzichtbare Grundlage der Ethik, und sie zeigt sich überall dort, wo jemand moralische Ziele gegen seine Eigeninteressen verfolgt.

Aristoteles unterschied, wie wir schon im Abschnitt 5.5 sahen, wahre Interessen von faktischen. Jene sind nicht frei wählbar, da sie

halten beeinflußt. Wir können uns also ändern, wenn wir wollen. Auch Rawls nimmt in (72), 415 f. eine Willensfreiheit nur insofern an, als wir (aufgrund unserer gegenwärtigen Präferenzen) Entscheidungen treffen können, die unsere künftigen Präferenzen teilweise bestimmen. So ergibt sich z. B. aus der Berufswahl, daß man später gewisse berufsspezifische Interessen haben wird.

⁵⁵) Vgl. Hegel (W) VII, §142 ff.

sich aus der menschlichen Natur ergeben. Für diese, für unsere tatsächlichen subjektiven Präferenzen, sind wir aber selbst verantwortlich und also auch für die Ziele, die wir uns setzen.⁵⁶⁾ Für Aristoteles ist – im Gegensatz zu Kant – Vernunft nicht von sich aus praktisch. Der Verstand dient zunächst der Mittelwahl, er allein bewegt nichts – *διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ*.⁵⁷⁾ Entscheidung entsteht erst aus dem Zusammenwirken von Vernunft und Neigung (*ὄρεξις*).⁵⁸⁾ (Das kann man als die Urform des Modells der rationalen Entscheidung ansehen.) Die Erkenntnis des Guten allein würde also nicht genügen, es zu tun. Ihr müssen auch Neigungen entsprechen, Interessen am Guten, und das sind für Aristoteles die wahren Interessen, die zugleich Interessen am Guten wie eigene Interessen des Menschen sind. Entscheidungen für objektiv wertvolle Ziele beruhen also auf Erkenntnis und Interesse und in ihnen sind wir frei gegenüber unseren vermeintlichen Interessen. Vernunft ist daher nicht, wie bei Hume, ein „slave of the passions“⁵⁹⁾, sondern sie steht nur im Dienst wahrer Interessen. Willensfreiheit wird auch hier also nicht als interesselose und daher willkürliche Entscheidung für irgendwelche Präferenzen verstanden, sondern als Freiheit, sich von den wahren Interessen leiten zu lassen.

Geht man davon aus, daß wir das objektiv Gute zugleich auch als Wert für uns selbst erfahren, so kann man die Erkenntnis objektiver Werte im Sinne Platons auch selbst als praktisch effektiv bezeichnen. Im „Protagoras“ sagt Sokrates: „Den meisten erscheint Erkenntnis nicht als etwas Starkes, Leitendes oder Beherrschendes. Sie denken darüber nichts derartiges, sondern meinen, daß oft auch dann, wenn

⁵⁶⁾ In der Nikomachischen Ethik, 1114b 23 ff. sagt Aristoteles: „τῶν ἐξέων συναίτιοί πως αὐτοὶ ἔσμεν, καὶ τῷ ποποὶ τινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα“. „ἔξις“ heißt soviel wie „Haltung“, „Zustand“, „Verfassung“, „Verhalten“, „Fähigkeit“. Am besten übersetzt man es hier mit „Haltung“ oder „Verhaltensdisposition“, so daß ἔξις den subjektiven Präferenzen entspricht.

⁵⁷⁾ Nikomachische Ethik, 1139a 35.

⁵⁸⁾ Daher kann man rationale Entscheidungen entweder als neigungsgeleitetes Denken oder als vernunftgeleitete Neigung bezeichnen – διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική – und sie ist frei: καὶ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος (a.a.O.).

⁵⁹⁾ „Reason is, and ought only to be, the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them“ ((T), Buch 2, III, 3, S. 127).

Menschen erkennen, nicht die Erkenntnis sie beherrscht, sondern etwas anderes, mal Gemütsregungen (θυμός), mal Lust (ἡδονή), mal Schmerz, gelegentlich Liebe, meist aber Furcht, so daß sie von der Erkenntnis denken wie von einem Sklaven, der von allen anderen herumgestoßen wird. Denkst du nun auch so von ihr oder glaubst du, daß sie etwas Schönes sei, das den Menschen beherrschen kann, und wenn jemand etwas Gutes oder Böses erkannt habe, könne er von nichts anderem mehr gezwungen werden, etwas anderes zu tun, als ihm seine Erkenntnis befiehlt, und die Vernunft sei fähig, den Menschen zu leiten?“⁶⁰)

Freiheit ist Voraussetzung für *Verantwortlichkeit*. Von „Verantwortlichkeit“ sprechen wir in verschiedenen Bedeutungen.

1) Mit der Behauptung „Die Person a ist der Person b verantwortlich“ meinen wir, daß a verpflichtet ist, b Rechenschaft über seine Handlungen abzulegen.

2) Ein Satz „a ist verantwortlich für b“ besagt, daß es a geboten ist, für das Wohl von b zu sorgen, b vor Schaden zu bewahren oder b zu beaufsichtigen.

In beiden Bedeutungen ist „verantwortlich“ ein rein normativer Begriff, der nicht direkt mit Freiheit zu tun hat. Anders verhält es sich mit der Verantwortlichkeit, von denen in folgenden Sätzen die Rede ist:

3) a ist für seine Handlung F verantwortlich⁶¹),

4) a ist verantwortlich dafür, daß der Zustand oder das Ereignis p eingetreten ist, oder

5) a ist verantwortlich dafür, daß der Zustand p eintreten wird.

Der Satz (3) ist nur dann richtig, wenn gilt:

a) Die Handlung F ist verboten. Normalerweise redet man von „Verantwortlichkeit“ nur im Zusammenhang mit unerlaubten Handlungen. Verantwortlich ist man aber nicht nur für schuldhaftes Verhalten. Unter den gegebenen Umständen kann es erforderlich sein, ein

⁶⁰) Protagoras 352, b2–c7. Das ist die platonisch-sokratische These, von der schon früher die Rede war.

⁶¹) Man kann auch für die Handlung eines anderen verantwortlich sein, wenn man erstens für ihn verantwortlich ist (was impliziert, daß er selbst nicht für sein Tun verantwortlich ist) und wenn man für die eigene Handlung, ihn an dieser Handlung nicht gehindert zu haben, verantwortlich ist.

prima-facie-Gebot zu verletzen. Diese Notwendigkeit wird der Handelnde dann zu belegen haben, er wird sich also verantworten müssen. Hat er die Umstände nicht selbst herbeigeführt, so ist sein Verhalten nicht schuldhaft. Eine Zwangslage befreit dagegen nicht generell von Verantwortung: Tötet ein an sich menschenfreundlicher Bürger seinen Erpresser, weil er dessen Tod dem Bekanntwerden eigener Verfehlungen vorzieht, so handelt er nicht freiwillig, trotzdem aber schuldhaft.

b) Die Person a hätte es unterlassen können, F zu tun. Das liegt schon in unserem Begriff der Handlung. Diese Bedingung ist aber hinzuzufügen, wenn man von der Verantwortlichkeit für ein *Verhalten* spricht.

c) Die Person a war fähig, planvoll zu handeln, verfügte also über hinreichende Einsichtsfähigkeit, und sie war in der Lage, ihr Verhalten zu kontrollieren. Geistige Störungen, Bewußtseinstrübungen (wie im Zustand schwerer Trunkenheit, bei hohem Fieber oder unter der Wirkung eines Schocks) und mangelnde Fähigkeit zur Kontrolle des eigenen Verhaltens (wie bei kleinen Kindern oder unter hypnotischem Einfluß) sind also auszuschließen.

d) Die Person a war in der Lage, das Verbotene ihrer Handlung zu erkennen oder abzusehen, daß sie mit ihrer Handlung mittelbar gegen ein Verbot verstoßen würde. Das bedeutet nicht, der Verstoß gegen ein Verbot müsse *wissentlich* erfolgen. Es kommt nicht darauf an, ob sich a tatsächlich über das Gebot und die Konsequenzen ihrer Handlung im klaren war, sondern daß sie sich bei sorgfältiger Prüfung darüber hätte klar werden können. Tatsächliche Unkenntnis kann ebenso wie Unabsichtlichkeit die Handlung entschuldigen, befreit aber nicht von der Verantwortlichkeit für sie.

Zusammen können wir diese Bedingungen auch als hinreichend für (3) ansehen.⁶²⁾ Die Kriterien sind freilich alles andere als scharf. Wir können nun unter Bezugnahme auf (3) sagen: (4) gilt genau dann, wenn a bewirkt hat, daß p, und wenn a für die p bewirkende Handlung verantwortlich ist. (5) gilt genau dann, wenn a bewirken kann, daß p eintritt, und wenn p geboten ist. In diesem Sinn kann man auch sagen, daß a *Verantwortung* dafür trägt, daß p eintritt.

⁶²⁾ Die üblichen Schuldausschließungsgründe: Zurechnungsunfähigkeit, unvermeidbarer Verbotsirrtum, Notstand sind in unseren Kriterien berücksichtigt.

Verantwortlichkeit im Sinne von (3),(4) oder (5) gibt es also nur dann, wenn es Handlungsfreiheit gibt. Konsequenterweise kann man aber von Verantwortlichkeit auch nur dann sprechen, wenn es Willensfreiheit gibt. Denn man kann einem Menschen, der im Sinne seiner naturgegebenen und unabänderlichen Präferenzen rational handelt, das wohl ebenso wenig zum Vorwurf machen wie dem kantischen Bratenwender seine Rotation.

6.5 Die praktische Reflexion

Wir haben im letzten Abschnitt gesagt, daß unsere Präferenzen in gewissem Maß auch unserer eigenen Kontrolle unterliegen, daß sie sich auch aufgrund eigener Entscheidungen bilden. Darin vollzieht sich eine *Selbstbestimmung*, denn was für ein Mensch jemand ist, ergibt sich in einer sehr grundsätzlichen Weise auch aus seinen Zielen und Interessen. Sind nun Präferenzen nicht einfach naturgegeben oder Produkte von Umständen, die sich unserer Kontrolle entziehen, so können sie auch Gegenstand einer Beurteilung sein. Eine solche Reflexion auf die eigenen Präferenzen wollen wir als *praktische Reflexion* bezeichnen. In ihr vergegenwärtigen wir uns also unsere Präferenzen und unterziehen sie einer Kritik. Eine solche praktische Reflexion ist nicht nur möglich, sondern auch immer wieder einmal nötig. Um zu einem konsistenten Verhalten zu kommen, ist es erforderlich, uns die Präferenzen, nach denen wir tatsächlich handeln, bewußt zu machen, sich dem Einfluß momentaner Neigungen, Interessen oder Sorgen zu entziehen, Distanz von dem zu nehmen, was einen gerade beschäftigt, und sich zu fragen, worauf es einem im Leben vor allem ankommt, was die entscheidenden Werte und Ziele sind. Dazu müssen wir uns – so weit als möglich – unsere tatsächlichen Präferenzen vor Augen stellen, sie explizit machen. Das ist eine Forderung der Rationalität. Beruhen unsere Präferenzen auf eigenen Entscheidungen, so sind wir ferner für unsere Präferenzen verantwortlich, wir sind also auch aus moralischen Gründen verpflichtet, sie einer Kritik zu unterziehen. Jede Bewertung eigener Präferenzen geht nun wieder von Präferenzen aus, die den Bewertungsmaßstab bilden, und wir haben im letzten Abschnitt gesehen, daß die Präferenzen nur dann konsistent sind, wenn die bewertete im Licht der bewertenden als richtig erscheint. Wir können das auch so ausdrücken: Die Präferenzen müs-

sen in einem *reflektiven Gleichgewicht* sein.⁶³⁾ Ein reflektives Gleichgewicht besteht also genau dann, wenn ich meine Präferenzen als richtig beurteile, wenn meiner Beurteilung dieselben Wertmaßstäbe zugrundeliegen wie der beurteilten Präferenz, wenn ich mich in der Reflexion auf meine Präferenzen mit ihnen voll identifizieren kann. Gilt das nicht, so folge ich bei meinen Handlungen anderen Kriterien als in meinen Urteilen.

Den Maßstab der Urteile über unsere faktischen Präferenzen \leq_a bilden nun typischerweise nicht diese Präferenzen \leq_a selbst, sondern unsere Ansichten über die objektive Wertordnung, also die Relation \leq_a^o , die im Abschnitt 6.2 eingeführt wurde. Die Frage, ob unsere Präferenzen richtig sind, entscheiden wir nicht mit diesen selbst, sondern unter Bezugnahme auf das, was wir für objektiv gut oder schlecht halten. Nach diesem Maßstab ist aber unsere Präferenz \leq_a nur dann richtig, wenn die Komponente \leq_a^o für sie ausschlaggebend ist, d. h. wenn das *starke Kohärenzprinzip* K^* gilt. Dieses Prinzip ist keine analytische Forderung für einen rationalen Begriff subjektiver Präferenz wie das oben angeführte Kohärenzprinzip $K3$.⁶⁴⁾ K^* stellt sich nur für den als Kohärenz- und damit als Rationalitätsprinzip dar, der seine effektiven Präferenzen mit moralischen Maßstäben beurteilt.

Es wäre nun sicher verfehlt, irgendwelche Argumente dafür zu suchen, daß sich uns allen das Problem stellt, ob unsere subjektiven Präferenzen objektiv richtig sind, und daß dabei unsere Ansichten über objektive Werte den Beurteilungsmaßstab für die eigenen subjektiven Präferenzen bilden. Die Erfahrung spricht wohl eher dagegen. Wir können hier aber doch eine Übereinstimmung in diesem Punkt voraussetzen. Denn Leser wie Autor haben durch ihre bisher in diese Untersuchungen investierte Mühe bewiesen, daß sich ihnen die Frage nach der Rechtfertigung ihrer subjektiven Präferenzen im Ernst stellt; daß sie an Kriterien für richtiges und nicht nur an solchen für rationales Handeln interessiert sind – andernfalls würden sie sich nicht mit

⁶³⁾ J. Rawls verwendet den Ausdruck „reflective equilibrium“ in (72) in einem anderen Sinn (vgl. dort S. 20 f.). Für ihn liegt ein reflektives Gleichgewicht vor, wenn die moralischen Prinzipien, die wir aufstellen, mit unseren vorgängigen moralischen Anschauungen zusammenstimmen.

⁶⁴⁾ Vgl. dazu S. 273, Anmerkung 46.

Ethik, sondern mit Entscheidungstheorie beschäftigen. Darin zeigt sich aber schon ein Streben nach Objektivierung der eigenen Wertmaßstäbe. „Eine Handlung rechtfertigen“ heißt ja immer, sie mit objektiven Maßstäben als richtig erweisen. Man kann eigene Präferenzen nicht mit ihnen selbst rechtfertigen. Von dieser gemeinsamen Basis, daß sich uns in der praktischen Reflexion die Frage nach der objektiven Rechtfertigung unserer Präferenzen mit den als richtig anerkannten objektiven Wertmaßstäben stellt, wollen wir hier also ausgehen. Richten sich nun aber unsere Urteile über die eigenen Präferenzen nach der Wertordnung \leq_a^o , so ist es eine Forderung der Konsistenz, daß diese Wertordnung auch für unsere subjektiven Präferenzen ausschlaggebend ist. Sehen wir, daß es objektiv falsch ist, eine Handlung F einer anderen, G, vorzuziehen, können wir G nicht F vorziehen, ohne mit uns selbst in Widerspruch zu geraten. Legt jemand seinen Werturteilen andere Maßstäbe zugrunde als seinen Handlungen, so liegt darin eine Inkonsistenz, und zwar nicht nur eine theoretische, sondern eine praktische Inkonsistenz. Wir sind als Urteilende ja nicht andere Personen als beim Handeln. Folgen wir also im Urteilen anderen Wertmaßstäben als sonst, so ist das nicht weniger inkonsistent, als wenn wir in unserem Verhalten von Sonntag bis Dienstag anderen Präferenzen folgen als im Rest der Woche. Wir haben oben gesagt, in der Festlegung auf bestimmte Präferenzen vollzöge sich eine Selbstbestimmung. Die innere Einheit der Persönlichkeit hängt auch davon ab, daß wir uns auf eine einheitliche Wertordnung festlegen, die unser Urteilen ebenso wie das äußere Handeln bestimmt. Jemand, der moralisch urteilt, aber egoistisch handelt, wäre eine gesplattene Persönlichkeit.

Es läßt sich also weder zeigen, daß das Prinzip K^* für alle Personen tatsächlich gilt, noch daß es für alle Personen gelten sollte. Beurteilt ein Egoist seine Präferenzen auch egoistisch, so ist auch damit die Kohärenzforderung erfüllt. Es gibt dann für ihn keinen rationalen Grund, anders zu handeln oder zu urteilen. Daß sich jedermann objektiv richtige Präferenzen zu eigen machen *soll*, ist trivial; das ergibt sich einfach aus dem objektiven Sinn von „sollen“. K^* ist also weder ein analytischer, noch auch ein empirisch allgemeingültiger Satz, sondern ein Rationalitätspostulat für denjenigen, der an einer Rechtfertigung seines Verhaltens interessiert ist, also objektiv darüber urteilt.

Gilt für die Person a das Prinzip K^* , so heißt das natürlich nicht, daß a deswegen schon eine perfekte moralische Persönlichkeit wäre.

Denn erstens kann sich *a* in ihren Annahmen über die objektive Wertordnung irren, und zweitens bewirkt auch eine richtige Erkenntnis noch kein richtiges Handeln. Gegenüber der *sokratisch-platonischen These* hat schon Aristoteles betont, daß neben der Werterkenntnis und – so können wir hinzufügen – der Ausrichtung der subjektiven Präferenz an erkannten Werten zu richtigem Handeln auch Willenskraft und Selbstbeherrschung erforderlich sind, ebenso wie zu rationalem Handeln.

Diese Begründung des Prinzips *K** als Kohärenzforderung für objektiv Urteilende sieht nun auf den ersten Blick recht formalistisch aus. Daher wollen wir den Gedanken noch auf einem anderen Weg erläutern. Wir haben im ersten Abschnitt dieses Kapitels gesagt, es gebe timetisch-intentionale Erfahrungen, Erfahrungen von Werten also, in denen diese als objektiv verstanden werden, so daß sie sich weder allein noch vorwiegend aus persönlichen Neigungen ergeben. Diese Aussage muß zunächst einmal von jedem im Bereich seiner eigenen Erfahrung bestätigt werden. Wir beziehen uns auf konkrete Situationen, in denen sich zeigt, daß es objektiv richtig und von uns gefordert ist, so und so zu handeln, z. B. ein Versprechen einzulösen, auf einen anderen Rücksicht zu nehmen oder ihm zu helfen; daß unsere Neigungen in gewissen Situationen ganz unerheblich sind gegenüber dem, was zu tun ist, daß es Werte gibt, die nicht von unseren Interessen abhängen, sondern von sich aus Achtung fordern, wie z. B. der Wert fremden Lebens. In solchen Erfahrungen wird der erfahrene Wert zugleich als Wert für uns erlebt. Es zeigt sich ein eigenes Interesse an diesen Werten, und da wir objektive Werte so von subjektiven unterschieden hatten, daß sie sich nicht aus persönlichen Neigungen ableiten, können wir diese Interessen an objektiven Werten auch als *überindividuelle Interessen* bezeichnen. Aus solchen Interessen ergibt sich nun auch die Frage nach der Rechtfertigung unserer Präferenzen, die Frage, ob sie sich als objektiv richtig erkennen lassen. Diese Frage im Ernst stellen, heißt aber, die überindividuellen Interessen als ausschlaggebend ansehen für die eigenen Präferenzen. Der Rechtfertigungsfrage liegt ja nicht nur ein theoretisches Interesse zugrunde; es soll nicht geprüft werden, ob die eigenen Präferenzen zufällig mit den normativen verträglich sind. Der Frage liegt vielmehr die Absicht zugrunde, das, was wir als objektiv richtig ansehen, zur Richtschnur unseres Wertens zu machen und damit auch zur Grundlage unseres Verhaltens.

Die Rechtfertigungsfrage ist die zentrale Frage der Ethik als praktischer Disziplin. Ohne Orientierung an objektiven Wertmaßstäben wäre Ethik ebenso gegenstandslos wie Wissenschaft ohne Orientierung an objektiven Maßstäben für wahr und falsch. In der Wissenschaft fragen wir, was wahr ist, und unterwerfen unsere Meinungen objektiven Maßstäben. In der Ethik fragen wir, was richtig ist, und unterwerfen unsere Präferenzen und damit unser Verhalten objektiven moralischen Maßstäben. Unsere Begründung für K^* zeigt den praktischen Charakter der Ethik auf: daß sich mit der Frage, was objektiv richtig ist, schon eine Werthaltung verbindet, in deren Konsequenz es liegt, moralische Erkenntnis in Verhalten umzusetzen; die subjektiven Präferenzen an dem auszurichten, was man für richtig hält.⁶⁵⁾

Sucht man die dem eigenen Verhalten und Streben zugrundeliegenden Ziele und Interessen zu erfassen, so stößt man auf die Schwierigkeit, daß sich da viele heterogene Ziele, Interessen und Wünsche zeigen, aber keine einheitliche Motivationsstruktur. Es zeigen sich Absichten, mit denen wir uns bei ruhiger Überlegung nicht identifizieren können, und solche, bei denen wir das tun können. Erst wenn wir fragen, nach welchen Maßstäben wir denn *urteilen*, wenn wir unsere Handlungen und Absichten so durchmustern, wird eine einheitliche Intention deutlich, und wir können feststellen, daß wir uns mit dem Maßstab unseres Urteilens in tieferer Weise identifizieren als mit vielen unmittelbaren Motiven unseres Handelns. Die Reflexion auf die Urteilskriterien zeigt so Bewertungsmaßstäbe auf, die für uns zentral

⁶⁵⁾ Shaftesbury und Hutcheson nahmen, wie wir schon früher gesehen haben, einen moralischen Sinn an, mit dem wir den objektiven Wert von Handlungen und Verhaltensweisen beurteilen. Für beide tritt dieser moralische Sinn erst in der Reflexion auf Handlungen und Verhaltensweisen in Tätigkeit. Beide Autoren beschreiben den moralischen Sinn so, daß ihm objektive, unparteiliche Gesichtspunkte zugrundeliegen und er nicht vom Eigeninteresse gesteuert wird. Während unsere Handlungen also immer Präferenzen folgen, folgen unsere Urteile über sie objektiven Maßstäben. Diese Vorstellung weist so Berührungspunkte mit derjenigen auf, die wir hier entwickeln. Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß wir keinen eigenen moralischen Sinn annehmen, sondern vom allgemeinen Werterleben ausgehen, so daß der „Sinn“, auf dem moralische Urteile beruhen, derselbe „Wertsinn“ ist, auf den sich auch unsere Präferenzen stützen.

sind.⁶⁶⁾ Diese Reflexion, zunächst auf die Motive unseres Verhaltens, auf unsere Präferenzen, und dann auf die Kriterien unserer Werturteile, die wir dabei verwenden, kann so ein tieferes Verständnis der eigenen Motivationen vermitteln. Zusammen mit diesem Verständnis vollzieht sich eine Selbstbestimmung, eine Entscheidung für einheitliche Präferenzen für Handeln und Urteilen. Die Herstellung eines reflektiven Gleichgewichts ist also keine bloß theoretische Überlegung, sondern eine reflektierend vollzogene Entscheidung.

In ethischen, theologischen, psychologischen, soziologischen und juristischen Erörterungen ist oft vom *Gewissen* die Rede. Man verwendet dieses Wort heute aber nur mehr zögernd und ungern, und es besteht auch keine Einigkeit darüber, was unter „Gewissen“ zu verstehen ist, über seine Natur, seine Funktion oder seine Bewertung. So schreibt H. G. Stoker: „Das Gewissen wird gesehen als göttliches Orakel, als höchste Vernunftinstanz, als menschliches Urteil, als Gefühl, als Wille, als Trieb, als Instinkt, als moralische Gesamtnatur, als Verstandessyllogismus, als unfehlbar, als nicht „vertraubar“, als in der Konvention gegründet, als Stimme der Gemeinschaft, als individuelle Subjektivität, als etwas Göttliches im Menschen, als biologisches „Schulderlebnis“ schon im Tier, als Zustand, als Funktion, als Organ, als Tat usw.“⁶⁷⁾ Wir wollen hier nicht näher auf die verschiedenen Vorstellungen vom Gewissen von Platon bis Freud eingehen, sondern nur auf Parallelen zwischen Charakterisierungen des Gewissens und unseren Aussagen über die praktische Reflexion hinweisen. Etymolo-

⁶⁶⁾ Der klassische Text dazu findet sich bei Augustinus im 7. Buch, § 17 der „Confessiones“: „Quaerens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: „Hoc ita esse debet, illud non ita“, hoc ego quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentam meam commutabilem.“ (Ich fragte mich, woher ich die Maßstäbe nähme, nach denen ich über die Schönheit der Dinge, der himmlischen wie der irdischen urteilte und wodurch ich angemessen über diese wandelbaren Gegenstände zu urteilen und zu sagen vermöchte: „Dies soll so sein, jenes nicht“. Und indem ich so fragte, wonach ich urteilte, wenn ich so urteilte, fand ich die unwandelbare und wahre Ewigkeit der Wahrheit über meinen wandelbaren Geist.)

⁶⁷⁾ Stoker (25), 3. Eine Sammlung neuerer Arbeiten über das Gewissen hat J. Blühdorn in (76) vorgelegt.

gisch besagt das Wort „Gewissen“ (συνείδησις, *conscientia*) soviel wie „Mitwissen“; es bezeichnet ein Wissen dessen, was moralisch richtig ist. Dieses Mitwissen läßt sich einfach als das moralische Bewußtsein verstehen, das unsere Handlungen begleitet, oder das entsteht, wenn wir über unsere Handlungen oder Ziele nachdenken. Ein solches Bewußtsein ist nicht nur ein theoretisches Wissen, sondern als Wertbewußtsein enthält es zugleich emotive Komponenten (die gefühlsmäßige Einstellung zum Gegenstand) und voluntative Komponenten (den Antrieb, das als richtig Erkannte zu tun). Auch zum Gewissen rechnet man kognitive, emotive und voluntative Phänomene. Man spricht vom Gewissen als Erkenntnisquelle, als Quelle von Gefühlen (von Schuldgefühlen, Gewissensbissen) wie von Antrieben.

Das Gewissen wird häufig als eine selbständige, innere Instanz angesehen, als innere Stimme, als Autorität, die uns sagt, welche Handlung in einer konkreten Entscheidungssituation richtig ist oder welche Handlungen falsch waren.⁶⁸⁾ Diese Objektivierung des Gewissens versteht sich nach unserer Deutung daraus, daß das moralische Bewußtsein ein Bewußtsein objektiver Werte ist; daß wir, wenn wir unsere eigenen Ziele und Vorstellungen beurteilen, nicht von unseren persönlichen Interessen ausgehen, uns nicht an persönlichen Neigungen orientieren, sondern an dem, was objektiv richtig ist. Unsere Aussagen über die praktische Reflexion berühren sich eng mit dem, was Kant über das Gewissen sagt. Nach ihm ist das Gewissen „die sich selbst richtende moralische Urteilskraft“.⁶⁹⁾ Die Urteile des Gewissens sind also moralische Urteile über unsere eigenen Präferenzen und Handlungen. Man kann mit Kant auch von einer „zweifachen Persönlichkeit“, einem „doppelten Selbst“ sprechen, denn in der praktischen Reflexion beurteilen wir uns selbst: „Ich der Kläger, und doch auch Angeklagter, bin eben derselbe Mensch“⁷⁰⁾, aber wenn wir uns nicht im reflektiven Gleichgewicht befinden, urteilt der Kläger nach-

⁶⁸⁾ So spricht Sokrates in Platons „Phaidon“ von seinem δαίμόνιον, Menander sagt ἅπανιν ἡμῖν ἡ συνείδησις θεός – uns allen ist das Gewissen ein Gott. Marc Aurel gebraucht die Bezeichnung ἡγεμονικόν, in der Scholastik ist die Vorstellung vom Gewissen als einer „vox Dei“ verbreitet, Bonaventura versteht es als „praeco Dei et nuntius“, und Kant spricht gelegentlich von einem „inneren Richter“.

⁶⁹⁾ Kant (W) VII, 860.

⁷⁰⁾ Kant (W) VII, 574.

anderen Maßstäben als der Angeklagte, und das bedingt die „zweifache Persönlichkeit“. Während bei Hobbes und Locke das Gewissen einfach mit moralischem Bewußtsein gleichgesetzt wird, ist bei A. Shaftesbury, J. Butler und A. Smith das Urteil des Gewissens das moralische Urteil, zu dem wir in der Reflexion auf unsere eigenen Handlungen, Absichten und Einstellungen kommen. Es ist ein unparteiliches Urteil und daher unabhängig von den Eigeninteressen. Nach A. Smith fällen wir moralische Urteile generell, also insbesondere auch jene über unser eigenes Verhalten, vom Standpunkt eines *impartial spectator*, eines unparteilichen Zuschauers; diese Unparteilichkeit wird nicht von einem Gefühl der Benevolenz bewirkt, sondern von der kritischen Distanzierung von unseren Neigungen durch Vernunft.⁷¹⁾ Auch er spricht von dem „man within“, dem Gewissen als Richter über uns selbst: „... I divide myself, as it were, into two persons; and ... I, the examiner and judge, represent a different character from that other, I, the person whose conduct is examined into and judged of“.⁷²⁾

Das Gewissen wird oft als letzte Berufungsinstanz unserer Entscheidungen angesehen. Nur solche Forderungen verpflichten uns, deren Erfüllung wir vor unserem Gewissen rechtfertigen können. Unser Gewissen ist, wie Origines sagt, der höchste Richterstuhl auf Erden. Hegel charakterisiert diese Konzeption so: „Das Recht des subjektiven Willens ist, daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm als gut eingesehen werde“.⁷³⁾

Wir haben gesagt: Handlungsziele sind in der praktischen Reflexion nur dann akzeptabel, wenn sie als objektiv wertvoll anerkannt werden. Aufgrund der Verbindung zwischen subjektiven und objektiven Werten sind erkannte objektive Werte auch immer Werte für uns.⁷⁴⁾ Daher läßt sich der Zusammenhang umkehren: Für uns sind

⁷¹⁾ Vgl. A. Smith (TMS), 109 f., 113, 136 f.

⁷²⁾ A. Smith (TMS), 173.

⁷³⁾ Hegel (W) VII, 245.

⁷⁴⁾ Das heißt, wie schon früher betont wurde, nicht, daß wir das, was wir als objektiv wertvoll anerkennen, auch immer als wertvoll erleben. Verpflichtungen werden nicht immer als erfreulich empfunden. Entsprechendes gilt aber auch für subjektive Präferenzen. Das (auf längere Sicht) als Nützlich erkannte, wird nicht immer als angenehm erlebt. Normative wie subjektive Präferenzen stellen Extrapolationen der Werterfahrung dar, die sich nicht in allem unmittelbaren Erleben widerspiegeln.

moralische Bewertungen nicht akzeptabel, die wir uns aufgrund unserer Werterfahrung nicht zu eigen machen können, mit denen wir uns nicht identifizieren können. Eine Moral, die ich mir nicht praktisch aneignen und in meine subjektiven Präferenzen aufnehmen kann, eine Moral, die nicht zu meinen Werterfahrungen paßt und zu meinem Streben nach Werten, das sich darin äußert, ist für mich nicht akzeptabel, auch wenn sie sonst allgemein anerkannt ist. Eine solche Moral bliebe heteronom und letztlich ineffektiv, es bliebe bei einem grundsätzlichen Konflikt zwischen Wollen und Sollen. Moralische Gebote werden für mich erst dann verpflichtend und gültig, wenn ich sie als richtig erkenne, und das heißt: wenn ich das, was sie fordern, selbst als wertvoll erfahre. Das hat, wie wir in 5.6 gesehen haben, Hegel gegenüber der Konzeption des Moralischen, die er als „Moralität“ bezeichnet und vor allem Kant zuschreibt⁷⁵⁾, besonders deutlich herausgestellt. Nur eine *autonome* Moral, so kann man in diesem Sinn sagen, ist akzeptabel. Autonom ist aber nicht eine Moral, deren Gesetze ich selbst festlege, sondern eine Wertordnung, die einerseits objektiv und damit von meinem persönlichen Willen unabhängig ist, die aber andererseits auch zu meiner eigenen Werterfahrung paßt, so daß ich sie mir in Freiheit zu eigen machen kann. Das starke Korrespondenzprinzip besagt nicht, daß sich meine subjektiven Präferenzen nach irgendwelchen moralischen zu richten haben, sondern daß ein reflektives Gleichgewicht herzustellen ist zwischen ihnen und dem, was wir aufgrund unserer Werterfahrung als objektiv richtig anerkennen. Auch aus diesen Überlegungen ergibt sich also, daß ich mich nur zu solchen Handlungen verpflichtet sehe, die ich in der praktischen Reflexion – vor meinem Gewissen – als richtig anerkenne.

Mit der Vorstellung vom Gewissen als letzter Berufungsinstanz verbinden sich jedoch oft zwei sehr viel weitergehende Behauptungen: die These von einer *Untrüglichkeit des Gewissens* und jene von der *Gewissensfreiheit*. Nach der ersten ist das, was wir aufgrund sorgfältiger Gewissensprüfung als richtig ansehen, auch tatsächlich richtig. Man sieht dabei – je nachdem, ob man alle moralischen Urteile als Urteile des Gewissens ansieht oder nur jene über eigene Handlungen und

⁷⁵⁾ Nicht ganz zu Recht, denn nach Kant besteht zwar ein Konflikt zwischen Wollen und Sollen, aber nur auf der Ebene des „natürlichen“, nicht des vernünftigen Willens.

Ziele – entweder generell alle wohlerwogenen moralischen Urteile als unfehlbar an oder nur jene, die sich auf uns selbst beziehen.

Für eine Unfehlbarkeit von Urteilen des Gewissens im einen oder anderen Sinn gibt es folgende Argumente:

1) Normative Sachverhalte sind oft evident. Stützen sich die Urteile des Gewissens auf solche Evidenzen, so sind sie also richtig. – Dazu ist zu sagen: Man kann das Wort „evident“ entweder so verstehen, daß Sätze der Form (a) „Es ist mir evident, daß p“ *problemlos* sind, also ihrem Sinn nach genau dann gelten, wenn ich glaube, daß es mir evident ist, daß p. Oder man versteht das Wort so, daß Sätze der Form (a) *zuverlässig* sind, daß also das Prinzip „Wenn es mir evident ist, daß p, so gilt p“ analytisch gilt. Beides zusammen kann man nicht annehmen, denn daraus würde folgen, daß der Satz „Wenn ich glaube, daß es mir evident ist, daß p, so gilt p“ analytisch wahr ist; es gibt aber leider keine so direkten analytischen Beziehungen zwischen unseren Überzeugungen und der Beschaffenheit der Welt.⁷⁶⁾ Normalerweise verstehen wir die Rede von „Evidenz“ so, daß Evidenzen unproblematisch sind. Sie sind dann also nicht immer verlässlich. Uns allen waren schon öfter Sachverhalte evident, die sich dann tatsächlich als falsch erwiesen haben. Evidenz im normalen Sinn des Wortes ist also kein untrügliches Indiz für Wahrheit. Verlässliche Evidenz wäre aber problematisch; wir könnten uns irren in der Frage, ob uns etwas evident ist oder nicht, und die Frage, ob ein Sachverhalt p besteht oder nicht, wäre nicht weniger sicher zu beantworten als die Frage, ob er uns evident ist.

2) Das Gewissen ist eine objektive Instanz und seine Urteile unterliegen nicht den Irrtümern, denen wir als Urteilende unterliegen. – Abgesehen davon, daß die Annahme „innerer Stimmen“ oder „Instanzen“ kaum vernünftig begründet ist, wäre doch zu begründen, daß ihre Auskünfte tatsächlich zuverlässig sind, und dabei könnten wir uns nicht auf dieselbe oder andere „Stimmen“ beziehen, ohne uns in einen Zirkel oder einen unendlichen Regreß zu verwickeln. Wir müssen also letztlich doch *selbst* urteilen, und da wir die Zuverlässigkeit einer Behauptung der „inneren Stimme“ nur prüfen können, indem wir zusehen, ob der behauptete Sachverhalt besteht, können wir gleich dazu übergehen, normative Sachverhalte selbst zu prüfen, und

⁷⁶⁾ Für eine ausführlichere Diskussion des Evidenzbegriffs vgl. Kutschera (81), 1.5.

können die „innere Stimme“ vergessen. Dann bleibt aber nur das Argument, daß wir richtig urteilen, weil wir *objektiv* urteilen und uns dabei nicht von Eigeninteressen leiten lassen. Wir können uns jedoch auch mit der Annahme irren, wir urteilten objektiv. Wir meinen vielleicht nur, ganz von unseren Eigeninteressen abgesehen zu haben, und müssen hinterher feststellen, daß sie unbewußt doch im Spiel waren. Auch wenn Eigeninteressen als Störfaktoren ausgeschaltet sind, so bleibt doch die Frage, warum wir bzgl. normativer Sachverhalte weniger fehlbar sein sollten, als z. B. im Felde von Physik oder Mathematik, wo Eigeninteressen auch keine Rolle spielen.

3) Von einem *intentionalistischen* Ansatz aus ist das Gewissen in der Tat unfehlbar. Denn die moralische Qualität einer Handlung hängt danach allein von ihrer Gesinnung ab. Sie ist richtig, wenn der Handelnde bestrebt ist, nach bestem Wissen das Richtige zu tun. Da nun eine Gewissensentscheidung gerade eine Entscheidung darstellt, die sich an den sorgfältig erwogenen Ansichten über das moralische Gute orientiert, wissen wir, wenn wir ihr folgen, daß wir moralisch richtig handeln; die Handlung wird schon durch die Orientierung an dem, was wir für richtig halten, objektiv richtig. – Wir haben aber schon im Abschnitt 2.5 Kritik am Intentionalismus geübt. Handlungen, die wir nach bestem Gewissen für richtig halten, sind nicht immer richtig.

4) Auch von einem *apriorischen* Ansatz aus liegt die Annahme einer Unfehlbarkeit des Gewissens nahe. Denn gelten die normativen Aussagen *analytisch*, so kann sich niemand bzgl. ihrer Geltung irren, der die moralische Sprache versteht und aus diesem Verständnis die erforderlichen Schlüsse ziehen kann. Sind sie hingegen apriorisch-synthetische Sätze, so kann sie jedermann unabhängig von Erfahrung als wahr erkennen, und es ist dann plausibel anzunehmen, daß zumindest jeder, der über die nötige Intelligenz verfügt, sich über ihre Geltung nicht täuschen kann. – Bisher ist aber, wie wir in der Diskussion des Objektivismus sahen, keine befriedigende apriorische Begründung normativer Aussagen in Sicht.

5) Man könnte sich schließlich darauf beziehen, daß wir wegen des auch von uns betonten Doppelaspektes normativer Werte als Werte in sich und als Werte für uns ein inneres, introspektives Kriterium für die Beurteilung von Werten haben, das uns sichere Urteile in normativen Dingen ermöglicht. – Worin besteht aber dieses Kriterium? Wir erleben objektive Werte auch subjektiv als wertvoll, aber wir haben schon betont, daß das Werterleben weder ein notwendiges, noch ein

hinreichendes Kriterium für die Geltung normativer Aussagen ist. Auch im sinnlichen Erleben haben wir ein subjektives Kriterium für die Richtigkeit natürlicher Annahmen: Erscheint uns ein Ding als rot, so ist das ein „inneres“ Indiz dafür, daß es tatsächlich rot ist. Zum Sinn des Wortes „rot“ gehört, daß uns rote Dinge normalerweise als rot erscheinen, so daß auch natürliche Aussagen in diesem Sinn subjektive Komponenten haben. Die Tatsache, daß es mir so erscheint, als sei ein Ding rot, ist aber weder ein hinreichendes noch ein notwendiges Kriterium dafür, daß es tatsächlich rot ist. Ebensowenig ist, wie schon im Abschnitt 6.1 betont wurde, unser Werterleben eine Garantie für das Bestehen normativer Tatsachen. Die Gesamtheit unseres Erlebens ist die letzte Grundlage unserer Urteile über objektive Tatsachen – im natürlichen wie im normativen Fall. Zum objektiven Sinn der Urteile gehört aber auch, daß sie unabhängig davon gelten, ob wir sie für richtig halten. Unsere wohlerwogenen Überzeugungen sind immer nur der letzte subjektive Grund für unsere Urteile, sie enthalten keine Garantie für ihre objektive Richtigkeit.

Es ist jedoch zu betonen, daß die prinzipielle Irrtumsmöglichkeit hier, wie auch im Feld natürlicher Erkenntnis, nicht schon einen vernünftigen Zweifel an der Richtigkeit aller oder einzelner Überzeugungen begründet. Ein begründeter Zweifel an einer Annahme stützt sich auf Feststellungen, die gegen diese Annahme sprechen, setzt also andere Überzeugungen über objektive Tatsachen voraus. Ein universeller Zweifel ist also unvernünftig. In diesem Sinn sagt Wittgenstein: „Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon Gewißheit voraus.“⁷⁷⁾

Eine Untrüglichkeit des Gewissens nehmen wir also nicht an. Wie steht es nun mit der zweiten These, dem rechtlichen und moralischen Grundsatz der *Gewissensfreiheit*, dem Recht, so zu handeln, wie es das eigene Gewissen vorschreibt? Wären die Urteile unseres Gewissens unfehlbar, so entstünde kein Problem: Gewissensentscheidungen wären dann immer objektiv richtig, und insofern gäbe es nicht nur ein moralisches Recht, sondern auch eine Pflicht, diesen Entscheidungen zu folgen. Sind sie aber nicht immer richtig, so können sie morali-

⁷⁷⁾ Wittgenstein (74), 115. Vgl. dazu auch Kutschera (81), 1.7.

schen Geboten widersprechen. Man kann dann konsistenterweise nicht behaupten, jeder hätte das Recht so zu handeln, wie er das nach bestem Wissen und Gewissen für richtig hält. Eine schlechte Handlung wird nicht dadurch gut, daß der Handelnde fälschlich von ihrer Richtigkeit überzeugt ist. Daher kann man kein Recht auf Gewissensfreiheit annehmen im Sinn eines Rechts, sich durch (aufrichtige) Berufung auf sein Gewissen von moralischen oder rechtlichen Verpflichtungen oder staatlichem Zwang zu bestimmten Handlungen zu befreien. So wird denn auch die Gewissensfreiheit im Recht durch die geltenden gesetzlichen Vorschriften begrenzt und im Effekt auf einige wenige Rechte wie Glaubens- und Bekenntnisfreiheit oder das Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen beschränkt. Ein generelles moralisches Recht auf Anerkennung von Gewissensentscheidungen gibt es also nicht. Man hat nur dann das Recht, etwas zu tun, wenn es objektiv richtig ist, nicht aber schon dann, wenn man es nach bestem Wissen und Gewissen für richtig hält. Man kann nur sagen: Ein Verbotsirrtum entschuldigt eine Pflichtverletzung, wenn er nicht auf einen Mangel an Sorgfalt zurückzuführen ist. Für jeden ist natürlich das, was er nach bestem Wissen und Gewissen für richtig hält, die Richtschnur seines Handelns. Eine andere hat er nicht und kann sie nicht anerkennen. Daraus folgt aber nicht, daß diese Richtschnur untrüglich ist. G. Frege sagt: „Mit dem Schritte, mit dem ich mir eine Umwelt erobere, setze ich mich der Gefahr des Irrtums aus.“⁷⁸⁾ Das gilt auch im Bereich der Werterkenntnis: Mit der Anerkennung objektiver Werte setze ich mich bei Aussagen über sie der Möglichkeit des Irrtums aus. Diese Möglichkeit ist der Preis, den wir für den Anspruch bezahlen, unsere Ziele seien objektiv und nicht nur für uns wertvoll und Handlungen seien objektiv und nicht nur im Sinn unserer persönlichen Interessen richtig. Die Einsicht in die Fallibilität unserer moralischen Urteile ist Ansporn, sie immer wieder kritisch zu prüfen. Hegel sagt: „Das Gewissen ist daher diesem Urteil unterworfen, ob es wahrhaft ist oder nicht, und seine Berufung nur auf sein Selbst ist unmittelbar dem entgegen, was es sein will, die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise. Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigentümlichen Form, d. i. als subjektives Wissen nicht anerkennen, so we-

⁷⁸⁾ Frege (KS), 358.

nig als in der Wissenschaft die subjektive Meinung, die Versicherung und Berufung auf eine subjektive Meinung, eine Gültigkeit hat“.⁷⁹⁾

Wir haben im Abschnitt 5.6 die Vereinbarung von Interesse und Moral als zentrales Problem der Ethik bezeichnet. Am Beispiel rationalistischer Lösungsversuche wurde dort schon deutlich, daß moralische Pflichten sich nicht mit allen subjektiven Interessen vereinbaren lassen. Eine Übereinstimmung besteht – nach unserer eigenen Einschätzung dessen, was moralisch richtig ist – nur dort, wo das starke Korrespondenzprinzip erfüllt ist, wo also unsere Ansichten über objektive Werte für unsere subjektiven Präferenzen ausschlaggebend sind. In diesem Abschnitt haben wir betont, daß dieses Prinzip keine Aussage ist, die für alle Leute gilt, sondern eine Konsistenzforderung für denjenigen, der sich in Wertfragen objektiv zu urteilen bemüht. Nach der hier entwickelten Konzeption sind objektive Werte auch immer Werte für uns. In der Anerkennung objektiver Wertmaßstäbe als Kriterien für unser Verhalten und unsere Zielsetzungen drückt sich ein überindividuelles Interesse aus, und wenn dieses Interesse unsere moralischen Urteile leitet, so muß es konsistenterweise auch unser Verhalten prägen. Die „wahren“ Interessen, für die wir eine Vereinbarkeit mit moralischen Forderungen behaupten, sind also solche überindividuellen oder, wie Hegel sagt, „allgemeinen“ Interessen. Wir haben betont, daß das keine fiktiven Interessen sind, die man haben soll, tatsächlich aber nicht hat, sondern daß es aufgrund unserer Wert Erfahrungen tatsächliche eigene Interessen sind. Das Korrespondenzprinzip fordert so nicht, daß wir uns in unseren subjektiven Interessen nach irgendwelchen objektiven Tatsachen zu richten haben, daß wir uns Ziele setzen sollen, die nicht die unseren sind, sondern daß wir die Bewertungen, die wir uns in unseren Urteilen schon zu eigen gemacht haben, auch praktisch, d.h. in unseren subjektiven Präferenzen Geltung verschaffen. Die von uns erkannten objektiven Werte sind immer solche, die wir uns in Freiheit zu eigen machen können und – zumindest in unseren Urteilen – auch schon zu eigen gemacht haben.

Damit behaupten wir nicht, Konflikte zwischen unseren persönlichen Interessen und moralischen Interessen seien ausgeschlossen, all unsere Neigungen stimmten harmonisch mit den Forderungen der

⁷⁹⁾ Hegel (W) VII, 255.

Moral zusammen und es sei immer angenehm, moralische Pflichten zu erfüllen. In einem extremen Fall kann z. B. von uns gefordert sein, uns selbst zur Rettung anderer in Lebensgefahr zu begeben, obwohl Selbsterhaltung einer der stärksten natürlichen Antriebe unseres Verhaltens ist. Unsere Behauptung ist aber: Auch in einem solchen Fall ist das moralisch Gebotene nicht einfach eine Zumutung, die allen eigenen Interessen widerspricht. Erkennen wir es an und befolgen wir es, so tun wir das aus eigenem Antrieb, weil es uns ein Ziel weist, das uns selbst letztlich wichtiger ist als die widerstreitenden Interessen. Freiheit besteht nicht nur darin, persönlichen Interessen folgen zu können. Der Rang der Freiheit bemißt sich nach der Größe der Ziele, und demjenigen, der objektive Werte anerkennt, bedeutet es mehr, sie zu verwirklichen als bloß private Ziele. Persönliche Interessen werden damit nicht unterdrückt oder negiert – auch überindividuelle Interessen sind *unsere* Interessen –, sondern „aufgehoben“, wie Hegel sagt. Sein Ziel war, über die Antithese von natürlichem Wollen und Sollen bei Kant hinaus zu einer Synthese zu kommen, in dem das Gute gewollt und das gewollte richtig ist. Eine solche Synthese stellt – trotz aller Verschiedenheiten in der näheren Ausführung dieses Gedankens – auch jenes Verhältnis von Interesse und Moral dar, das wir als reflektives Gleichgewicht charakterisiert haben.

7 Materiale Fragen der Ethik

7.1 Vorbemerkungen

Bisher haben wir uns vorwiegend mit metaethischen Fragen befaßt. Sie bilden das zentrale Thema dieses Buches. Hauptaufgabe der Ethik ist es aber, inhaltlich bestimmte Normen anzugeben. Praktische Philosophie wird erst dann praktisch relevant, wenn sie Antwort auf die Frage gibt, was wir tun sollen. Metaethische Überlegungen bilden nur die Prolegomena zu einer Diskussion dieser Frage. Wir wollen daher in diesem Kapitel jedenfalls einen Ausblick auf materiale praktische Probleme geben.

Weist man mit Kant praktischer Philosophie die Aufgabe zu, Auskunft darüber zu geben, was wir tun sollen, so verbindet sich damit schon die Bestimmung der Moralphilosophie als normativer Theorie des Handelns, durch die sie von anderen Wertwissenschaften abgegrenzt wird, wie z.B. von der Ästhetik, die nicht auf Prinzipien für unser Handeln abzielt.

Im Sinn unseres teleologischen Ansatzes haben wir als *moralisches Grundprinzip* das Gebot anzusehen:

PM: *Handle so, daß ein unter den gegebenen Umständen optimaler Zustand eintritt.¹⁾*

Dieses Prinzip hat jedoch solange keinen materialen Inhalt, wie über die Wertordnung noch nichts gesagt ist, auf die es sich bezieht. Diese Ordnung ist, wie schon früher betont wurde, keine Ordnung bloß moralischer Werte, sondern umfaßt alle objektiven Werte. Spezifisch moralische Werte sind solche von Handlungen, Handlungsweisen oder -dispositionen, die sich erst aus der allgemeinen Wertordnung nach dem teleologischen Grundsatz ergeben, daß eine Handlung besser ist als eine andere, wenn ihre Resultate im Sinn dieser allgemeinen

¹⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 1.3. Für Entscheidungen unter Risiko ist entsprechend zu fordern: Handle so, daß der zu erwartende Wert des Resultats maximal ist.

Wertordnung besser sind als die der zweiten. Das moralische Grundgesetz fordert nicht, *moralische* Werte zu verwirklichen, sondern objektive Werte insgesamt – damit handelt man dann moralisch richtig.

Es wäre nun völlig illusorisch, eine umfassende Ordnung objektiver Werte angeben zu wollen. Realistischerweise kann es nur um partielle Beschreibungen der Wertordnung gehen, um die Angabe von Bedingungen, die sie erfüllt. Mit diesem allgemeinsten Thema der Moralphilosophie wollen wir uns hier aber nicht befassen. Es gibt, soweit ich sehe, kein Werk, das sich die Entwicklung einer umfassenden Wertwissenschaft zum Ziel gesetzt hätte, und auch wir wollen uns auf Themen speziellerer normativer Disziplinen beschränken.

Man teilt die praktische Philosophie üblicherweise in *Ethik* und *Rechts-* oder *Staatsphilosophie* ein. Die Ethik behandelt Pflichten des einzelnen, die Rechtsphilosophie befaßt sich mit positivem Recht und staatlichen Institutionen. Auch in der Rechtsphilosophie geht es um die Frage, was wir tun sollen; sie beschreibt nicht nur Staatsformen und Rechtssysteme, sondern bewertet sie und gibt damit Ziele politischen Handelns an. Die Bezeichnung „Ethik“ wird oft in demselben umfassenden Sinn verwendet wie „Moralphilosophie“ oder „praktische Philosophie“; auch wir haben das bisher getan. In der Gegenüberstellung zur Rechtsphilosophie hat das Wort aber einen spezielleren Sinn; es bedeutet dasselbe wie „Tugendlehre“ bei Kant. Kant behandelt unter diesem Titel Pflichten gegenüber Menschen – gegenüber sich selbst wie gegenüber anderen – und Pflichten gegenüber nichtmenschlichen Wesen – gegen die Natur wie gegen Gott. Das zentrale Thema der Ethik sind aber die Pflichten gegenüber anderen Menschen, und in diesem Sinn wollen wir das Wort „Ethik“ im folgenden verstehen. Nicht alle moralischen Pflichten sind also ethische Pflichten, alle ethischen Pflichten sind aber auch moralische. Aus den Aussagen zur Ethik ergeben sich damit Aussagen über die allgemeine Wertordnung, auf die sich das moralische Grundgesetz bezieht, und wir können unter rein ethischen Gesichtspunkten nur Pflichten auszeichnen, die gegenüber anderen moralischen Aspekten Vorrang haben. Wir werden uns in diesem Kapitel vor allem mit ethischen Problemen befassen und erst im letzten Abschnitt kurz auf einige Grundprobleme der Rechtsphilosophie eingehen.

Die Ethik ist eine normative Disziplin und kann sich daher nicht darauf beschränken, moralische Anschauungen zu beschreiben, die

wir schon haben. Auch das wäre keine leichte oder überflüssige Arbeit, denn diese Anschauungen bestehen ja zunächst nur in mehr oder minder vagen und mehr oder minder unzusammenhängenden Intuitionen. Sie „auf den Begriff zu bringen“, zu explizieren und in einen kohärenten Zusammenhang zu stellen, ist sicher nicht einfacher, als die sprachlichen Intuitionen und Kompetenzen, über die wir verfügen, in Grammatiken und Wörterbüchern in Form expliziter Regeln zu rekonstruieren. Eine Beschreibung und Explikation unserer Anschauungen würde uns aber kaum mehr Informationen über das liefern, was zu tun ist, als diese Anschauungen selbst. Sehr viel wichtiger wäre es, die moralischen Intuitionen in eine systematische Form zu bringen und, wo möglich, auf einige wenige Prinzipien zu reduzieren. Damit ergäbe sich die Möglichkeit, die einzelnen oft vagen und unsicheren Intuitionen einer Kritik zu unterziehen, indem man sie an den allgemeinen Prinzipien mißt. Maßstäbe für eine Kritik unserer Ansichten über richtiges Verhalten zu liefern, ist ja die zentrale Aufgabe der Ethik. Dabei stellt sich aber folgendes Problem: Kriterien zur Überprüfung unserer Intuitionen müssen von diesen unabhängig sein. Eine bloße theoretische Systematisierung vorgängiger Anschauungen ermöglicht zwar eine Kritik einzelner unsicherer Intuitionen, da sie sich aber selbst auf Anschauungen stützt, kann man mit diesen auch Kritik an den allgemeinen Prinzipien üben. Echte Kriterien für die Richtigkeit unserer moralischen Intuitionen wären also unabhängig von diesen zu rechtfertigen. Wir haben nun im letzten Kapitel die Ansicht vertreten, normative Aussagen seien empirisch zu begründen. In keinem Buch über Ethik werden aber Aussagen so begründet, daß Verfahren zu ihrer empirischen Verifikation oder Überprüfung angegeben werden. Auch wir werden das nicht tun. Wir haben ja betont, daß es das in der Erfahrung unmittelbar Gegebene nicht gibt und daß jede Werterfahrung Erfahrung im Licht vorgängiger Anschauungen ist. Unsere Anschauungen sind aber schon aus Erfahrung hervorgegangen, sie haben sich in der Erfahrung bewährt, so daß der Hinweis auf gewisse Erfahrungen kaum Anlaß zu ihrer Kritik sein könnte. In der Physik kann man neue Experimente angeben, in der Ethik hingegen sind es die Erfahrungen des Alltags, auf die man sich zu stützen hat, nicht irgendwelche exotischen Erlebnisse; und die relevanten normalen Erfahrungen haben wir schon gemacht, sie sind schon in unseren Anschauungen enthalten. Will man also von ihnen unabhängige Kriterien angeben, so sind sie apriorisch zu begründen. Eine

apriorische Begründung materialer ethischer Prinzipien aber entfällt für uns nach den Überlegungen im 5. Kapitel. Es ergibt sich somit scheinbar eine Aporie: Ethische Prinzipien sollen eine Kritik unserer vorgängigen moralischen Anschauungen erlauben, müssen also unabhängig davon begründet werden; sie lassen sich nur empirisch begründen, aber die Erfahrungen, auf die man dabei verweisen könnte, hat jeder schon gemacht und in seinen Anschauungen bereits ausgewertet. Der Ausweg liegt in der Erkenntnis, daß man hier, wie auch im Feld natürlicher Erkenntnis, auf der Grundlage vorgängiger Ansichten diese klären, systematisieren und einer Kritik unterziehen kann. Man kann, nach einem Diktum von Niels Bohr, schmutzige Gläser mit schmutzigem Wasser und schmutzigen Tüchern säubern. Ein Beispiel: Die exakten Begriffe der Logik werden mithilfe der Alltagssprache definiert und ihre Beweisverfahren werden mit intuitiven, nicht formalisierten Schlußweisen gerechtfertigt. Trotzdem sind die Begriffe und Beweisverfahren der Logik erheblich präziser als die zu ihrer Einführung verwendeten intuitiven Begriffe und Schlußweisen, und man kann diese daher mit ihnen kritisieren. Ähnlich in der Ethik: Man kann von sehr allgemeinen moralischen Intuitionen ausgehen und sie zu Prinzipien verdichten, die unabhängig von speziellen Erfahrungen und Anschauungen in sich plausibel sind, so daß man mit ihnen dann auch einzelne moralische Intuitionen einer sinnvollen Kritik unterziehen kann. Das ganze ist keine apriorische Begründung ethischer Prinzipien, denn sie stützen sich schon auf allgemeine Anschauungen und können daher auch nicht all unseren moralischen Intuitionen radikal widersprechen. Wäre das der Fall, so wären sie sicher nicht akzeptabel. Sie können aber einzelnen Intuitionen widersprechen und bilden so einen relativ unabhängigen Maßstab zur Kritik unserer Intuitionen.

Auf diese Weise kommt man naturgemäß nur zu wenigen sehr allgemeinen ethischen Prinzipien, deren Auslegung in konkretere Gebote und deren Anwendungen auf Einzelfälle Interpretationen erfordert, in die zusätzliche inhaltliche Überlegungen eingehen. Ethische Prinzipien sind in dieser Hinsicht den Aussagen einer Verfassung über die Grundrechte vergleichbar. Solche Deklarationen haben für sich genommen nur beschränkte Aussagekraft. Erst die Konkretisierung der Grundrechte in den ins einzelne gehenden gesetzlichen Vorschriften geben ihnen in Anwendung auf bestimmte Lebensbereiche und unter Bezugnahme auf bestimmte soziale, ökonomische und kul-

turelle Lebensumstände einen genaueren Gehalt.²⁾ Auch die Anwendung einer gesetzlichen Vorschrift auf einen konkreten Einzelfall erfordert oft noch eine Auslegung. Bedenkt man nun den erheblichen Aufwand, der nötig ist, um die Zielvorstellungen einer Verfassung in hinreichend genaue Regelungen für die verschiedenen Lebensbereiche umzusetzen, sowie den ständigen Wandel, dem das Recht aufgrund der Veränderungen im sozialen und wirtschaftlichen Leben unterworfen ist, so wird man von einer Moralphilosophie, die darauf abzielt, allgemeine und generell anwendbare Verhaltensregeln zu formulieren, billigerweise keine volle Präzision erwarten können. Die Forderung nach weiterer Präzisierung bleibt auch in der Ethik natürlich immer legitim und wichtig; man kann ihr aber, ähnlich wie im Recht, meist nur auf dem Weg einer interpretierenden Anwendung der allgemeinen Prinzipien auf konkrete Situationen und Lebensbereiche gerecht werden. Unser Ziel kann also nur sein, eine moralische Konzeption so zu umschreiben, daß es bei entgegenkommendem Verständnis möglich wird, sie zu konkreten Entscheidungsproblemen in Beziehung zu bringen.

Wir werden im folgenden zunächst ein ethisches Grundgesetz formulieren und es mit sehr allgemeinen moralischen Anschauungen begründen. Dieses Gesetz wird dann in konkretere Bestimmungen ausgelegt, die sich auf weitere Anschauungen stützen, aber immer noch „Lapidarformeln“ bleiben. Der Geltungsanspruch aller moralischen Prinzipien stützt sich letztlich auf Werterfahrung, und daher ist der Leser aufgefordert, sich nicht mit unseren Argumenten zu begnügen, sondern selbst zu prüfen, ob seine eigenen Erfahrungen mit unseren Aussagen zusammenstimmen. Es ist nicht Aufgabe des Ethikers, anderen Leuten Vorschriften zu machen oder sie zu etwas zu überreden, sondern es geht ihm um Theorien. Theorien sind Anleitungen zu Erfahrungen. Erfahrung ist immer Erfahrung im Licht von Theorien, und von der Beleuchtung hängt es ab, was und wie viel man sieht.

²⁾ Wenn freilich E. Böckenförde in (76), 221 meint: „Die Grundrechtsbestimmungen des Grundgesetzes wie auch anderer rechtsstaatlicher Verfassungen sind ihrer Wortfassung und Sprachgestalt nach Lapidarformeln und Grundsatzbestimmungen, die aus sich selbst inhaltlicher Eindeutigkeit weithin entbehren“, so ist das sicher etwas überzogen und wäre jedenfalls für ethische Prinzipien kein nachahmenswertes Beispiel. Eine Grundrechtstheorie, wie sie Böckenförde als Interpretationsrahmen fordert, ist von der Moralphilosophie für ihre Lapidarformeln jedenfalls mitzuliefern.

Theorien sind, nach einem durch K. Popper wieder zur Geltung gebrachten Wort von Novalis, Netze: „Nur der wird fangen, der auswirft“. An dem, was man fängt muß sich aber erweisen, ob man etwas Brauchbares ausgeworfen hat, und dieser Test muß dem Leser überlassen bleiben.

7.2 Das ethische Grundgesetz

Ethik in dem nun verwendeten engeren Sinn, haben wir gesagt, hat es mit Pflichten gegenüber anderen zu tun. Ihre Prinzipien sind also für Entscheidungssituationen einschlägig, in denen andere von dem betroffen sind, was wir tun, und ihre Grundfrage ist: *Was sollen wir tun angesichts der Tatsache, daß andere von unseren Handlungen betroffen sind?*

Wenn wir die zentrale Frage der Ethik so formulieren, stellt sie sich nur für den, der anerkennt, daß er in seinem Verhalten dessen Auswirkungen auf andere zu bedenken und auf sie Rücksicht zu nehmen hat. Aus ihrer Problemstellung ergibt sich also schon ein erstes Prinzip der Ethik:

I) *Nimm bei jeder Entscheidung Rücksicht auf alle davon Betroffenen.*

Nur wenn man diese Forderung anerkennt, ist die Problemstellung der Ethik überhaupt sinnvoll. Ethische Entscheidungskriterien heben auf das Wohl anderer ab, sind also nicht egoistisch. Schon der Grundgedanke der Ethik richtet sich so gegen den Egoismus. Der im Abschnitt 2.4 charakterisierte „ethische“ Egoismus ist also keine ethische, sondern eine anti-ethische Theorie. Nun gibt es zwar auch eine Berücksichtigung von Interessen anderer aus einem Eigeninteresse heraus. So nimmt z. B. der Herausgeber einer Zeitschrift aus eigenen geschäftlichen Interessen Rücksicht auf das, was seine Leser interessiert. Die ethische Frage zielt aber nicht auf das ab, was wir aufgrund eigener Präferenzen im Blick auf die gegebenen Umstände tun sollen, die auch in Interessen anderer bestehen können, sondern sie setzt voraus, daß das, was andere wollen, unabhängig von dem, was wir selbst wollen, für die Richtigkeit unseres Tuns relevant ist. In der einen oder anderen Version taucht dieses Prinzip wohl in allen ethischen Theorien auf.³⁾ Es drückt also einen allgemein anerkannten Grundgedanken aus, ja, wie wir sahen, *den* Grundgedanken der Ethik schlechthin.

Das Prinzip besagt aber inhaltlich noch recht wenig, und das erklärt sicher zum Teil die breite Anerkennung, die es findet. Um ihn einen genaueren Sinn zu geben, müssen wir klären, wer als Beteiligter gilt, und vor allem, nach welchen Kriterien Beteiligte zu berücksichtigen sind.

Die erste Frage ist leicht zu beantworten: Ist S eine Situation, in der die Person a zwischen Handlungen aus einer Menge F wählen kann, so wird man sagen, eine Person b sei in dieser Situation *beteiligt*, wenn es Handlungen f und g aus F gibt, so daß b den Zustand, daß a f tut, dem Zustand vorzieht, daß a g tut; wenn es also b nicht gleichgültig ist, was a in S tut. Zu den Beteiligten gehört natürlich auch a selbst, wenn die Entscheidung seine eigenen Interessen berührt. Die Definition ist freilich insofern zu eng, als man b auch dann als Beteiligten ansehen wird, wenn b zwar tatsächlich keine solche Präferenz hat, sie aber hätte, wenn er die Situation richtig beurteilen könnte. Es kann z. B. sein, daß es meinem Sohn gleichgültig ist, in welche Schule ich ihn schicke. Auch dann ist er aber durch meine Entscheidung betroffen, und ich habe sie unter Berücksichtigung seiner voraussichtlichen künftigen Interessen zu fällen. Wir wollen jedoch hier und im folgenden von derartigen Randproblemen absehen und voraussetzen, daß es sich um mündige Menschen handelt, deren tatsächliche Präferenzen auf wohlüberlegten und hinreichend informierten Urteilen beruhen. Ist sich die Person a nicht klar darüber, wer von seiner Wahl betroffen ist, weil sie z. B. die Wirkungen ihrer Handlungen oder die Interessen bzgl. anderer nicht zuverlässig beurteilen kann, so fordert I sinngemäß, a solle Rücksicht auf die möglicherweise Beteiligten nehmen. Abzuschätzen, wer alles beteiligt sein könnte, kann im Einzelfall natürlich schwierig sein, aber uns geht es hier nicht um Anwendungsprobleme, sondern um Präzisierungen.

In welcher Weise sollen wir nun Rücksicht auf andere nehmen? Zunächst einmal soll man das in *unparteilicher Weise* tun. In der Moral-

³⁾ Eine Berücksichtigung der Interessen anderer wird z. B. in zwei der bekanntesten und ältesten ethischen Prinzipien verlangt: in der Forderung der Gerechtigkeit, „jedem das Seine“ zukommen zu lassen, und in der „*Goldenen Regel*“, dem anderen nichts anzutun, was man selbst nicht erleiden will. Dieses Prinzip wird in der Bergpredigt positiv so formuliert: „Alles, was ihr wollt, das euch die Leute tun, das sollt auch ihr ihnen tun“ (Mt 7,12). Häufiger ist aber die negative Formulierung, die sich z. B. auch bei Konfuzius findet. Zur Geschichte der Goldenen Regel vgl. A. Dihle (62).

philosophie, insbesondere also auch in der Ethik, geht es um eine Orientierung des Handelns an objektiven Werten. Im Abschnitt 6.1 haben wir sie so charakterisiert, daß sie sich nicht aus persönlichen Interessen ableiten. Auch ihnen entsprechen eigene Interessen, aber eben nicht nur private Neigungen, sondern Interessen, die wir als „überindividuell“ bezeichnet haben. Ein solches Interesse ist auch das Interesse am Wohl anderer, aber nur dann, wenn es sich nicht im Sinne von Humes *limited generosity* nur auf diejenigen bezieht, die uns nahestehen, sondern wenn es unparteilich ist. Dieses unparteiliche Interesse am Wohl anderer liegt also ethischem Handeln zugrunde. Auch Unparteilichkeit ist eine grundlegende ethische Forderung, die sich in allen moralischen Anschauungen findet und vor allem ein Merkmal aller Gerechtigkeitsbegriffe bildet. Sie ist eine Voraussetzung für eine intersubjektive Übereinstimmung in ethischen Urteilen. Für uns ergibt sie sich aber schon aus der Ausrichtung der Ethik an objektiven Werten.

Es liegt nun nahe zu sagen: Eine Rücksichtnahme auf Beteiligte besteht in einer Berücksichtigung ihrer Interessen. Da offenbar nicht beliebige Interessen zu berücksichtigen sind, hätte man dann legitime Interessen anzugeben, die in gerechter Weise berücksichtigt werden müssen. Nun ist es zwar sicher richtig, daß Rücksichtnahme auch Berücksichtigung der (legitimen) Interessen bedeutet. Nehme ich keinerlei Rücksicht auf irgendwelche Interessen eines Beteiligten, so handle ich ihm gegenüber egoistisch, und man kann dann in keinem vernünftigen Sinn behaupten, man habe Rücksicht auf ihn selbst genommen. Berücksichtigung gewisser Interessen ist also notwendig für Rücksicht, sie ist aber nicht hinreichend. Wollen wir dem Prinzip I einen Sinn unterlegen, in dem es zu einem ethischen Grundgesetz wird, so genügt es nicht, zu berücksichtigende Interessen aufzuzählen; damit würden wir immer nur spezielle ethische Postulate gewinnen. Thema der Ethik sind zwischenmenschliche Beziehungen, und daher muß ein ethisches Grundprinzip vor allem die *Einstellung* charakterisieren, die wir anderen gegenüber haben sollen. Aus dieser Einstellung müssen sich dann die einzelnen ethischen Pflichten ergeben. Ein Grundprinzip muß ferner die Grundwerte aufzeigen, um die es in ethischem Verhalten geht, und das sind nicht Interessen anderer, sondern die anderen selbst. Ein solches Prinzip, das eine Einstellung zu anderen aufgrund ihres Wertes gebietet, ist:

II) *Jeder ist verpflichtet, die Menschenwürde anderer zu achten.*

Meist wird dies Gebot als Recht formuliert: „Jeder hat das Recht auf Achtung seiner Menschenwürde.“ Das Postulat II ordnet jedem Menschen einen Wert, eine Würde zu, und zeichnet die Achtung vor dieser Würde als die unter ethischen Gesichtspunkten geforderte Grundeinstellung gegenüber anderen aus. Ethisch geboten sind dann die praktischen Konsequenzen dieser Einstellung.

Der Grundrechtsteil des Grundgesetzes der Bundesrepublik beginnt mit dem Satz: „Die Menschenwürde ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“. Damit wird die Achtung der Menschenwürde zum obersten Grundsatz der Rechtsordnung proklamiert. Gesetzliche Normen schreiben nun aber immer nur Handlungen, nicht aber Einstellungen oder Gesinnungen vor; es ist ein Grundsatz des Rechts, daß nur äußere Handlungen geboten werden dürfen.⁴⁾ Daher ist die Forderung nach Achtung der Menschenwürde kein rechtliches, sondern ein ethisches Prinzip. Achtung ist eine Einstellung, die sich zwar in gewissen Verhaltensweisen ausdrückt, aber nicht in ihnen besteht. Verbote von Beleidigungen oder anderen Handlungen, mit denen man die Würde eines anderen verletzt, kann man einhalten, ohne ihn zu achten. Das Prinzip liegt also rechtlichen Vorschriften zugrunde, kann aber durch sie nicht adäquat dargestellt werden. Im Grundgesetz wird es umgesetzt in Persönlichkeitsrechte und Freiheitsrechte, findet seine direkteste Entsprechung aber in den verhältnismäßig ephemeren Vorschriften des Rechts auf Achtung der Ehre. Eine Auslegung des eigentlichen Inhalts von II ist also von rechtlichen Vorschriften nicht zu erwarten.

Worin besteht also die Achtung der Menschenwürde? Die Achtung, die wir jemand entgegenbringen, kann sich auf seine Leistungen, seine Fähigkeiten, seine soziale Stellung, sein Amt, seinen Beruf oder auch auf seine Abstammung beziehen. Es gibt daher erworbene, verliehene und ererbte Ehrenrechte. Ist jedoch von Achtung der Menschenwürde die Rede, so wird nicht auf derartige Ehrenrechte Bezug genommen und auch nicht auf die Persönlichkeit des einzelnen; denn in all dem unterscheiden sich die Menschen erheblich, während das Prinzip II so zu verstehen ist, daß jeder das gleiche Recht auf Achtung, die gleiche Würde hat, eine Würde, die ihm also allein durch die Tatsache zukommen muß, daß er ein Mensch ist – deswegen auch die

⁴⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 7.4.

Rede von *Menschenwürde*. Es ist daher zu fragen, welches Menschenbild hinter dieser Forderung steht. Ein Menschenbild liegt jeder ethischen Theorie zugrunde. Bei Platon ist es das Bild eines Menschen, der durch seine Erkenntnisfähigkeit Anteil an einem Reich ewiger Wahrheiten und Werte hat. Die aristotelische Ethik bezieht sich auf Menschen, die in der freien Entfaltung ihrer Anlagen und Fähigkeiten ihre höchste Bestimmung finden, als rationale Wesen insbesondere im theoretischen Leben. Die Ethik von Hobbes geht von der Konzeption des psychologischen Egoismus aus, einer Determination des Verhaltens durch angeborene, natürliche Bedürfnisse und einer rationalen Wahl der Mittel zu ihrer Befriedigung. Die Ethik Kants beruht auf seiner Konzeption des Menschen als eines freien und autonomen Vernunftwesens. Bei all diesen Charakterisierungen geht es nicht um eine vollständige Beschreibung menschlicher Eigenart, sondern um die Herausstellung von Eigenschaften, denen grundsätzliche ethische Relevanz zugemessen wird. Wir wollen hier von der Bestimmung des Menschen als *Person* ausgehen.

Das Wort „Person“ enthält anthropologische, psychologische, soziologische, theologische und juristische Bedeutungskomponenten.⁵⁾ Man bezeichnet damit insbesondere die menschliche Persönlichkeit, d. h. die Ausprägung individueller Eigenart und Originalität in Begabung, Charakter, Verhalten und sozialer Rolle, sowie das sich seiner selbst bewußte und freie Individuum und das Subjekt von Rechten

⁵⁾ Die Etymologie des Wortes „Person“ ist nicht ganz gesichert. Seine Herkunft geht über das lateinische „persona“ und – vermutlich über das etruskische „phersu“ – auf das griechische „πρόσωπον“ zurück, das soviel wie „Gesicht“, „Aussehen“, „Maske“ (des Schauspielers) oder „Rolle“ bedeutet. Zur Wortgeschichte vgl. z. B. A. Trendelenburg (08). Zur Begriffsgeschichte sei hier nur angemerkt, daß sich zwei Wurzeln des Begriffs bis in die Antike zurückverfolgen lassen: Person als *rationales* Wesen und Person als Subjekt von Rechten und Pflichten, als rechtlich, bzw. moralisch *verantwortliches* Wesen. Die erste Bestimmung hat in der Philosophie die bedeutendere Rolle gespielt. Boethius definiert: „persona est naturae rationalis individua substantia“ (Contra Entychen et Nestoriorum, Sec. III.), und für Locke konstituiert die Einheit des Bewußtseins die Einheit der Person. Er definiert Person als „a thinking, intelligent being that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and seems to me essential to it.“ ((E), I, 280). Leibniz hat beide Bestimmun-

und Pflichten. Mit der Charakterisierung des Menschen als „Person“ wollen wir hier folgende Eigenschaften hervorheben:

1. Er ist frei in seinem Handeln wie in der Wahl seiner Ziele,
2. er verfügt über Erkenntnisfähigkeit im natürlichen Bereich wie im Bereich der Werte und kann sich in seinen Entscheidungen nach seinen Erkenntnissen richten,
3. er ist Subjekt von Rechten und Pflichten,
4. er lebt in sozialen Bindungen zu anderen Menschen,
5. er hat eine Individualität, die sich in seiner Persönlichkeit entfaltet und durch die er sich von allen anderen Menschen unterscheidet.

Nicht alle Menschen sind immer frei, weder im Sinne der Willens-, noch der Handlungsfreiheit. Das Maß der Freiheit hängt von äußeren Umständen wie von inneren Gegebenheiten ab. Bei moralischen Fragen setzen wir aber immer Freiheit voraus, denn ethische Probleme stellen sich uns nur in Situationen, in denen wir uns selbst als frei begreifen. Rechte können wir anderen sinnvollerweise nur dann zustehen, wenn wir sie als frei ansehen, wenn wir ihnen also grundsätzlich die Fähigkeit zusprechen, diese Rechte auch zu gebrauchen. Analoges gilt für die anderen Bestimmungen des Personenbegriffes. So ist auch die Erkenntnisfähigkeit beschränkt. Die Gaben der Vernunft sind tatsächlich sehr ungleich verteilt, und jeder hat nur ein beschränktes Maß davon. Sinnvolles und moralisch richtiges Verhalten kann man aber nur von dem erwarten, der jedenfalls ein gewisses Maß an Einsichtsfähigkeit hat. Freiheit und Erkenntnisfähigkeit bedingen moralische Verantwortlichkeit, also Pflichten, und Pflichten gegenüber anderen sind Rechte von ihnen uns gegenüber. Die sozialen Bindungen ergeben sich daraus, daß jeder in seinem Leben auf andere angewiesen ist, wie andere auf ihn; daß sich sein Leben in sozialen Ordnungen vollzieht, und daß die Möglichkeiten seiner Selbstentfaltung von seiner kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Umwelt abhängt, die für ihn nicht minder wichtig ist als die natürliche.

gen, Rationalität und Verantwortlichkeit, in seinem Personbegriff vereinigt, und Kant ist ihm darin gefolgt. Im Sinne von Locke sagt er: „Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist sofern eine Person“, ((W)IV,370). Den Aspekt der Verantwortlichkeit betont er, wenn er sagt: „Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind“ ((W)VII,329).

Die 5. Bestimmung erscheint auf den ersten Blick insofern als problematisch, als jeder Mensch im selben trivialen Sinn ein Individuum ist, das sich von anderen unterscheidet, wie jeder Stuhl und jede Pflanze. Individuum sein ist kein Merkmal des Begriffs Person, denn alles, was unter einen Begriff (erster Stufe) fällt, ist ein Individuum. Jedes Individuum hat ferner Eigenschaften, durch die es sich von anderen unterscheidet, denn Individuen, die genau dieselben Eigenschaften haben, sind nach dem Leibnizprinzip identisch. Die Bestimmung ist aber nicht in diesem logischen Sinn gemeint, sondern sie soll auf eine wichtige Bedeutungskomponente des Wortes „Person“ hinweisen. Wenn wir von der „Person des Präsidenten“ sprechen oder sagen, daß wir zu jemand „als Person“ eine andere Einstellung haben als zu seinen Leistungen oder seiner sozialen Rolle, so bezeichnen wir damit einen bestimmten Menschen in seiner individuellen Eigenart. Wir betonen damit, daß wir über jemand nicht als Exemplar einer Gattung (Politiker, Geschäftsmann etc.) sprechen, sondern über ihn als Individuum, über ihn selbst.

Alle diese Komponenten des Personbegriffs sind ethisch relevant. Das ist trivial für (3). Rechtsfähigkeit setzt aber Freiheit und die Fähigkeit zu rationalem Handeln voraus. Ethische Pflichten beziehen sich ferner gerade auf die zwischenmenschlichen Beziehungen. Die Forderung II ist endlich eine Forderung nach Achtung des anderen *als Person*. Die geforderte Achtung bezieht sich primär nicht auf irgendwelche Eigenschaften der anderen, auf ihre Leistungen oder Fähigkeiten, ihre soziale Rolle, ihre Freiheit oder Erkenntnisfähigkeit, sondern auf sie selbst als Individuen. Die Menschenwürde ist eine Würde als Person. Kant sagt: „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalentes gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde.“⁶) Für Kant ist die Person „Zweck an sich“: „Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher *Sachen*, dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d.i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür ein-

⁶) Kant (W) VI,68.

schränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist)“.⁷⁾ Dieser Gedanke führt Kant zu der Forderung „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“.⁸⁾ Dieses Postulat bezeichnet er als äquivalent mit dem kategorischen Imperativ, es ist aber sicher nicht mit jenen Formulierungen gleichwertig, die wir im Abschnitt 5.3 angegeben haben, sondern stellt im Gegensatz zu ihnen bei passender Interpretation ein material gehaltvolles Gesetz dar.

Wir können nun das Prinzip II so formulieren:

PE: *Jeder ist verpflichtet, den anderen als Person zu achten.*

In dieser Fassung sehen wir es als das *ethische Grundprinzip* an. Was heißt aber, jemand „als Person“ achten? Voraussetzung der Achtung als Person ist zunächst, daß man den anderen als Person ansieht und anerkennt. Theoretisch wissen wir natürlich, daß die anderen Personen sind, aber damit dieses Wissen auch praktisch wird, muß man es sich im Einzelfall zunächst einmal konkret vergegenwärtigen. Wir machen uns keinesfalls immer klar, daß die Menschen, mit denen wir gerade zu tun haben, eigenständige Persönlichkeiten sind, Mittelpunkt einer eigenen Welt von Erlebnissen, Gefühlen, Erfahrungen, Wertungen, Zielsetzungen und sozialen Bindungen. Wir sehen sie häufig nur als Teil unserer eigenen Umwelt; sie interessieren uns nur insofern, als sie für die Verfolgung unserer Ziele eine Rolle spielen; als Daten, mit denen wir zu rechnen haben, als „Sachen“ oder „Mittel“, wie Kant sagt. Die Anerkennung des anderen als Person ist also nicht immer die normale Einstellung, sondern eine Einstellung, zu der wir unter moralischem Aspekt aufgefordert sind, und daher ist Kants oben angegebene Formulierung des kategorischen Imperativs eine wichtige ethische Forderung.

Die Achtung, die man vor sich selbst als Person hat, die *Selbstachtung*, besteht nicht primär darin, daß man stolz ist auf seine Taten, Leistungen, Fähigkeiten oder sozialen Rollen. Sie zielt also nicht in erster Linie auf die Persönlichkeit, die all das umfaßt. In viel entscheidenderem Maße bezieht sich Selbstachtung auf den eigenen Lebensplan und die Fähigkeit, ihn zu realisieren. Selbstachtung beruht in diesem Sinn darauf, daß wir uns in Freiheit Lebensziele gewählt ha-

⁷⁾ Kant (W) VI, 60.

⁸⁾ Kant (W) VI, 61.

ben, mit denen wir uns in der praktischen Reflexion identifizieren können, die also nach unserer wohlerrwogenen Überzeugung moralisch richtig sind und so geartet, daß sie uns die Chance einer freien Selbstentfaltung eröffnen, die zugleich auf die Verwirklichung objektiver Werte hin orientiert ist. Diese Ziele bestimmen in weit höherem Maße unser Eigenwertgefühl als Taten, Begabungen, soziale Rolle etc., denn mit ihnen identifizieren wir uns weit stärker. Hinzu kommt, wie Rawls betont, das Vertrauen, diese Ziele – so weit es an uns liegt – auch erreichen zu können, das Vertrauen also in unsere Kraft, aus unserem Leben etwas Sinnvolles machen zu können.⁹⁾ Dieses Vertrauen besteht nicht darin, daß man die Augen vor eigenen Mängeln und Schwächen verschließt, sondern in der Zuversicht, daß man sie, wo es darauf ankommt, überwinden kann. Das Eigenwertgefühl beruht insofern nicht nur auf dem, was wir sind, was wir bereits aus uns und unserem Leben gemacht haben, sondern zum Großteil auch auf der Antizipation dessen, was wir tun wollen; es bezieht sich auf unsere Ziele und den Sinn, den unser Leben und Handeln von daher bekommt. Ohne Lebensplan wäre unser Leben, das ja als noch zu lebendes Leben auch der Zukunft angehört, ziel- und damit sinnlos. Erschiene uns der Lebensplan nicht wertvoll, so könnten wir ihn nicht mit Überzeugung verfolgen und unsere Handlungen schienen uns fragwürdig. Und ohne das Vertrauen in die Kraft, dieses Ideal auch erreichen zu können, würden wir von Zweifeln an uns selbst geplagt, an unseren Fähigkeiten, Wertvolles zu tun.¹⁰⁾

Diese Rawlssche Bestimmung der Selbstachtung trifft jedoch noch nicht den zentralen Punkt. Auch dem, der an seiner Fähigkeit zweifelt oder dem seine Ziele fragwürdig erscheinen, bleibt Grund zur Selbstachtung. Zweifel an den eigenen Zielen oder Fähigkeiten, eine selbst-

⁹⁾ Vgl. Rawls (72), 440.

¹⁰⁾ Vom Eigenwertgefühl unterscheidet man das Geltungsbewußtsein eines Menschen als Bewußtsein des Wertes, der ihm von anderen zugemessen wird. Das Eigenwertgefühl hängt mit dem Geltungsbewußtsein zusammen. Es kann unter der Mißachtung durch andere leiden, wenn man z. B. aufgrund ihrer Kritik die eigenen Lebensziele infrage stellt oder die Kraft, sie zu realisieren. Die Abhängigkeit des Eigenwertgefühls vom Geltungsbewußtsein ist sicher bei verschiedenen Leuten verschieden stark ausgeprägt, aber für jeden gibt es wohl Menschen, an deren Achtung, Zuneigung und Wertschätzung ihm besonders gelegen ist.

kritische Haltung, ein Ungenügen an den bisherigen Zielsetzungen – ohne daß man sie schon durch bessere ersetzen könnte – sind oft erheblich produktiver und achtenswerter als Selbstzufriedenheit. Der letzte Grund der Selbstachtung liegt vielmehr wohl darin, daß wir uns als Subjekt von Rechten begreifen, daß wir uns Rechte zuerkennen und uns nicht als rechtlos gegenüber anderen verstehen; daß wir auch dann an unser eigenes Recht glauben, wenn es uns von anderen nicht zugestanden wird. Wir würden hingegen jede Selbstachtung aufgeben, wenn wir anderen das Recht einräumten, mit uns zu machen, was sie wollen, wie der Hobbessche Untertan, der seine eigene Rechtlosigkeit gegenüber dem Souverän anerkennt. Am Beginn der Emanzipation des Individuums in der Antike steht die moralische Kritik an den Göttern, die Betonung von Rechten des Menschen ihnen gegenüber, die moralische Deutung der Gestalt des Prometheus, als dem, der zuerst ihre Macht nicht mehr als Recht gelten ließ. Grundlage dieses Anspruchs auf eigene Rechte ist die Unterscheidung von Recht und Macht, die Anerkennung einer objektiven moralischen Wertordnung, die den faktischen Machtverhältnissen Rechtsverhältnisse gegenüberstellt. Dieser Anspruch ist so an die Anerkennung einer objektiven Wertordnung gebunden und damit an die Anerkennung eigener Pflichten und eigener moralischer Verantwortung. Wer keine Pflichten anerkennt, erkennt auch keine objektive moralische Wertordnung an und verzichtet damit sowohl auf moralische Rechte wie auf eine objektive Legitimation seines Handelns und seiner Ziele. Er kann diese dann nur als wertvoll für sich ansehen; Selbstachtung beruht aber auf objektiven Werturteilen. Es ist ein bedenkenswertes Phänomen, daß das Ideal des autonomen Individuums in der Aufklärung sofort in eine Selbstentrechtung des Menschen gegenüber dem Staat umschlägt.

Selbstachtung besteht also in ihrem Kern darin, daß man sich als Subjekt von Rechten und Pflichten begreift, sich nicht von anderen verliehene und also auch von ihnen aberkennbare Rechte zubilligt und nicht von außen auferlegte Pflichten anerkennt.¹¹⁾ Sie besteht nicht *nur* darin, aber ohne Anerkennung eigener Rechte und Pflichten ist sie nicht möglich.

¹¹⁾ Für Aristoteles ist es Merkmal des Freien, daß er Rechte hat und Pflichten übernimmt, während der Unfreie weder Rechte hat noch aus Pflicht handelt, sondern nur aus persönlichen Neigungen oder unter Zwang.

Wenn man Selbstachtung so versteht, wird man sagen müssen, daß die Achtung vor anderen prinzipiell von gleicher Art sein muß. Leistungen anderer verdienen unsere Achtung und ebenso wertvolle Lebenspläne und die Fähigkeit, sie zu realisieren. Dabei müssen wir den anderen ebenso antizipatorisch beurteilen wie uns selbst, also nicht nur nach seinem vergangenen und gegenwärtigen Verhalten, sondern auch nach seinen Zielen und Absichten. In Leistungen, Zielen und Fähigkeiten aber unterscheiden sich die Menschen, und das ethische Grundgesetz fordert, daß wir jeden Menschen achten sollen. Die Achtung muß also auch dem gelten, der wenig oder nichts geleistet hat, der keine wertvollen Ziele verfolgt, also z. B. einem rücksichtslosen Egoisten. Sie kann sich also nicht primär auf Leistungen oder Lebenspläne beziehen, sondern nur darin bestehen, daß wir ihm eigene Rechte und moralische Verantwortlichkeit zuerkennen. Achtung besteht nicht nur in einem Verhalten, das die Rechte des anderen nicht verletzt, haben wir gesagt, sondern in einer Einstellung zu ihm. Wir sollen anerkennen, daß er Rechte hat, die ihm unabhängig von der Verleihung durch andere oder durch staatliche Autorität zukommen, und die ihm daher von anderen auch nicht aberkannt werden können; Rechte, die ihm auch nicht kraft seiner Rolle, kraft Leistung oder Verdienst oder aufgrund seines Verhaltens oder seiner Gesinnung zukommen, sondern ihm selbst als Person. Haben alle Menschen dieselbe Würde, so leitet sich die Würde eines Menschen nicht aus dem ab, was ihm andere zugestehen. Gestehen wir uns selbst solche Rechte zu, so müssen wir sie auch anderen zuerkennen. Die Achtung vor der Würde des anderen beinhaltet, wie Kant sagt, daß wir uns nicht über ihn erheben, uns nicht höhere Rechte zusprechen als ihm.¹²⁾

Nach Kant besteht die Achtung der Menschenwürde in der Achtung vor der „Würde der Menschheit in eines anderen Person“.¹³⁾ Da-

¹²⁾ Vgl. Kant (W) VII, 585.

¹³⁾ Kant schwankt in seinen Äußerungen über Achtung und Würde. So sagt er auch, die Achtung gelte primär dem moralischen Gesetz und der Person nur insofern, als sie sich an diesem Gesetz orientiert (vgl. z. B. (W) VI, 199), also nur der moralischen Persönlichkeit. Die Würde des Menschen sieht Kant darin, daß er Zweck an sich ist, und das ist er als Vernunftwesen, das sich autonom moralische Zwecke setzt. Die Würde ist also in der moralischen Autonomie begründet (vgl. (W) VI, 68). Das läßt sich aber auch so

nach würde die Achtung vor der Person nur den personalen Eigenschaften, speziell der Autonomie, der Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung gelten. Nach dem Prinzip PE soll die Achtung aber dem anderen als Person gelten. Nicht personale Eigenschaften sind Träger von Rechten und Pflichten, sondern Individuen.

Achtung vor der Würde eines anderen als Person ist moralisch nur dann geboten, wenn diese Würde ein objektiver Wert ist, wenn also der andere in seiner individuellen Existenz, als Person einen Wert in sich darstellt. Diese Bewertung sollen wir uns nach dem starken Korrespondenzprinzip zu eigen machen, wir sollen den anderen also auch als für uns wertvoll ansehen, es soll uns an ihm gelegen sein. Im Sinn der im letzten Kapitel entwickelten Wertkonzeption können wir objektive Werte nur dann als solche anerkennen, wenn wir sie auch als Werte für uns begreifen können; nur dann werden sie praktisch effektiv. Danach kann es bei der Achtung anderer als Person nicht nur darum gehen zu sagen: Als Person hat dieser Mensch objektiv gesehen einen Wert, und insofern habe ich die Pflicht, ihn zu achten. Die Achtung besteht vielmehr auch in einer persönlichen Einstellung, in der ich ihn auch aus eigenem Antrieb als Person bejahe, in der mir etwas an ihm liegt.¹⁴⁾ Das ethische Grundgesetz zielt demnach nicht nur auf die Anerkennung der Rechte des anderen ab, sondern fordert eine persönliche Einstellung zu ihm, die sich z. B. in Aufgeschlossenheit, Entgegenkommen, Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft ausdrückt, und aus der heraus wir unsere Pflichten ihm gegenüber aus eigenem Antrieb erfüllen.¹⁵⁾

Diese Erläuterungen zum Prinzip PE machen schon deutlich, daß es – im Gegensatz zu Postulat II – keine Forderung ist, die sich durch

deuten, daß man sich die Würde nicht erst durch moralisches Verhalten erwirbt, sondern sie schon aufgrund der (moralischen) Willensfreiheit hat.

¹⁴⁾ Daß uns in diesem Sinn am anderen gelegen sein soll, heißt nicht, daß er uns sympathisch sein solle. Sympathie ist ein Gefühl, und Gefühle kann man, wie wiederum Kant betont hat, nicht gebieten. Sympathie gilt ferner dem Charakter und Verhalten, der Persönlichkeit, während sich Achtung auf die Person bezieht.

¹⁵⁾ Wie viele andere Autoren hat auch Kant betont, daß uns moralische Gebote im Gegensatz zu gesetzlichen Vorschriften nicht nur zu äußeren Handlungen verpflichten, sondern auch zu Einstellungen. Er sagt: „Die ethische Gesetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äußere sein) ist diejenige, welche nicht äußerlich sein kann“ ((W) VII, 326).

Unverbindlichkeit allgemeiner Anerkennung empfiehlt. Ihr nachzukommen ist oft schwer. Meist teilen wir die Leute, mit denen wir es zu tun haben, in nützliche und nutzlose, angenehme und unangenehme, kluge und dumme, gebildete und ungebildete, wackere und miese Zeitgenossen ein und verhalten uns ihnen gegenüber entsprechend; unsere Achtung vor anderen gilt in der Regel ihren Leistungen, ihrem Verhalten und Charakter. Die Überzeugung, daß alle Menschen die gleiche personale Würde haben, ist keineswegs selbstverständlich. Der Personenbegriff, von dem wir hier ausgehen, hat seinen Ursprung im römischen Recht und vor allem im Christentum. Für die Griechen war der Mensch unter moralischen Aspekten keine einheitliche Spezies. Hellenen hatten einen anderen Wert als Barbaren, Freie als Sklaven, und das moralisch richtige Verhalten gegenüber anderen hing von deren sozialem Stand ab. Für Platon und Aristoteles wäre daher ein Prinzip wie PE nicht akzeptabel gewesen. Uns ist es theoretisch geläufig, aber unsere Praxis des Umgangs miteinander entspricht ihm kaum eher als die der alten Griechen.

Ein ethisches Grundprinzip kann nicht weitgehend inhaltsleer sein. Es ergibt nur dann relevante ethische Verhaltenskriterien, wenn es uns nicht lediglich in dem bestätigt, was wir ohnehin schon immer tun. Wollen wir es dabei belassen, so brauchen wir keine Ethik. Ist das Prinzip PE – zumindest nach unserer Auslegung – aber nicht unrealistisch? Unrealisierbar ist es sicher nicht, und man kann nicht alles als „unrealistisch“ bezeichnen, was unserer tatsächlichen Praxis nicht entspricht. Unrealistisch wäre das Prinzip nur dann, wenn man die Verpflichtung zur Achtung der personalen Würde anderer so deuten würde, daß wir alle vier Milliarden Menschen, die es zur Zeit etwa gibt, in gleicher Weise achten sollen. Die Achtung kann natürlich nicht Leuten gelten, die wir nicht kennen, und sie kann sich vor allem nicht gegenüber Personen beweisen, mit denen wir nichts zu tun haben. Die Forderung kann also nur besagen, man solle die anderen, *mit denen man es gerade zu tun hat*, die Beteiligten, wie wir früher sagten, als Personen achten – wer immer es auch sei – und man solle das in unparteilicher Weise tun, also keinen von ihnen höher achten als einen anderen, insbesondere nicht sich selbst.

Wir wollten das Prinzip PE im Sinne der Vorüberlegungen in 7.1 in sich, d. h. weitgehend unabhängig von speziellen Erfahrungen, plausibel machen. Dazu gehen wir noch einmal auf die Grundfrage der

Ethik zurück, was wir tun sollen angesichts der Tatsache, daß andere von unserem Handeln betroffen sind. Diese Frage impliziert, wie wir sehen, daß wir in unserem Verhalten Rücksicht auf andere nehmen sollen. Die Forderung I ist so die allgemeinste ethische Norm. Rücksicht auf andere zu nehmen bedeutet mindestens, gewisse ihrer Interessen zu berücksichtigen. Nun bestimmt aber jeder selbst, welche Interessen und Ziele er hat; nur diejenigen Ziele sind *seine* Ziele, die er sich frei zu eigen macht. Auf Interessen anderer nimmt man also nur dann Rücksicht, wenn man ihnen das Recht auf Willensfreiheit und Selbstbestimmung zubilligt. Jeder hat ein Interesse an freier Selbstbestimmung, und ohne dieses Interesse zu respektieren, kann man auch keine anderen Interessen anderer respektieren. Ohne Anerkennung des Rechts auf freie Selbstbestimmung gibt es keine Pflicht, auf die Interessen anderer Rücksicht zu nehmen. Die Respektierung dieses Rechts bedeutet aber Achtung vor der personalen Würde der anderen, die auch nach Kant auf ihrer Autonomie beruht. Moralische, also auch ethische Normen, orientieren sich an objektiven Werten. Die freie Selbstbestimmung ist der zentrale ethische Wert, und dieser Wert läßt sich kaum sinnvoll von dem Wert dessen trennen, der über diese freie Selbstbestimmung verfügt. Sie ist ja zunächst ein Gut für ihn und hat daher nur mit ihm auch Wert für andere. Die Person des anderen ist also das, worauf es unter ethischem Aspekt primär ankommt. Sonst ließe sich die Forderung I nicht sinnvoll interpretieren. Da nun aber nach unserer Wertkonzeption objektive Werte auch Werte für uns sein müssen, fordert der Wert des anderen auch eine eigene positive Einstellung zu ihm, und die für ethisch richtiges Verhalten grundlegende Einstellung gegenüber dem anderen ist die Achtung vor ihm als Person. Das ist unser Argument für die ethische Norm PE. Daß wir dieses Prinzip als ethische Grundnorm ansehen, ergibt sich daraus, daß sich damit, wie wir im folgenden sehen werden, grundlegende ethische Forderungen begründen lassen. Unser Argument ist kein apriorischer *Beweis*, um das noch einmal zu betonen; es kann das Prinzip nur auf dem Hintergrund sehr allgemeiner moralischer Anschauungen als in sich plausibel erweisen, so daß man es zur Kritik einzelner moralischer Intuitionen verwenden und sich auch dort darauf stützen kann, wo direktes Werterleben keine sichere Grundlage für Entscheidungen bietet. Letztlich muß es sich aber in der Erfahrung bewähren. Jeder muß seine eigene Erfahrung im Licht dieses Prinzips befragen, bevor er es als Maßstab seines Handelns akzeptieren kann.

7.3 Freiheitsrechte und Kooperationspflichten

Wir wollen nun daran gehen, das ethische Grundprinzip PE durch einige konkreteren Pflichten und Rechte auszulegen, um so seinen Inhalt näher zu bestimmen und seine Leistungsfähigkeit zu belegen. Dabei beschränken wir uns aber auf wenige, sehr allgemeine Rechte und Pflichten. PE ist ein Prinzip, das uns eine Einstellung gegenüber anderen gebietet. Daraus ergibt sich in vielen Situationen schon, was konkret zu tun ist. Trotzdem ist es nötig, den Gehalt von PE durch speziellere Forderungen zu verdeutlichen, denn dieses Prinzip stellt im Sinn der Bemerkungen in 7.1 zunächst nur eine Lapidarformel dar. Im übrigen ist zu prüfen, ob und wie so wichtige ethische Normen wie z. B. das Recht auf freie Meinungsäußerung und die Pflicht zur Wahrhaftigkeit sich daraus ergeben.

Zunächst sprechen wir von Rechten des einzelnen gegenüber anderen, von Freiheiten, die er ihnen gegenüber unter ethischen Aspekten hat. Wir gehen also vom Prinzip PE in der Formulierung aus: *Jeder hat das Recht, von anderen als Person geachtet zu werden.*

Ein fundamentales Freiheitsrecht ergibt sich unmittelbar daraus, wie schon im letzten Abschnitt deutlich wurde:

PE1: *Jeder hat das Recht auf freie Selbstbestimmung.*

Wir wollen zunächst den Sinn dieses Prinzips erläutern und dann auf seine Begründung mit PE eingehen.

Wir unterscheiden zwischen *Selbstbestimmung* und *Selbstentfaltung*. *Selbstbestimmung* vollzieht sich in der Wahl von Lebenszielen, eines Lebensplanes oder, abstrakter gesagt, in der Wahl einer subjektiven Präferenzordnung. Wir haben schon früher betont, daß die Annahme einer eindeutigen und vollständigen Präferenzordnung eine sehr starke Idealisierung darstellt, da es schwierig ist, verschiedene (subjektive) Wertaspekte zu vergleichen und zu gewichten, die erforderlichen Wahrscheinlichkeitsannahmen zu spezifizieren und ungewöhnlichen Zuständen Werte zuzumessen. Daher liegt es nahe, statt von Präferenzordnungen von „Lebenszielen“, „Lebensidealen“ oder im Sinn von J. Rawls von einem Lebensplan zu sprechen. Das ist sicher anschaulicher, bringt aber keinen Gewinn an Präzision. Denn wir verfolgen in unserem Leben nicht nur die Absicht, *ein* Ziel oder einige wenige Ziele zu erreichen – wir hätten wohl meist erhebliche Schwierigkeiten, solche Ziele zu spezifizieren –, sondern wir wollen in unse-

rem Leben ein Maximum an Wert realisieren, und dabei spielen viele Ziele eine Rolle, die gegeneinander abzuwägen sind. Die Rede von *dem* Lebensziel bedeutet eine Vergröberung und eine dramatisierende Vereinseitigung eines recht komplexen Phänomens, so daß man sie nur als einprägsame Kurzformel verwenden kann. Auch das Wort „Lebensplan“ läßt sich nur metaphorisch verstehen, denn es kann sich dabei nicht um einen ausformulierten Plan für das ganze Leben handeln, jetzt dies, im nächsten Jahr das, und in 20 Jahren jenes zu tun. Da die Zuverlässigkeit von Voraussagen über künftige Umstände mit deren zeitlichen Abstand schnell abnimmt, wären solche detaillierten Planungen meist illusorisch. Würde man aber sagen, ein Lebensplan sei so etwas wie eine umfassende Strategie, die für alle Eventualitäten festlegt, wie wir uns in ihnen verhalten, dann wäre die Annahme von Lebensplänen nicht minder problematisch als jene von festen Präferenzordnungen, ja sie würde die letztere implizieren.¹⁶⁾ Entsprechendes gilt auch, wenn man statt von einem Lebensplan von einer „Lebensform“ spricht. All das sind einprägsame Formeln, aber jede detaillierte Festlegung von Zielen oder Verhaltenskriterien läuft auf die Festlegung einer entsprechend detaillierten Präferenzordnung hinaus. Selbstbestimmung bedeutet also eine mehr oder minder vollständige, mehr oder minder explizite Bestimmung subjektiver Präferenzen.

Selbstentfaltung besteht hingegen im Verfolgen selbstgewählter Ziele, in der Realisierung des Lebensplans. Wir haben im Abschnitt 6.4 Willens- und Handlungsfreiheit unterschieden. Der Willensfreiheit entspricht die Selbstbestimmung, der Selbstentfaltung die Handlungsfreiheit.

Das Recht auf freie Selbstbestimmung ist ein ethisches Recht, ein Recht gegenüber anderen. Es besagt, daß es ihnen verboten ist, meine Willensfreiheit, meine Möglichkeiten in der Wahl von Präferenzen zu beschränken oder mich in meiner Entscheidung für einen Lebensplan unter Druck zu setzen. Das schließt natürlich nicht aus, da man mir gute Ratschläge gibt, mir die Folgen meiner Entscheidung vor Augen stellt usw., solange man dabei meine Entscheidungsfreiheit respektiert. Das Recht auf freie Selbstbestimmung ist dagegen kein moralisches Recht. Unter moralischem Aspekt bin ich verpflichtet, objektiv geltenden normativen Präferenzen auch in meinen subjektiven Präfe-

¹⁶⁾ Vgl. dazu die Anmerkungen zu S. 127 f., wo auf die Zusammenhänge zwischen Präferenzrelationen und Entscheidungsfunktionen hingewiesen wurde. – Zum Begriff des Lebensplans vgl. Rawls (72), 92 f.

renzen Rechnung zu tragen, diese also im Sinn des starken Korrespondenzprinzips aus 6.5 auf das als richtig Erkannte auszurichten. Das ist aber keine ethische Pflicht, keine Pflicht, die ich gegenüber andern hätte. Ethische Gebote sind aber auch moralische, und so ist es anderen auch unter moralischem Aspekt verboten, mich in der Ausübung meiner Willensfreiheit zu behindern. Nach der im letzten Kapitel entwickelten Wertkonzeption ist Moral nicht heteronom. Man kommt also moralischen Forderungen nur nach, wenn man sie sich in Freiheit zu eigen macht. Die Verpflichtung gegenüber der moralischen Wertordnung ist daher eine Verantwortung, der ich nur durch freie Entscheidung gerecht werde. Daraus ergibt sich nun auch ein moralisches Recht auf die zur Selbstbestimmung notwendige Freiheit. Dieses Recht ist ein Recht, in die Lage gesetzt zu werden, frei entscheiden zu können. Es impliziert nicht das Recht, diese Freiheit in beliebiger Weise zu gebrauchen. Die Pflicht zu einer bestimmten Entscheidung widerspräche nur dann dem Recht auf freie Wahlmöglichkeit, wenn sich damit Sanktionen oder Nötigungen verbänden. Erst diese würden meine Wahlfreiheit beeinträchtigen. Moralische Gebote verpflichten uns zwar, nötigen uns aber nicht. Sie beeinträchtigen unsere Freiheit nicht, sondern setzen sie voraus. Rein moralische Pflichten sind wesentlich sanktionsfrei, und jede Verbindung mit Sanktionen verfälscht ihren Charakter. Es liegt also kein Widerspruch in der Forderung „Du sollst dich frei für dies oder jenes entscheiden“ oder „Du sollst dich frei entscheiden können, aber du sollst dich so und so entscheiden“. Wir sollen uns frei, aber in Verantwortung gegenüber dem moralisch Richtigen entscheiden. Ethische oder gesetzliche Pflichten beschränken hingegen unsere Freiheit. Die Pflicht gegenüber anderen, sich einen gewissen Lebensplan zu wählen, würde diesen das Recht geben, durch geeignete Maßnahmen darauf hinzuwirken, daß wir diese Pflicht erfüllen, also das Recht, Verletzungen dieser Pflicht mit Sanktionen zu belegen. Damit würde aber die Freiheit der Selbstbestimmung beschränkt.

Wegen des moralischen Rechts auf freie Selbstbestimmung ist es anderen auch unter moralischem Aspekt verboten, meinen Freiheitspielraum dabei einzuengen. Das ist eine moralische Rechtfertigung von PE1. PE1 ist aber auch eine direkte Folge von PE. Achtung vor der Person eines anderen, so haben wir im letzten Abschnitt gesagt, bedeutet immer auch, daß wir ihm nicht von außen verliehene und also auch nicht aberkennbare Rechte zubilligen. Rechte setzen aber

die Freiheit zu ihrem Gebrauch voraus, und jeder sinnvolle Gebrauch von Freiheit gründet sich auf Präferenzen, die man sich frei zu eigen gemacht hat. Billigt man dem anderen also irgendwelche Rechte zu, so muß man ihm immer auch das Recht auf freie Selbstbestimmung zubilligen. Wir haben auch gesehen, daß das Prinzip I aus 7.2, Rücksicht auf andere zu nehmen, impliziert, daß wir jedenfalls gewisse ihrer Interessen zu berücksichtigen haben. Ohne dem anderen Freiheit in der Wahl seiner Interessen zuzubilligen, könnte man aber davon nicht reden. Man würde dann immer nur die Rechte (auf gewisse Interessen) berücksichtigen, die man ihm vorher zugebilligt hat, und das wäre dann keine Rücksichtnahme auf das, was andere wollen, sondern auf das, was man selbst ihnen zu wollen erlaubt hat.

Umgekehrt enthält PE1 auch schon einen wesentlichen Teil von PE: Erkenne ich dem anderen das Recht auf freie Selbstbestimmung zu, so erkenne ich ihn damit als Person, als Subjekt eigenen Rechts an. PE geht in seinem Gehalt freilich insofern über PE1 hinaus, als es im Gegensatz zu diesem Prinzip eine Einstellung zum anderen gebietet. Ich kann das Recht anderer auf freie Selbstbestimmung respektieren, sie aber nicht als Person achten. Wo es jedoch, wie im folgenden, um eine Umsetzung von PE in Rechte geht, also nicht um Fragen der Einstellung, sondern des Verhaltens, kann man auch von PE1 ausgehen, und so werden wir im folgenden an dieses Prinzip anknüpfen.

Welche weiteren Forderungen ergeben sich nun aus PE1? Man könnte sagen, die Freiheit der Selbstbestimmung, die Fähigkeit, sich Ziele zu setzen und einen Lebensplan zu wählen, könne durch nichts tangiert werden, was nicht geradezu auf eine physische oder psychische Zerstörung der Persönlichkeit hinausläuft; aus dem Recht auf Selbstbestimmung ergebe sich also nur das Recht auf Leben und Unversehrtheit der Persönlichkeit. Eine solche Vorstellung wäre aber doch unrealistisch. Freie Selbstbestimmung setzt z. B. auch voraus, daß niemand allein wegen seiner Wahl für einen Lebensplan diskriminiert wird, daß keiner aufgrund seines Lebensplans schlechter oder besser behandelt wird als andere. Aus PE1 ergibt sich also das wichtige Postulat: *Ethische Ansprüche gelten unabhängig vom Lebensplan der Berechtigten.*¹⁷⁾

¹⁷⁾ Für den Begriff des Anspruchs vgl. den Abschnitt 4.5. Dort hatten wir betont: Rechte gegenüber anderen sind immer Ansprüche gegen sie, aber nicht alle Ansprüche sind auch Rechte.

Für die Frage, ob jemand eine Handlung vollziehen darf, ist es nicht ausschlaggebend, welchen Lebensplan er hat. Die Entscheidung für einen moralisch guten Lebensplan allein bedingt keine Ansprüche, und mit der Entscheidung für einen moralisch schlechten Lebensplan verwirkt man noch keine Ansprüche gegenüber anderen. Auch dieses Prinzip bedarf der Erläuterung: Es kann erlaubt, ja geboten sein, jemand an einer schlechten Handlung zu hindern. Es kann auch geboten sein, jemand daran zu hindern, etwas *prima facie* Erlaubtes zu tun, wenn man weiß, daß er es zur Vorbereitung einer verbotenen Handlung tut. Daß jemand seine Erbtante aufsucht, ist sicher an sich erlaubt; wenn man aber weiß, daß er das in der Absicht tut, die Erbtante zu erschlagen, so ist man verpflichtet, ihn daran zu hindern. Die Kenntnis der Absicht, die jemand mit einer Handlung verfolgt, kann es also verbieten, ihm diese Handlung zu ermöglichen. Wenn nun die Kenntnis des Lebensplans des Betreffenden mir Aufschluß über die Absicht gibt, die er mit seinem Tantenbesuch verfolgt, kann der Lebensplan für meine Entscheidung relevant sein, ihm den Besuch zu verwehren. Meine Pflicht, seine Handlungsfreiheit einzuschränken, leitet sich dann aber nicht direkt aus diesem Lebensplan her, sondern aus der Erwartung, daß er seine Tante ermorden will. Die gleiche Pflicht hätte ich bei der Annahme, sein Lebensplan sei hoch moralisch, er plane aber trotzdem – z. B. aufgrund momentaner Geistesverwirrung –, sie zu erschlagen. Die Kenntnis des Lebensplans kann also relevant sein für die Beurteilung der Frage, ob Umstände vorliegen, unter denen jemand das Recht hat, etwas zu tun; aber die Bedingungen, unter denen ein Recht besteht, sind nicht Bedingungen des Inhalts, daß er einen so und so gearteten Lebensplan hat.

Wir haben oben zwischen Selbstbestimmung und Selbstentfaltung unterschieden. Ein generelles ethisches Recht auf freie Selbstentfaltung im Sinne frei gewählter Ziele, einen generellen Anspruch auf diejenige Handlungsfreiheit, die man zur Realisierung seines Lebensplans benötigt, läßt sich nun nicht annehmen. Zunächst kann es kein generelles Recht auf Handlungsfreiheit geben, also kein Recht, zu tun, was man tun will, sonst wäre alles erlaubt. Daher gibt es auch kein generelles Recht auf Selbstentfaltung, selbst dann nicht, wenn man die Grenzen des für die Verwirklichung eines Lebensplans Erforderlichen sehr eng zieht. Es kann ja sein, daß jemand aufgrund seines Lebensplans und der gegebenen Umstände ein vitales Interesse an

einem Betrug hat. Erfordert die Realisierung seines Lebensplans z. B., daß er zu einem großen Vermögen kommt, und ist unter den gegebenen Umständen ein Betrug der einzige Weg dazu, so begründet das noch keinen Anspruch gegenüber anderen, diesen Betrug zu unterstützen oder auch nur zuzulassen. Auch wenn jemand seinen Lebensplan nur mit erlaubten Mitteln verfolgt, hat er nicht immer einen Anspruch auf Unterstützung durch andere. Wie es keinen allgemeinen Anspruch auf Handlungsfreiheit gibt, so auch keinen allgemeinen Anspruch auf Selbstentfaltung, denn dieser würde wegen der Variationsbreite möglicher Lebenspläne jenen implizieren. Es gibt keine generelle Pflicht, an der Realisierung der frei gewählten Lebenspläne anderer Leute mitzuwirken.

Ist nun aber ein Recht auf freie Selbstbestimmung nicht leer, wenn es sich nicht mit einem Recht auf Selbstentfaltung im Sinne des frei gewählten Lebensplans verbindet? Ist es nicht absurd zu sagen: „Du darfst dir deine Ziele frei wählen, aber du hast keinen Anspruch darauf, sie auch zu realisieren“? Ein Recht auf Selbstbestimmung impliziert jedoch kein generelles Recht auf Selbstentfaltung. Hindert man jemand, das zu tun, was im Sinne gewisser Präferenzen rational ist, so hindert man ihn damit noch nicht, diese Präferenzen zu wählen, verletzt damit also nicht sein Recht auf freie Selbstbestimmung. Auch wenn man nicht in jedem Fall oder sogar nur selten das tun kann, was im Sinne einer Präferenzordnung optimal wäre, kann man sie sich zu eigen machen, bzw. an ihr festhalten; man muß dann eben das tun, was in ihrem Sinn unter den gegebenen Umständen das Beste ist. Ideale zu haben wird nicht dadurch unmöglich, daß man oft nicht das tun kann, was man in ihrem Sinn eigentlich tun möchte. Die meisten Menschen haben wohl Präferenzen, nach denen die Realität nur selten dem Ideal entspricht. Pläne und Ziele muß man aufgeben, wenn die Umstände ihre Realisierung nicht zulassen, Ideale und Bewertungen nicht.

Trotzdem hat der Einwand zweifellos einen berechtigten Kern: Ohne ein gewisses Maß an Freiheit zur Selbstentfaltung nach der gewählten Präferenzordnung ist ihre Wahl sinnlos, denn diese geschieht ja im Blick auf das, was man tun will. Selbstbestimmung ist ferner, wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, keine einmalige Entscheidung, sondern ein fortlaufender Prozeß. Neue Erfahrungen geben uns Anlaß, unsere Präferenzen zu überprüfen, sie zu konkretisieren, zu bestätigen oder zu modifizieren. Werterfahrung vollzieht sich aber

auch in der Praxis: Der Wert einer Handlung wird uns oft erst klar, wenn wir sie ausführen, der Wert von Idealen, wenn wir danach leben. Freie Selbstbestimmung setzt also auch die Freiheit voraus, time-tische Überzeugungen praktisch zu erproben; ohne ein Mindestmaß an Freiheit zur Selbstentfaltung ist sie nicht denkbar. Daraus folgt kein *generelles* Recht auf Selbstentfaltung, aber *gewisse* Ansprüche darauf sind jedenfalls anzuerkennen.

Aus PE1 ergibt sich zunächst ein Anspruch auf all die Güter oder Handlungen, die für die Ausübung dieser Freiheit erforderlich sind, sowie das Recht, im Streben nach dieser Freiheit und in ihrem Gebrauch zumindest nicht behindert zu werden. Diese Rechte bezeichnen wir, wie auch PE1, als *Freiheitsrechte*. Sie sind eng verwandt mit den *Menschenrechten*, wenn diese auch in einen anderen Problemkontext gehören. Geht es bei Freiheitsrechten um Rechtsansprüche der einzelnen gegeneinander, so geht es bei den Menschenrechten um das Recht des einzelnen gegenüber dem Staat. Diese Rechte müssen also unabhängig von staatlicher Verleihung und unabhängig vom Gewohnheitsrecht gelten. Daher beruft man sich zu ihrer Begründung auf ein Naturrecht, das allem positiven, vom Gesetzgeber gesetzten oder gewohnheitsmäßig geltenden Recht vorausgeht und ihm Grenzen setzt.¹⁸⁾ Die Menschenrechte werden dabei meist aus der Natur des Menschen hergeleitet, aus seiner Würde als eines freien und vernünftigen Wesens. Inhalt und Umfang der Menschenrechte haben sich mit dem Menschenbild und den sozialen und wirtschaftlichen Lebensbedingungen geändert, ihren Kern bildet jedoch immer die Konzeption, daß der Mensch einen unveräußerlichen, moralischen, durch positives Recht nicht beschränkbaren Anspruch auf freie Selbstverwirklichung und ein menschenwürdiges Leben hat.¹⁹⁾ Diese Orientierung an der freien Selbstverwirklichung bedingt die Verwandtschaft mit den Freiheitsrechten. Im klassischen Menschenrechtskatalog, wie er etwa von J. Locke formuliert wurde, findet das liberale und individualistische Menschenbild des aufstrebenden Bürgertums seinen Ausdruck mit der Betonung politischer, geistiger und wirtschaftlicher Freiheiten. Von sozialistischen Ideen geprägte Menschenrechtskataloge betonen dagegen angesichts der starken wirtschaftlichen Abhän-

¹⁸⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 5.2.

¹⁹⁾ Zur Geschichte der Menschenrechte vgl. z. B. G. Oestreich (51) und (68).

gigkeiten breiter Bevölkerungsschichten, die im Zuge der industriellen Revolution entstanden, das Recht des einzelnen auf soziale Sicherung. Auch darin drückt sich ein Freiheitsideal aus, die Idee der Freiheit von Not und wirtschaftlicher Abhängigkeit als Vorbedingung für freie Selbstentfaltung. Auf solche Unterschiede wollen wir hier nicht eingehen, denn es geht uns zunächst nur um Freiheitsrechte, also Ansprüche einzelner gegen einzelne.

Die bekanntesten Menschenrechtskataloge, mit denen die Menschenrechte in staatliche Verfassungen und in internationale Konventionen Eingang gefunden haben, sind die amerikanische Unabhängigkeitserklärung, die Verfassungsentwürfe der französischen Revolution, sowie die Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen vom 10. 12. 1948 und die Europäische Menschenrechtskonvention vom 4. 11. 1950. Diesen Erklärungen liegt keine einheitliche Systematik von Menschenrechten zugrunde. Man kann diese Rechte aber ganz grob so einteilen:

Persönliche Rechte, wie das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, Gewissensfreiheit, das Recht auf Freizügigkeit und Schutz der Privatsphäre (Schutz der Wohnung, des Briefgeheimnisses), das Recht auf Bildung und Ausbildung, auf freie Rede und das Recht auf Glück.²⁰⁾

Politische Rechte, wie das Recht politischer Mitbestimmung, Versammlungs-, Koalitionsfreiheit und Pressefreiheit.

Soziale Rechte, wie das Recht, privatrechtliche Verträge zu schließen, private Vereine zu gründen oder ihnen beizutreten.

Wirtschaftliche Rechte, wie das Recht auf Eigentum, auf freie Berufswahl und Wahl des Arbeitsplatzes, betriebliche Mitbestimmung, das Recht auf Arbeit, der Anspruch auf soziale Sicherung (Schutz bei Arbeitslosigkeit und Arbeitsunfähigkeit) und angemessene Entlohnung.

Kulturelle Rechte, wie Freiheit von Wissenschaften, Kunst und Lehre, sowie Religionsfreiheit.

All diese Rechte verstehen sich als Auslegungen eines Rechts auf Selbstverwirklichung in Anwendung auf die verschiedenen Lebensbereiche. Dabei ist die Einteilung natürlich insofern problematisch, als

²⁰⁾ Ein Recht auf Glück läßt sich freilich weder als gesetzliches noch als ethisches Recht ernsthaft postulieren, da sich Glück weder durch staatliche Maßnahmen noch durch Handlungen anderer garantieren läßt.

z. B. Religionsfreiheit und freie Berufswahl auch persönliche Aspekte haben.

Viele dieser Menschenrechte stellen auch Freiheitsrechte dar, Ansprüche des einzelnen nicht nur gegenüber dem Staat, sondern auch gegenüber anderen Personen. Wollen wir sie mit dem Prinzip PE1 begründen, so müssen wir wieder zwischen Selbstbestimmung und Selbstentfaltung unterscheiden. In der Menschenrechtsdiskussion wird dieser Unterschied nicht gemacht. Das beruht nicht nur auf einem Mangel an begrifflicher Genauigkeit, sondern eher auf einer Konzeption, in der sich Liberalismus und Sozialismus einig sind. Danach gibt es keinen allgemein verbindlichen moralischen Maßstab für die Bewertung von Lebensplänen, so daß sie alle prinzipiell gleichwertig sind. Daher hat jeder nicht nur das Recht auf Wahl eines Lebensplans, sondern grundsätzlich auch das Recht auf Verwirklichung dieses Lebensplans. Der Gesetzgeber hat nur dafür zu sorgen, daß alle gleiches Recht haben. Alle gesetzlichen Beschränkungen der Freiheit leiten sich daraus ab. Liberalismus, Sozialismus und die verschiedenen Kompromißformeln unterscheiden sich nur bzgl. der Frage, ob der Anspruch des einzelnen gegenüber den anderen begrenzt ist auf die Forderung, in seiner Handlungsfreiheit möglichst wenigen Beschränkungen unterworfen zu werden, d. h. alles tun zu dürfen, was mit einer gleichen Freiheit der anderen verträglich ist, oder ob es daneben einen Anspruch gegenüber anderen auf Unterstützung bei der Verwirklichung der eigenen Ziele gibt. Für die liberale Konzeption ist das Recht auf Selbstentfaltung ein Recht auf Handlungsfreiheit, und es obliegt jedem einzelnen, selbst für die Verwirklichung seiner Ziele Sorge zu tragen. Die leitende Vorstellung ist im Grunde ein Egoismus in den Grenzen freier Fahrt für alle. Jeder kann seine Interessen selbst am besten beurteilen und findet in der selbständigen Verwirklichung seiner Ziele durch den Einsatz seiner Fähigkeiten und eigene Leistung die höchste Befriedigung. Sozialistische Konzeptionen betonen demgegenüber, daß dieses liberale Ideal der Handlungsfreiheit praktisch auf ein Recht des Stärkeren hinausläuft, auf eine Einengung der Lebenschancen all jener, die nach ihren Fähigkeiten, Startbedingungen oder durch die Wechselfälle des Lebens benachteiligt sind. Sie postulieren daher einen Anspruch an andere auf Mithilfe bei der Sicherung angemessener Lebensbedingungen als Voraussetzung für den Gebrauch der Freiheit. Beide gehen aber von derselben falschen Voraussetzung aus: Ein generelles Recht auf Selbstentfaltung gibt es nicht

und kann es nicht geben. Die tatsächlichen Interessen der Menschen stehen im Konflikt miteinander, die Selbstentfaltung des einen geht häufig auf Kosten der anderen, und alle Versuche, eine Wertordnung zu konstruieren, die allein auf einen Kompromiß der tatsächlichen Interessen ausgeht, sind, wie die Diskussion des sozialen Subjektivismus zeigt, zum Scheitern verurteilt. So krankt auch die Formulierung der Menschenrechte daran, daß man von einem generellen Recht auf Selbstentfaltung ausgeht, dieses Recht dann aber doch relativieren muß bzgl. der staatlichen, verfassungsmäßigen Ordnung wie bzgl. des Sittengesetzes.²¹⁾ Jede staatliche Verfassung wie jede moralische Wertordnung setzt der Selbstentfaltung Grenzen, und sie gebraucht dabei Kriterien, die nicht solche faktischen Interessen oder freier Selbstentfaltung sind.

Das Prinzip PE1 reicht jedoch aus, um einen großen Teil der Menschenrechte zu begründen. Wir beschränken uns hier auf persönliche Rechte, da die übrigen Rechte zur Thematik der Rechtsphilosophie gehören. *Persönliche Freiheitsrechte* sind insbesondere

- a) Das Recht auf Leben und die lebensnotwendigen materiellen Güter (Nahrung, Unterkunft, Kleidung) sowie das Recht auf medizinische Hilfe und Fürsorge im Krankheitsfall.
- b) Das Recht auf Bildung und Information.
- c) Das Recht auf freie Meinungsäußerung.
- d) Das Recht auf Gewissensfreiheit.
- e) Das Recht auf einen privaten Freiheitsraum.
- f) Das Recht auf Ausbildung und entsprechende berufliche Betätigung.

Die Begründung von (a) mit PE1 wirft keine weiteren Probleme auf. Zu (b) gilt: Eine begründete und mündige Entscheidung setzt Urteilsfähigkeit voraus. Urteilsfähigkeit hängt ab von Intelligenz, Sensibilität und Lebenserfahrung – darauf haben andere nur geringen Einfluß –, sie hängt aber auch ab von Bildung und Information, und die beziehen wir zum großen Teil von anderen. (c) ergibt sich zum Teil schon aus dem Informationsanspruch: Gibt es keine freie Meinungsäußerung, so wird die Vermittlung von Informationen behindert.

²¹⁾ So sagt Art. 21 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland: „Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt“.

Zum anderen ist die Äußerung der eigenen Meinung und die Diskussion mit anderen unerlässlich für die Bildung fundierter Urteile. Wahrheitsfindung läßt sich von freier Diskussion nicht trennen. (d) ergibt sich aus dem oben begründeten Prinzip, daß Ansprüche gegenüber anderen unabhängig vom Lebensplan gelten. Danach darf niemand allein wegen seiner moralischen, religiösen oder weltanschaulichen Ansichten diskriminiert werden. Dieses Recht impliziert keinen Anspruch, im Sinne einer Gewissensentscheidung zu handeln, denn ein solches Recht ließe sich nur mit einem Recht auf Selbstentfaltung, nicht aber mit einem Recht auf Selbstbestimmung begründen.²²⁾

(e) und (f) ergeben sich aus der Überlegung, daß freie Selbstbestimmung ohne ein gewisses Maß an Freiheit in der Verfolgung der selbstgewählten Ziele nicht möglich ist. Wir haben zwar betont, daß aus dem Recht auf freie Selbstbestimmung kein generelles Recht auf Handlungsfreiheit folgt, aber zwischen einem solchen *generellen* Recht und dem Recht auf *ein gewisses Maß* an Handlungsfreiheit besteht ein erheblicher Unterschied. Das Recht auf einen privaten Freiheitsraum nach (e) umfaßt z. B. den Schutz der Wohnung, das Recht auf Privatleben und ein gewisses Maß an Privateigentum, das Recht, Bindungen zu anderen Personen einzugehen und zu pflegen. Ohne eine solche private Freiheitssphäre kann von einem minimalen Freiheitsraum kaum die Rede sein. Die Rechte (a) bis (c) sind so zu verstehen, daß jedermann zunächst einmal einen Anspruch darauf hat, in der Wahrnehmung dieser Rechte nicht behindert zu werden, also z. B. bei seiner Sorge für den Lebensunterhalt, für seine Gesundheit, Bildung, Information etc. Daher hat jeder das Recht, im Sinne von (f) durch Ausbildung seiner Fähigkeiten und ihren Einsatz selbst für all das zu sorgen, was er als freier Mensch benötigt. Über das Recht auf Freiheit von Behinderungen der eigenen Aktivitäten zur Wahrnehmung seiner Rechte nach (a) bis (f) hinaus hat aber jeder auch einen Anspruch auf Unterstützung durch andere, sofern er seine Rechte nicht selbständig wahrnehmen kann, also z. B. ein Recht auf Unterstützung im Krankheitsfall und ein Recht auf Ausbildung. Selbstbestimmung und Selbstentfaltung sind *Tätigkeiten*, erfordern also eigene Initiative, Aktivität und Anstrengung, und ein Recht darauf ist zunächst einmal ein Recht auf Freiheit von Behinderungen, und nur soweit ein Recht auf Unterstützung durch andere, als man auf sie ange-

²²⁾ Vgl. dazu auch den Abschnitt 6.5.

wiesen ist und ohne ihre Hilfe diese Freiheitsrechte nicht wahrnehmen kann.

Man kann nicht behaupten, die Garantie aller genannten Freiheitsrechte sei eine *notwendige* Bedingung für freie Selbstbestimmung. Weder Krankheiten noch Verbote freier Meinungsäußerung, die Verfolgung der eigenen religiösen oder weltanschaulichen Ansichten, materielle Not oder Gefangenschaft brauchen eine freie Selbstbestimmung zu verhindern. Innere Freiheit leuchtet oft dort am hellsten, wo sie sich gegen äußeren Zwang behauptet. Unser Argument für die persönlichen Freiheitsrechte beruht daher nicht darauf, daß sie für eine freie Selbstbestimmung unentbehrlich sind, sondern auf dem Prinzip, daß jeder, der ein Recht hat, in der Wahrnehmung dieses Rechts nicht behindert werden darf. Eine Verletzung eines der persönlichen Freiheitsrechte würde aber eine erhebliche Behinderung der Ausübung des Rechts auf freie Selbstbestimmung darstellen.

Es ist üblich, (a) bis (f) als „Rechte“ zu bezeichnen. Im Gegensatz zum unbeschränkten Recht auf freie Selbstbestimmung stellen sie aber genau genommen nur *Ansprüche* dar, deren Erfüllung sowohl durch die faktischen sozialen und wirtschaftlichen Gegebenheiten beschränkt wird, als auch durch die gleichen Ansprüche anderer. Diese Ansprüche sind in distributiv gerechter Weise zu erfüllen.²³⁾ Ein Recht auf Ausbildung und freie Berufswahl z. B. wird man prinzipiell bejahen, aber die Verhältnisse sind oft nicht so, daß sie jedem eine unbeschränkte Wahlmöglichkeit in diesem Bereich erlauben würden. Wollte man also die Freiheitsrechte als Rechte im engeren Sinn verstehen, so hätte man sie inhaltlich sehr eng zu umschreiben, so eng, daß – abgesehen von außergewöhnlichen Bedingungen – die Rechte aller sich auch zugleich einlösen lassen. Das hätte auch folgenden Vorteil: Es würde damit deutlich gemacht, daß sich die verschiedenen Ansprüche nicht miteinander verrechnen lassen. Ein geringeres Interesse des einen auf Bildung und freie Meinungsäußerung soll z. B. nicht mit einem höheren Interesse an materiellen Gütern verrechenbar sein. Der Grundgedanke der Freiheitsrechte ist ja, jedem all das zu garantieren, was er für eine freie Selbstbestimmung braucht, und diese Freiheit auch dann nicht teilweise einzuschränken, wenn er damit einverstanden ist. Die Freiheitsrechte sind aber in jedem Fall nur *prima-facie*-Rechte. Eine Verletzung der Freiheitsrechte anderer kann z. B. den

²³⁾ Vgl. dazu den Abschnitt 4.5.

Verlust dieser Rechte bedeuten. So ist es in Notwehr erlaubt, den Angreifer zu töten. Eine nähere Ausführung der Freiheitsrechte würde also die Angabe von Bedingungen erfordern, unter denen sie nicht mehr gelten. Darauf wollen wir hier jedoch nicht eingehen. Die Frage, welcher Rechte man durch welche Rechtsverstöße verlustig geht, tritt insbesondere im Zusammenhang mit dem Problem retributiver Gerechtigkeit auf, das zur Rechtsphilosophie gehört. Hier sei nur angemerkt, daß Freiheitsrechte nicht nur durch Rechtsverstöße aufgehoben werden können. Der klassische Fall ist das Brett des Carneades: Zur Rettung zweier Schiffbrüchiger bietet sich nur eine Planke an, die lediglich eine Person tragen kann. Hier hat jeder das Recht auf Leben, aber die Umstände verhindern, daß beide dieses Recht wahrnehmen können. Ein zweiter Fall ist die Bedrohung durch Unschuldige: Ein Angreifer verbirgt sich hinter einer Geisel, und der Angegriffene kann sein Leben nur dadurch schützen, daß er die Geisel tötet. Hier steht das Recht des Angegriffenen auf Schutz seines Lebens dem Recht auf Leben der Geisel gegenüber. In beiden Fällen kann es keine Prinzipien zur Auflösung des Rechtskonflikts geben, da sich zwei gleichrangige Rechte gegenüberstehen, die sich unter den gegebenen Umständen nicht zugleich einlösen lassen.

Freiheitsrechte zielen ihrem Ursprung und ihrer Intention nach primär auf den Schutz individueller Freiheit ab. Dabei wurde schon deutlich, daß Freiheit nicht schon dann garantiert ist, wenn man frei ist von Behinderungen durch andere, sondern daß sie oft auch die Unterstützung durch andere erfordert. Da jeder in fast allen Lebensbereichen von anderen abhängig ist, von einzelnen wie von der Gemeinschaft, von sozialen, politischen und wirtschaftlichen Institutionen, können sich ethische Normen nicht nur auf Freiheitsrechte und die daraus resultierenden Pflichten anderer beschränken; sie müssen auch Kooperationspflichten umfassen. Da sich menschliches Leben ganz wesentlich auch in der Gemeinschaft mit anderen und im gemeinsamen Handeln mit ihnen vollzieht, ergibt sich aus dem ethischen Grundgesetz, daß man anderen diese Gemeinschaft nicht verwehren darf. Die vom Grundgesetz geforderte Einstellung zu anderen verbietet nicht nur, daß man ihre Rechte und Ansprüche verletzt, sondern auch, daß man mit ihnen nichts zu tun haben will. Auch wenn die anderen keine einschlägigen sonstigen Ansprüche mir gegenüber haben, die sich z.B. aus Freiheitsrechten ergeben, bin ich

also unter gewissen Bedingungen gehalten, auf ihren Wunsch nach einer Kooperation mit mir einzugehen. Diese Bedingungen sind: Das Ziel der Kooperation darf nicht moralisch schlecht sein und die Kooperation muß möglich sein, ohne daß ich vorrangige Ansprüche dritter verletze. Solche Kooperationen haben wir in 4.5 als freie Kooperationen bezeichnet. Wir haben dort einen Begriff kommutativer Gerechtigkeit definiert, und nachdem nur das geboten sein kann, was gerecht ist, besteht also auch nur eine Pflicht zu gerechten kooperativen Übereinkünften. Aus dem Grundgesetz ergibt sich so die Norm:

PE2: Jeder hat die Pflicht zur (freien) Kooperation mit anderen, wenn sie auf ein kommutativ gerechtes Resultat abzielt.

Dieses Prinzip erfaßt sicher nicht alle Pflichten gegenüber anderen, die sich nicht aus deren Freiheitsrechten ergeben, aber nachdem aus diesen Rechten jedenfalls die wichtigsten Pflichten zur Hilfeleistung folgen, also die wichtigsten Gebote, die nichts mit freier Kooperation zu tun haben, deckt es doch neben den Freiheitsrechten einen wichtigen Bereich ethischer Pflichten ab.

Situationen, in denen sich Kooperationsprobleme stellen, haben wir in 4.5 so charakterisiert, daß der Erfolg der Handlungsalternativen der Beteiligten davon abhängt, was die anderen tun. Eine Kooperation im Sinne von PE2 schadet dann niemandem, da durch sie keiner schlechter gestellt wird als vorher. Wird er nicht besser gestellt, so ist er nach PE zur Neidlosigkeit verpflichtet, d. h. er ist gehalten, anderen Vorteile einzuräumen, an denen sie ein berechtigtes Interesse haben, wenn das nicht auf Kosten seiner eigenen berechtigten Interessen geht. Bringt ihm die Kooperation aber Vorteile, so wird er sie nur dann verweigern, wenn er sich dadurch noch größere Vorteile verspricht. Einen solchen Fall haben wir in 4.5 auf S. 162 diskutiert. Hier benutzt einer die ihm aus der Situation erwachsenden Vorteile, um den anderen zu einem für ihn günstigen aber kommutativ ungerechten Kompromiß zu zwingen. Entsprechende Fälle ergeben sich bei Mehrpersonenspielen. Hier kann ein Spieler die Kooperation mit den anderen verweigern in der Erwartung, daß diese dann untereinander eine für ihn günstige Vereinbarung treffen, die er, wenn er sich gegenüber den anderen nicht festgelegt hat, benützen kann, um auf ihre Kosten den für ihn optimalen Zustand zu erreichen.

J. Rawls hat ein Prinzip der Fairness formuliert, nach dem man Verhaltensregeln befolgen muß, wenn man daraus, daß sich andere daran

halten, Vorteile zieht.²⁴⁾ Das entspricht in etwa dem Grundgedanken unseres Prinzips. Handeln die anderen so, wie sie es tun, um auch mir oder der Allgemeinheit einen Vorteil zu verschaffen, so ist es sicher plausibel anzunehmen, daß mir dadurch eine Verpflichtung entsteht, auch meinerseits auf ihre Interessen Rücksicht zu nehmen. Weniger klar ist, daß ich auch dann die Pflicht zur Kooperation habe, wenn sie ohne Rücksicht auf mich oder die Allgemeinheit ihren Interessen folgen. So hat auch Nozick in (74), 90 ff. das Rawlssche Fairnessprinzip mit Argumenten der folgenden Art angegriffen: Läßt mein Nachbar den gemeinsamen Zufahrtsweg zu unseren beiden Anwesen asphaltieren, so bin ich auch dann nicht verpflichtet, mich an den Kosten zu beteiligen, wenn ich davon Nutzen habe. Ich bin auch nicht verpflichtet, alles zu kaufen, was mir nützlich ist und was mir andere verkaufen wollen. Daraus ergibt sich aber kein Einwand gegen PE2, denn dieses Prinzip verpflichtet mich nur zur Kooperation mit anderen. Fordert mich also mein Nachbar nicht vorher zu gemeinsamem Handeln auf und gibt mir so keine Gelegenheit, mitzubestimmen, wann, wie und mit welchem Aufwand die Zufahrt geteert werden soll und wie wir uns in die Kosten teilen, so habe ich keine Pflicht, mich an diesen zu beteiligen. Im zweiten Beispiel ist es natürlich so, daß man meist nicht alles kaufen kann, was einem nützlich wäre, weil dazu das Geld nicht reicht. Ist man aber am Kauf interessiert und der andere am Verkauf, so wird man ohnehin kooperieren, weil ein Kauf nur vermittels eines Kaufvertrages zustande kommt.

Das Prinzip PE2 ist ein Verbot der Verweigerung von kommutativ gerechten Kooperationen. Eine solche Verweigerung wäre für mich nur dann rational, wenn zwar eine Kooperation nützlich wäre, ich mir aber von einer Kooperationsverweigerung noch größere Vorteile erwarte, die auf Kosten dessen gehen, was die anderen bei einer kooperativen Vereinbarung mit mir nach dem Kriterium kommutativer Gerechtigkeit erhielten.²⁵⁾ Ich gehe dann davon aus, daß sie bei mei-

²⁴⁾ Rawls sagt: „... when a number of persons engage in a mutually advantageous cooperative venture according to rules, and thus restrict their liberty in ways necessary to yield advantages for all, those who have submitted to these restrictions have a right to a similar acquiescence on the part of those who have benefited from their submission“. ((72), 112). Dieses Prinzip deckt sich nicht mit dem Fairnessprinzip FP, das in 4.6 formuliert wurde.

²⁵⁾ Geht mein Vorteil nicht zu Lasten anderer, so würde er mir nach dem Pare-

ner Weigerung, mit ihnen zusammenzuarbeiten, etwas tun werden, was mir einen Vorteil verschafft gegenüber dem, was ich aus eigener Kraft erreichen könnte. Verweigere ich also die Kooperation, so benütze ich die anderen für meine Zwecke, ohne dafür eine Gegenleistung zu erbringen und ohne daß sie dem zustimmen würden, da sie ja ein berechtigtes Interesse an meiner Kooperation haben. Das widerspricht aber der Forderung Kants, andere nie als Mittel für eigene Zwecke zu verwenden, wie der Forderung nach Achtung der anderen und dem Grundgedanken der Ethik, auf andere Rücksicht zu nehmen.²⁶⁾ Man könnte auch mit Nützlichkeitsbegründungen argumentieren und sagen: Da ich immer wieder in eine Lage komme, in der ich auf eine Zusammenarbeit mit anderen angewiesen bin, wäre es auf lange Sicht unklug, nicht mit ihnen zu kooperieren. Es kann aber Fälle geben, in denen es nicht entdeckt wird, wenn ich nicht mitmache, in denen mir das also später nicht schadet, und Fälle, in denen eine Kooperationsverweigerung mir so großen Nutzen einbringt, daß ich die nachteiligen Folgen verschmerzen kann. Daher reichen solche Nützlichkeitsbegründungen nicht aus, um PE2 zu begründen. PE2 ist ein genuin ethisches Prinzip, keine Forderung der Rationalität.

Bisher haben wir Kooperationen betrachtet, die auf Verabredungen der Beteiligten beruhen. Daneben gibt es auch ein Zusammenwirken ohne explizite Verabredungen: die Koordination des Handelns, die durch die Befolgung von Konventionen erzielt wird. D. Lewis hat in (69) den Begriff der Konvention präzisiert. Auf die im einzelnen problematischen Details brauchen wir hier nicht einzugehen. Die für uns wesentliche Bestimmung ist die, daß eine Verhaltensweise *F* in Situationen der Art *S* eine Konvention in einer Gruppe *X* darstellt, wenn fast alle Mitglieder von *X* in fast allen Situationen der Art *S* *F* tun, wenn gemeinsames *F*-Tun in fast allen Situationen dieser Art für fast alle Mitglieder von Vorteil ist, und wenn das gemeinsame Wissen in *X* ist. Bei Konventionen sind daher im wesentlichen die gleichen Be-

toprinzip auch bei einer gerechten Kooperation eingeräumt werden, so daß ich kein Interesse an einer Kooperationsverweigerung haben kann.

²⁶⁾ Aus dem Prinzip PE2 ergibt sich zunächst eine Pflicht zur Kooperation mit allen Beteiligten, keine Pflicht zur Kooperation mit Gruppen oder Koalitionen. Nur dann, wenn eine Kooperation aller Beteiligten nicht gelingt, ist es ebenso rational wie berechtigt, sie auf Gruppen zu beschränken.

dingungen erfüllt wie bei expliziten Abreden: Jeder verläßt sich darauf, daß sich die anderen an die Konvention halten, und geht davon aus, daß sich dadurch ein Vorteil für alle Beteiligten ergibt. Es besteht also aus denselben Gründen, die wir für PE2 geltend gemacht haben, eine Pflicht, gerechte Konventionen zu befolgen und an ihrer Ausbildung mitzuwirken. Diese Norm können wir als Folge von PE2 ansehen. Ihre Bedeutung ergibt sich daraus, daß unser Leben in vielfacher Weise durch Konventionen bestimmt ist und daß ein Zusammenleben ohne Konventionen nicht möglich wäre. Da wir in vielen Situationen auf andere angewiesen sind und unser Verhalten sich danach richtet, was die anderen tun, ist es nötig, daß sich Konventionen ausbilden, die jeder befolgt, so daß die anderen wissen, was er tun wird. Wie ein rationales Verhalten nicht ohne Kenntnis von Regularitäten im Bereich der Natur möglich ist, da man sonst die Folgen der eigenen Handlungen nicht abschätzen könnte, ist auch im sozialen Bereich ein planvolles Handeln ohne das Bestehen von Verhaltensregularitäten und die Kenntnis davon nicht möglich.

Bestehende Konventionen sind natürlich oft nicht völlig gerecht. Solange sie aber keine grobe Benachteiligung einzelner bewirken und solange man nicht in der Lage ist, sie zu ändern (oder solange der dazu nötige Aufwand den Vorteil einer Änderung überwiegt), wird man sie wegen ihres Wertes, den sie auch dann noch haben, befolgen müssen.

Das Prinzip PE2 ist endlich auch für das schon im Abschnitt 2.5 diskutierte Schwarzfahrerproblem relevant. In dem dort angeführten Beispiel II, in dem sich die anderen an eine Verabredung oder Konvention halten, mit dem wenigen vorhandenen Wasser sparsam umzugehen, ist man selbst auch dann verpflichtet, sich diesem Verhalten anzuschließen, wenn ein Bruch der Konvention durch einen allein noch keinen erheblichen Schaden bewirkt. Diese Pflicht ergibt sich aus dem Verbot, persönliche Vorteile auf Kosten anderer durch eine Kooperationsverweigerung zu erstreben. Wird mehr Wasser gespart als nötig, so ist es auch sicher fairer, eine Absprache über den Verbrauch des Restes zu treffen, die den Interessen aller Beteiligten gerecht wird.

Mithilfe von PE2 kann man auch so wichtige ethische Forderungen wie die der Wahrhaftigkeit und der Einhaltung gegebener Versprechen begründen. Denn es besteht die Konvention, Behauptungen nur dann aufzustellen, wenn man von ihrer Wahrheit überzeugt ist, und

gegebene Versprechen zu halten.²⁷⁾ Diese beiden Forderungen kann man aber auch unmittelbar mit PE begründen.

Die Pflicht zur Wahrhaftigkeit ergibt sich direkt aus der Forderung, den anderen als Person zu achten. Eine Lüge ist mit dieser Achtung unvereinbar; Wahrhaftigkeit ist ein unverzichtbarer Teil der Achtung vor anderen. Achtung vor dem anderen besteht auch darin, ihn als Subjekt von Rechten und Pflichten anzuerkennen, ihn also in deren Wahrnehmung nicht zu behindern; eine Täuschung stellt aber eine Behinderung dar. Wir haben schon früher betont, daß die Pflicht zur Wahrhaftigkeit kein unbeschränkt gültiges Gebot ist, sondern ein *prima-facie*-Gebot – allerdings eins, das nur unter sehr ungewöhnlichen Umständen außer Kraft gesetzt wird. Es impliziert auch keine allgemeine Auskunftspflicht. Ich muß anderen nicht Auskunft über alle Fragen geben, für die sie sich interessieren, aber wenn ich ihnen Auskunft gebe, so muß sie wahrheitsgemäß sein. Dazu gehört auch, daß ich, falls meine Behauptung nur eine Vermutung darstellt oder ich keine guten Gründe für sie habe, ihnen das mitteile.

Ebenso wie das Gebot der Wahrhaftigkeit ergibt sich auch die Pflicht zur Einhaltung gegebener Versprechen direkt aus PE. Das Gebot, nichts unaufrichtig zu versprechen, d. h. ohne die Absicht, das zu tun, was man zusagt, folgt schon aus dem der Wahrhaftigkeit. Daß wir an unsere Zusagen gebunden sind, ist hingegen keine Forderung der Wahrhaftigkeit. Verspricht man einem anderen, etwas zu tun, so räumt man ihm aber ein Recht darauf ein, und die Achtung vor dem anderen als Person gebietet es, dieses Recht zu respektieren, also den Anspruch zu erfüllen, den man ihm selbst zugestanden hat.

Wir können nicht behaupten, die Freiheitsrechte und Kooperationspflichten deckten die wesentlichen ethischen Normen ab. Uns ging es in diesem Abschnitt nur darum, den Inhalt des ethischen

²⁷⁾ So argumentiert auch Kant in dem Aufsatz: „Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen“. Seine Behauptung, man sei sogar zur Wahrhaftigkeit gegenüber jemand verpflichtet, der einen Mord plant und dem eine wahrheitsgemäße Auskunft den Mord erst ermöglicht, begründet er so: Mit der Lüge trägt man dazu bei, daß Behauptungen als unzuverlässig angesehen werden, und gefährdet damit die generelle Konvention für Behauptungen, und das ist ein Unrecht, das man nicht dem Mörder antut, der keinen Anspruch auf wahrheitsgemäße Information hat, sondern der Menschheit insgesamt. Vgl. (W)VII,638.

Grundprinzips PE in einigen wichtigen konkreteren Bestimmungen auszulegen und damit auch seine Fruchtbarkeit zu belegen. Wir haben schon eingangs betont, daß die Anwendung ethischer Prinzipien auf konkrete Situationen wie die Anwendung allgemeiner Rechtsgrundsätze nur auf dem Weg einer an den jeweiligen Umständen orientierten Interpretation geschehen kann. Eine „vollständige“ Ethik, ein System ethischer Normen, aus denen sich alle Anwendungen rein logisch ergeben, ist daher illusorisch.

Nicht alle moralischen Pflichten sind ethische. Alle ethischen Pflichten sind aber auch moralische. Da wir das ethische Grundgesetz nicht durch Bezugnahme auf andere moralische Werte und Pflichten eingeschränkt haben, bedeutet das: Die personale Würde des Menschen wird dadurch nicht nur zum höchsten *ethischen* Wert erklärt, sondern zum höchsten *moralischen* Wert überhaupt. Moralische Pflichten sind nicht immer nur Pflichten anderen gegenüber, aber diese Pflichten haben Vorrang.

7.4 Themen der Rechtsphilosophie

Gegenstand der Rechtsphilosophie ist das positive Recht und der Staat, der dieses Recht setzt.²⁸⁾ Man bezeichnet sie daher auch als „Staatsphilosophie“ oder „politische Philosophie“. Es geht dabei um das Recht in all seinen Formen: als Privatrecht, das die Rechtsverhältnisse der Bürger untereinander regelt und dem Schutz ihrer Interessen dient, wie als öffentliches Recht, das insbesondere Verfassungsrecht, Verwaltungsrecht, Straf- und Prozeßrecht sowie das Völkerrecht umfaßt. Es geht um Wesen und Aufgaben des Staates, um seine Organisation und Machtmittel, um sein Verhältnis zu den einzelnen Bürgern, zu Gruppen und Verbänden und zu anderen Staaten.

Die grundsätzliche Bestimmung eines Staatswesens ist in seiner *Verfassung* oder *Grundordnung* enthalten als dem Inbegriff der geschrie-

²⁸⁾ Die Befugnis zur Rechtsetzung kann von Staaten in begrenztem Umfang auch übernationalen Institutionen oder Körperschaften und Gemeinden übertragen werden. Eine gewisse Rechtsautonomie haben sich auch die Kirchen bewahrt, aber im wesentlichen haben die neuzeitlichen Staaten das Monopol der Rechtsetzung.

benen oder ungeschriebenen Rechtsgrundsätze, die Zielsetzung und Organisation des Staates, Grenzen der Staatsgewalt und Grundrechte und -pflichten der Staatsbürger festlegen.²⁹⁾ Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit können sich zwar erheblich unterscheiden, wir wollen im folgenden jedoch die Deckung von Grundordnung und Rechtswirklichkeit unterstellen, so daß wir uns immer auf die Grundordnung beziehen können. Diese braucht sich also nicht mit dem zu decken, was in der Verfassung steht, sondern bestimmt sich als Inbegriff der fundamentalen Prinzipien geltenden Rechts. Solche Grundordnungen vor allem sind Gegenstand der Rechtsphilosophie, denn ihr Interesse gilt nicht einzelnen Gesetzen, wie z. B. den Vorschriften des Steuerrechts oder der Straßenverkehrsordnung, die von den nach der Grundordnung dazu legitimierten staatlichen Instanzen erlassen werden, sondern den Grundlagen und Grenzen staatlicher, insbesondere auch legislativer Gewalt.

Mit Staat und Recht befassen sich auch Rechtswissenschaft, Rechtssoziologie, Geschichte, Politologie und politische Soziologie. Wie im Fall der Ethik kann man auch hier zwischen deskriptiven und normativen Untersuchungen unterscheiden. Thema deskriptiver Untersuchungen sind historische und gegenwärtige Erscheinungsformen, Entstehung, Veränderungen, Krisen und Verfall staatlicher und rechtlicher Ordnungen. Sie beschreiben die Phänomene, vergleichen sie und versuchen, sie zu erklären. Normative Untersuchungen fragen dagegen nach der Verbindlichkeit positiven Rechts. Solche Untersuchungen können formal oder material sein. Als *formal* bezeichnen wir sie, wenn Rechtmäßigkeit als Übereinstimmung mit grundlegenden Gesetzen verstanden wird, wenn also z. B. geprüft wird, ob ein Gesetz den Vorschriften der Verfassung entspricht. In diesem Sinn ist die Rechtswissenschaft vorwiegend formal normativ. Die letzte Grundlage ihrer normativen Urteile bildet die geltende Grundordnung. Normativ im *materialen* Sinn sind dagegen Untersuchungen, die nicht von geltendem Recht ausgehen, sondern alles positive Recht mit moralischen Maßstäben messen.³⁰⁾ Bloße Zweckmäßigkeitserwägungen kann man nicht als „normativ“ bezeichnen, denn sie klammern die Be-

²⁹⁾ Im formellen Sinn ist eine Verfassung die Urkunde, in der diese Grundsätze aufgeführt sind.

³⁰⁾ In ähnlichem Sinn haben wir in 4.5 formale und materiale Gerechtigkeit unterschieden.

wertung von Zielen und Aufgaben von Staat und Recht aus. Daher läßt sich mit reinen Zweckmäßigkeitsüberlegungen auch nichts legitimieren. Als Teil der Moralphilosophie oder praktischen Philosophie ist Rechtsphilosophie eine material normative Theorie – eine normative Theorie, wie wir kurz sagen wollen, wobei wir das Wort „normativ“ im folgenden in diesem engeren Sinn verstehen. Die Rechtsphilosophie geht also davon aus, daß das moralisch Rechtmäßige positives Recht begründet und begrenzt.

Es ist nun keineswegs unbestritten, daß Politik etwas mit Moral zu tun hat, und daher besteht die erste Aufgabe der Rechtsphilosophie darin, diese ihre Voraussetzung zu rechtfertigen. Oft wird behauptet, moralische Kriterien seien für politische Fragen überhaupt nicht einschlägig. Für die Bewertung staatlicher Gewalt und Machtausübung und die Beurteilung von Gesetzen seien allein eigenständige politische Kriterien maßgeblich wie die Sicherung des Staates nach außen und innen, die Erhaltung und Vermehrung staatlicher Macht und Handlungsfähigkeit oder das Gemeinwohl. Oberster Grundsatz der Politik sei allein die *Staatsraison*.³¹⁾ Oder man behauptet, die Anwendung moralischer Kriterien im politischen Feld sei unrealistisch und praxisfremd; die Verhältnisse seien eben nicht so, daß sich moralische Ideale in der Praxis realisieren ließen.³²⁾

³¹⁾ Mit diesem Grundsatz, den Niccolò Machiavelli im „Principe“ aufgestellt hat, wurde die politische Praxis des Absolutismus gerechtfertigt, und er klingt nach in der Lehre von der „Realpolitik“. – Die Interpretation des „Principe“ ist im Blick auf Machiavellis „Discorsi sopra la prima decca di Tito Livio“, in denen er republikanische Ideen vertritt, umstritten. Man wird aber sicher nicht so weit gehen können wie Rousseau, der den „Principe“ als Satire auf die politische Moral der Fürsten seiner Zeit ansah (vgl. (CS), 112).

³²⁾ So sagt Machiavelli: „Viele haben sich Republiken und Fürstentümer ausgemalt, von deren Existenz man nie etwas gesehen noch vernommen hat. Denn zwischen dem Leben, wie es ist und wie es sein sollte, ist ein so gewaltiger Unterschied, daß, wer das, was man tut, aufgibt für das, was man tun sollte, eher seinen Untergang als seine Erhaltung bewirkt; ein Mensch, der immer nur das Gute tun wollte, muß zugrunde gehen unter so vielen, die nicht gut sind. Daher muß ein Fürst, der sich behaupten will, auch imstande sein, nicht gut zu handeln und das Gute zu tun und zu lassen, wie es die Umstände erfordern. Denn, alles wohl erwogen, gibt es Eigenschaften, die für Tugenden gelten und die seinen Untergang herbeiführen würden, und

Mit solchen Argumenten hat sich Kant auseinandergesetzt und seinen Ausführungen ist wenig hinzuzufügen.³³⁾ Er betont, daß moralische Prinzipien für alle Handlungen gelten, auch für solche im politischen Raum. Man würde den Inhalt moralischer Gebote völlig verkennen, wenn man ihren Anwendungsbereich auf das private Feld beschränkte. Moralische Kriterien sind die obersten praktischen Kriterien, und daher können moralische Pflichten nicht durch andere Erwägungen relativiert oder aufgehoben werden. Moralische Gebote sind natürlich nur dann verbindlich, wenn wir sie realisieren können, *Unrealisierbarkeit* darf aber nicht mit *Untunlichkeit* im Hinblick auf andere Ziele verwechselt werden. Daß die Befolgung moralischer Normen mit erheblichen Nachteilen für den einzelnen oder eine Gruppe verbunden ist, ist weder im privaten noch im politischen Raum ein Einwand gegen ihre Verbindlichkeit. Kant sagt: „Obgleich der Satz: Ehrlichkeit ist die beste Politik, eine Theorie enthält, der die Praxis, leider!, sehr häufig widerspricht: so ist doch der gleichfalls theoretische: Ehrlichkeit ist besser denn alle Politik, über allen Einwurf unendlich erhaben“.³⁴⁾

Wird die Verbindlichkeit des Moralischen im gesamten praktischen Bereich nicht verkannt, so beruhen die Einwände gegen Anwendungen moralischer Prinzipien im politischen Bereich wohl meist auf einer Verwechslung von nichtbedingten *prima-facie*-Geboten mit uneingeschränkten Geboten. Könnte z. B. ein Staatsoberhaupt durch eine Lüge einen Krieg verhindern, so wäre er natürlich aus moralischen Gründen nicht gehalten, trotzdem die Wahrheit zu sagen, da eine Situation, die nur die Wahl zwischen Lüge und Krieg offen läßt, evidentmaßen verbotswidrig ist. Hat in einer Situation die Befolgung eines ethischen Gebots moralisch schlechte Folgen, so ist das ein sicheres Kriterium dafür, daß es in dieser Situation nicht gilt. Derartige Fälle sind jedoch kaum typisch. Normalerweise geht es um Konflikte zwischen moralischen Forderungen und nicht moralischen Interessen, und dann gibt es eben keine moralische Legitimation eines Verstoßes gegen diese Forderungen.

andere, die für Laster gelten und auf denen seine Sicherheit und Wohlfahrt beruht“. ((P), 95 f.)

³³⁾ Vgl. Kant (W)IX, 125 ff. und den Anhang I zur Schrift „Zum ewigen Frieden“ ((W)IX), sowie (W)VII, 477 ff.

³⁴⁾ Kant (W)IX, 229.

Allgemein ist zu sagen: Legitimation kann im praktischen Bereich immer nur Legitimation im Blick auf objektive Werte sein, also eine moralische Legitimation, wobei man allerdings das Wort „moralisch“ in dem von uns verwendeten weiten Sinn verstehen muß, es also nicht von vornherein auf das einengen darf, was für das Verhalten von einzelnen richtig ist. Jede Legitimation von Politischem ist also nur als moralische Legitimation möglich, und wenn man den Grundsatz der Staatsräson rechtfertigen will, so muß man dazu einen moralischen Eigenwert des Staats annehmen, der dem Wert einzelner Individuen und ihres Wohlergehens übergeordnet ist, wie das z. B. Fichte und Hegel getan haben.³⁵⁾

Grundsatz der Rechtsphilosophie ist also: *Moralische Pflichten und Rechte begründen und begrenzen die Verbindlichkeit positiven Rechts.* Das ergibt sich schon aus der Problemstellung der Rechtsphilosophie. Verbindlichkeit kann unter praktisch-philosophischem Aspekt nichts anderes sein als moralische Verbindlichkeit. Wir haben nun im Abschnitt 7.2 die Ethik als jenen Teil der Moralphilosophie charakterisiert, der es mit Pflichten gegenüber anderen Menschen zu tun hat. Auch positives Recht befaßt sich vor allem mit der Regelung des Verhältnisses zwischen Menschen: zwischen den einzelnen Bürgern, zwi-

³⁵⁾ Es gibt ebensoviele Modelle moralischer Legitimation von Staat und Recht wie es Typen der Moralphilosophie gibt, also z. B. naturalistische, insbesondere rechtspositivistische Modelle, die Legitimität als „im Besitz der Macht sein“ definieren, oder subjektivistische Modelle, die den Staat von den Interessen seiner Bürger her legitimieren. Da wir darüber aber schon ausführlich gesprochen haben, wollen wir hier nicht mehr darauf eingehen. Daneben gibt es Ansätze, Legitimität formal zu verstehen, so daß all das legitim ist, was aus gewissen Gesetzgebungsverfahren hervorgeht, wobei diese legitimierenden Verfahren jedoch außerhalb der Kritik bleiben. Es gibt Mißdeutungen von Legitimität als „rein faktisch verbreitete Überzeugungen von der Gültigkeit des Rechts, von der Verbindlichkeit bestimmter Normen oder Entscheidungen oder von dem Wert der Prinzipien, an denen sie sich rechtfertigen“ (Luhmann (69), 27), also die Gleichsetzung von „Legitimität“ mit „Glauben an Legitimität“ – also wohl auch mit „Glauben an Glauben an Legitimität“, usf. Dieser Gedanke findet sich schon bei M. Weber. Endlich wird Legitimation oft als ein technisches Problem gesehen: Wie bringt man die Leute dazu, staatliche Autorität und ihre Vorschriften als rechtens anzuerkennen? All das ist aber rechtsphilosophisch ohne tiefes Interesse.

schen ihnen und der durch den Staat repräsentierten Volksgemeinschaft, mit zwischenstaatlichen Beziehungen, usf. Es gibt zwar auch Teile des Rechts, die damit nichts zu tun haben, wie z. B. das Naturschutzrecht, aber im wesentlichen hat es doch das gleiche Grundthema wie die Ethik, wenngleich dieses Thema im Recht viele Variationen hat, denen in der Ethik nichts entspricht, wie z. B. Wirtschafts- und Verkehrsrecht. Wir wollen uns hier allein mit diesem Grundthema befassen, also mit den ethisch relevanten Teilen des Rechts. Da im übrigen ethische Pflichten Vorrang haben, können wir von der folgenden spezielleren Formulierung des obigen Grundsatzes ausgehen:

PR1: *Ethische Rechte begrenzen die Verbindlichkeit positiven Rechts.*

Rechtspflichten sind – in dem uns hier interessierenden Feld – also auch ethische Pflichten. Die Umkehrung gilt jedoch nicht. Nicht alles, was ethisch geboten ist, läßt sich auch rechtlich gebieten. Das ergibt sich daraus, daß staatliche Gesetze „Zwangsgesetze“ sind: Ihre Einhaltung wird durch Sanktionen erzwungen; ohne Sanktionen könnte der Staat seine Aufgabe nicht erfüllen, den Bürgern ihre Rechte zu garantieren. Nicht alles, was ethisch gefordert ist, darf aber erzwungen werden. Insbesondere dürfen nur äußere Handlungen, nicht aber Einstellungen gesetzlich geboten werden. Das führt zu dem wichtigen Prinzip:

PR2: *Positives Recht darf nur äußeres Recht sein.*

Für Kant unterscheiden sich rechtliche von moralischen Geboten dadurch, daß sie nicht Gesinnungen und Einstellungen vorschreiben, sondern nur Handlungen. Für die Rechtmäßigkeit (Legalität) einer Handlung ist es allein entscheidend, ob man mit ihr geltendes Recht befolgt, nicht aber, mit welcher Absicht oder aus welcher Gesinnung heraus man das tut.³⁶⁾ Bei Kant stellt sich das einfach als Definition des Rechts dar. Bei Spinoza ist es eine Konsequenz seines Rechtsbegriffes. Recht ist für ihn gleichbedeutend mit Macht, und da der Staat effektiv nicht die Macht hat, die Gesinnungen und Einstellungen seiner Bürger zu kontrollieren und zu steuern, hat er dazu auch nicht das Recht.³⁷⁾ Den Ausführungen Spinozas kann man jedoch entnehmen, daß er an sich nichts gegen einen „perfekten Staat“ einzuwenden hätte, der auch die Gesinnungen der Bürger und ihre Ansichten steu-

³⁶⁾ Vgl. dazu z. B. Kant (W)VII,218.

³⁷⁾ Vgl. dazu Spinoza (TP),273 f.,279 f.,283.

ern würde.³⁸⁾ Man kann das Prinzip PR2 aber weder so, noch damit begründen, daß alle Gesetze judikabel sein müssen, Gesinnungen sich aber nicht kontrollieren lassen. Die Erfindung eines Gesinnungsdetektors würde das Prinzip nicht außer Geltung setzen. Die Einschränkung positiven Rechts ergibt sich vielmehr daraus, daß Gebote von Einstellungen nach einer Konzeption autonomer Moral besagen, daß man sich diese in Freiheit zu eigen machen soll. Damit wäre es nicht vereinbar, sie durch Sanktionen zu erzwingen.

Eine weitere generelle ethisch begründete Forderung an positives Recht ist Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit eines Gesetzes kann nur als *distributive* Gerechtigkeit verstanden werden. Wo gesetzliche Regelungen eintreten, enden freie Vereinbarungen; Kriterien kommutativer Gerechtigkeit sind also nicht einschlägig. Da gesetzliche Ansprüche und Lasten den einzelnen vom Staat zugeordnet werden, können dabei natürliche Vorteile auch keine Rolle spielen.³⁹⁾ Sonderrechte und -pflichten für Träger politischer Ämter lassen sich nicht ausschließen. Sie sind jedoch erstens so zu bestimmen, daß sie den spezifischen Aufgaben des Amtes angemessen sind, und zweitens darf der Zugang zu solchen Ämtern keine Sache von Privilegien sein, sondern jeder muß sich durch entsprechende Leistungen für solche Ämter qualifizieren können.⁴⁰⁾ Der Zugang zu Ämtern nach Maßgabe der Leistung, also der nachgewiesenen Befähigung, liegt im Interesse des Ganzen, denn nur der Befähigte kann die Aufgaben erfüllen, an deren Wahrnehmung allen gelegen ist. Ein Zugang durch Losentscheid, wie in der athenischen Demokratie, gäbe zwar allen eine Chance, aber sie wäre so klein, daß sie gegenüber den mit Sicherheit für alle zu erwartenden Nachteilen nicht ins Gewicht fiele.

Da Gesetze mit Sanktionen verbunden sind, hat Gerechtigkeit im Bereich des Rechts einen Aspekt, der in der Ethik nicht vorkommt:

³⁸⁾ Vgl. Spinoza (TP), 294 f.

³⁹⁾ Die Forderung distributiver Gerechtigkeit läßt sich nicht auf jede einzelne gesetzliche Vorschrift beziehen, es muß aber zumindest das Gesamtsystem dieser Vorschriften gerecht sein.

⁴⁰⁾ Ein ähnliches Prinzip hat J. Rawls in seinem zweiten Gerechtigkeitsprinzip für Institutionen formuliert: „Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantaged and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity“ ((72), 83).

die Gerechtigkeit der Sanktionen, die man als *retributive Gerechtigkeit* bezeichnet. Vorbedingung für die rechtliche Strafbarkeit einer Handlung ist das Bestehen eines Gesetzes, das damit verletzt wird – *nulla poena sine lege*. Dieses Gesetz und die mit ihm verbundenen Sanktionen sind vor Inkrafttreten öffentlich bekannt zu machen. Da positives Recht nicht nur das beinhaltet, was jedermann von sich aus als rechtens erkennen kann, muß es verkündet werden, bevor es Rechtskraft erlangt. Es darf also keine rückwirkenden Gesetze geben.⁴¹⁾ Eine Bestrafung ist endlich auch nur dann gerechtfertigt, wenn der Täter für seine Tat verantwortlich ist und wenn ein Verschulden vorliegt, wenn er also nicht in einer von ihm unverschuldeten Notlage gehandelt hat, in der die Tat zum Schutze eines höheren Rechtsguts erforderlich war.

In der Diskussion um ein gerechtes Strafmaß spielen vor allem zwei Kriterien eine wichtige Rolle:

1. *Das Vergeltungskriterium:*

Das Strafkriterium der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem (oder Äquivalentem) ist wohl der älteste Grundsatz der Straftheorie. Ihn hat auch Kant vertreten: „Welcher Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Prinzip und Richtmaße macht? Kein anderes, als das Prinzip der Gleichheit (im Stande des Züngleins an der Waage der Gerechtigkeit), sich nicht mehr auf die eine, als auf die andere Seite hinzuneigen. Als: was für unverschuldetes Übel du einem anderen im Volk zufügst, das tust du dir selbst an. Beschimpfst du ihn, so beschimpfst du dich selbst; bestiehst du ihn, so bestiehst du dich selbst; schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst; tötest du ihn, so tötest du dich selbst. Nur das Wiedervergeltungsrecht, aber, wohl zu verstehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privat Urteil), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle anderen sind hin und her schwankend, und können, anderer sich einmischenden Rücksichten wegen, keine Angemessenheit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten“.⁴²⁾

Für Kant ergibt sich dieser Grundsatz aus der Forderung, die verletzte rechtliche Gleichheit wiederherzustellen. Dieser Grundsatz ist aber höchst problematisch. Da man Körperverletzung nicht mit Kör-

⁴¹⁾ Vgl. dazu auch Kants Kriterium der Publizität in (W)IX,245.

⁴²⁾ Kant (W)VII,453 f. Ähnlich hat sich Hegel geäußert.

perverletzung bestrafen kann, Meineid nicht mit Meineid, und Totschlag nicht mit Hinrichtung⁴³⁾, so stellt sich das schwierige Problem einer äquivalenten Vergeltung, was man also dem Schädiger zufügen soll, daß er (nach Maßgabe seiner Präferenzen) genau so schlecht gestellt wird wie der Geschädigte. Der entscheidende Einwand gegen den Vergeltungsgedanken ergibt sich aber daraus, daß die Rechtsordnung nicht dadurch wiederhergestellt wird, daß der Täter denselben oder einen äquivalenten Schaden erleidet wie das Opfer. Wird das Opfer eines Raubüberfalls angeschossen und führt die Verletzung zu einer Querschnittslähmung, so wird dieses Unrecht nicht dadurch beseitigt, daß man dem Täter eine ebensolche Verletzung zufügt oder eine entsprechend hohe Freiheitsstrafe über ihn verhängt. Der Grundsatz „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ ist ein Grundsatz angemessener Rache. Rache ist aber keine moralische Kategorie.

2. Sehr viel brauchbarer ist das *Abschreckungskriterium*. Es ist eine der zentralen Aufgaben des Staates, den Bürgern ihre gesetzlichen Rechte zu sichern. Dazu muß er dafür sorgen, daß seine Gesetze von allen befolgt werden. Daß alle Gesetze immer von allen befolgt werden, läßt sich nicht garantieren, aber durch Sanktionen läßt sich erreichen, daß eine Übertretung der Gesetze als unvorteilhaft erscheint. Nehmen wir an, daß in einer Situation der Person a eine Handlung F gesetzlich untersagt und mit einer Sanktion S belegt ist. Handelt a rational, so wird sie F unterlassen, wenn der Erwartungswert des Nutzens von F – bei Berücksichtigung von S – geringer ist als der Erwartungswert des Nutzens bei Unterlassung von F. In diesem Fall ist die Abschreckung durch S effektiv. Man kann daher sagen, daß eine Sanktion unter dem Aspekt der Abschreckung genau dann gerechtfertigt ist, wenn sie eine minimale effektive Abschreckung ergibt. Da nun der Erwartungswert des Nutzens von F von der Wahrscheinlichkeit abhängt, mit der die Sanktion S zu erwarten ist, wenn a F tut, also von der Wahrscheinlichkeit, daß die Übertretung entdeckt und geahndet wird, sowie von dem Gewinn, den sich a bei Nichtendeckung von F verspricht, ist ein solches Maß für Sanktionen erstens von der Aufklärungsquote abhängig und zweitens von der subjektiven Präferenz von

⁴³⁾ Kant bejahte die Todesstrafe für Tötungsdelikte. Zu den Einwänden gegen die Todesstrafe meinte er, sie entsprängen „teilnehmender Empfindelkeit einer affektierten Humanität. Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung!“ ((W)VII,457)

a. Ein Abschreckungskriterium für retributive Gerechtigkeit hat z. B. Locke vertreten, der sagt: „... each transgression may be punished to that degree, and with so much severity, as will suffice to make it an ill bargain to the offender, give him cause to repent, and terrify others from doing it“. ⁴⁴⁾ Straftheorien, die auf dem Abschreckungsprinzip beruhen, nennt man auch *Präventionstheorien*.

Es ist nun natürlich problematisch, die Strafe an der faktischen Aufklärungsquote zu orientieren. Die Höhe der Sanktion darf sich nur nach derjenigen Aufklärungsquote einschlägiger Vergehen richten, die sich ohne eine Beeinträchtigung der sonstigen Pflichten des Staats und der Rechte der Bürger erzielen ließe. Grob gesagt: Unfähigkeit der Polizei ist keine Entschuldigung für hohe Sanktionen, wohl aber die Tatsache, daß eine Steigerung der Aufklärungsquote unverhältnismäßig hohe Kosten bereiten oder die Freiheiten der Bürger insgesamt zu stark beschränken würde. Geht man von einer tragbaren Aufklärungsquote aus, so bleibt der Einwand, daß die Höhe der Sanktion sich nicht nach den Interessen des Täters an der Straftat richten sollte, da das richterlicher Willkür Tür und Tor öffnen würde. Sanktionen sind gesetzlich festzulegen und müssen für alle in gleicher Weise gelten. Das schließt allerdings Festlegungen nicht aus, nach denen sich das Strafmaß nach dem Gewicht richtet, das es für den Täter hat. Da z. B. die Empfindlichkeit gegenüber Geldstrafen von Vermögen und Einkommen abhängt, ist es berechtigt, sie danach zu bemessen. Beide Einwände sind also nicht entscheidend. Der wichtigste Einwand gegen das Abschreckungskriterium besteht vielmehr darin, daß die Strafen danach unverhältnismäßig hoch ausfallen können. Bei geringfügigen Diebstahlsdelikten, bei denen die tragbare Aufklärungsquote gering ist, müßte die Strafe z. B. sehr hoch angesetzt werden. ⁴⁵⁾

Diesem Einwand kann man aber durch eine Güterabwägung Rechnung tragen. Sanktionen werden ja zum Schutze eines Rechtsgutes verhängt, und das erlaubte Strafmaß hängt vom Rang dieses Rechts-

⁴⁴⁾ Locke (G), 344.

⁴⁵⁾ Diesen Einwand macht auch Kant, wenn er sagt: „Die Größe der Strafe ist entweder praktisch zu schätzen, nämlich daß sie groß genug sei, die Handlungen zu verhindern, und dann ist keine größere Strafe erlaubt; aber nicht immer ist eine so große Strafe, als physisch nötig ist, moralisch möglich“. (Zitiert in R. Eisler: Kant-Lexikon, Berlin 1930, Nachdruck Hildesheim 1961, S. 514.)

guts ab. Wirtschaftskriminalität kann, selbst wenn sie nur schwer aufzuklären ist, nicht mit lebenslänglicher Gefängnisstrafe geahndet werden. Hier gilt der Grundsatz, daß eine Verletzung eines Rechtsguts nicht durch Verletzung eines qualitativ viel höheren *prima-facie*-Rechts des Täters geahndet werden darf. In Grundrechte des Täters darf also z. B. nur dann eingegriffen werden, wenn er gleich- oder höherrangige Grundrechte anderer verletzt hat. Ein Sonderfall ist die Todesstrafe, die nach dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit der Sanktionen nur für Mord verhängt werden könnte. Wenn ihr Abschreckungseffekt jedoch nicht höher ist als jener einer lebenslänglichen oder langjährigen Gefängnisstrafe, ist sie nach dem Abschreckungskriterium nicht gerechtfertigt. Der Gesichtspunkt der Güterabwägung reduziert das Abschreckungskriterium nicht auf ein Wiedergutmachungskriterium. Der Täter ist in jedem Fall verpflichtet, den angerichteten Schaden zu ersetzen, soweit das möglich ist. Das ist jedoch kein Teil der Strafe. Die Ersatzpflicht für angerichteten Schaden wäre als Sanktion auch dann ungeeignet, wenn man nicht nur eine Wiedergutmachung am Geschädigten forderte, sondern auch eine Wiedergutmachung an der geschädigten Gesellschaft durch Ersatz der Kosten für das Gerichtsverfahren wie für die notwendigen polizeilichen Ermittlungen. Müßte der gefaßte Dieb nur das gestohlene Gut herausgeben und die Gerichtskosten bezahlen, würde Diebstahl zu einer recht profitablen Sache.

Man kann also sagen: Das erlaubte Strafmaß ergibt sich aus dem Sinn der Strafe, dem Schutz eines Rechtsgutes. Das Strafmaß ist genau dann gerecht, wenn es – bei tragbarer Aufklärungsquote – eine abschreckende Wirkung hat, aber nicht höher ist als dazu erforderlich oder im Sinn der Güterabwägung vertretbar. Dieses Kriterium ist sicher nicht scharf, aber zumindest als Leitlinie brauchbar.

Verhinderung von Gesetzesübertretungen ist freilich nicht nur durch Sanktionen möglich. Daher ist es auch Aufgabe des Staates, durch geeignete erzieherische und soziale Maßnahmen die Ursachen der Kriminalität zu bekämpfen. Im übrigen hat er mit einer möglichst guten Aufklärungsquote bei Vergehen und Verbrechen dafür zu sorgen, daß die erforderlichen Sanktionen möglichst gering gehalten werden können.

Weitere Forderungen an positives Recht ergeben sich aus den staatlichen Aufgaben. Man kann den Staat ganz grob als Organisation ei-

nes Volkes bezeichnen, die das Miteinander der Staatsangehörigen durch Gesetze regelt, die diesen daraus entstehenden Rechte schützt, die Einhaltung der Pflichten sichert und dem Volk als Ganzem Handlungsfähigkeit nach innen wie nach außen verleiht. Damit sind schon die Hauptaufgaben des Staates angesprochen: die Regelung des Lebens in der Gemeinschaft durch Gesetze, der Rechtsschutz der Bürger, die Wahrnehmung von Interessen und die Verwirklichung von Zielen der Gemeinschaft. Politische Vorstellungen unterscheiden sich aber erheblich in den Aufgaben, die sie dem Staat im einzelnen zuordnen.

Unverzichtbare Aufgaben jedes Staates sind: Der Schutz von Grundrechten der Bürger, insbesondere also ihrer persönlichen Freiheitsrechte, die Absicherung der freien Kooperation der Bürger durch Schutz privater Verträge und die Sicherung der Bürger gegen Übergriffe anderer Staaten. Beschränkt man die Aufgaben des Staates auf diese Schutzfunktionen, so gelangt man zur Konzeption eines *Minimalstaats*. Oft spricht man auch von einem *Nachtwächterstaat*. Diese Konzeption, nach der die Aufgabe des Staats allein darin besteht, die natürlichen Rechte seiner Bürger zu schützen, insbesondere Leben, Gesundheit und Eigentum, entspricht der Grundidee des klassischen Liberalismus. Danach sind alle übrigen Regelungen des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens im Prinzip eine Sache der freien Vereinbarung zwischen den Bürgern, und der Staat kommt dabei nur insoweit ins Spiel, als er die Einhaltung geschlossener Verträge durch Androhung von Sanktionen garantiert. Für Locke z. B. stellt sich der Naturzustand keineswegs als der schlechteste aller denkbaren Zustände dar. An sich wäre das in ihm geltende Naturrecht, zu dem er neben elementaren Freiheits- und Eigentumsrechten auch die Pflicht zur Einhaltung gegebener Zusagen rechnet, ausreichend für ein friedliches Neben- und Miteinander der Menschen.⁴⁶⁾

⁴⁶⁾ Er sagt: „But though this [state of nature] be a state of liberty, yet it is not a state of licence: though man in that state have an uncontrollable liberty to dispose of his person or possessions, yet he has not liberty to destroy himself, or so much as any creature in his possession, but where some nobler use than its bare preservation calls for it. The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions“ ((G),341).

Die Errichtung staatlicher Gewalt ist nur wegen der tatsächlichen Schlechtigkeit der Menschen nötig, die den Genuß der naturrechtlichen Freiheiten im Naturzustand höchst unsicher macht.⁴⁷⁾ Der Zweck des Staates ist daher für Locke die Sicherung der natürlichen Freiheitsrechte. Nur dazu ist der einzelne bereit, sich staatlicher Gewalt zu unterwerfen. Staatliche Gewalt ist also so einzurichten, daß sie den Bürgern ihre Freiheitsrechte sichert, und nur soweit sie das tut, ist sie legitim.

Die ethische Legitimation des Minimalstaates ist unproblematisch. Da die Respektierung der Freiheitsrechte ein ethisches Gebot ist, ist auch die Mitwirkung an der Errichtung und Aufrechterhaltung einer staatlichen Ordnung, die diese Grundrechte sichert, als einer notwendigen Bedingung ihres effektiven Schutzes ethische Pflicht, und der zu ihrer Durchsetzung erforderliche staatliche Zwang widerspricht nicht moralisch gerechtfertigten Interessen an individueller Freiheit. Entsprechendes gilt für eine Sicherung des Staatswesens nach außen: Akte gemeinsamer Notwehr oder Nothilfe sind legitim. Und eine staatliche Garantie für private Verträge ist nicht nur wichtig, sondern bedeutet auch keinen Eingriff in die Freiheit der Vertragspartner.

Der Schutz der Bürger kann aber nicht die einzige Aufgabe des Staates sein. Auch ohne die „corruption and viciousness of degenerate men“ wäre ein Staat notwendig als eine Organisation, die es der Gemeinschaft erlaubt, als Ganzes zu handeln. Wo immer sich mehrere Personen ein Ziel setzen, das sie nur gemeinsam realisieren können und dessen Verwirklichung eine Folge von Entscheidungen in neuen Situationen erfordert, müssen sie sich so organisieren, daß sie als Gemeinschaft handlungsfähig werden, d. h. sie müssen sich auf gemeinsame Regeln eines kooperativen Verhaltens und auf Entscheidungsmechanismen festlegen und sich – wenn nötig durch Sanktionen – so daran binden, daß jeder sich darauf verlassen kann, daß sich die anderen an die vereinbarten Regeln halten und die Entscheidungen der Gemeinschaft oder ihrer Repräsentanten respektieren. Der Einzelne kann sich nur in der Gemeinschaft mit anderen entfalten und kann viele Ziele nur zusammen mit anderen erreichen. Solche Gemein-

⁴⁷⁾ „And, were it not for the corruption, and viciousness of degenerate men, there would be no need of any other; no necessity that men should separate from this great and natural community, and by positive agreements combine into smaller and divided associations“ ((G), 413).

schaften müssen aktive, handlungsfähige Gebilde sein. Nun gibt es handlungsfähige Organisationen sicher nicht nur als Staaten, aber da eine Organisation um so mehr Handlungsfreiheit hat, je stärker sie ist, je mehr Mitglieder sie hat und je weniger sie anderen Gewalten unterworfen ist, hat eine staatliche Organisation sicher den größten Aktionsradius, und es gibt eine Reihe von gemeinschaftlichen Zielen, die sich nur durch staatliche Organisation realisieren lassen. Auf vielen Lebensgebieten, die nichts mit dem Schutz von Freiheitsrechten zu tun haben, sind staatliche Regelungen notwendig, so auf dem Gebiet der Wirtschaft, des Verkehrs, des sozialen Lebens (Unterhalt von Krankenhäusern, Sozialhilfe und -versicherung) und der Kultur (Förderung von Wissenschaft und Kunst, Erziehung, Ausbildungswesen). In all diesen Bereichen sind, insbesondere in einer so differenzierten Gesellschaft wie der unseren, in der die Arbeitsteilung so weit geht, daß jeder in fast allen Lebensbereichen von unzähligen anderen abhängig ist, staatliche Regelungen unerlässlich. Es ist sicher richtig, daß der Einfluß des Staates sich nicht in allen Bereichen als segensreich erweist, so daß man bestrebt sein wird, seinen Einfluß zu begrenzen. Der Einfluß von sachunkundigen und fachfremden Beamten auf die Entwicklung der Wissenschaften z. B. ist eine höchst problematische Sache. Tatsächlich ist aber ein rein privater oder nur von privatrechtlichen Vereinen getragener Forschungsbetrieb heute kaum mehr möglich. Die Inkompetenz bestehender staatlicher Organe für die Organisation gewisser gesellschaftlicher Lebensbereiche ist noch kein Argument für eine prinzipielle staatliche Unzuständigkeit für sie. Auch wenn man eine Zuständigkeit des Staates für alle Lebensbereiche, d. h. einen *totalitären Staat* ablehnt und dem Staat so wenig Zuständigkeiten einräumen will wie möglich, wird man doch anerkennen müssen, daß ein Nachtwächterstaat zu wenig Staat ist. Ein totalitärer Staat ist schon aus ethischen Gründen nicht akzeptabel, weil eine staatliche Zuständigkeit zur Regelung aller Lebensbereiche dem Grundrecht auf ein gewisses Maß an freier Selbstentfaltung widerspricht. Auch wenn man anerkennt, daß in einer Massengesellschaft wegen der Interdependenzen aller ihrer Glieder und aller Lebensbereiche staatliche Zuständigkeiten nicht prinzipiell begrenzt werden können, muß man nicht eine unbeschränkte Staatsgewalt befürworten, sondern man wird bestrebt sein, den einzelnen wie den sozialen Gruppen einen Freiheitsraum zu erhalten. Dazu kann man von der Idee der *Subsidiarität* des Staates ausgehen, nach der dem Staat nur

solche Aufgaben zu übertragen sind, die vom einzelnen oder von Gruppen nicht, oder doch nicht ebenso gut bewältigt werden können. Die Idee ist dann: so wenig Staat wie möglich, so viel wie nötig. Dieses Subsidiaritätsprinzip wird einerseits der Ansicht gerecht, daß ein Nachwächterstaat zu wenig Staat ist, daß es nicht nur Aufgabe des Staates ist, die persönlichen Rechte der einzelnen zu schützen und so ihr *Nebeneinander* zu regeln, sondern daß der Staat neben solchen defensiven Zielen auch positive Gemeinschaftsaufgaben hat und das *Miteinander* der Bürger regeln soll. Andererseits wird es auch der Forderung gerecht, die Freiheit der Bürger nicht stärker zu beschränken als notwendig.

Wie die Idee des Minimalstaats stützt sich auch das Subsidiaritätsprinzip freilich oft auf eine individualistische Konzeption, nach der der Staat für die Bürger da ist und zum Schutz ihrer Interessen, und auf ein subjektivistisches Legitimationsmodell für Staat und Recht. Dieses Modell kommt am klarsten in den Vertragstheorien zum Ausdruck, nach denen eine staatliche Grundordnung nur dann legitim ist, wenn ihr die Bürger aufgrund ihrer wohlerrwogenen Eigeninteressen zustimmen würden. Einen solchen Legitimationsversuch haben wir schon in 4.2 am Beispiel der Staatstheorie von Hobbes diskutiert. Wie in der Ethik wendet sich Kant auch in der Rechtsphilosophie scharf gegen jeden Versuch, ihre Prinzipien auf Interessen zu gründen.⁴⁸⁾ Schon die Vereinigung in einem Staat ist für ihn keine Sache des Interesses, sondern der Pflicht,⁴⁹⁾ und ebenso ist für die Gestaltung des Staates, für seine Grundordnung und die Gesetze nicht das Interesse der Bürger relevant, auch nicht das Gemeinwohl, sondern allein Grundsätze der Pflicht.⁵⁰⁾ Auch wir gehen hier bei der Beurteilung positiven Rechts von ethischen Kriterien aus, und das sind für uns nicht subjektive Interessen. Wir vertreten auch keine individualistische Konzeption, sondern haben mehrfach betont, daß der Einzelne von vornherein Teil der Gemeinschaft ist, in der er lebt; daß unser Le-

⁴⁸⁾ Vgl. Kant (W)IX,159.

⁴⁹⁾ Vgl. Kant (W)IX,144.

⁵⁰⁾ Obwohl auch Kant Formulierungen der Vertragstheorie verwendet, gibt er damit ihren Grundgedanken auf, denn ein Vertrag ist eine freie Vereinbarung von Parteien, die weder unter äußerem, noch unter gesetzlichem Zwang oder moralischen Pflichten stehen, sondern ihre Interessen verfolgen.

ben immer ein gemeinsames Leben mit anderen ist. Gemeinschaft ist immer Gemeinschaft von Individuen, aber natürliche Lebensgemeinschaften sind keine Aggregate von einzelnen unabhängigen Individuen. Der Staat ist also nicht nur für die einzelnen Bürger da, sondern auch für die Gemeinschaft als Ganzes. Auch dadurch ist er mittelbar für den Einzelnen da, aber nicht für seine Privatinteressen, sondern für die gemeinsamen Interessen der Bürger, und gemeinsame Interessen sind nicht immer Interessen aller Beteiligten. Gemeinsame Interessen sind insbesondere auch die überindividuellen moralischen Interessen. Ein Staat hat daher auch moralische Aufgaben. Das haben insbesondere Fichte und Hegel betont, wobei Fichte mit seiner Idee vom „absoluten Staat“ aber den Individualismus durch ein anderes, nicht minder falsches Extrem ersetzt hat. Bei beiden ist der Staat Träger des moralischen Fortschritts der Menschheitsentwicklung.⁵¹⁾ Der Fortschritt hat die Errichtung einer vernünftigen Freiheitsordnung zum Ziel, und die läßt sich nur als staatliche Ordnung realisieren. Das moralische und vernunftgemäße Leben besteht also in der Teilnahme am staatlichen Leben. Fichte sagt: „Sonach besteht das vernünftige Leben darin, daß die Person in der Gattung sich vergesse, ihr Leben an das Leben des Ganzen setze und es ihm aufopfere. Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt, und irgend ein Leben und Sein, und irgend einen Selbstgenuß begehrt, außer in der Gattung und für die Gattung, der ist im Grunde und Boden, mit welchen anderweitigen guten Werken er auch seine Mißgestalt zu verhüllen suche, dennoch nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch“.⁵²⁾

Dieser absolute Staat ist ein totaler Staat: „Darin, daß alle individuellen Kräfte gerichtet werden auf das Leben der Gattung, – als welche Gattung der Staat zunächst die geschlossene Summe seiner Bürger aufstellt, – darin besteht das Wesen des absoluten Staates. Es wird dadurch gefordert: erstens, daß alle Individuen, durchaus ohne Ausnahme eines einzigen, in denselben Anspruch genommen werden;

⁵¹⁾ Damit wird eine Idee wieder aufgenommen, die in der mittelalterlichen Staatstheorie eine wichtige Rolle spielte. Dort hat der Staat die Aufgabe, die absolute Wertordnung, die sich aus der Natur des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott ergibt, in konkrete Verhaltensvorschriften umzusetzen. Vgl. dazu Litt (31).

⁵²⁾ Fichte (W)VII,35.

zweitens, daß jedes mit allen seinen individuellen Kräften, ohne Ausnahme und Rückhalt einer einzigen, in denselben Anspruch genommen werde“.⁵³⁾ „Darin besteht eines jeglichen Bestimmung und Wert, daß er mit allem, was er ist, hat und vermag, sich an den Dienst der Gattung, – und da und inwiefern der Staat die Art des Dienstes, welchen diese Gattung in der Regel bedarf, bestimmt, – an den Dienst des Staates setze“.⁵⁴⁾ Hegel hat die Staatsidee Fichtes übernommen; für ihn ist der Staat die „Wirklichkeit der sittlichen Idee“,⁵⁵⁾ aber dieser Gedanke führt bei ihm nicht zum totalen Staat. Auch bei Hegel hat der Einzelne seinen Wert nur als Teil des Ganzen und sofern er sich dessen Ziele zu eigen macht,⁵⁶⁾ er betont aber, daß das wegen der Verbindung von Staatsinteresse und Privatinteresse möglich sei, ohne sich „der Gattung aufzuopfern“. „Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit; die konkrete Freiheit aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwicklung und die Anerkennung ihres Rechts für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils übergehen, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen substantiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck tätig sind“.⁵⁷⁾ Auch Hegel erkennt also dem Staat einen höheren Wert zu als den Einzelindividuen, und das führt ihn – aufgrund seines besonderen Verständnisses von „Moral“ zu der Behauptung, Politik sei über Moral erhaben: „Es ist zu einer Zeit der Gegensatz von Moral und Politik, und die Forderung, daß die zweite der ersteren gemäß sei, viel besprochen worden. Hierher gehört nur, darüber überhaupt zu bemerken, daß das Wohl eines Staates eine ganz andere Berechtigung hat als das Wohl des Einzelnen, und die sittliche Substanz, der Staat, ihr Dasein, d. i. ihr Recht unmittelbar in einer nicht abstrakten, sondern in konkreter Existenz hat, und daß nur diese konkrete Existenz, nicht einer der vielen für moralische Gebote gehaltenen allgemeinen Gedanken, Prinzip ihres Handelns und Benehmens sein kann. Die Ansicht von dem vermeintlichen Unrechte, das die Politik immer

⁵³⁾ Fichte (W) VII, 145.

⁵⁴⁾ Fichte (W) VII, 225.

⁵⁵⁾ Hegel (W) VII, 398.

⁵⁶⁾ Vgl. dazu das Zitat in 5.6, S. 222 f.

⁵⁷⁾ Hegel (W) VII, 406 f.

in diesem vermeintlichen Gegensatz haben soll, beruht noch vielmehr auf der Seichtigkeit der Vorstellungen von Moralität, von der Natur des Staates und dessen Verhältnisse zum moralischen Gesichtspunkte.⁵⁸⁾ Versteht man aber „Moral“ in dem von uns verwendeten umfassenden Sinn, in dem auch das dazu gehört, was Hegel „Sittlichkeit“ nennt, so ist seine Legitimation des Staats definitiv moralisch. Bei ihm kommt aber der schon in 5.6 erwähnte Gedanke hinzu, alles Wirkliche sei vernünftig, so daß der „wirkliche“ Staat kein Gegenstand moralischer Kritik sein kann.

Nach unserer Auffassung ist weder der Staat allein zum Schutz der Privatinteressen seiner Bürger da, noch die Bürger für den Staat. Staatliche Gewalt findet aus ethischen Gründen ihre Grenze an den Grundfreiheiten der Bürger; ein Staat, der nur Privatinteressen der Bürger oder Gruppen schützt und verwaltet, wird aber seinen Aufgaben nicht gerecht. Grundlagen eines Gemeinwesens sind auch nach Aristoteles gemeinsame moralische Anschauungen und gemeinsame, überindividuelle Ziele.⁵⁹⁾ Die privaten Interessen von Individuen und Gruppen stehen in Konflikt miteinander, können also eine Lebensgemeinschaft nicht tragen. Sie setzt immer auch die Bereitschaft voraus, persönliche Ansprüche zugunsten anderer oder des Ganzen zurückzustellen. Ohne gemeinsame Ideale ist ein Staat also nicht stabil. Darüber hinaus ist es aber auch seine Aufgabe, den einzelnen überindividuelle Ziele zu weisen und deren Realisierung zu ermöglichen. Wir neigen heute dazu, Politik möglichst wertneutral zu halten und den einzelnen die Wahl und die Realisierung ihrer Ziele selbst zu überlassen. Wertneutralität gibt es aber nicht; tatsächlich besteht die vermeintliche Wertneutralität meist in einem Egoismus materialistischer Prägung.

Eines der zentralen Probleme der Rechtsphilosophie ist das Verhältnis von individueller Freiheit und staatlichem Zwang. Jede staatliche Gewalt beschränkt die Freiheit der Bürger, und staatliche Regelungen können nicht allen Interessen der Bürger – auch nicht all ihren legitimen Interessen – gerecht werden. Es gibt nun eine Reihe von

⁵⁸⁾ Hegel (W) VII, 501 f.

⁵⁹⁾ Vgl. „Politik“, 1253a 15. Aristoteles sagt auch, ein Staat, der in Wahrheit und nicht nur dem Namen nach ein Staat ist, müsse sich um die Tugend kümmern (Politik, 1280b 7 ff.).

Versuchen, die Vereinbarkeit von staatlichem Zwang und individueller Freiheit nachzuweisen.

Der erste Ansatz ist jener der Vertragstheorien: Danach ist eine Grundordnung nur dann legitim, wenn ihr alle Bürger zustimmen. Sie liegt dann im Interesse aller, beschränkt ihre Freiheit also nicht. Rousseau sah die zentrale Aufgabe der Staatsphilosophie so: „Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle, chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution“.⁶⁰) Rousseau sah natürlich, daß Gesetze die Handlungsfreiheit des Einzelnen beschränken und nicht immer den Interessen aller Bürger entsprechen können.⁶¹) Um trotzdem die Verträglichkeit von individueller Freiheit und staatlichem Zwang nachzuweisen, unterschied er Handlungsfreiheit und *gesetzliche* oder *bürgerliche Freiheit*. „Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qu'il tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle, qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile, qui est limitée par la volonté générale; et la possession qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété, qui ne peut être fondée que sur un titre positif“.⁶²)

Staatlicher Zwang beschränkt also zwar die Handlungsfreiheit, die „Willkür“, aber nicht die Freiheit im Sinne eines gesetzlich garantierten Rechtsanspruchs. Diese Freiheit gewinne ich vielmehr erst durch den Staat und aufgrund der staatlichen Gewalt, die mir meine gesetzlichen Rechte garantiert. Das ist nun zwar richtig, aber zunächst eine bloße Trivialität: *Gesetzliche* Freiheit, d.h. gesetzlich garantierte Rechte gibt es nur, wo es Gesetze gibt, also im Staat. Eine solche Umdeutung des Freiheitsbegriffs löst das Problem natürlich nicht. Gesetzliche Freiheit stimmt *per definitionem* mit den Gesetzen überein, wie unfrei der Staat auch immer sei, aber das ist nicht das Problem des Verhältnisses von Freiheit und Zwang. Und wenn Rousseau sagt:

⁶⁰) Rousseau (CS), 19 f.

⁶¹) Vgl. Rousseau (CS), 25.

⁶²) Rousseau (CS), 27.

„L'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté“⁶³), so erhält das erst in der Umdeutung Kants, in der das Gesetz, das wir uns geben, das moralische Gesetz ist, einen vernünftigen Sinn. Natürlich schafft das Recht auch einen Freiheitsraum, der im Naturzustand nicht besteht, aber nicht alle gesetzlichen Vorschriften dienen persönlicher Freiheit.

Rousseau sieht die Freiheit – nun im ursprünglichen Sinn des Wortes – durch gesetzlichen Zwang auch deswegen nicht tangiert, weil alle sich dieses Gesetz selbst vorgeschrieben haben. Aber das gilt lediglich dann, wenn Gesetze nur einstimmig verabschiedet werden können. Auf diese Weise kämen Gesetze aber kaum zustande, und der Staat wäre handlungsunfähig. Ein Staat braucht neben einer handlungsfähigen Exekutive auch eine handlungsfähige Legislative, die das Recht den sich ständig ändernden Lebensbedingungen und Situationen anpassen kann. Daher kann eine Grundordnung nicht das geltende Recht ein für allemal festlegen. Gewisse Grundrechte und -pflichten können und müssen als unveränderliche Regelungen in die Grundordnung aufgenommen werden. Darüber hinaus kann sie aber nur ein Gesetzgebungsverfahren fixieren, und dieses Verfahren muß – wie z. B. das der Mehrheitsentscheidung – immer eine Entscheidung anstehender Fragen ermöglichen. Eine direkte Demokratie ist auch nur in kleinen Gemeinschaften möglich; in größeren politischen Gruppen kommt nur eine repräsentative Demokratie infrage, in der sich das gesetzgebende Organ aus gewählten Repräsentanten zusammensetzt, die – wieder aus Gründen der Handlungsfähigkeit –, nicht an feste Aufträge gebunden sein können. Auch wenn der einzelne diesem Gesetzgebungsverfahren frei zustimmt, gibt er damit einen Teil seiner Handlungsfreiheit auf: Er unterwirft sich Entscheidungen, die seinen berechtigten Interessen widersprechen können.

Bei Rousseau findet sich auch der Gedanke, die natürliche Freiheit des Einzelnen dürfe vom Staat nur durch die Forderung gleichen Rechts für alle beschränkt werden.⁶⁴) Dieser Gedanke wurde in die grundlegenden Bestimmungen des Artikels IV der „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen“ vom 12. 8. 1791 aufgenommen, wo es heißt: „La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui; ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de

⁶³) Rousseau (CS), 27.

⁶⁴) Vgl. Rousseau (CS), 192.

bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits“. Dieses radikal liberale Prinzip läßt sich aber schon in einem Minimalstaat nicht durchhalten. Nach Kant ist hingegen jedes Gesetz rechtens, das die Freiheit aller in gleicher Weise beschränkt.⁶⁵⁾ Er hat die Rousseausche Vermittlung von Freiheit und Zwang ins Moralische transponiert: Für ihn geht es nur um das Problem moralischer Freiheit, und auf dieser Ebene sieht er keinen Konflikt mit staatlichem Zwang, sofern nur positive Gesetze dem Generalisierbarkeitspostulat genügen; das ist aber die erwähnte Einschränkung, der jedes Recht unterworfen ist. Aus dem kategorischen Imperativ, nach dem wir als moralische Wesen genau nach solchen Maximen handeln wollen können, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung schicken, zieht er die Folgerung, kein Gesetz, das dem Generalisierbarkeitspostulat genügt, beschränke unsere moralische Freiheit. Die Vereinbarung von staatlichem Zwang und Freiheit ist also zwar nicht auf der Ebene einer Freiheit zur Verfolgung unserer Interessen (unserer „Glückseligkeit“) möglich, wohl aber auf der Ebene moralischer Freiheit. Kant sagt: „Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das öffentliche Recht ist der Inbegriff der äußeren Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen. Da nun jede Einschränkung der Freiheit durch die Willkür eines anderen Zwang heißt: so folgt, daß die bürgerliche Verfassung ein Verhältnis freier Menschen ist, die (unbeschadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit anderen) doch unter Zwangsgesetzen stehen: weil die Vernunft selbst es so will, und zwar die reine apriori gesetzgebende Vernunft, die auf keinen empirischen Zweck (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückseligkeit begriffen worden) Rücksicht nimmt; als in Ansehung dessen, und worin ihn ein jeder setzen will, die Menschen gar verschieden denken, so daß ihr Wille unter kein gemeinschaftliches Prinzip, folglich auch unter kein äußeres, mit jedermanns Freiheit zustimmendes, Gesetz gebracht werden kann“⁶⁶⁾ Es ist nun zwar richtig, daß jemand eine Handlungsweise im Sinne des kategorischen Imperativs genau dann erlaubt ist, wenn es ein allgemein befolgbares Gesetz

⁶⁵⁾ Vgl. Kant (W) VII, 337.

⁶⁶⁾ Kant (W) IX, 144 f.

gibt, das sie gebietet und das dem Generalisierbarkeitspostulat genügt. Daraus folgt aber nicht, daß ein gerechtes Gesetz mich in meiner moralischen Freiheit nicht beeinträchtigt. Es zwingt mich zwar nicht zu Verbotenem, aber das heißt nicht, daß es mich nicht zur Unterlassung von moralisch Erlaubtem zwingt. Für Kant ist daher auch ein Gesetz oder eine Grundordnung nicht nur dann legitim, wenn ihm alle zustimmen oder zustimmen würden, wie das nach den Vertragstheorien gilt, sondern wenn es *möglich* ist, daß sie ihm zustimmen, und das heißt nach Kant: wenn es ihnen moralisch nicht verboten ist.⁶⁷⁾

Einen dritten Vermittlungsversuch zwischen individueller Freiheit und staatlichem Zwang, den Hegels, haben wir schon in 5.6 erwähnt – für ihn fällt dieses Problem mit jenem der Vereinbarung von Interesse und Moral zusammen. Der Konflikt zwischen individueller Freiheit – auch moralisch legitimen Ansprüchen auf Freiheit – mit staatlichem Zwang läßt sich aber weder im Sinn Rousseaus, noch Kants oder Hegels wegerklären. Die Frage, in welchen Grenzen die Einschränkung individueller Freiheit durch staatlichen Zwang legitim ist, kann generell nur so beantwortet werden, daß der moralische Wert von Zielen staatlichen Handelns abgewogen wird gegenüber dem Wert der individuellen Freiheit, die dabei aufzugeben ist. Diese Auskunft ist natürlich wenig konkret. Sie läßt sich aber jedenfalls in einem Punkt genauer bestimmen:

Aufgrund des Prinzips PR1 und des ethischen Prinzips PE1 findet staatliches Recht eine Grenze an den persönlichen Freiheitsrechten. Da der Schutz der Bürger unverzichtbare Aufgabe jedes Staates ist, muß positives Recht diese Freiheiten nicht nur respektieren, sondern auch schützen. Ohne das Recht auf freie Selbstbestimmung gibt es keine Rechte der Individuen, wie wir früher betont haben. Wegen der Bedeutung der Freiheitsrechte sind sie also in die Grundordnung aufzunehmen.

Neben die persönlichen Freiheitsrechte tritt im politischen Feld noch ein weiteres Grundrecht: das *Recht auf politische Mitbestimmung*. Dieses Recht ist auch ein Recht, das sich aus PE1 ergibt. Da die Gesetze das Leben der Bürger in sehr einschneidender Weise bestimmen und in fast alle Lebensbereiche hineinwirken, hat jeder auch das Recht, an der Gestaltung der staatlichen Ordnung mitzuwirken, in der er

⁶⁷⁾ Vgl. Kant (W)IX,155.

lebt.⁶⁸⁾ Dieses Recht wird am wirkungsvollsten im Sinne eines allgemeinen und gleichen Rechts aller mündigen Bürger auf die Wahl der Mitglieder der Legislative ausgelegt. Das Recht auf politische Mitbestimmung impliziert, wie schon die persönlichen Freiheitsrechte, das Recht der freien Rede und das Recht auf korrekte Informationen.⁶⁹⁾ Darüber hinaus verbindet sich damit auch das Recht auf Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit, denn politische Mitbestimmung erfordert, daß man mit Gleichgesinnten eine Koalition bilden kann, und das soll die Vereinigungsfreiheit sicherstellen. Die Bildung von Koalitionen zur Durchsetzung politischer Programme gelingt aber nur, wenn man dafür werben und darüber beratschlagen kann, und diese Möglichkeit garantiert die Versammlungsfreiheit. Die Rechte der politischen Mitbestimmung und der Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit bilden als *politische Freiheiten* zusammen mit den persönlichen Freiheitsrechten die moralischen Grundrechte. Wie diese sind sie in die Grundordnung aufzunehmen und damit dem Rechtsschutz zu unterstellen.

Die Garantie der Grundrechte bildet den Kern einer freiheitlichen staatlichen Ordnung. Konflikte von staatlichem Zwang und individueller Freiheit sind unvermeidlich. Ein moralisches Problem ergibt sich aber nur dort, wo durch positives Recht etwas moralisch Verbotenes geboten wird. In solchen Fällen verliert aber positives Recht seine moralische Verbindlichkeit, und in gravierenden Fällen kann auch Widerstand gegen diese Gesetze moralisch geboten sein.

Auch die Organisation des Staates spielt für die Begrenzung staatlicher Gewalt eine wichtige Rolle. Dabei geht es vor allem um die Tren-

⁶⁸⁾ Auch hier ist, wie bei der Erörterung der persönlichen Freiheitsrechte in 7.3 zu betonen, daß fehlende politische Mitbestimmung eine freie Selbstbestimmung nicht unmöglich macht. Das Recht auf politische Mitbestimmung eröffnet dem einzelnen ohnehin nur einen minimalen Einfluß auf die Gestaltung der staatlichen Ordnung. Trotzdem kann man jemand nicht davon ausschließen, ohne sein Recht auf freie Selbstbestimmung zu beeinträchtigen.

⁶⁹⁾ Pressefreiheit und die Freiheit der Berichterstattung sind unter moralischem Aspekt keine Sonderrechte für Presseangehörige, sondern Rechte des Publikums auf korrekte und vollständige Informationen über politisch relevante Vorgänge. Rechte der Medien und ihrer Organe sind nur ein Mittel zu diesem Zwecke.

nung der drei hoheitlichen Gewalten, die Übertragung der gesetzgebenden, der exekutiven und der rechtsprechenden Befugnis auf drei verschiedene, voneinander mehr oder minder unabhängige Körperschaften. Dabei ist neben der Begrenzung staatlicher Macht durch ihre Aufteilung und die Herstellung eines Kräftegleichgewichts auch der Aspekt der Gerechtigkeit maßgebend. Beidesmal handelt es sich aber um ein *technisches* Problem. Im ersten Fall lautet es: „Wie konstruiert man einen Staat so, daß er einerseits funktionstüchtig und handlungsfähig ist, andererseits aber gegenüber den Bürgern nicht zu stark wird?“, ⁷⁰⁾ im zweiten Fall ist die Frage: „Wie konstruiert man einen Staat so, daß Beschluß, Ausführung und Anwendung der Gesetze Gerechtigkeit garantieren?“ Da die Organisation eines Staatswesens zum großen Teil eine Frage der Zweckmäßigkeit unter den jeweils gegebenen Lebensbedingungen ist, läßt sich die in der Staatsphilosophie viel diskutierte Frage, welche Staatsform die beste sei, nicht mit rein moralischen Argumenten beantworten, ⁷¹⁾ und daher wollen wir hier nicht darauf eingehen.

Kant hielt die Aufgabe für lösbar, eine staatliche Organisation zu finden, die unter allen Umständen – insbesondere auch bei einer Bevölkerung, die sich in ihrem Verhalten nicht von ethischen Prinzipien leiten läßt – moralischen Grundsätzen entsprechende politische Zustände garantiert – wir sprechen der Kürze wegen einfach von „Gerechtigkeit“. Er sagt: „Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Ver-

⁷⁰⁾ Montesquieu hat im „*Esprit des loix*“ die drei Gewalten, so wie wir sie heute verstehen, zuerst klar unterschieden. Er argumentiert für eine Gewaltentrennung nur unter der Bedingung, daß die Freiheit der Bürger oberstes Staatsziel sein soll.

⁷¹⁾ Das hat schon Montesquieu betont. Zu den Organisationsproblemen gehört auch die Frage, wie eine staatliche Ordnung einzurichten ist, damit sie stabil ist, d. h. damit in ihr keine sozialen Konflikte entstehen und sie sich wechselnden Lebensbedingungen anpassen kann. Mit solchen Fragen hat sich Aristoteles in der „*Politik*“ befaßt. J. Rawls erörtert in (72) die Frage, unter welchen Bedingungen eine Rechtsordnung im Rechtssinn der Bürger verankert werden kann. Die Idee, man könne eine Verfassung konstruieren, die Einrichtung eines Staats sei ein Problem technischer Rationalität, tritt in der Neuzeit zuerst bei Machiavelli auf. Hegel hat dagegen betont, Staaten seien Produkte eines geschichtlichen Prozesses, der von Menschen nicht beliebig steuerbar ist; vgl. dazu (W) VII, 439 f.

stand haben), auflösbar und lautet so: „Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber ins Geheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten“.⁷²⁾ Das ist aber eine Utopie. Keine Grundordnung, die eine politische Mitbestimmung der Bürger ausschließt, ist moralisch legitim, und jedes Staatswesen, in dem es politische Mitbestimmung gibt, läßt keine bessere politische Realität erwarten als es der Gesinnung seiner Bürger entspricht. Man sollte daher, im Sinn der Worte von T. S. Elliot, nicht von Systemen träumen, die so perfekt sind, daß niemand gut sein braucht. Gibt es auch keine – gewissermaßen idiotensichere – institutionelle Sicherung von Gerechtigkeit, so ist doch die Suche nach Organisationsformen politischen Lebens, die unter den gegebenen Umständen die Einhaltung gewisser Gerechtigkeitsgrundsätze hinreichend gut sichern, eine zentrale Aufgabe der Politik. Es ist aber keine Aufgabe, die in die Kompetenz der Rechtsphilosophie fiele. Dem Philosophen fehlt es dazu an der erforderlichen Sachkenntnis, und er hätte zudem weder die Macht noch den Einfluß, seine Erkenntnisse politisch in die Tat umzusetzen. Auch Philosophen haben aber Wichtigeres zu tun, als nicht realisierbare Pläne zu schmieden.

Wir sind hier nur kurz auf einige Probleme der Rechtsphilosophie eingegangen. Eine gründlichere und vollständigere Behandlung paßt nicht in den Rahmen dieser Arbeit. Uns ging es lediglich darum zu zeigen, daß ethische Prinzipien auch auf politischem Feld anwendbar sind und daß sich schon aus ihnen substantielle Rechtsgrundsätze ergeben.

Ein ebenso aktuelles wie rechtsphilosophisch wichtiges Thema, das wir nicht erwähnt haben, ist das des Völkerrechts und des Weltstaats. Dazu kann man aber auf Kant verweisen, der vor allem in den Schriften „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, „Zum ewigen Frieden“ und „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ vieles gesagt hat, was auch heute noch bedenkenswert ist.

⁷²⁾ Kant (W)IX,224.

Literatur

- Arrow, K. (51): Social Choice and Individual Values, New York ¹1951, ²1963
- Austin, J. L. (62): How to Do Things with Words, Cambridge/Mass. 1962
- Ayer, A. J. (36): Language, Truth, and Logic, London 1936; dt.: Sprache, Wahrheit und Logik, Stuttgart 1970
- Baier, K. (58): The Moral Point of View: A Rational Basis for Ethics, Ithaca 1958
- Bentham, J. (PML): Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1789), in Bd. I der Works of J. B. (11 Bde.), hrsg. v. J. Bowring, Edinburgh 1838–43, Nachdr. New York 1962
- Blühdorn, J. (Hrsg.) (76): Das Gewissen in der Diskussion, Darmstadt 1976
- Böckenförde, E. W. (76): Staat, Gesellschaft, Freiheit – Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a. M. 1976
- Bolker, E. (67): A simultaneous axiomatisation of utility and subjective probability, Philosophy of Science 34 (1967), 333–340
- Brandt, R. B. (63): Towards a credible form of utilitarianism, in: H. Castañeda u. G. Nakhnikian (Hrsg.), Morality and the Language of Conduct, Detroit 1963, 107–143
- Broad, C. D. (30): Five Types of Ethical Theory, London 1930
- Bühler, K. (34): Sprachtheorie, Jena 1934, Stuttgart ²1965
- Butler, J. (W): The Works of Joseph Butler, 2 Bde., hrsg. von S. Halifax, Oxford 1849/50
- Carnap, R. (35): Philosophy and Logical Syntax of Language, London 1935
- Chisholm, R. M. (63): Contrary-to-duty imperatives and deontic logic, Analysis 23 (1963), 33–36
- Daniels, N. (Hrsg.) (74): Reading Rawls – Critical Studies on Rawl's „A Theory of Justice“, New York 1974
- Danielsson, S. (68): Preference and Obligation, Uppsala 1968
- Dihle, A. (62): Die Goldene Regel – Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, Göttingen 1962

- Fichte, J. G. (W): *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, 8 Bde. Berlin 1845/46, *Nachgelassene Werke*, 3 Bde., Bonn 1834/35. Nachdruck beider Ausgaben in 11 Bden, Berlin 1971
- Frankena, W. K. (63): *Ethics*, Englewood Cliffs/N. J. 1963
- Frege, G. (KS): *Kleine Schriften*, hrsg. von I. Angelelli, Darmstadt 1967
- Gehlen, A. (61): *Anthropologische Forschung*, Reinbek 1961
- Gibbard, A. F. (65): Rule utilitarianism, *Australasian Journal of Philosophy* 43 (1965), 210–220
- Goodman, N. (55): *Fact, Fiction, Forecast*, ¹1955, ²Indianapolis 1965
- Grewendorf, G. und Meggle, G. (Hrsg.) (74): *Seminar: Sprache und Ethik*, Frankfurt a. M. 1974
- Hare, R. M. (52): *The Language of Morals*, London 1952, dt.: *Die Sprache der Moral*, Frankfurt a. M. 1972
- Hare, R. M. (55): Universalisability, *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1954/55), 295–312, dt. in Grewendorf und Meggle (74)
- Hare, R. M. (63): Descriptivism, *Proceedings of the British Academy* 1963, 115–134, dt. in Grewendorf und Meggle (74)
- Harsanyi, J. C. (53): Cardinal utility in welfare economics and in theory of risk-taking, *Journal of Political Economy* 61 (1953), 434 f. Abgedr. in Harsanyi (76)
- Harsanyi, J. C. (55): Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal comparisons of utility, *Journal of Political Economy* 63 (1955), 309–321. Abgedr. in Harsanyi (76)
- Harsanyi, J. C. (75): Can the maximin principle serve as a basis for morality? – A critique of John Rawl's theory, *American Political Science Review* 59 (1975), 594–600. Abgedr. in Harsanyi (76)
- Harsanyi, J. C. (75a): Nonlinear social welfare functions: Do welfare economists have a special exemption from Bayesian rationality?, *Theory and Decision* 6 (1975), 311–332. Abgedr. in Harsanyi (76)
- Harsanyi, J. C. (76): *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, Dordrecht 1976
- Hegel, G. W. F. (W): *Werke* in 20 Bänden, Frankfurt a. M. 1969–71
- Hobbes, Th. (W): *English Works*, 11 Bde., hrsg. W. Molesworth, London 1839–45, Nachdruck Aalen 1962
- Hobbes, Th. (LW): *Latin Works*, 5 Bde., hrsg. W. Molesworth, London 1839–45, Nachdruck Aalen 1961
- Hobbes, Th. (L): *Leviathan*, in (W)III; Ausgabe von C. B. Macpherson, Harmondsworth 1968

- Hobbes, Th. (R): Philosophical Rudiments Concerning Government and Society, in (W)II
- Hume, D. (T): A Treatise of Human Nature, hrsg. v. A. D. Lindsay, London 1911
- Hume, D. (EPM): Enquiry Concerning the Principles of Morals, in L. A. Selby-Bigge: Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, ¹1902, Nachdruck Oxford 1955
- Hume, D. (EHU): Enquiry Concerning Human Understanding, ebenda
- Jeffrey, R. C. (65): The Logic of Decision, New York 1965, dt. Logik der Entscheidungen, Wien 1967
- Jeffrey, R. C. (77): A note on the kinematics of preference, Erkenntnis 11 (1977), 135–141
- Kant, I. (W): Werke in 10 Bänden, hrsg. W. Weischedel, Darmstadt 1960/64
- Krantz, D. H., Luce, R. D., Suppes, P. und Tversky, A. (71): Foundations of Measurement, Bd. I, New York 1971
- Kuhn, T. S. (62): The Structure of Scientific Revolutions, Chicago ¹1962, ²1970, dt. Die Struktur wissenschaftlicher Revolution, Frankfurt a. M. 1967
- Kutschera, F. v. und Breitkopf, A. (71): Einführung in die moderne Logik, Freiburg ¹1971, ⁴1979
- Kutschera, F. v. (71): Sprachphilosophie, München 1971, ²1974
- Kutschera, F. v. (72): Wissenschaftstheorie, 2 Bde., München 1972
- Kutschera, F. v. (73): Einführung in die Logik der Normen, Werte und Entscheidungen, Freiburg i. B. 1973
- Kutschera, F. v. (74): Normative Präferenzen und bedingte Gebote, in H. Lenk (Hrsg.): Normenlogik, Pullach b. München 1974, 137–165
- Kutschera, F. v. (75): Semantic analyses of some normative concepts, Erkenntnis 9 (1975), 195–218
- Kutschera, F. v. (76): Einführung in die intensionale Semantik, Berlin 1976
- Kutschera, F. v. (77): Das Humesche Gesetz, Grazer Philos. Studien 4 (1977), 1–14
- Kutschera, F. v. (78): Goodman on Induction, Erkenntnis 12 (1978), 189–207
- Kutschera, F. v. (79): Grundbegriffe der Metaphysik von Leibniz im

- Vergleich zu Begriffsbildungen der heutigen Modallogik, *Studia Leibnitiana* 1980, Sonderheft 8, 93–107
- Kutschera, F. v. (81): *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin 1981
- Leibniz, G. W. (WP): *Philosophische Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875–90, Nachdruck Hildesheim 1960/61
- Leibniz, G. W. (NE): *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, (WP) V, dt. von E. Cassirer, Hamburg ¹1968
- Leibniz, G. W. (T): *Essais de Théodicée*, (WP) VI, dt. von A. Buchenau, Hamburg ¹1968
- Lenzen, W. (81): On the representation of classificatory value-structures, erscheint in *Theory and Decision*
- Lewis, D. (69): *Convention*, Cambridge/Mass. 1969
- Litt, Th. (31): *Ethik der Neuzeit*, München 1931, Nachdruck München 1968
- Locke, J. (E): *An Essay Concerning Human Understanding*, 2 Bde., hrsg. J. W. Yolton, London ¹1961, ²1964/65
- Locke, J. (G): *Two Treatises on Government*, Bd. V der *Works of John Locke*, 10 Bde., London 1823, Nachdruck Aalen 1963
- Luce, D. und Raiffa, H. (57): *Games and Decisions*, New York ¹1957, ²1967
- Luhmann, N. (69): *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied a. Rhein 1969
- Lyons, D. (65): *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford 1965
- Machiavelli, N. (P): *Il Principe*, dt. von R. Zorn, Stuttgart ³1963
- Mandeville, B. (FB): *The Fable of the Bees – or Private Vices, Publick Benefits*, hrsg. v. F. B. Kaye, 2 Bde., London 1924
- Mill, J. St. (U): *Utilitarianism*, in Bd. I der *Collected Works of J. St. Mill*, hrsg. v. F. E. L. Priestley und J. M. Robson, Toronto 1963 ff.
- Moore, G. E. (03): *Principia Ethica*, Cambridge 1903, Cambridge 1954, dt. Stuttgart 1970
- Moore, G. E. (12): *Ethics*, Cambridge 1912
- Nielsen, K. (63): Why should I be moral?, *Method* 15 (1963), abgedr. in Pahel und Schiller (70), 454–483
- Nowell-Smith, P. H. (54): *Ethics*, Harmondsworth 1954
- Nozick, R. (74): *Anarchy, State and Utopia*, Oxford 1974
- Ogden, C. K. und Richards, I. A. (23): *The Meaning of Meaning*, London ¹1923, ¹⁰1949

- Oestreich, G. (51): Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung, ¹1951, ²Berlin 1963
- Oestreich, G. (68): Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß, Berlin 1968
- Pahel, K. und Schiller, M. (Hrsg.) (70): Readings in Contemporary Ethical Theory, Englewood Cliffs, N. J. 1970
- Pascal, B. (W): Oeuvres complètes, hrsg. von L. Brunschwig, P. Boutroux und F. Gazier, 14 Bde., Paris 1904–14
- Popper, K. (66): Logik der Forschung, ¹Wien 1934, ²Tübingen 1966
- Prichard, H. A. (12): Does moral philosophy rest on a mistake? Mind 21 (1912), 21–37, abgedr. in Pahel und Schiller (70)
- Rawls, J. (72): A Theory of Justice, Oxford 1972
- Ross, W. D. (30): The Right and the Good, Oxford 1930
- Ross, W. D. (39): Foundations of Ethics, London 1939
- Rousseau, J. J. (CS): Du Contrat social ou Principes du droit politique, in Oeuvres complètes, hrsg. von P. R. Auguis, Bd. VI, Paris 1824, dt.: Der Gesellschaftsvertrag, hrsg. H. Brockard, Stuttgart 1977
- Russell, B. (35): Religion and Science, New York 1935
- Russell, B. (52): The elements of ethics, in Sellars und Hospers (52)
- Schlick, M. (30): Fragen der Ethik, Wien 1930 (Bd. 4 der Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung), engl. Problems of Ethics, ¹1939, New York ²1962
- Searle, J. R. (69): Speech Acts, Cambridge 1969
- Sellars, W. und Hospers, J. (Hrsg.) (52): Readings in Ethical Theory, New York 1952
- Sen, A. (70): Collective Choice and Social Welfare, San Francisco 1970
- Sen, A. (73): On Economic Inequality, London 1973
- Sidgwick, H. (74): The Methods of Ethics, London ¹1874, ⁶1907, Nachdruck London 1962
- Singer, M. G. (61): Generalisation in Ethics, New York ¹1961, ²1971, dt. Verallgemeinerung in der Ethik, Frankfurt a. M. 1975
- Smart, J. J. (63): Philosophy and Scientific Realism, London 1963
- Smith, A. (WN): An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, hrsg. von E. Cannan, New York 1937
- Smith, A. (TMS): Theory of Moral Sentiments, Bd. I der Glasgow Edition of the Works and Correspondence of A. Smith, Oxford 1976, 6 Bde.

- Sneed, J. D. (76): Political institutions as a means to economic justice: a critique of Rawl's contractarianism, Manuskript 1976
- Snell, B. (55): Die Entdeckung des Geistes, ³Hamburg 1955
- Spencer, H. (95): The Principles of Ethics, New York 1895
- Spinoza, B. (E): Ethica ordine geometrico demonstrata, Opera-Werke Bd. 2 (hrsg. K. Blumenstock), Darmstadt 1967
- Spinoza, B. (TP): Tractatus theologico-politicus, Opera-Werke Bd. 1 (hrsg. G. Gawlick und F. Niewöhner), Darmstadt 1979, dt.: Theologisch-politischer Tractat, hrsg. C. Gebhardt, Hamburg 1965
- Stevenson, C. L. (44): Ethics and Language, New Haven 1944
- Stoker, H. G. (25): Das Gewissen, Bonn 1925
- Strawson, P. F. (49): Ethical Intuitionism, Philosophy 24 (1949), 23-33, deutsch in Grewendorf und Meggle (74)
- Thornton, J. C. (64): Can the moral point of view be justified? Australasian Journal of Philosophy 42 (1964), 22-34; abgedr. in Pahel und Schiller (70)
- Toulmin, St. E. (50): An Examination of the Place of Reason in Ethics, Cambridge 1950, ²1960
- Trendelenburg, A. (08): Ein Beitrag zur Geschichte des Wortes „Person“, Kant Studien 13 (1908), 1-17
- Uexküll, J. v. (21): Umwelt und Innenwelt der Tiere, Berlin ²1921
- Uexküll, J. v. (28): Theoretische Biologie, Berlin ²1928
- Westermarck, E. (06): The Origin and Development of Moral Ideas, 2 Bde., London 1906, dt. Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, Leipzig ²1913
- Wittgenstein, L. (53): Philosophische Untersuchungen, hrsg. von A. Anscombe und R. Rhees, Oxford 1953
- Wittgenstein, L. (74): Über Gewißheit, hrsg. von G. Anscombe und G. H. von Wright, Oxford 1974

Namen

- d'Alembert, J. B. 108
Aristoteles IX, 153, 202, 218 f.,
236, 240, 260, 265, 268, 276, 278,
285, 306, 311, 314, 351, 357
Arrow, K. 127, 132 f., 359
Augustinus 287
Austin, J. L. 87, 359
Ayer, A. J. 94 f., 96, 99, 105, 359
Bacon, F. 109
Baier, K. 58, 359
Bentham, J. 25, 84, 135, 139, 172,
208, 359
Blühdorn, J. 287, 359
Böckenförde, E. W. 301, 359
Boethius 306
Bohr, N. 300
Bolker, E. 15, 359
Bonaventura 288
Brandt, R. B. 174, 359
Breitkopf, A. 1, 9, 361
Broad, C. D. 33, 85 f., 359
Bühler, K. 88 f., 91, 359
Butler, J. 61, 68, 86, 148, 151,
217, 250, 271, 289, 359
Carnap, R. 94, 99, 359
Chilon 112
Chisholm, R. M. 6, 359
Cudworth, R. 52
Daniels, N. 126, 359
Danielsson, S. 15, 359
Dihle, A. 303, 359
Elliot, T. S. 358
Fichte 338, 349 f., 360
Frankena, W. K. 33, 360
Frege, G. IX, 257, 294, 360
Freund, S. 287
Gehlen, A. 218, 360
Gibbard, A. F. 174, 360
Goodman, N. 34, 360
Grewendorf, G. 360
Hare, R. M. 33, 67, 93, 95, 97 f.,
100 f., 105, 190, 212, 360
Harsanyi, J. C. 28, 123 f., 126,
128, 134, 136 f., 139 ff., 360
Hegel, G. W. F. XI, 198, 221 ff.,
224, 250, 278, 289, 294 ff., 338,
341, 349 ff., 355, 357, 360
Hobbes, Th. 32, 60, 61, 63, 109 f.,
112, 121 ff., 148, 168, 191, 211,
213, 216, 223, 249, 259, 265, 276,
289, 306, 311, 348, 360 f.
Hume, D. 29, 31, 60 f., 63, 93,
109 f., 135, 146, 148 f., 151, 168,
191, 245, 265, 270 f., 279, 304,
361
Hutcheson, F. 25, 135, 148, 151,
172, 208, 217, 250, 286
Huxley, A. 86
Jeffrey, R. C. 15, 31, 137, 361
Kant, I. VII f., X f., 32, 40, 55, 62,
71, 75, 77, 80 ff., 167, 184, 189,
191 ff., 199, 201, 203, 215, 219 f.,
224, 250, 270 f., 273, 277 ff.,
288 ff., 296 ff., 306 ff., 312 f.,

- 315, 331, 333, 337, 339, 341 ff.,
 348, 353 ff., 358 ff., 361
 Karneades 328
 Keynes, J. M. 124
 Konfuzius 303
 Krantz, D. H. 18 f., 361
 Kuhn, T. S. 253, 258 f., 361
- Leibniz, G. W. 187, 272 f., 274,
 276 f., 306, 362
 Lenzen, W. 12, 17, 362
 Lewis, D. 67, 331, 362
 Litt, Th. 349, 362
 Locke, J. 63, 109, 167 f., 187, 192,
 267, 273, 277, 289, 306 f., 322,
 343, 345 f., 362
 Luce, R. D. 18 f., 158, 362 f.
 Luhmann, N. 338, 362
 Lyons, D. 174 f., 362
- Machiavelli, N. 336, 357, 362
 Mandeville, B. 61, 112, 138, 362
 Marc Aurel 288
 Meggle, G. 360
 Menander 288
 Mill, J. St. 84, 86, 135, 139, 172,
 199, 216 f., 250, 277, 362
 Montesquieu 357
 Moore, G. E. 52 ff., 121, 148,
 201 f., 205 f., 362
- Nielsen, K. 58, 362
 Novalis 302
 Nowell-Smith, P. H. 42, 85, 93,
 95 f., 98, 100 f., 265, 362
 Nozick, R. 86, 138, 147, 167 f.,
 330, 362
- Ogden, C. K. 93, 95, 362
 Oestreich, G. 322, 363
 Origines 289
- Pahel, K. 363
 Pareto, A. 132
 Pascal, B. 250, 363
 Platon IX, 166 f., 259, 279, 288,
 306, 314
 Popper, K. X, 179, 252, 302, 363
 Prichard, H. A. 58, 363
- Raiffa, H. 158, 362
 Rawls, J. VII, 42, 51, 85, 125 f.,
 278, 283, 310, 316 f., 329 f., 340,
 357, 363
 Richards, I. A. 93, 95, 363
 Ross, W. D. 51, 68, 73, 81, 198,
 201 ff., 363
 Rousseau, J. J. 222, 336, 352 ff.,
 363
 Russell, B. 94 f., 190, 363
- Saussure, F. de 87
 Scheler, M. 183, 198
 Schiller, M. 363
 Schlick, M. 41, 61, 63, 187, 265,
 363
 Searle, J. R. 31, 87, 363
 Sellars, W. 363
 Sen, A. 127 ff., 133, 139, 142, 363
 Shaftesbury, A. 61, 148, 151, 208,
 217, 250, 286, 289
 Sidgwick, H. 32, 41, 51, 53, 59,
 69, 80, 85 f., 111, 135 f., 184, 218,
 220, 272, 363
 Singer, M. G. 35 f., 363
 Smart, J. 266, 363
 Smith, A. 40, 52, 67, 74, 139, 148,
 151, 208, 216 f., 289, 363
 Sneed, J. D. 125 f., 364
 Snell, B. 112, 239, 364
 Spencer, H. 184, 364
 Spinoza, B. 61, 63, 110, 112, 217,
 276 f., 339 f., 364
 Stevenson, C. L. 93, 95, 97 f.,
 105 f., 364

Stoker, H. G. 287, 364
Strawson, P. F. 212, 364
Suppes, P. 18 f., 361

Tversky, A. 18 f., 361

Uexküll, J. v. 229, 364

Thornton, J. C. 58, 364
Toulmin, St. E. 58, 179, 364
Trendelenburg, A. 306, 364

Weber, M. 338

Westermarck, E. 40, 364

Wittgenstein, L. X, 87, 293, 364

Stichwörter

- Abschreckungskriterium 342 ff.
- Absicht 77
- Aktutilitarismus (AU) 169 ff.
- Altruismus 59
- Anspruch 154
- Appell 89
- Ausschlaggebend 247
- Außenstehende 127 f., 134, 152
- Auswahlfunktion, soziale 128
- Autonomie 192, 290

- Bedeutungskomponenten 89 f.
- Bedürfnis 229
- Beobachtungssätze 206

- Deontische Begriffe 1 ff.
 - Logik 4
 - Sätze 9 f.
- Deontologische Theorien 66 ff., 172
- Determinismus 270 f.
- Differenzprinzip 157
- Diktator 133
- Doppelaspekt (der Werte) 246 ff.

- Effektivität, praktische 58 f., 212
- Effizienz 141
- Egalitarismus 140
- Egoismus 59 ff., 148 f.
 - ethischer 62 f.
 - psychologischer 60 ff., 276
- Eigeninteressen 146
- Eigennutzen 146, 150
- Eigenpräferenz 146

- Eigenwertgefühl 310
- Einstimmigkeit, vgl. Pareto-Optimalität
- Emotivismus, vgl. Nichtkognitivismus
- Empirismus 182
- Entscheidung, unter
 - Risiko 27 f.
 - Sicherheit 27
 - Unsicherheit 27 f.
- Erkenntniskepsis 255
- Erlaubnis 2
 - bedingte 8
- Ethik (i.e.S. – i.w.S.) 298
 - deskriptive 30
 - normative 40 ff.
- Evidenz 291 f.

- Fairness-Prinzip 175 ff., 329 f.
- Freiheit 264 ff.
 - Handlungs- 265 ff.
 - politische 356
 - Willens- 271 ff.
- Freiheitlichkeit 147, 167, 265, 268 f.
- Freiheitsrechte 322, 356
- Freiwillig 265, 268 f.

- Gebot 1 ff.
 - bedingtes 6 f.
 - nicht-bedingtes 6 f.
 - prima-facie 7 ff.
 - unbedingtes 6
 - uneingeschränktes 8
- Gegenständigkeit 240

- Geltungsbewußtsein 310
- Generalisierbarkeitspostulat 32 f., 193 f.
- Gerechtigkeit 109, 152 ff., 166 ff.
 - distributive 153 ff., 340
 - formale – materiale 152 f.
 - kommutative 158 ff.
 - retributive 153, 341 ff.
- Gesinnungsethik 78, 194
- Gewissen 287 ff.
 - Untrüglichkeit 290 ff.
- Gewissensfreiheit 293 ff., 325 f.
- Gini-Koeffizient 139 f.
- Gleichheit 139 ff.
- Gleichgewicht, reflektives 283
- Glück 248 ff., 323
- Goldene Regel 303
- Grundgesetz, ethisches 309 ff.
- Grundordnung, vgl. Verfassung
- Grundprinzip, moralisches 297
- Güter 18, 126
- Gut 10 ff., 17
- Handlung 2, 266 ff.
- Handlungsfreiheit, vgl. Freiheit
- Hedonismus 25, 84 ff., 249
 - psychologischer 84 f., 135
- Hedonistische Paradoxie 86
- Humes Gesetz 29 ff.
- Illokutionäre Rolle 87 f.
- Imperativ 3 f.
 - kategorischer 196 ff., 309, 354
- Indifferent 12, 17
- Inkonsistenz moralischer Forderungen, Problem der 143 ff.
- Intensionaler Kontext 35
- Intentionalismus 77, 292
- Intentionalität 230 f.
- Interessen
 - Eigen- 144
 - legitime 107, 119 ff., 133, 146, 152, 154
 - überindividuelle 285
 - wahre 218 f.
- Intersubjektive Geltung 241, 260 f.
- Intuitionismus 49, 206
- Koalitionen 163
- Kognitivismus 47
- Kohärenz 241
- Kohärenzpostulat (K3) 282
- Konnexität 12
- Konvention 331
- Kooperationspflichten 328 ff.
- Korrespondenzprinzip 56, 100, 151, 212, 246
 - starkes 248, 283 ff.
- Kundgabe 88 f.
- Lebensplan 316 f.
- Legalität 339
- Liberalismus 133
- Majoritätsregel 134
- Maxime 194
- Maximin-Kriterium 28, 115, 141, 155
- Menschenrechte 322 ff.
- Metaethik 41 ff.
- Metrisierung 17
- Minimalstaat 345 ff.
- Mitbestimmung, politische 356
- Monismus 81
- Naturalismus 49 ff., 184 ff.
- Naturalistischer Fehlschluß 52 ff.
- Naturrecht 189 f., 322 f.
- Naturzustand 121 f., 345
- Neidlosigkeit 132, 329
- Neutralitätsthese (f. Metaethik) 43
- Nichtkognitivismus 47 f., 90 ff.
- Normative
 - Begriffe 1, 20 ff.
 - Sätze 22
- Normsetzung 4

- NRU, vgl. Regelutilitarismus, negativer
- Nutzen
- Eigen- 146, 175, 249
 - subjektiver 28 f.
- Nutzenvergleichbarkeit, interpersonelle 128 ff.
- Objektivismus 55, 181 ff.
- Objektivität 240 ff.
- Obligation 4
- Open-question-Argument 53
- Paradoxie der Abstimmung 134, 165
- Pareto-Bedingung 131
- Pareto-Optimalität 131, 159
- Performativer Modus 88
- Performatives Verb 88
- Person 306 ff.
- Pflichtethik 74 ff.
- Phänomenalismus 232, 242
- Platonisch-sokratische These 56, 247, 280, 285 f.
- Pluralismus, ethischer 82
- Polarität 243
- Präferentiell (Sätze) 55
- Präferenz
- effektive (Gesamt-) 146, 149
 - normative 13 ff.
 - probabilistische Deutung 15 f.
 - subjektive 24 ff., 233 ff.
- Präferenzfunktionen, soziale (SWF) 127 ff.
- Präferenzlogik
- normative 13 ff.
 - subjektive 29 ff.
- Präventionstheorie 343
- Praktische Reflexion 282 ff.
- Propensität 229
- PRU, vgl. Regelutilitarismus, positiver
- Quasiordnung 13, 128
- Rationalismus 215 ff.
- Realismus 242
- Recht, positives 188, 334 ff.
- Rechtspositivismus 188 ff.
- Reduzierbarkeit 49 f.
- Reflexion, praktische 282 ff.
- Regelutilitarismus 172 ff.
- negativer 176 ff.
 - positiver 176 ff.
- Relativitätsargument 209 ff., 261 ff.
- Relativitätsthese 209 ff.
- Sachverhalt 11 f.
- Schlecht 12, 17
- Schwarzfahrerproblem 69, 175, 332
- Selbstbestimmung 282, 316
- Selbstentfaltung 317, 320 f.
- Sicherheitsniveau 159
- Sinnkriterien, empiristische 99
- Sinnskepsis 262 ff.
- Spiel 113
- kooperatives 158
- Spieltheorie 12
- Staatsräson 336
- Subjektivismus 54, 107 ff.
- altruistischer 108, 198 ff.
 - individueller 108, 110 f.
 - rationalistischer 108, 111 ff.
 - sozialer 108, 126 ff.
- Subsidiarität 347 f.
- Supererogatorische Akte 138
- SWF, vgl. Präferenzfunktion, soziale
- Tatsache 12
- Tautologie 5
- Teleologische Theorien 63, 76 f., 170
- Timetisch 230
- Transitivität 13

Unmöglichkeitstheoreme 133 f.
Unparteilichkeit 131, 303
Utilitarismus 116, 134 ff., 169 ff.
(vgl. auch Akt- und Regelutilita-
rismus)

Valenzcharakter 230, 232

Valuative Aussagen 20

Verallgemeinerungsprinzip 36, 178

Verantwortlichkeit 280 f.

Verbot

– bedingtes 8

– prima-facie 2

Verfassung 334 f.

Vergeltungskriterium 341 ff.

Verhandlungsmenge 159, 165

Versprechungen 333 f.

Verträglichkeit 144 f.

Vertragstheorien 348, 352 f.

Wahrhaftigkeit 332

Wahrheitsbegriff 47

Wahrheitsskepsis 262

Wertaspekte 82

Wertbegriffe 10 ff.

– bedingte 19

– klassifikatorische 10 ff., 21

– komparative 13 ff.

– metrische 17 ff.

– subjektive 25 ff.

Werte

– als Güter 18, 228 f.

– intrinsische – extrinsische 19 f.

Werterfahrung 228 ff.

Wertethik 74 ff.

Wertphänomenalismus 233, 242

Willensfreiheit 272 ff.